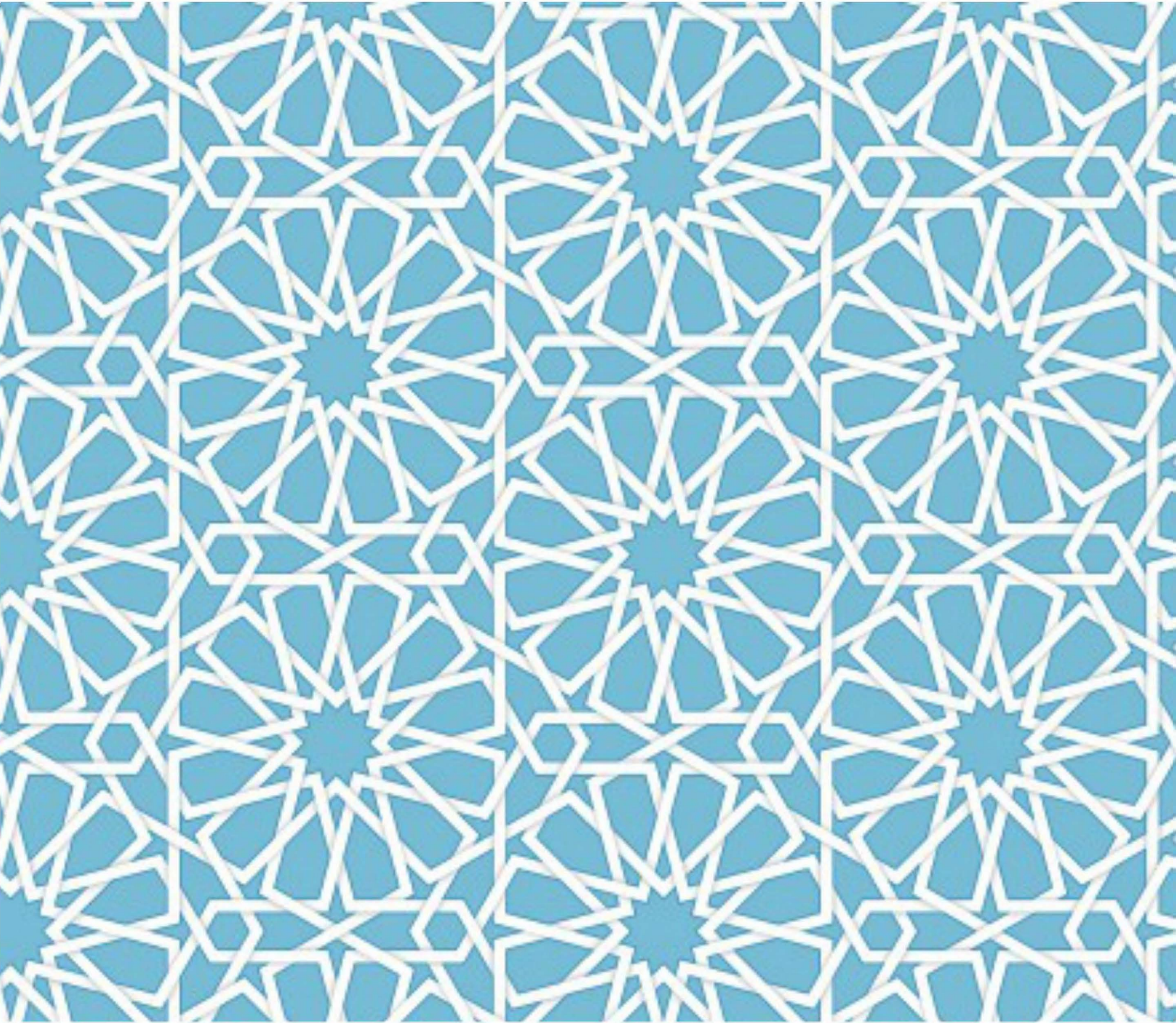


e-ISSN 2619-9130

Cilt / Volume 4 - Sayı / Issue 2 - Aralık / December 2018

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal



tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

Yıl / Year: 2018/2 | Cilt/Volume: 4 | Sayı / Issue: 2



tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi

Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2018/2 | Cilt/Volume: 4 | Sayı / Issue: 2

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Namık Kemal University Faculty of Theology (Yayınlanan Sayılar /
Numbers of Publication: Yıl / Year: 2015, Cilt/Volume: 1 | Sayı /
Issue: 1- Cilt/Volume: 3 | Sayı / Issue: 2)

Kapsam / Scope : Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık) / Biannual (30 June & 30 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English &

Arabic

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
tasavvur: tekirdag theology journal is a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of
Tekirdag Namık Kemal University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /
Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03
e-mail: ilahiyatdergi@nku.edu.tr
<http://dergipark.gov.tr/tasavvur>

T.C.
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ

Yayıncı | Publisher

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Tekirdağ Namık Kemal
University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Doç. Dr. Osman KARA

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Tekirdağ NKÜ)	Dr. Yakup YÜKSEL (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.)	Dr. Özkan ÖZTÜRK (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü.)	Dr. Mahmut YAZICI (Pamukkale Ü.)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Bozok Ü.)	Dr. Fatih KÖSE (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Bayburt Ü.)	Dr. Ramazan TURAN (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR (İstanbul Ü.)	Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)
Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)	Dr. Yasemin SARI (Tekirdağ NKÜ)
Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)	Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)
Dr. Yakup BIYIKOĞLU (Tekirdağ NKÜ)	

Danışma Kurulu | Advisory Board

Arap Dili Ve Edebiyatı: Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü.), Galip Yavuz (Prof. Dr.- Marmara Ü.), Murat Sula (Doç. Dr.- Karadeniz Teknik Ü) **Tefsir:** Hasan Keskin (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Yıldırım Beyazıt Ü) Ali Akpınar, (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak, (Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.- Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof. Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı (Doç. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam Ve Mezhepler Tarihi:** Çağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- İstanbul Şehir Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casım Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdi Çiftçi (Doç. Dr.- Gazi Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Gazi Ü), Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Çukurova Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ümit Horozcu (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Din Eğitimi:** Muhiddin Okumuşlar (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.- Amasya Ü), Cemal TOSUN (Prof. Dr.- Ankara Ü) **Din Sosyolojisi:** Vejdi Bilgin (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Ejder Okumuş (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), Mustafa Tekin (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Dinler Tarihi:** Fuat Aydın (Prof. Dr.- Sakarya Ü)

Din Felsefesi: Muammer İskenderoğlu (Prof. Dr.- Recep Tayyip Erdoğan Ü), Recep Alpyağılı (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Mantık:** Ruhattin Yazoğlu, (Prof. Dr.- Atatürk Ü), Ferruh Özpilavcı (Doç. Dr.- Marmara Ü).

Dil Editörleri | Language Editors

Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)
Arş. Gör. Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)
Arş. Gör. Nuran ÇINAR (Tekirdağ NKÜ)

Hakem Kurulu | Referee Board

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.










tasavvur: tekirdag theology journal provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	EBSCO Academic Search Complete EBSCO Arab World Research Source: Al Masdar Başlangıç / Start Date: 07/06/2018
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 16/04/2018
	ICI: Index Copernicus International Başlangıç / Start Date: Şubat 2018
	J-GATE: E-Journal Gateway Başlangıç / Start Date: 27/11/2017
	ASOS: Academia Social Science Index Başlangıç / Start Date: Aralık 2016
	DRJI: Directory of Research Journals Indexing Başlangıç / Start Date: 05/04/2018
	ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing Başlangıç / Start Date: Şubat 2018

	<p>ISI: International Scientific Indexing Başlangıç / Start Date: 22/02/2018</p>
	<p>RESEARCH BIB: Academic Resource Index Başlangıç / Start Date: Aralık 2016</p>
	<p>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 15/09/2017</p>
	<p>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini Başlangıç / Start Date: Haziran 2018</p>
	<p>OpenAIRE Başlangıç / Start Date: Haziran 2015</p>
	<p>ESJI: Eurasian Scientific Journal Index Başlangıç / Start Date: Haziran 2018</p>
	<p>JF: Journal Factor Başlangıç / Start Date: Ekim 2017</p>
	<p>SAIF / Scholar Article Impact Factor Başlangıç / Start Date: 20/11/2017</p>
	<p>SIS: Scientific Indexing Services Başlangıç / Start Date: Kasım 2017</p>
<p>Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için: http://dergipark.gov.tr/tasavvur/page/4208</p>	

Editörden...

Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, amaçları ve vizyonu çizgisinde yayın hayatına devam etmekte olup yeni sayısıyla ilim dünyasına katkıda bulunmanın memnuniyetini yaşıyor. Ulusal ve uluslararası indekslerde taranırılığı her geçen gün artan dergimize olan teveccühe binaen bu sayımız için otuz iki makale başvurusu olmuştur. Bunlar içerisinde hakemlik süreçleri tamamlanarak kabul alan on yedi makaleye bu sayımızda yer verilmiştir.

Dergimizin sekizinci sayısının oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim.

Nitelikli çalışmalarınızı uluslararası akademiye kazandırma adına Tasavvur olarak talip olduğumuzu belirterek gelecek sayımızda katkılarınızı beklemekteyiz. Allah'a emanet olunuz.

Doç. Dr. Osman KARA
okara@nku.edu.tr

From The Editor

Tasavvur Tekirdağ Theology Journal continues its publication life in the line of its aims and vision, and is very pleased to contribute to the academic world with a new issue.

There have been thirty-two article applications for this issue, as a consequence of the high attention to our journal which increasingly becomes more available in national and international indices. Seventeen of them which are accepted after the arbitration process, are included in this issue.

I would like to express my sincere thanks to those who contributed in the formation of this issue, to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue. We are waiting for your contributions to the next issue by stating that we are desirous of seeing your qualified works in our journal to bring them to the international academia. May Allah save you.

Assoc. Prof. Dr. Osman KARA
okara@nku.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

TEK PARTİLİ DÖNEM TÜRKİYE'SİNDE MÛSİKÎ POLİTİKALARI: DİNİ MÛSİKÎ ÖRNEĞİ

Music Policies İn Turkish Single-Party Era: Religious Music Example

Uğur ALKAN

452-469

NÛBÛVVET MÛESSESESİ VE MUARIZLARIN İLERİ SÛRDÜĞÜ BAZI İTİRAZLAR

Prophethood and the Some Objections of Disbelievers

Abdullah NAMLI

470-504

GÛNAH EYLEMİNİN KÖKENİNE DAİR SOSYOLOJİK BİR DENEME ÂDEM KISSASI ÖRNEĞİ

A Sociological Study on the Origin of the Act of Sin -The Case of Adam's Story-

Coşkun DİKBİYİK

506-538

ÖLÜNÜN ARDINDAN AĞLAMAYA DAİR RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Assessment Of The Prophetic Narrations About Crying After Death

Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU

540-562

İBADETLER VE ALLAH'IN ÇEŞİTLENDİRİLMİŞ SEVAPLANDIRMA ŞEKİLLERİ

Worships and Allah's Diversified Rewards

Abdullah NAMLI

564-598

KLASİK VE MODERN TEFSİRLERE GÖRE İSLAM AÇISINDAN EHL-İ KİTAB'IN İMAN VE AMELİNİN DEĞERİ

The Value Of Ahl Al-Kitab's Belief And Action In Islam According To Classical And
Modern Quranic Exegesis

Uğur ZENGİNER - Muhammet ALTAYTAŞ

600-623

KLASİK MANTIK AÇISINDAN ÇOK DEĞERLİ VE BULANIK MANTIK SİSTEMLERİ

Many-Valued and Fuzzy Logic Systems From the Viewpoint of Classical Logic

Ekrem Sefa GÜL

624-657

بلاغَةُ الأَيْسَاعِ فِي تَأْوِيلِ التَّصْ

Belâgtü'l-İttisâ' fi Te'vili'n-Nas

Sözün Yorumlanmasında Geniş Anlamlılığın Retorik Yönü

Rhetoric Aspect of Al-İttisâ' (Extended Semantic Usages) in the Interpretation of the Speech

Suliman ALOMIRAT

658-682

CUMA NAMAZININ SÜNNETLERİYLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation Of Prophetic Narrations About The Sunnahs Of Friday Prayer

Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU

684-708

TOKATLI MOLLA LUTFİ'NİN "RİSÂLE MÜTE'ALLİKA Bİ ÂYETİ'L-HAC" İSİMLİ YAZMA ESERİNDE ELE ALDIĞI FİKHİ KONULAR VE TENKİTLERİ

Jurisprudential Topics And Their Criticism Discussed By Molla Lutfi Of Tokat In His Manuscript "Risâlah Muta'allıqah Bı Ayah Al-Ḥajj"

Hilal ÖZAY

710-724

İMANA İLİŞKİN DELİLLERDE İKNA VE İSPAT

Persuasion and Evidence in The Proofs of Faith

Ekrem Sefa GÜL

726-758

CESSÂS'IN ESERLERİNDE BÜYÜK GÜNAH MESELESİ

The Problem of Great Sin in al-Jaşşâs' Works

Ömer YILMAZ

760-783

**HZ. PEYGAMBER'İN CİNLERLE GÖRÜŞMESİNE DAİR İHTİLAFLI
RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Evaluation of Conflicting Traditions about the Holy Prophet's Meeting with the Jinn

Mahmut YAZICI

784-825

ŞAİR VERRÂK'TAN GENÇLERE ÖĞÜTLER

Sermons To Youth From Poet Al-Warraq

Adnan ARSLAN

826-838

**İSTANBUL'DA TEKKE OLARAK KULLANILAN ROMA VE BİZANS KİLİSE
YAPILARI**

Roman And Byzantine Church Structures Used As A Takka In Istanbul

Fatih KÖSE

840-874

SAHÂBE'NİN BİRBİRLERİNE SEBBİ VE SEBBE ETKİ EDEN UNSURLAR

Revilement (al-Sabb) of Sahabah for Each Other and The Factors Behind It

Nergis KARAASLAN - Hayati YILMAZ

876-899

TERCÜME MAKALE / TRANSLATION ARTICLE

MUHAMMED GAVS'İN NAZARINDA TASAVVUF VE YOGA

Sufism and Yoga According to Muhammad Ghawth

Carl W. ERNST

Çeviren: M. Bilal YAMAK

900-912

KİTAP DEĞERLENDİRME / BOOK REVIEW

Hakan Uğur, Tevrat'ın Kur'an'a Arzı -Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular-,
Emin Yayınları, Bursa, 2011, 400 sayfa.

Sümeyye SAYĞIN

914-919

İmâm Hasan el-Bennâ, Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi, der. İsâm Telime, çev. Ayetullah Güneş, Cuma Karan, İstanbul: Nida Yayınları, 2008, 326 sayfa,

Nuran ÇINAR

920-929

el-Mevâris fi'ş-Şerâti'l-İslâmiyye fî dav'î'l-Kitâbi ve's-Sünne. Muhammed Ali Sâbûnî.
Kahire: Dâru'l-hadîs.

Ömer YILMAZ

930-935

Hüseyin Baysa, Kureyş Kervanları Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde
Ticarî Hayat, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, 333 sayfa.

Yunus AKYÜZ

936-943

Prof. Dr. Muhammed Sâlih Ali Mustafa, en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerim: Mefhûmuhu ve
Târihûhu ve Da'âvâhuDâru'l-Kalem, Dimaşk 1409/1988.

Zakir DEMİR

944-952

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

954-959

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | *tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2018, c. 4, s.2: 452-469

Tek Partili Dönem Türkiye’inde Mûsikî Politikaları: Dini Mûsikî Örneği
Music Policies In Turkish Single-Party Era: Religious Music Example

Uğur ALKAN

Öğretim Görevlisi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Türk Din Mûsikîsi

Lecturer, Kırklareli University, Faculty of Theology, Music

Kırklareli / TURKEY

ugur.alkan@klu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8553-0355

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Haziran / June 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 6 Ağustos / August 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Alkan, Uğur. “Tek Partili Dönem Türkiye’inde Mûsikî Politikaları: Dini Mûsikî Örneği”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 452-469.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Saltanatın kaldırılması, Cumhuriyetin ilan edilmesi ve temsili de olsa var olan Halifelik makamının feshedilmesi ile birlikte 1921 tarihli Teşkilât-ı Esasîye Kanunu da yürürlükten kaldırılmış olup yerine 1961 yılına dek uygulamada kalacak olan 1924 Anayasası getirilmiştir. Birbirinin devamı niteliğinde gibi görünen tüm bu gelişmeler akabinde aşağıda değinilecek olan söz konusu sorunsallar ile doğrudan bağlantılı olduğu tespitine varılan ve çalışmanın odağını oluşturacak olması açısından da önem arz eden Konya milletvekillerinden Refik Bey (Koraltan) ve arkadaşları tarafından hazırlanan bir yasa önerisi ile meclise sunularak 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilen ve 13 Aralık 1925 tarihinde de resmi gazetede yayınlanan söz konusu “Tekke, Zaviyeler ile Türbelerin Seddine ve Türbedarlar ile Bazı Ünvanların Men ve İlgasına Dair” 677 sayılı kanunun, üretim aşamasında genelde dini mahiyetteki Türk mûsikisini; özelde ise başta Mevlevilik ve Bektaşılık menşei olan tarikatların mûsikilerini -tekke/dergâh mûsikisini- kesintiye uğratmış olduğu görülmektedir. Bu nedenle “Tek Partili Dönem Türkiye’inde Mûsikî Politikaları: Dini Mûsikî Örneği” adını taşıyan çalışma; yukarıda da ifade edilmiş olduğu üzere Cumhuriyet’in ilanına ortam hazırlayan geçişler ve hemen sonrasında uygulamaya konulan çeşitli inkılâpların meşruiyetinde özellikle bir yasa önerisi ile kabul edilen ve 13 Aralık 1925 tarihinde yürürlüğe konulan 677 sayılı kanun maddesi odağında araştırma konusu yapılmıştır. Bu nedenle söz konusu çalışma; 1923-1950 yılları arasında ülkemizde yaşanmış tek partili dönemdeki siyasi hareketliliklerin toplumumuz üzerinde yaratmış olduğu etkileri ve söz konusu edilen bu etkilerin genelde ülkemiz mûsikî yaşantısını, özelde ise Türk din mûsikîsi eğitimi, kültürü ve sanatını ne derece etkisi altına aldığı, ortaya çıkan sonuçların da günümüzde nasıl bir dini mûsikî algısına yol açtığını görebilmemiz ve değerlendirebilmemiz açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tekke ve Zaviyeler, Mûsikî İnkilâbı, Dini Mûsikî

Abstract

Upon abolition of the sultanate, proclamation of the Republic, and termination of the seemingly existing caliphate position, the 1921 Constitution was replaced with the 1924 Constitution, which would remain in full force until 1961. It is observed that as a result of all such consecutive developments, the

no. 677 Law on Preclusion and Abolition of Lodges, Zawiyahs, Tomb Keepers and Some Titles, which had been presented to the assembly with a bill prepared by Refik Koraltan, a member of the parliament from Konya province, along with his friends, accepted in November 30th, 1925 and published in the official gazette in December 13th, 1925, interrupted, in general, the religious Turkish music; and in particular, the music of Mevleviyeh and Bektashism cults -lodge/dervish music- during the production stages, which has been determined to be directly connected with the following problems to be dealt with, and which will constitute the focus of our study. Therefore, our "Music Policies in Turkish Single-party Era: Religious Music Example" titled study, as mentioned above, has been the subject of the research concentrated around especially the no. 677 Law came into force in December 13th, 1925, accepted with a bill, within the scope of transitions paving the way for the proclamation of the republic, and legitimacy of various revolutions implemented, and it is important that the effects of the political mobility experienced in our country between 1923 and 1950 during the single-party era on our society, and the extent of such effects on the music life, in particular Turkish religious music education, culture and art in our country can be observed and evaluated.

Key Words: Islamic Monasteries, Music Revolution, Religious Music.

Giriş

Osmanlı Sarayının batı mûsikîsi ile tanışıklığının tarihine bakılacak olduğunda her ne kadar XVI. yüzyılda Kanuni Sultan Süleyman dönemine kadar uzanmış olsa da¹ III. Selim ile birlikte başlayan reform hareketlerinin devamında Osmanlı Türk mûsikisindeki asli batılılaşmanın², XIX. yüzyılda daha

¹ "1494-1547 yılları arasında yaşayan Fransa Kralı I. François, hasımlarından kurtulmak amacı ile 1543 yılında Kanuni Sultan Süleyman'dan yardım talebinde bulunur. Bu istek üzerine Barbaros Hayrettin Paşa komutasındaki Osmanlı donanması Fransa kıyılarına gider ve Nice şehrini kuşatır. Bu vesile ile iki yönetici arasında başlayan iyi ilişkiler, çok önemli bir müzik olayına da neden olur. Fransa Kralı, yeni müttefikini memnun edeceği düşüncesi ile sarayın en iyi müzisyenlerinden oluşan bir orkestrayı Osmanlı sarayına gönderir. Kanuni, gönderilen müzisyenlerin hepsini birden saraya kabul eder ve bütün saray mensuplarının önünde, orkestranın üç ayrı konser vermesine izin verir. Ancak bu türden müziğin asker ruhunu yumuşatabileceği düşüncesi ortaya çıktığından, gönderilen müzisyenlerin tekrar Fransa'ya iadesi sağlanmıştır." akt. Bülent Alaner, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Çoksesli Müziğin Gelişimi" *Yeni Türkiye Dergisi*, 57 (Mart-Nisan 2014):566.

² "Batı ve Avrupa" sözcükleri çalışma süresince aynı anlamda kullanılmıştır.

da anlaşılır bir hale geldiği görülmektedir. II. Mahmud tarafından 1826 yılında Yeniçeri Ocağı ile birlikte Mehter-i Hümayunun da feshedilmiş olması söz konusu durumun somut bir göstergedir. Bu kurumların ilgasından hemen sonra Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adıyla yeni bir ordu teşkilât yapılanmasına gidilmiş olup devletin resmi askeri bandosu hüviyetindeki Mehterhane’de de köklü sayılabilecek değişim ve dönüşümler meydana gelmiştir.³ Sözü edilen bu değişim ve dönüşümler Mehterhane’ye alternatif olabilecek bir yapılanmanın da doğmasını zorunlu kılmıştır. Öyle ki 1827 yılında fasl-ı atik adıyla Türk mûsikîsi eğitimine ve icrasına; fasl-ı cedit adıyla da batı mûsikîsi eğitimine ve yine batı mûsikîsi tonalitesine daha yakın makamlar ile bestelenmiş olan eserlerin icrasına olanak sağlayan, tarihi kayıtlara Muzıka-i Hümayun adıyla geçen döneminin bir nevi mûsikî okulu olması özelliği ile de anılan yeni bir kurum oluşturulmuştur.⁴ Kısa bir süreliğine de olsa ilk faaliyetlerini Türk mûsikîşinas subaylarının sorumluluğunda yürüten kurumun başına 1828 yılında Napolyon’un emekli bando subaylarından olan Giuseppe Donizetti’nin getirilmesi ile birlikte saray; devrinde hiç de alışık olunmayan batılı anlayıştaki farklı kuram, eğitim ve icra üslupları ile tanışmış, çok kısa bir süre sonra da saray içerisinde batı enstrümanlarının ve ezgilerinin yer aldığı bir repertuara sahip ilk Türk orkestrası kurulmuştur.⁵ Birbirini izleyen gelişmelerin akabinde -XX. yüzyılın ilk çeyreğinde- Osmanlı Devlet yönetimine son verilmesi ile birlikte yerine yeni inşa olunan Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin kültür politikaları arasında yer alan mûsikî alanındaki değişim ve dönüşüm çabaları, geçmişte yaşanan tüm bu arayışlara ve tecrübelere de binaen – bu durum, atılan sonraki adımlarda bir takım talihsizlikler sonucunda verilmiş olan yanlış kararlar olarak anılacak olsa da⁶- ilk aşamada tamamen Batı

³ Abdülkadir Özcan, “Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1991) , 3: 457-58.; Nuri Özcan, “Muzıka-i Hümayûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2006) 31: 422-23.; Bahar Güdek, “Muzıka-ı Hümayun’dan Günümüze Klasik Batı Müziğinin Türkiye’deki Tarihsel Gelişimi”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 47, (2016):91.

⁴ Mehmet Tıraşçı, 58. *Piyade Alayı Mûsikî Serçavuşu Ahmed Salih’in Bando Defteri*, (İstanbul: DM Kitap, 2015):51-65

⁵ Cinuçen, Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*, 2.Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005):26; Alaner, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Çoksesli Müziğin Gelişimi”, 567.

⁶ “Ne yazık ki benim sözlerimi yanlış anladılar... Ben demek istedim ki, bizim seve seve dinlediğimiz Türk bestelerini onlara (Batılılara) da dinletmek çaresi bulunsun... “Türk’ün nağmelerini kaldırıp atalım da sadece Batı Milletlerinin hazırdan musikisini alıp kendimize mal edelim, yalnız onları dinleyelim”

mûsikîsi hâkimiyeti esasi üzerine şekillenmiş ve sonuçları bakımından bu durum genelde Türk mûsikîsini; özelde ise başta Mevlevilik ve Bektaşilik menşeli olmak üzere diğer tarikatların da dini mahiyetteki mûsikîlerini kesintiye uğratmıştır. Birbirinin devamı gibi görünen Tek Partili dönemdeki bu politikalar; ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi meselesine kadar uzanmış, sonucunda başta cami mûsikîsi olmak üzere Türk din mûsikîsi içerisinde yer alan birçok tür ve form ya kaybolmuş ya da unutulmuştur / unutturulmuştur.⁷ Bugün dini mûsikîmizin en geniş uygulama sahasına sahip formlarından biri olması özelliği ile de bilinen Mevlid bestesinin, unutulmuş-Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar Türk mûsikî genel itibarıyla tekkelerde meşk yolu öğrenilip öğretildiğinden- günümüz uygulayıcıları elinde doğaçlama bir şekilde icra ediliyor olması da söz konusu durumu destekler nitelikte bir örnek olması açısından önem arz etmektedir.⁸

Yukarıda verilen açıklamalardan olmak üzere "Tek Partili Dönem Türkiye'sinde Mûsikî Politikaları: Dini Mûsikî Örneği" adını taşıyan çalışma, aşağıda genel hatlarıyla ele alınan bir takım alt başlıklar nezdinde değerlendirme konusu yapılmıştır.

1. Tek Partili Dönemdeki Mûsikî Politikalarına Genel Bir Bakış

Tek Partili dönemdeki genelde kültürel ve sanatsal olmak üzere özelde mûsikî alanındaki yeniden yapılandırmaya yönelik gerçekleştirilmiş olan bir takım girişimlerin geleneğini; XIX. yüzyılda Avrupa'da yaşanmış bir takım siyasal, kültürel ve sanatsal hareketliliklerin çok geçmeden Osmanlı Devlet

demedim. Yanlış anladılar sözlerimi, ortalığı öyle bir velveleye verdiler ki, ben de bir daha lafını edemez oldum" Akt. Cem Akaş, "Yetmiş Yıl Sonra Müzik Devrimi", Cogito: Cumhuriyet: Alkışla Olmaz, *Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık* 15, (1998):123.

⁷ Bayram Akdoğan, "Türk Din Musikisi Tarihine Bir Bakış, *AÜİFD*, XLIX, 2008, ss.185-86-87.; Adnan Adıgüzel, "Westernization Of Turkish (Classic) Music From Ottoman Empire To Turkish Republic And Prohibited Years Of Turkish Music", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5/7, 2012, ss. 2-4; Gönül, Paçacı, Türkiye, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 41:585.

⁸ Sadettin Nüzhet Ergun gibi bazı araştırmacılar, Vesiletü'n-Necat'ın bizzat Süleyman Çelebi veya Sinâneddin Yusuf tarafından bestelenmiş olabileceğini kaydetmektedir. Ancak eserin bugün bilinen yegâne bestekarı Bursalı Sekban'dır (XVII. yüzyıl). Mevlidin bu bestesi XIX. yüzyılın sonlarına kadar okunmuş. zamanla unutulmaya yüz tutunca Mutafzâde Ahmed Efendi gibi musikîşinaslar bu besteyi öğretmek için uğraşmışsa da ilgisizlik sonucu unutulmuştur. El yazması bazı mevlid nüshalarında mısraların yanına yazılan ve o mısradaki takip edilmesi gereken makam seyirlerini işaret eden makam isimleri eski besteli mevlidin izlerini taşıyan önemli kayıtlar olarak günümüze ulaşmıştır. Nuri Özcan, Mevlid, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2004) 29:484-85.

politikaları üzerinde etkisini göstermiş olmasıyla ilişkilendirebiliriz. Ayrıca yine bu durumu; Osmanlı'nın, Avrupa karşısındaki zorlukları Avrupa'ya benzer bir takım kurumlar oluşturarak çözüme arayışı doğrultusunda Avrupalılaştırma ideolojisinin ortaya çıkmış olmasıyla da ilişkilendirebiliriz.⁹ Tüm bu gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda özellikle Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte daha da meşru hale gelen yeni hükümetin, yeni bakış açısı ve anlayışıyla her alanda olduğu gibi kültürel ve sanatsal alanlarda da Avrupa'yı örnek alarak bir takım inkılaplar gerçekleştirdiğini görmekteyiz.¹⁰ Çalışmanın ana sorunsalını oluşturması ve sonuçlarının etkisinin günümüzde dahi hissediliyor olması açısından ele alacağımız bu inkılaplardan birisi de mûsikî adına yapılmış keskin sayılabilecek çalışmaları kapsamaktadır.

Ruhi Ayangil'in "kimilerinin çağdaşlığımızın simgesi Türk Müzik Devrimi'nin başlangıcı!, diyerek tebcil ettiği, kimilerinininse; milli kültür değerlerinin tahribinde yeni bir adım olarak tavsif ettiği"¹¹ şeklindeki değerlendirmeleri; döneminde ülkemiz mûsikî politikaları adına yapılan bir takım dönüşümsel çabaların, günümüze kadar birçok tartışma ve kamplaşmalara sebebiyet vermiş ne denli güçlü bir etken olduğunu özetlemesi açısından önemlidir. Bu kapsamdadır ki bir devrim adı altında uygulamaya konulmak istenen ülkemizin geleceğine dönük uzun vadedeki mûsikî politikaları belirlenirken sözü edilen tartışma ve kamplaşmalara birçok farklı görüş ve önerinin sebebiyet verdiği de açıktır. Bu görüş ve önerilerden birisi de Ziya Gökalp'e aittir.¹² Gökalp "...milli mûsikîmiz, memleketimizdeki Halk mûsikîsiyle Batı mûsikîsinin kaynaşmasından doğacaktır. Halk mûsikîmiz bize birçok melodiler vermiştir. Bunları toplar ve Batı mûsikîsi usulüne göre armonize edersek, hem milli hem de Avrupalı bir mûsikîye malik oluruz."¹³ değerlendirmeleri ile Gökalp; Milli

⁹ Salih Akkaş, Cumhuriyetin Müzik Devrimi, *Yeni Türkiye Dergisi*, 57 (Mart-Nisan 2014) s.590

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.; Seda Bayındır Uluskan, "Atatürk'ün Sosyal ve Kültürel Politikaları", Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2010.

¹¹ Ruhi Ayangil, Cumhuriyetin Müzik Devrimi, *Yeni Türkiye Dergisi*, 57, (Mart-Nisan 2014) s.637.

¹² "Gökalp'in görüşlerinden özellikle milli mûsikî olarak ele alınan halk mûsikîsi ve onun Batı mûsikîsiyle kaynaşmasına yönelik görüşün bir benzeri hem Türk mûsikîsi hem de Batı mûsikîsine hâkim bir müzikçi olan Musa Süreyya Bey (1884-1932) tarafından 1915 yılında Yeni Mecmua'da yayınlanmıştır. Musa Süreyya Bey, mûsikî ve milli ruh arasındaki bağa dikkat çekerken, Batı mûsikîsi tekniğinin uygulanabilirliğini değerlendirir." Atilla Sağlam, "Türk Musikî/Müzik Devrimi", 1. Baskı, (Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 2009) s.57.

¹³ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, 2. Baskı, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972) :146-47.

mûsikînin oluşabilmesi için Yeni Türkiye'nin izlemesi gereken yolu da tarif etmiştir. Gökalp'in bu görüşleri, devletin o yıllarda mûsikî adına ülkede gerçekleştirilmek istediği değişim ve dönüşüm çalışmalarının da resmi dayanağı olarak kabul görmüştür.¹⁴⁻¹⁵ Ancak Sağlam; mûsikî inkılâbının fikir dayanağı olarak sadece Gökalp ve görüşlerinin değerlendirilmeye alınmasının yanıltıcı olacağı kanaatinde-dir.¹⁶ Öyle ki Gökalp'in, Türk mûsikîsine yönelik söz konusu görüşlerini açıkladığı ve yayınladığı tarihlerde Avrupa mûsikîsinin ülkemizde yaygınlık kazanmış bir durumda olduğunun ispatı kaynaklarca mümkündür.¹⁷

Tek partili dönemde devletin politikaları gereği mûsikîmizde yapılmak istenen değişim ve dönüşümlere özel bir önem yüklenildiği açıktır. Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün bu durumu ifadelerinde de çoğu kez açık bir şekilde dile getirdiği görülmektedir.¹⁸ Öyle ki Atatürk, bir konuşmasında yüklenen

¹⁴ Adıgüzel, *Westernization Of Turkish (Classic) Music From Ottoman Empire To Turkish Republic And Prohibited Years Of Turkish Music*, s. 3.

¹⁵ Gerek milli mûsikî politikası önerileri ve müziklerin ilerici veya gerici diye sınıflandırılması, gerekse 1930'lu yıllarda bir mûsikî inkılâbı yapılmasına ilişkin girişimler esas itibarıyla hep Gökalpçi görüşlerden mülhemdir. akt.; Cem Behar, *Musikiden Müziğe -Osmanlı Türk Müziği/Gelenek ve Modernlik-*, 2. Baskı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008) 273.

¹⁶ "Gökalp'in söz konusu görüşlerinden özellikle milli musiki olarak ele alınan halk musikisi ve onun Batı musikisiyle kaynaşmasına yönelik görüşün bir benzeri hem Türk Musikisi hem de Batı musikisine hâkim bir müzikçi olan Musa Süreyya Bey (1884-1932) tarafından 1915 yılında Yeni Mecmua'da yayınlanmıştır. Musa Süreyya Bey, musiki ve milli ruh arasındaki bağa dikkat çekerken, Batı musikisi tekniğinin uygulanabilirliğini değerlendirir." Atilla Sağlam, *"Türk Musiki/Müzik Devrimi"*, s. 57.

¹⁷ "1843 yılından itibaren başta opera olmak üzere birçok sahne sanatı önemsenerek Osmanlı topraklarında sergilenme fırsatı bulmuştur. "Londra'da yayınlanan The Times gazetesinin 17 Şubat 1843 tarihli sayısında Valide Sultan Sarayı'nda İtalyan operası sanatçıların, Gaetano Donizetti'nin Belisario operasını oynadıklarını, harem kadınlarının ellerindeki taşbasması özetten operayı izledikleri belirtilmektedir. ...ayrıca Abdülmecid döneminde yeni konser salonları açılmış, Franz Listz gibi dönemin ünlü bestecileri Osmanlı saraylarında konserler vermişlerdir. Sarayda Muzika Meşkhanesi denilen Donizetti Paşa'nın idaresinde şan, piyano vs. dersler verilen bir nevi konservatuvar kurulmuştur." akt.; Bahar Gökçeli, *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi'nin İlk Modernleşme Hamleleri Sürecinden Bugüne Cumhuriyet Halk Partisi'nin Müzik Politikaları*, (Yüksek Lisans Tezi, Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014) s.19-20.

¹⁸ "14 Ekim 1925'te İzmir Kız Öğretmen Okulu'nda yapmış olduğu konuşmasında "Hayatta mûsikî lazım mıdır? diye sorar ve devam eder: hayatta mûsikî lazım değildir. Çünkü hayat bir mûsikîdir. Mûsikî ile alakası olmayan malûkat insan değildir. Eğer mevzu bahis olan hayat insan hayatı ise, mûsikî mutlaka vardır. Mûsikîsiz hayat zaten mevcut olamaz. Mûsikî hayatın neşesi, ruhu, sevinci ve her şeyidir. Yalnız mûsikînin türü düşünmeye, irdelenmeye değerdir." *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2006) 2: 242-243 Not: Gazi'nin bu söylevindeki alınması gereken en önemli ifadesinin "Yalnız mûsikî türü düşünmeye , irdelenmeye değerdir" cümlesi olduğunun altını

önemi şu şekilde ifade etmiştir; “Bir millet çok şeyde inkilâp yapabilir ve bunların hepsinde de muvaffak olabilir fakat musiki inkilâbidir ki, milletin yüksek gelişiminin işaretidir...”¹⁹ Yine 1 Kasım 1934 senesinde TBMM’deki bir başka konuşmasında Gazi; mûsikî inkilâbının gerekliliğini yinelemiş ve bu doğrultuda işaret etmiş olduğu yol ile o güne kadar ki süreç içerisinde ülkeyimizde mûsikî adına yapılmak istenen/yapılan değişim ve dönüşümleri desteklemiş olduğunu göstermiştir.²⁰

Tek partili dönemde devletin açık desteği ile yapılan ve dini mûsikimizi de doğrudan etkilediği görülen mûsikî inkilâbı meşruyetindeki bu çalışmaların neler olduğu, meselenin daha da iyi kavranabilmesi açısından kronolojik sıra göz önünde bulundurulacak şekilde aşağıdaki maddelerce örneklendirilmiştir²¹:

- ...Darülelhan’a batı mûsikîsi bölümünün eklenmesi (1923).
- Mûsikî Muallim Mektebinin açılması ve batı mûsikîsi temelli eğitimin verilmesi (1924).
- Tekke ve Zaviyelerin kapatılması (1925).
- Darülelhan’daki Türk mûsikîsi bölümünün kaldırılması (1926).
- Darülelhan adının İstanbul Belediye Konservatuvarı olarak değiştirilmesi ve bu kurumun yalnızca batı mûsikîsi eğitimi veren bir konservatuvara dönüştürülmesi (1927).

çizmekte fayda olacaktır. Ki döneminde mûsikî adına yapılan veya yapılmak istenen bir takım değişimsel ve dönüşümsel çalışmaların (Darülelhan başta olmak üzere diğer kurumlarda Türk mûsikîsinin yasaklanması ve dini mûsikî üretiminin ve icrasının sekteye uğraması) öncesinde bizzat Gazi Mustafa Kemal’in ağzından dile getirilmiş olması Tek partili dönemde hedeflenmiş olan Batı odaklı mûsikî politikasının da sinyalini vermesi açısından önem arz etmektedir.

¹⁹ akt., Selami Sönmez, Milli Bir Lider Olarak Motivasyon Dehası Atatürk, A. Ü. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 31, (2006): 55.

²⁰ “...Bir ulusun yeni değişikliğinde ölçü, mûsikîde değişikliği alabilmesi, kavrayabilmesidir. Bugün dinletilmeye yeltenilen mûsikî yüz ağartacak değerde olmaktan uzaktır. Bunu açıkça bilmeliyiz. Ulusal ince duyguları düşünceleri anlatan yüksek deyişleri, söyleyişleri toplamak onları bir gün önce genel mûsikî kurallarına göre işlemek gerektir...” T.B.M.M. zabıt ceridesi, C 25, Devre IV, içtimâ 4, birinci in’ikad, nutuklar.

²¹ Öyle ki her bir maddenin dolaylı da olsa genelde Türk mûsikimiz özelde ise dini mûsikimiz üzerinde tahribata yol açtığı aşikârdır. Maddeler halinde sıraladığımız özde kapsamlı olan bu olaylar silsilesinin her biri ayrı çalışma konusunu oluşturacağından ötürü bu makale kapsamında alt başlık düzeyinde ele alınmazken, konu başlığımız ile doğrudan bağlantılı olduğunu düşündüğümüz yalnızca iki madde alt başlık düzeyinde ele alınarak değerlendirme konusu yapılmıştır.

- Türk mûsikîsi eğitim-öğretiminin resmi ve özel okullarda yasaklaması (1927).
- İstiklal Marşı'nın batı kaidelerine göre yeniden bestelenmesi (1930).
- İbadet dilinin Türkçeleştirilmesi (1932).
- Türk mûsikîsinin devlet radyolarında yasaklanması (1934).
- Milli mûsikî ve temsil akademisi teşkilat kanununun kabul edilmesi (1934).
- Tamamen batı mûsikîsi kaidelerine bağlı eğitim veren Ankara Devlet Konservatuvarının kurulması (1936).

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Tek Partili dönem hükümetinin açık desteğini aldığı görülen mûsikî inkilâbı adı altındaki değişimsel ve dönüşümsel çalışmaların -ki sert sayılabilecek birçok uygulamalara yer verildiği de bir gerçektir- sonuçları bakımından ülkemiz mûsikî yaşantısı üzerinde telafisi uzun yıllar alacak etkiler yaratmış olduğu açıktır.²²

2. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Meselesinin Dini Mûsikîmiz Üzerindeki Etkisi

Konya milletvekillerinden Refik Koraltan ve arkadaşlarının önerisiyle meclise sunularak 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilen ve 13 Aralık 1925 tarihinde uygulamaya konulan Tekke Ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine Ve Türbedarlıklar İle Bir Takım Unvanların Men Ve İlgasına Dair²³ 677 sayılı ka-

²² Ancak bütün bu gelişmelere rağmen XX. yüzyıl'ın ilk yarısında Türk mûsikîsi adına olumlu gelişmeler de yaşanmamış değildir. "Dârülelhan çatısı altında Dârülelhan Külliyyâtı isimli klasik Türk mûsikîsi eserlerinin nota yayımı gerçekleştirilmiştir ki bunlar 120 tanesi Osmanlı Türkçesi ile Dârülelhan tarafından; 60 tanesi de Latin harfleriyle İstanbul Konservatuvarı neşriyatı olarak yayımlanmış olup toplamda 180 fasikül; 199 tane sözlü eseri ve 60 tane saz eseri ihtivâ etmektedir." Bunun yanı sıra "...Dârülelhan; süreç içerisinde on sekiz ciltlik cami ve tekke mûsikîsi örneklerini de (1931-1939) yayımlamıştır." Kubilay Kolukırcık, "Osmanlı Devleti'nde İlk Resmi Konservatuvar Olan Darülelhanda Derleme ve Yayın Faaliyetleri", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 35, (2014), 488.

²³ Madde 1 - "Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde gerek vakıf suretiyle gerek mülk olarak şeyhünün tahtı tasarrufunda gerek suveri aharla tesis edilmiş bulunan bilümmü tekkeler ve zaviyeler sahiplerinin diğer şekilde hakkı temellük ve tasarrufları baki kalmak üzere kâmilan seddedilmiştir. Bunlardan usulü mevzuası dairesinde filhal cami veya mescit olarak istimal edilenler ipka edilir. Bilümmü tarikatlerle şehlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyüçülük, üfürükçülük ve gayıptan haber vermek ve murada kavuşturmak maksadıyla nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iktisası memnudur. Cumhuriyeti dahilinde salatine ait veya bir tarika veyahut cerri menfaate müstenit olanlarla bilümmü sair türbeler mesdut ve türbedarlıklar mülgadır. Seddedilmiş olan tekke veya zaviyeleri veya türbeleri

nunun, üretim aşamasında genelde dini mahiyetteki Türk mûsikisini özelde ise Mevlevilik ve Bektaşilik başta olmak üzere diğer tarikatların mûsikilerini de kesintiye uğratmış olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Yüzyıllar boyunca dini ve ladini olmak üzere Osmanlı Türk mûsikisinin gelişiminde bir nevi ocak görevi üstlenmiş olan tekkelerin, sözü edilen kanun kapsamında kapatılarak işlevsiz bir hale getirilmiş olması var olan bu köklü geleneğin de gelecek kuşaklara aktarılmasına mani teşkil etmiştir.²⁴ Söz konusu durum Gönül Paçacı tarafından da şu şekilde ifade bulunmuştur: “XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Osmanlı Devleti’nin yıkılmasıyla birlikte kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin kültür politikaları arasında yer alan mûsiki inkilâbı tamamen Batı müziği hâkimiyeti esası üzerine şekillenmiş, bu değişimden dinî mûsiki de nasibini almış ve önemli bir bölümünü kaybetmiştir. 30 Kasım 1925’te tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla yüzyıllar boyu dinî mûsikiye kaynaklık eden ve bu mûsikinin öğretilmesinde büyük payı olan bir kurum ortadan kalkmıştır. Asıl mekânlarıyla birlikte açık tarikat âyinlerinin de (zikirler) artık mevcut bulunmaması yüzünden icra mahallerinden yoksun kalan tekke mûsikisinin çeşitli formları zaman zaman düzenlenen sadece özel dinî toplantılarda icra edilme-ye devam etmiştir.”²⁵

Cumhuriyet öncesi dönemdeki mûsikîşinasların büyük çoğunluğunun tekkelerde yetiştiği bilinmek ile birlikte o dönemdeki mûsikîşinasların büyük çoğunluğunun da -bestekârların, icracıların ve hatta nazariyat çalışmaları yapanların²⁶- aynı zamanda mensubu buldukları tekkelerin ya şeyhleri ya da

açanlar veyahut bunları yeniden ihdas edenler veya aynı tarikat icrasına mahsus olarak velev muvakkaten olsa bile yer verenler ve yukarıdaki unvanları taşıyanlar veya bunlara mahsus hidematı ifa veya kıyafet iktisa eyleyen kimseler üç aydan eksik olmamak üzere hapis ve elli liradan aşağı olmamak üzere cezayı nakdiile cezalandırılır.” Tekke Ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine Ve Türbedarlıklar İle Bir Takım Unvanların Men Ve İlgasına Dair KANUN/677, Kabul Tarihi 30/11/1925, Yayımlandığı gazete tarihi 13/12/1925 Sayı 243.

²⁴ “Tekkeler, mûsikîşinasların buluşma yerleriydi. Şehri mûsikî adamları mûsikî dinlemek için tekkelere gelir, görtüş alışverişinde bulunurlardı. Tekkelere bir şeyler öğrenmek isteyen genç mûsikîciler de muhakkak uğrarlar, kendilerini üstâdlara tanıtma imkânı bulurlardı. Gayrimüslim cemaatlerin mûsikîcileri bile tekkelere gidip ayinleri dinlerlerdi. Tekkelere hiç uğramamış bir Osmanlı mûsikîcisi olduğu tasavvur bile edilemez. Osmanlı mûsikîcilerin büyük bir çoğunluğunun saraydan değil, tekkelerden yetiştiğini belirtmek gerekir.” Bülent Aksoy, Osmanlı Geleneğinde Dini Mûsikî Üstüne Birkaç Not, *Diyanet Aylık Dergisi*, (Mayıs/2009).

²⁵ Paçacı, Türkiye, 41:585.

²⁶ Rauf Yekta Türk Mûsikîsi nazariyatını ihya etmek için eski mûsikî yazmalarından yararlanır. O dönemde (1890’lar) farklı mûsikî üstatları ile ve yazarlarla tartışmalara girer. Bunlarda en meşhuru

dervişleri konumunda olduklarını görürüz.²⁷ Bu durum açıkça göstermektedir ki 1925 tarihli yasa ile yalnızca tekkeler lağvedilmemiş, var olan bu zengin mûsikî mirası da geleneğimizden tasfiye edilmiştir.²⁸

Cumhuriyet'in ilk dönemi olarak değerlendirmeye aldığımız 1923 ile 1950 yılları arasını kapsayan bu dönemin yukarıdaki açıklamalar çıkarımından da olmak üzere Türk din mûsikîsi için durağan geçtiği ortadadır. Söz konusu değerlendirmemizi güçlendirmesi açısından Bülent Aksoy'un şu ifadeleri örnek olarak gösterilebilir: "...Tekkeler 1925'te kapatılınca dinî musîki bir unutulma sürecine girmiş, ülkedeki mûsikî ortamı kendiliğinden laikleşmişti. İstanbul Sirkeci'deki ilk radyo istasyonundan başlayarak bütün radyolar bu laik ortamın içinde doğdu. Bir okul niteliğindeki Ankara radyosu ile İstanbul radyosu yetiştirdiği genç musikicileri dindışı musîki bilgileriyle eğitti; arşivlerinde de yakın bir geçmişe kadar sadece dindışı eserlerin notaları yer aldı. 1950'de hükümet Konya'da Mevlana'yı anma haftası çerçevesinde sema törenleri düzenlenmesine izin verdi. Radyolarda mevlid okunması, ayin-i şerif,

Ahmet Mithat Efendi ile yaptığı Kemana Bir Kiriş Zammı tartışmasıdır. Orada Rauf Yekta'nın bazı cümlelerinden anladığımız kadarıyla İstanbul'da eski mûsikî yazmalarını anlayabilen ve mûsikî teorisini bilen birkaç kişi var ve bunlar Beyoğlu Mevlevihanesi Şeyhi Ataullah Efendi, Yenikapı Mevlevihanesi Şeyhi Celaleddin Efendi'dir. (Fazlı Arslan, *Mevlevî Mûsikîsi Üstüne, Sâfi Studies*, 2, (Yaz-2010):.36.)

²⁷ Şeyh-ül İslâm Mehmet Es'ad Efendi'nin (1687-1753) kendi bestelerinin yanı sıra bestekâr biyografilerinin yer aldığı "**Atrab-ül Âsâr**" adlı eseri, Osman Dede Efendi'nin torunu Şeyh Nasır Abdülbaki Dede Efendi'nin (1765-1821) kendisinin daha da geliştirdiği ebced notası ve bu nota sistemini açıklayan "**Tahrîriye**" isimli ve önemli bir nazariyat kitabı olan "**Tedkîk ü Tahkîk**" isimli eserleri, Halveti Tekkesi dervîşi, zakirbaşısı ve cami hatibi olan Hasan Efendi'nin (? - 1622/23) cami mûsikîsine kazandırmış olduğu salât-u selam besteleri, İsmail Dede Efendi'nin (1778-1846) Mevlevî Ayinleri...örnek olarak gösterilebilir.

²⁸ Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla buralarda yürütülmekte olan dini mahiyetteki mûsikî icraları gizli bir şekilde daha çok evlerde devam ettirilmiştir. Bu çerçevede dini mûsikî devam ettirilmeye çalışılmıştır. Kudsi Erguner, *Ayrılık Çeşmesi, Bir Neyzenin Yolculuğu*, trc. Arzu Açıkan Erguner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004) s.41-45.

"Günümüze ulaşan dini mûsikî repertuarı, Hatib Zakiri Hasan Efendi ile (ö. 1032/1623) başlayan ve 1925'te tekkelerin kapatılmasına kadar geçen süre içerisinde bestelenen eserlerin sadece tesbit edilebilenlerinden ibarettir. XVII. yüzyılda kendine has bir tavır ve repertuar geliştirmeye başlayan dini mûsikî bu gelişmesini XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar devam ettirdi. XIX. yüzyılda özellikle tekke mûsikîsinde bir duraklama gözlenir. Mi'raciyye, Mevlid, Durak. Mersiye ve tevşih gibi büyük formlara rağbetin gittikçe azalarak bunların yerine basit eserlerin yayılması musîki zevkinde bir düşüşü gösterir. Tekkelerin kapatılması bu alandaki beste çalışmalarının sonu olmuş, daha sonraki dönemde de mevcut repertuarın büyük bir kısmı yok olmaya yüz tutmuştur..." Walter FELDMAN - Nuri ÖZCAN, "İstanbul". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 273.

naat, ilahi gibi dini eserlere yer verilmesi bu tarihten sonradır.”²⁹ Bülent Aksoy’un açıklamaları da göstermektedir ki dini mûsikî genel kapsayıcılığı altında bir tür olarak yer eden tekke mûsikîsinin Cumhuriyet’in ilk dönemi olarak değerlendirmeye aldığımız 1950 yılı öncesinde hem üretim hem de tüketim aşamasında gözlerden ve kulaklardan uzak bir durumda iken, 1950’li yılların başlarından itibaren tüketim aşamasında da olsa yeniden uygulama alanı bulunduğu söylenebilir. Ancak bu değildir ki 1950 yılı öncesi dönemde dini mûsikî sahasında hiç çalışma yapılmamış olsun. Özellikle 1928, 1929 ve 1932 yıllarında halk ve sanat mûsikîsi haricinde dini mahiyetteki geçmiş dönem mûsikî birikimlerinin de İstanbul Belediye Konservatuvarınca oluşturulmuş derleme ve tasnif heyeti aracılığıyla yayınlanmış olduğu bilinmektedir.³⁰

3. İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Meselesinin Dini Mûsikîmiz Üzerindeki Etkisi

İbadet dilinin Türkçeleştirilmesi çabaları ilk olarak Yeni Osmanlılar Cemiyetine mensup olan Ali Suavi’de karşımıza çıkmaktadır. 1867’lerin Avrupalılaştırma akımı öncülerinden olan Suavi, Türklere Avrupa kültürünü tanıtmayı amaç edinmiştir. Osmanlıcaya karşı Türkçeci olmuş ve bunu ibadette de yansıtmak istemiştir.³¹ II. Abdülhamit tarafından Galatasaray Mektebi Sultanisi Müdürlüğüne getirilen Ali Suavi’nin, daha o zamanlar Ayasoyfa ve Beyazıt camilerinin kürsülerinde halka halk dilinde ve halkı uyandıracak hutbeler yapmış olduğu görülmektedir.³² Suavi; sürekli olarak Türk dilinin özgürlüğü-

²⁹ Aksoy, *Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar*, 1. Baskı, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008) s.200.

³⁰ Tarihi Türk Mûsikîsi Eserlerini Tasnif ve Tesbit Komisyonu’nun yayımladığı aşağıdaki eserler Hâfız Ahmet Efendi’nin ortak çalışmalarıdır. 1. Dârülelhân Külliyyâtı (daha sonra İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı adıyla devam etmiştir). Muhtemelen 1925-1930 yılları arasında 120’si Arap, altmış Latin harfleriyle yayımlanan külliyyat 257 adet klasik eserin notasını ihtiva etmektedir. 2. Türk Musikisi Klasiklerinden (Mevlüt Tevşihleri, İlahîler, Bektâşî Nefesleri, Mevlevî Âyinleri) (İstanbul 1931-1939). On sekiz ciltten meydana gelen dini eserler serisinin ilk cildi mevlid tevşihlerine, II-III. ciltler ilâhîlere, IV-V. ciltler Bektâşî nefeslerine, VI-XVIII. ciltler Mevlevî âyinlerine ayrılmıştır. İlk beş ciltte 207 eser, diğer ciltlerde ise toplam kırk bir adet Mevlevî Âyini ile Na’t-ı Mevlânâ, birçok peşrev, son peşrev ve yürük Semâi mevcuttur. 3. Türk Musikisi Klasiklerinden Hâfız M. Zekâi Dede Efendi Külliyyatı (İstanbul 1940-1943). Üç cilt halinde (III. cilt beş eserlik küçük bir fasikül) yayımlanmış olup Zekâi Dede’nin 117 eserini ihtiva eder. Nuri Özcan, “İrsoy Ahmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999) 19:133

³¹ Mustafa Güçlü, “Cumhuriyet Dönemi Süreli Yayınlarında Ali Suavi İle İlgili Yayımlanan Makalelerin Değerlendirilmesi”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 11/2 (2013) s. 174.

³² Seçil Akgün, “Türkçe Ezan”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 24/13 (1979) s.106.

nü savunarak dil davasında kesinlikle hutbelerle namaz surelerinin Türkçeleştirilebileceğini ileri sürmüş, hatta bunu İmam-ı Azam'ın *her milletin Kuran'ı kendi dilinde çevirebileceğine* dair fetvasını kendisine şiar edinerek savunmuş ve görüşlerini de bu doğrultuda kendince güçlü kılmıştır.³³ Ali Suavi'nin bu görüşleri ilerleyen yıllarda II. Meşrutiyetteki Türkçülük akımıyla bir kez daha destek bulmuştur. II. Meşrutiyet'i takip eden yıllarda Türkçülük akımının ortaya çıkması ile birlikte ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi fikri yeniden gündeme getirilmiş ve sonucunda da yıllarca sürecek olan büyük tartışmaların başlangıcı vuku bulmuştur.

Birçok kaynakta başta ezan olmak üzere ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi meselesinin doğrudan Ziya Gökalp'e mâl edilmiş olması, Osmanlılık görüşünü savunduğu 1908'li yıllardaki kaleme aldığı yazılarında ve yine 1918 yılında yazmış olduğu "Vatan"³⁴ adlı şiirinde açık bir şekilde Türkçe ibadeti desteklemesinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Bu yaklaşımın -Türkçe ibadet meselesinin- o yıllarda ülkede yaşanmakta olan iç ve dış karışıklıklardan ötürü gündemi pek meşgul etmediği söylenebilir. Cumhuriyetin ilanından hemen sonraki süreçte 1928 yılında "devletin dini İslâm'dır" maddesinin Türkiye Cumhuriyeti Anayasasından kaldırılması üzerine Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün öncülüğünde ve M. Fuat Köprülü başkanlığında Darülfünun bünyesinde bulunan hocalar arasında görüşülmesi için bir ıslahat dilekçesi hazırlandığı ve dilekçenin kapsamında da "ibadet dilinin Türkçe olması" ifadelerinin yer aldığı görülmektedir.³⁵ Ancak çok geçmeden muhalif kesimce tepki görmüş olan bu ıslahat dilekçesi kısa süre için gündemden düşürülmüştür. Gazi Mustafa Kemal'in daha sonra yaptırmış olduğu çalışmalar ve hükümete verilen çeşitli önergeler neticesinde 1932 yılında yine gündeme getirilmiş olan ezanın ve diğer ibadet metinlerinin Türkçeleştirilmesi meselesi, uzun

³³ Mustafa, Zengin, İbadet Dilini Türkçeleştirme Çabası Olarak Türkçe Ezan Örneği, (Yüksek Lisans Tezi, Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015):8.

³⁴ "Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur,
Köylü anlar manasını namazdaki duânın.
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur.
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüdâ'nın.
Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!.." Ziya Gökalp, Yeni Hayat, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976): 11.

³⁵ Ali Dikici, "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler", *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Dergisi*, 10, (2010):80.

istişareler sonucunda karara bağlanarak Beşiktaşlı Rıza, Hafız Kemal, Hafız Sadettin Kaynak, Hafız Burhan, Hafız Fahri, Hafız Nuri, Hafız Yaşar, Hafız Zeki ve Hafız Ali Rıza Sağman olmak üzere döneminin üstâdları elinde ezan, kâmet, salâ ve tekbir gibi cami mûsikîsinin önemli formları sözde asıl metnin dışına çıkılmamaya özen gösterilerek Türkçeleştirilmiştir.³⁶⁻³⁷ İlk Türkçe ezan 30 Ocak 1932 yılında Hafız Sadettin Kaynak tarafından okunmuş, 4 Şubat 1933 tarihinde de müftülöklere ezanı Türkçe okumalarını, buna uymayanların ise çok geçmeden kati ve şedid bir şekilde cezalandırılacaklarını bildiren bir tamim gönderilmiştir.³⁸ Öyle ki Ali Dikici; bu konularla ilgili Emniyet Genel Müdürlüğü arşiv belgelerine dayanarak günümüze birçok olay nakletmiştir.³⁹ Birçok tartışma ve tepkilere maruz kalınsa da 18 yıl resmi olarak yürürlükte kalmış olan bu uygulama, nihayetinde Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte 23 Haziran 1950 yılında son bulmuştur.⁴⁰

³⁶ Halis Ayhan-Mustafa Uzun, "Ezan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12:39.

³⁷ Ezanın Türkçe metni şu şekildedir:

Tanrı uludur Tanrı uludur, Tanrı uludur Tanrı uludur

Şüphesiz bilirim ve bildiririm: Tanrı'dan başka yoktur tapacak (2 kez okunur)

Şüphesiz bilirim, bildiririm: Tanrı'nın elçisidir Muhammed (2 kez okunur)

Haydi, namaza, haydi namaza (2 kez okunur)

Haydi, felaha, haydi felaha (2 kez okunur)

Tanrı uludur, Tanrı uludur. Tanrıdan başka yoktur tapacak.

³⁸ Deniz Güner, *1930-1933 Yılları Arasında Türkiye'deki İrticai Faaliyetler ve Basındaki Yansımaları*, (Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2006), s.117.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz.; Ali, Dikici, "Milli Şef İsmet İnönü Dönemi Laiklik Uygulamaları", *Ankara Üniversitesi Türk İnkilâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 42 (2008) s.170-174.

⁴⁰ "Arapça ezan okuma yasağının kaldırılması amacıyla 1950 seçimlerinden sonra yoğun bir çalışma başlatıldı. Ceza kanunundan ilgili fıkranın çıkarılması için 31 Mayıs 1950 tarihinde Tokat Milletvekili Ahmet Gürkan. 2 Haziran 1950'de Kayseri Milletvekili İsmail Berkok ve on üç arkadaşı, 14 Haziran 1950 tarihinde de yine Başbakan Adnan Menderes hükümetince Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne çeşitli kanun teklifleri sunuldu. Bu tekliflerin gerekçesinde daha önceki hükümetçe yapılan uygulamanın yanlış olduğu, ceza kanununa hüküm konulmasının din ve vicdan hürriyetine baskı sayıldığı belirtilerek, "Çeşitli gerekçelerle ezanı Türkçe okutmak, vatandaşın din ve vicdan hürriyetini herhangi bir şekilde kısmen veya tamamen mahkûm etmek ve bu hususu kanuni ceza teşbitleri altında bulundurmamak doğru olmaz" deniliyor ve gerekçe şu hükümle sona eriyordu: "Bütün bu mülâhaza ve sebeplerden başka müslüman Türkler'e sebepsiz yere mânevî huzursuzluk veren böyle bir yasağın demokrasi ile idare olunan bir devlet nizamı içinde yer alabilmesi de müstahildir. Fıkranın tayyî müslüman Türkler'e muhakkak bir huzur ve vicdan rahatlığı verecektir" Halis Ayhan- Mustafa Uzun, *Ezanın Türkçeleştirilmesi*, 12: 41.

Yukarıdaki açıklamalardan olmak üzere 18 yıl gibi uzun bir zaman cami mûsikîsinin birçok türü hafızalardan silinmiş, Tekke ve Zaviyelerin kapatılmasının ardından Türk din mûsikîsi böylece ikinci büyük darbesini de ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi meselesinden almıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin, 1923-1950 yılları arasında kültür ve sanat politikaları kapsamındaki mûsikî inkilâbını ayrı bir önem doğrultusunda ele aldığı görülmektedir. Öyle ki Osmanlı Devleti'nde Tanzimatla birlikte resmi bir hâl alan batılılaşma girişimlerinin geleneğinde yürütülen ve Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte daha da güçlü bir zemine oturtulan batıya yönelik sentezci arayışların, toplumun katmanlarına doğru domino etkisi yaratan uygulamalarla basamak basamak işlendiği ve bu doğrultuda batı mûsikîsi hâkimiyeti esaslı üzerine dayalı milli bir mûsikî oluşturma tasavvurunun da bizzat devletin açık desteğiyle gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu duruma istinaden tek partili Cumhuriyet dönemi öncesinde geleneksel kaide ve üsluba bağlı olan Türk mûsikîsi, Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte önemli ölçüde başta devlet kurumlarından olmak üzere toplumun genelinden tasfiye edilmiş, yerine yeni hükümetin, yeni bakış açısı ve anlayışıyla daha modern ve daha çağdaş olarak nitelendirilen batı mûsikîsi uygulamaları (kültür-tarih-kuram-icra) getirilmiştir. Köklü bir geçmişe ve geleneğe sahip olan dini mûsikîmiz; söz konusu bu değişim ve dönüşüm uygulamalarının karşısında eski gücünü yitirmiş, tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte de telafisi uzun yıllar alacak bir mecraya girmiştir. Genelde Türk mûsikîsinde, özelde ise Türk din mûsikîsinde yaşanmış olan tüm bu ambargolara bir de 1932 yılındaki ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi meselesi eklenmiştir ki bunun doğal sonucu olarak da başta cami mûsikîsi olmak üzere dini mûsikîmiz içerisinde yer alan birçok tür ve form, gelecek nesillere aktarım konusunda kesintiye uğratılmıştır.

Yukarıdaki alt başlıklar kapsayıcılığında ele alınan olaylar silsilesi, mûsikîmiz üzerinde gelenekten uzak bir piyasa icralığının ortaya çıkmış olmasına olanak sağlamış olsa da -popüler mûsikînin/müziğin ülkemizde kısa bir süre içerisinde yaygınlık kazanmış olmasının bir nedenini de buna bağlamak yanlış olmayacaktır- genelde Türk mûsikîsinin özelde ise Türk din

mûsikîsinin günümüzde akademik düzeyde -Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuvarları, İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinin Türk Din Mûsikîsi Anabilim/Bilim Dalları tarafından- geleneğe uygun olacak biçimde yeniden ele alınarak -tarih-kuram ve icra bakımından- işleniyor olması bir dönem toplumdan uzak tutularak unutulmaya yüz tutmuş olan bu mûsikînin yeniden ihyası için önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Adıgüzel, Adnan. "Westernization Of Turkish (Classic) Music From Ottoman Empire To Turkish Republic And Prohibited Years Of Turkish Music". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5/7, (2012):1-13.
- Akaş, Cem. "Yetmiş Yıl Son Müzik Devrimi". *Cogito: Cumhuriyet Alkışla Olmaz*, 15, (Yaz-1998), *Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık*, (1998):119-131.
- Akdoğan, Bayram. "Türk Din Musikisi Tarihine Bir Bakış, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]* XLIX, (2008):151-190.
- Akgün, Seçil. "Türkçe Ezan", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 24/13 (1979):105-113.
- Akkaş, Salih. "Cumhuriyetin Müzik Devrimi", *Yeni Türkiye Dergisi* 57 (Mart-Nisan 2014):590.
- Aksoy, Bülent. *Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008
- Aksoy, Bülent. "Osmanlı Geleneğinde Dini Mûsikî Üstüne Birkaç Not". *Diyanet Aylık Dergisi*, (Mayıs/2009).
- Alaner, Bülent. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Çoksesli Müziğin Gelişimi". *Yeni Türkiye Dergisi* 57, (Mart-Nisan 2014):566-574.
- Arslan, Fazlı. "Mevlevî Mûsikîsi Üstüne". *Sûfi Studies* 2, (Yaz-2010):25-42
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları 2006.
- Ayangil, Ruhi. "Cumhuriyetin Müzik Devrimi". *Yeni Türkiye Dergisi* 57, (Mart-Nisan): 2014, 637.

- Ayhan, Halis - Uzun, Mustafa. "Ezan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 12:38-42, İstanbul: TDV Yayınları,1995.
- Behar, Cem. *Musikiden Müziğe -Osmanlı Türk Müziği/Gelenek ve Modernlik-*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Dikici, Ali. "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Bağlamında Türkçe Ezan Dene-mesi ve Buna Gösterilen Tepkiler". *Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları Der-gisi* 10, (2010):77-104
- Erguner, Kudsi. *Ayrılık Çeşmesi, Bir Neyzenin Yolculuğu*. Trc. Arzu Açan Ergu-ner, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Feldman, Walter - Özcan, Nuri. "İstanbul". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 23: 271-275, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Gökçeli, Bahar. "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi'nin İlk Modernleşme Hamleleri Sürecinden Bugüne Cumhuriyet Halk Partisi'nin Müzik Politikaları". *Yüksek Lisans Tezi, Başkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2014.
- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Gökalp, Ziya. *Yeni Hayat*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Güçlü, Mustafa. "Cumhuriyet Dönemi Süreli Yayınlarında Ali Suavi İle İlgili Yayınlanan Makalelerin Değerlendirilmesi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 11/2, (2013):169-189.
- Güdek, Bahar. "Muzika-ı Hümayun'dan Günümüze Klasik Batı Müziğinin Türkiye'deki Tarihsel Gelişimi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 47, (2016):89-102.
- Güner, Deniz. "1930-1933 Yılları Arasında Türkiye'deki İrticai Faaliyetler ve Basındaki Yansımaları". *Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı*, 2006.
- Kolukırcık, Kubilay. "Osmanlı Devleti'nde İlk Resmi Konservatuvar Olan Darüelhanda Derleme ve Yayım Faaliyetleri". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 35, (2014):479- 498.

- Özcan, Abdülkadir. "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 3:457-458, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özcan, Nuri. "Irsoy Ahmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 19: 131-133, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özcan, Nuri. "Mevlid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 29: 484-85, İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Özcan, Nuri. "Muzika-i Hümayûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 31: 422-23, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sağlam, Atilla. *Türk Musiki/Müzik Devrimi*. Bursa: Alfa Aktüel Yayınları, 2009.
- Sönmez, Selami. "Milli Bir Lider Olarak Motivasyon Dehası Atatürk". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 31, (2006):23-72.
- Tanrıkorur, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Tıraşçı, Mehmet. 58. *Piyade Alayı Mûsikî Serçavuşu Ahmed Salih'in Bando Defteri*. İstanbul: DM Kitap, 2015.
- Paçacı, Gönül. *Türkiye, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 41: 582-585, İstanbul:TDV Yayınları, 2012.
- Zengin, Mustafa. "İbadet Dilini Türkçeleştirme Çabası Olarak Türkçe Ezan Örneği". Yüksek Lisans Tezi, Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | *tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2018, c. 4, s.2: 470-504

Nübüvvet Müessesesi ve Muarızların İleri Sürdüğü Bazı İtirazlar
Prophethood and the Some Objections of Disbelievers

Abdullah NAMLI

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Faculty of Theology, Department of Kalam
Nevşehir / TURKEY
abdnamli@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7099-3018

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 18 Temmuz / July 2018
Kabul Tarihi / Date Accepted: 31 Ağustos / August 2018
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Namlı, Abdullah. "Nübüvvet Müessesesi ve Muarızların İleri Sürdüğü Bazı İtirazlar". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 470-504.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.
CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kur'an'da Allah'ın ulûhiyet, rubûbiyet ve yaratma bakımlarından tek oluşunu ifade eden tevhid inancı ile beraber peygamberlere iman ve ahiret konuları da önemli yer tutar. Peygambere inanmak onun tebliğ ettiklerine de iman etmek demektir. Peygambere inanmayan, o dinden olamaz. İnsanların peygamberlere ihtiyaçları vardır. Zira sadece Allah'ı akılla bulmak, insanı sorumluluktan kurtaramaz. İnsan, akıyla Allah'ı bulduktan sonra bu inancın gerekliliklerini de vahiy kaynaklı olarak bilmesi ve yerine getirmesi gerekir. Bu bakımdan Allah'ın peygamber göndermesi, insanlara ilâhî bir lütuftur. Allah, insanlığa tarih içerisinde pek çok peygamber göndermiştir. Diğer taraftan Allah'a inanmakla beraber peygamberliğin, vahiy ve mûcizenin imkânını kabul etmeyen deistler vardır. Onlar akla gereğinden fazla güvenerek her şeyin akılla bilinebileceğini iddia etmektedir. Matematiksel bir çıkarımla da peygamberliğin gerekliliğini inkâr etmektedirler. İslam, akla uygun bir dindir. Böyle olmakla beraber biz bu çalışmamızda İslamiyet ile ilgili her hususun salt akılla anlaşılmasının doğru olamayacağını ortaya koymaya çalışacağız. Bu hususlardan biri de nübüvvet/peygamberlik müessesesidir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Nübüvvet, Din, İslam, Akıl.

Abstract

In the Quran, as well as the belief in tawhid -which means the oneness of Allah in terms of divinity, omnipotency and creating-, belief in the prophets and in the afterlife also have an important place. He who believes in the prophet must also believe in what he conveys. And he who does not believe in the prophet is not accepted within the religion. People need prophets. Finding Allah only through reason can't save man from responsibility. After finding Allah by the help of his reason, the human being must know the necessities of that belief from its revelational sources and fulfill them. In this respect, sending prophets to the mankind is a divine favor and a blessing from Allah. Allah sent countless prophets during the history as a result of His grace. On the other hand there are deists who believe in Allah but do not accept the possibility of prophethood, revelation and miracles. With an over reliance, they claim that they also deny the necessity of prophethood by using a mathematical inference. Islam is a reasonable religion. But yet, in this study we will try to

prove that it is not right to understand all issues related to Islam within the scope of strict rules of reason and logic. One of these issues is the prophecy.

Keywords: Islamic Theology, Prophethood, Religion, Islam, Intelligence, Reason.

Giriş

Genel manada rasyonalizm, aklın varlığını, aklın her şeyden önceliğini ve üstünlüğünü savunan görüştür. Yani bilginin kaynağı olarak insan zihnini kabul ve müdafaa etmek demektir. Rasyonalizm daha çok fizik ve matematiğe dayanır.¹ Rasyonalizmin çeşitli şekilleri vardır. Dînî alanda rasyonalizm, aklın zarûrî olduğunu veya dini, imanı tasdik etmek için aklın hem zarûrî hem de yeterli kabul eden bir akımdır. Dînî rasyonalizmin mutlak ve izâfî iki şekli bulunmaktadır. Mutlak rasyonalizme göre akıl dînî bilginin zarûrî ve yeterli faktörüdür. Buna göre akıl mahsulü olmayan her çeşit ifade ve nassı kabul etmemek gerekir. İzâfî rasyonalizm ise dînî alanda akli yeterli görmemekle birlikte iman hakikatlerinin tespit ve inşasında aklın zarûrî olduğunu ileri sürmektedir.²

Buna göre dînî alanda mutlak bir rasyonalizmin kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. İzâfî rasyonalizm ise daha ılımlı ve kabul edilebilir bir durum arz etmektedir. Mutlak mânâda rasyonel olmayan veya izâfî rasyonel denilebilecek konuları şu şekilde tespit etmemiz mümkündür; bunlar, aklın kabul ettiği ama tam anlamıyla akli olmayan konulardır. Bir de aklın kabul edebileceği veya kabul ettiği ama çözmekte zorlandığı, tam olarak çözemediği, akli çıkarımla elde edilemeyen, aklın tek başına çözemeyeceği hususlar da mevcuttur. Bu hususlar aklın, sem'î bilgiler ışığında çözebileceği, sem'î bilgiye dayanılmadan aklın yanılma ihtimalinin bulunduğu konulardır. Aklın, sem'î bilgiye dayanarak çözemeyeceği bazı konular da bulunabilir.

Öte yandan bu açıklamalarımızla bilgi edinme yollarından vahiy, akıl ve sağlam duyu organlarından hiçbirini etkisizleştirme veya olduğundan daha az değerli kılma amacını da taşımıyoruz. Bu çalışmadaki amacımız, nübüvvet

¹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, (Ankara: Akçağ Yay., 1987), 223; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988), 184.

² Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 224.

kurumu sayesinde insanlığın elde ettiği tüm kazanımların akıl sayesinde elde edilebileceği fikrinin doğru olup-olmadığını tartışmaktadır.

İslam, akla uygun bir dindir. Kur'an'da akılı kullanmaya davet eden pek çok âyet vardır (bkz. el-Bakara, 2/44, 164; Âl-i İmrân, 3/65; el-En'âm, 6/32, 151; Câsiye, 45/13; Muhammed, 47/24 vb.). Akılı etkisizleştirmek, ötelemek, devre dışına almaya çalışmak Kur'an'ın tavsiyelerini göz ardı etmektir. Hz. Peygamber; "aklı olmayanın dini de yoktur" buyurmaktadır.³ Akıl temel bilgi kaynaklarımızdandır. Akıl bilgi kaynaklarından biri olmasıyla ilgili herhangi bir problemimiz olamaz. Kelâm bilimi de akli delillerle îmanî gerçekleri ispatlayan kesin delilleri ihtiva eden bir ilim dalıdır.⁴ Bütün bunları kabul etmekle beraber biz, bu çalışmamızda İslamiyet ile ilgili her konunun, katı matematiksel kurallar, salt akıl ve mantık kuralları çerçevesinde anlaşılmaya çalışılmasının doğru olmayacağını nübüvvet/peygamberlik örneği üzerinden ortaya koymaya çalışacağız. Akla aşırı derecede güvenen ve her şeyin akılla çözülebileceğini iddia eden geçmiş zamanda yaşamış inkârcı milletler, Berâhime ismi verilen grup ve son birkaç yüzyıl öncesinde oluşmaya başlayan deizm felsefe akımı, nübüvvetin gerekli olmadığını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla peygamberliğin ispatına yarayan ve nübüvvetin en önemli tezahürleri olan vahiy ve mucize kavramlarını inkâr da bu grupların birinci önceliği olmuştur.

İlk olarak nübüvvet müessesesi ile ilgili "peygamber", "nebi" ve "resûl" kavramlarını açıklayalım.

³ el-Beyhakî, *el-Câmi' li şuaib'l-imân*, thk. Muhtâr Ahmed Nedvî, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 6: 355. Bu hadiste râvî Ali b. Hasen es-Sâmî'nin teferrüd ettiği onun da zayıf olduğu Beyhakî tarafından ifade edilmektedir. Bu hadisin senedi zayıf olsa da metni Müslümanlar arasında genel kabul görmüştür. Bu hadisin metninde kelâm ilmi açısından herhangi bir sakıncalı durum mevcut değildir.

⁴ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, (İstanbul: Pınar Yay., 2003), 214; a.mlf. "Kelâmî Epistemolojide Akıl Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy.2 (Sivas 2001): 97-129. Kelâm tarihinde en akılcı/rasyonalist ekol olarak tanıtılan Mu'tezile'dir. Evet bu doğrudur, onlar akla en çok önem veren ilk kelâm ekolüdür. Mu'tezile akla sarılmakta ve onu ustalıkla kullanmakta ün yapmıştır. Buna rağmen Mu'tezile'yi mutlak manada akılcı bir şablona oturtmak da doğru olmaz. Zira bazı ön kabullerle zannedildiği gibi onlar bilgi nazariyesi konusunda mutlak akılcı değildir. Onlar hakkında kısmî, izâfî bir akılcılıktan söz edilebilir. Onlar, en başta tevhid ve adalet konuları olmak üzere, ahlâkî konuları akılla bilmekte sem'iyâtı, akla tabi kılmuşlardır. Mu'tezile aynı metodu sevâp, ceza, ibadetler gibi teabbüdi konularda devam ettirmez. Teabbüdi konularda nakle önem vererek, akıl faaliyet sahasını sınırlandırır. Bkz. a.mlf. "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, (Elazığ, 13-15 Eylül 2004), ed. Adem Tutar, (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ 2004), 321-322.

1. Peygamber, Nebî ve Resûl Kavramları

Peygamber, Farsça bir kelimedir ve peygam, “haber, mesaj”, peygamber de “haber getiren elçi” demektir.⁵ Dilimizde ise; “Allah’tan aldığı bilgileri insanlara ulaştıran elçi” anlamına gelmektedir. Hem resûl hem de nebî kavramlarını kapsar. Bir kısım kelâmcılar, resûl ve nebî kelimelerini eş anlamlı kabul etmişlerdir. Ancak bazı kelâmcılar, resûl ile nebî arasında fark olduğu görüşündedirler.⁶ Buna göre: Nebî; vahiy edilenleri tebliğ etmekle görevli olsun veya olmasın, Allah’ın kendisine vahiy gönderdiği kimsedir.⁷ Resûl ise, Allah’ın kendisine vahiy gönderdiği şeyleri tebliğ etmekle de görevlendirdiği elçidir. Resûl, Allah’ın kendisine yeni bir kitap ve yeni bir şeriat verdiği kimsedir.⁸ Resûl, tam olarak veya kısmen unutulmuş bir şeriatı da ihya edebilir.

Kur’an’daki bazı âyetlerde resûl ve nebî arasında fark olduğu göze çarpmaktadır (bkz. Meryem, 19/51; el-Hac, 22/52). Bazı kelâmcılar bu farkı ortaya koymak için; “Her resûl nebîdir, ama her nebî resûl değildir”⁹ ifadesini kullanmaktadırlar. Resûl özel, nebî ise geneldir. Peygamberimiz Hz. Muhammed ise hem resûl hem de nebîdir.

İster nebî olsun ister resûl, sonuçta her ikisi de Allah’ın elçisidir. Peygamber göndermenin imkân dahilinde/mümkün ve câiz olması da konunun en önemli dayanaklarını oluşturmaktadır.

1. Nübüvvet Müessesesi

Nübüvvet müessesesini, peygamberliğin imkânı, Allah için câiz olması ve insanların, peygamberlere ihtiyaçları bakımlarından incelememiz mümkün olan bir konudur.

⁵ Ziya Şükün, Farsça-Türkçe Lügat Gencine-i Güftâr Ferheng-i Ziyâ, (İstanbul: MEB, 1984), 1: 530.

⁶ Bkz. Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu-Murat Sülün vd., (İstanbul: Dâru’l-Mizân, 2005-2007), 9: 144-145; Ebû’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, thk. Hans Peter Linss, (Kahire: Dâru İhyâ’i’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1963), 222; Abdulkâdir Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 173; Sadeddin Mesud Taftazânî, *Şerhu’l-makâsîd*, thk. Ahmed Şemsüddin, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 3: 268.

⁷ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 222; Taftazânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 3: 268.

⁸ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 222; Taftazânî, *Şerhu’l-makâsîd*, 3: 268; Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 162.

⁹ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, 222; Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn*, 173; Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 19; Muzaffer Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 14-18.

1.1. Peygamberliğin İmkânı

Nübüvvet kelâm ilminin en önemli ikinci alanıdır. Kelâmcılar, iman esaslarını “icmâlî” ve “tafsilî” diye basamaklandıkları gibi üçlü bir sistemle “Usûlü’s-Selâse” adıyla sınıflandırmışlardır. “Temel, esas” mânâsındaki aslın çoğulu “usûl” ile “üç” mânâsındaki selâse kelimesinden oluşan bir terkip olup “İslam akaidinin üç temel esası” demektir. Bunlar ulûhiyet, nübüvvet ve âhiret konularıdır.¹⁰ Nübüvvet yani peygamberlik konuları Kelâm ilminin sem’iyyât kısmına girmektedir. Sem’iyyât, esasları sem’, nakil ve vahiy ile elde edilen konulardır. Sem’iyyât, esas itibarıyla, âhireti konu edinir ama sem’iyyât bir nakil veya tebliğ ameliyesi olan nübüvvetle tanınır. Dolayısıyla nübüvvet, sem’iyyâtın aralanan kapısı gibidir.¹¹

Allah’ın varlığına ve teklîğine inanmakla birlikte, Kur’an’da zikredilen önceden yaşamış bazı inkârcı toplumlar, klasik Hint dini Brahmanizm’den etkilenen ve kelâmcılar tarafından Berâhime diye isimlendirilen grup ve deistler, O’nun peygamber göndermeyeceğine, peygamberlik müessesesinin imkânsızlığına inanmaktadırlar.¹²

Nitekim Nuh kavminin inkârcıları, içlerinden biri olan Hz. Nuh’un Allah tarafından peygamber olarak gönderilmesine şaşırılmışlardır (bkz. el-A’râf, 7/63). Onun kavminin ileri gelen kâfirler topluluğu Allah’ın peygamber göndermesinin imkânsızlığına inanarak: “Bu (Nuh) tıpkı sizin gibi bir insandan başka bir şey değildir. Size üstün ve hâkim olmak istiyor. Eğer Allah peygamber göndermek isteseydi, muhakkak melekleri gönderirdi” (el-Mü’minûn, 23/24) demişlerdir. Mekke müşrikleri de Nuh kavmi gibi peygamberliğin imkânsızlığına inandıklarından onların söylediklerinin benzeri şeyler söylemişler (bkz. Sâd, 38/4; Kâf, 50/2) ve Hz. Muhammed’e değişik itirazlarda bulunmuşlardır.

¹⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yay. 2010), 326.

¹¹ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, (Konya: Tekin Kitabevi, 1996), 281.

¹² Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1990), 140-145; Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 6; 168 vd.; Orhan Şener Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, sy. 1 (Bursa, 2004): 159-193; İbrahim Halil Erdoğan, “Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11, sy: 57 (Samsun, Haziran 2018): 799-804.

İnsan ve cinlerin, Allah hakkında yalan söylemeyeceğine inanan bazı cinler, gerek kendi cinslerinin gerekse insanlardan haddi aşmış inkârcuların tesiriyle Allah'ın hiçbir kimseyi peygamber olarak göndermeyeceğine inandıklarını -Hz. Muhammed'e iman etmeleri vesilesiyle- itiraf etmişlerdir (bkz. el-Cin, 72/7).¹³

Kelâm âlimlerinin şiddetle eleştirdiği, eski Yunan felsefesinden etkilenen, genel olarak mülhid kabul edilen Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî (ö. 313/925) ile eski Hint kültüründen etkilenen ve Berâhime diye isimlendirilen yarı felsefi, yarı dînî bir grup, vahyin ve peygamberliğin imkânını kabul etmemişler ve birtakım fikirler öne sürmüşlerdir. Zekeriyâ er-Râzî'nin din ve nübüvvet karşıtlığı ile ilgili bir başka dayanak noktası da bazı tabakât kitaplarında kendisine isnad edilen eserlerdir. Bu eserlerden birkaçı; *Nakdü'l-Edyân (Dinlerin Tenâkuzu)*, *Hiyelü'l-Mütenebbîîn (Peygamberlik Davasında Bulunanların Hileleri)*, *Mehâriku'l-Enbiyâ (Peygamberlerin İllüzyonları)*, *Uyûbü'l-Evliyâ (Velîlerin Ayıpları)*'dir.¹⁴

Berâhime ve onun ileri gelen savunucularından Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî'nin görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Akıl, Allah'ın insana verdiği en büyük nimettir. Kendisine bahşedilen akıl kuvveti ve adalet duygusu sayesinde insan, peygamberin ya da başka birinin aracılığına gerek kalmadan kendi yolunu kendisi bulabilir. İnsan, Rabbini, iyi-kötü gibi her şeyi akılla bilmektedir. Şayet peygamberler akli destekleyip, onaylamak için gelmiş ise onların daveti akıl sahiplerini ilgilendirmez. Zira onlar akıl sahibi olmakla, zaten peşinen bu davet ve teklife muhtaç olmazlar. Şayet onlar akla aykırı bir mesaj ile gelmişlerse onların nübüvvetini kabul etmemek için bu

¹³ Burada âyet, "Allah'ın ahirette ölüleri dirilteceğini sanmadıkları" manasını da ifade etmektedir. Bkz. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8: 5403.

¹⁴ Bkz. Cemâlüddin İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahhâri'l-hukemâ*, thk. İbrahim Şemsüddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 206-210; İbn Ebî Useybia, *Uyûnü'l-embâ fi tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nizâr Rızâ, (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayat, ts.), 422, 426-427; Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî: İlhâdın Gölgesinde Bir Filozof", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yay., 2013), 137 vd. Günümüze ulaşmayan bu eserlerden bazılarının mülhid olarak tanınan İbnü'r-Râvendî'ye (ö. 301/913) ait olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 164-165; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 162; Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 34: 479-485.

sebeup yeterlidir. Nitekim İslam peygamberi Hz. Muhammed de akla aykırı çirkin bir din getirmiştir.¹⁵

Diğer taraftan mutlak hikmet, adalet ve merhamet sahibi olan yüce Allah'ın insanlar arasından peygamber diye birisini üstün özellikler vererek imtiyazlı hale getirmesi ve insanlara hidâyet vesilesi olarak göndermesi O'nun hikmet, adalet ve merhametiyle bağdaşmaz. İnsanlar akıl ve diğer özellikler bakımından eşit seviyede yaratılmıştır. Bundan dolayı üstün vasıflarla donatılmış imtiyazlı, peygamber göreviyle görevlendirilmiş birinin varlığı bu eşitliğe aykırıdır. Bu da adaletle bağdaşmaz.¹⁶

Mûcize olarak adlandırılan şeyler sihirbaz ve kâhinlerin yaptıklarıyla aynı kategoridedir. Mûcize denilen şeyler nübüvvete delil olamazlar. Kur'an da mûcize değildir. O'nun benzeri getirilebilir.¹⁷ Peygamberlerin evrenin yaratılışı ile ilgili ileri sürdükleri bilgilere de ihtiyaç yoktur. İnsan, kozmoloji ile ilgili konuları bilimsel yollarla elde edebilir.¹⁸

Berâhime'nin peygamberlik, vahiy ve mûcizeyi hedef alan aykırı görüşlerine karşı Müslüman mütefekkir ve kelâmcılar da vahyin imkânı ve nübüvvetin gerekliliğini aklî delillerle ispatlamak için gayret sarf etmişlerdir. Onların itiraz ettikleri noktalara yoğunlaşarak nübüvveti inkâr edenlerin hepsine gereken cevabı vermişlerdir.

¹⁵ Bkz. Ebû Bekir Zekerîyya er-Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî*, thk. Abdullatif el-Iyd, (Kahire: Mektebetü Nehdati'l-Mısriyye, 1978), 35-36, 158, 169, 172 vd.; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, (İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, 1979), 176-210; Ebû Bekir Muhammed Bâkullânî, *et-Temhîd*, thk. Richard Yusuf Mc. Carty, (Beyrut: Mektebetü's-Şarkîyye, 1957), 104-121; Ebû'l-Maîn/Muîn en-Nesefî, *Tebsratü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003-2004), 2: 1-7; Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüve er-red ale'l-müllîd Ebî Bekir er-Râzî*, thk. George Tarâbîşî, (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2003), 15, 39, 41, 70 vd.; Hamidüddin Kirmânî, *Ekvâlü'z-zehebiyye*, thk. Salah es-Sâvî, (Tahran: İntişârâtü Encümen-i Şehinşâhî Felsefe-i İrân, 1397-1977), 9, 20, 23 vd.; İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad*, (İstanbul: İz Yay., 1996), 70-80; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 165; Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 174.

¹⁶ Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî*, 169, 172; Bâkullânî, *et-Temhîd*, 104-105 vd.; Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 73.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 176; Nesefî, *Tebsratü'l-edille*, 2: 4; Kutluer, *Akil ve İtikad*, 71; Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 45; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 175, 178; Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 6: 333.

¹⁸ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî*, 35, 170-172 vd.; Kirmânî, *Ekvâlü'z-zehebiyye*, 20, 23 vd.; Kutluer, *Akil ve İtikad*, 70-80.

Tarihî bilgiler peygamberliğin imkânını ispat ve gerçekliğine şahitlik eder. Tarih içerisinde ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar yüzlerce peygamber gönderilmiştir. Sayısı bilinmeyecek kadar çok olan peygamberlerden her topluma muhakkak bir tane gönderilmiştir (bkz. el-En'âm, 6/42; el-Hicr, 15/10; en-Nahl, 16/36 vb.).¹⁹

Deizm, peygamberliği, vahyi ve mucizeleri kabul etmeyen felsefî bir meslek olarak 17. Yüzyılın ilk yarısında İngiliz düşünür Edward Herbert'le (1583-1648) başlayıp, kilise ve Katolikliğe karşı bir tepki olarak Avrupa'da doğup, gelişmiştir. Voltaire (1694-1778) ve Jean Jacques Rousseau (1712-1778) gibi deist sayılan filozoflar evrene karışmayan bir tanrının varlığını kabul etmekle beraber daha sonraki Avrupalı düşünürlere göre deizm, ateizme giden yolda bir duraktan başka bir şey değildi.²⁰

Deizm, Türkçe'ye "yaratıcılık" diye de çevrilmiştir. Deizm, çoğu durumda eşyanın hür iradeli bir ilk prensibini kabul etmeyi, bütün tabiat olaylarını maddeye ve katı determinizm denilen kör bir kuvvete bağladığı için sonunda materyalizm ile birleşmektedir.²¹

Öte yandan deistler, ilahi dinlerin ulûhiyet inancına alternatif olarak tamamen akla dayalı bir Tanrı inancı ortaya koymaya çalışmışlardır. Bir taraftan evreni yaratan yüce bir Tanrı'dan bahsederken, diğer taraftan evrene müdahale etmeyen, dünyada ne olup bittiğinden habersiz, dünya ve içindekilerini kendi hallerine terk etmiş, insanlardan ilgisiz, onların duâ ve niyazlarını duymayan tamamen pasif bir Tanrı anlayışı mevcuttur.²² Bununla birlikte

¹⁹ Mu'tezile'den Nazzâm'ın öğrencisi mürted kabul edilen Basralı Ahmed b. Hâbit (ö. 232/846), bu âyetlerden hareketle hayvanlardan sivrisinek, bit ve pireye varıncaya kadar bütün canlı türlerine resûl/elçi gönderildiğini iddia etmiştir. Bkz. İbn Hazm ez-Zâhiri, *el-Fasl fi'l-milal ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra, (Beyrut: Dâru'l-Ciyâ, 1996), 1: 149 vd.

²⁰ Philip W. Goetz (ed.), "Yaratıcılık" *Ana Britannica*, (İstanbul: Ana Yayıncılık, 1990), 22: 300; Erdoğan, "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz", 799-804.

²¹ Goetz (ed.), "Yaratıcılık" 22: 300; Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 49; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 196.

²² Allah'ın evreni yarattıktan sonra kendi haline terk etmediği, sürekli yaratma halinde olduğu değişik âyetlerde ifade edilmiştir. Bkz. el-En'âm, 6/102; el-Hûd, 11/107; er-Ra'd, 13/16; el-Hicr, 15/86; Fâtır, 35/3; Yâsîn, 36/81; ez-Zümer, 39/62; el-Vâkıa, 56/59; el-Burûc, 85/106. Ayrıca Kur'an'da çok sayıda duâ âyeti vardır. Bkz. Bakara, 2/61, 186. Önceden yaşamış peygamberlerin ve Hz. Peygamber'in yaptığı ve ümmetine öğrettiği makbul duâlar Kur'an ve sünnette yer almaktadır. Hz. Peygamber'in duâ ile ilgili ümmetine pek çok tavsiyesi vardır. Bkz. Bakara, 2/37; Âl-i İmrân, 3/86; Mâide, 5/114 vb.; Buhârî,

konumuzla ilgili olarak dinin bildirdiği hakikatlerin akıl ile bulunabileceğine deistler tarafından hükmedilmesi, insanları doğru yola iletmek için peygamberlerin gönderilmesini de geçersiz kılmaktadır. Deistlere göre şayet Hz. Musa ve Hz. İsa gibi şahsiyetler gerçekten yaşamışlarsa onların öğretileri aklın gücü ile bulunabilen tabii bir dinden farklı değildir.²³ Ayrıca “şayet sizler, sizin gibi bir beşere (bir insana) itaat eder, boyun eğerseniz; şüphesiz ki sizler bu durumda elbette hüsrâna uğrayanlar olursunuz” (el-Mü’minûn, 23/34) şeklinde peygamber olan bir beşere itaatın doğru olmayacağını iddia edenlerin kınandığı âyetlerin tefsirinde Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), sadece akılla hareket eden ve sınırsız hürriyet peşinde olan bu iddianın sahibi deistleri haricilik (isyankârlık, dinden çıkmışlık) ve anarşistlikle vasıflandırmaktadır. Onların dünyadan başka hiçbir şeyi hesaba katmayan, ahireti düşünmeyen kâfirler olduklarını, kendi amaç ve menfaatleri uğruna, hürriyet davası görünümünde milletlerin yönetim mekanizmasını yıkmaktan zevk alan kimseler olduklarını ifade etmektedir. Devamla herhangi bir yöneticinin egemenliği altında olmayan bir topluluğun bulunamayacağını söylemektedir.²⁴

Thomas Paine (1737-1809), deizmi savunduğu “Akıl Çağı: *The Age of Reason*” adlı kitabında, Kitâb-ı Mukaddes (Eski Ahit) ve Yeni Ahit’in (İnciller ve ekleri) barındırdıkları, Allah’a yakışmayan bazı davranışların izâfe edilmesi, tarihsel tutarsızlıklar, çelişkiler, müstehcen hikayeler, şehvetli sefahatler, acımasız ve azap dolu cezalar, amansız kindarlıklar ele alınıp, bütün bunların Allah’ın kelâmı olamayacağı ortaya konmuştur.²⁵ Bununla birlikte yazarın İslamiyet hakkında yüzeysel bilgilere sahip olduğu gözlemlenmektedir. Yahudiliğe ve Hristiyanlığa yapılması gereken haklı eleştiriler üzerinden birkaç cümle ile olsa da haksız yere, hiç ilgisi olmadığı halde İslamiyet de Paine’nin eleştirilerinden nasibini almaktadır.²⁶

“Daavât”, 1-69 (7: 144-169); Müslim, “Zikir ve’l-Duâ ve’l-Tevbe ve’l-İstiğfâr”, 7-100 (4: 2061-2101); Tirmizî, “Daavât”, 1-132 (5: 455-582); Mehmet Kılıçarslan, *Kur’an’daki Duâ Ayetleri*, (İstanbul: Elvan Yay., 2016), 82-192, 194-244.

²³ Bkz. Aydın, *Din Felsefesi*, 140; Hamdi Gündoğar, “Deizm: Akıl Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, (Van: Mayıs 12-14 2017), ed. Vecihi Sönmez vd., (Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017), 30-33.

²⁴ Yazır, *Hak Dini*, 5: 3453.

²⁵ Thomas Paine, *Akıl Çağı (The Age of Reason)*, trc. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 7, 17-175.

²⁶ Bkz. Paine, *Akıl Çağı*, 4-6, 11, 22, 89, 148, 166.

Paine, Yahudi ve Hristiyan inanışına göre eski dönemlerde; nefesli çalgılar, arplar, santurlar, ziller ve o sıralarda moda olan müzik aletleriyle peygamberlik yapıldığını, bunların doğru olamayacağını söylemektedir. Ehl-i Kitab'a göre, Davud müzisyen olduğu için peygamberler arasında özel bir yere sahip olmakla beraber, İbrahim, İshak ve Yakup, peygamber olarak adlandırılmamıştır. Zira bunların şarkı söyledikleri, müzik icra ettikleri ve şiir yazdıklarına dair hiçbir kayıt yoktur. Paine, peygamberlik kurumunu Kitab-ı Mukaddes (Eski ve Yeni Ahit)'e göre değerlendirmekte, onların yanlış peygamber tasavvurlarına göre nübüvvetin lüzumsuzluğu sonucuna varmaktadır.²⁷ Dolayısıyla onun nübüvvet kurumuna karşı olan deistliği Yahudilik ve Hristiyanlığa karşı bir tepkiden ibaret olmaktadır.

Diğer taraftan deizmi savunan birileri tarafından Müslümanların kahir ekseriyetinin müşrik sayılması, deizmin övülerek şirke karşı felsefi bir tepki olarak doğduğunun lanse edilmesi son derece tutarsızdır.²⁸ Şirkin zıddı tevhiddir, deizm değildir. Bu iddialara ilaveten Cehmiyye/Cebriyye, Mürcie ve Mutezile ekleriyle, Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025), Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yy?), İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262), Bedreddin Zerkeşî (ö. 794/1392) gibi alimleri sırf akla değer verdiler diye deizme kapı aralayan ekoller ve deizme meyilli kimseler olarak göstermek²⁹ de her şeyden önce akla, bilime ve bilimsel etiğe uygun değildir. Bu değerli bilim adamlarına apaçık bir iftiradır.

Son dönemlerde ülkemizde deizmi savunan Yaşar Nuri Öztürk, “Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm” isimli kitabında; “Deizm, Allah’a imansızlık değil, yozlaştırılmış dinsel yaşantıdan uzak kalmaktır. Allah’a imanı tehlikeye atıp ateist olmaktansa, ibadetleri terk edip Allah’a imanı korumak yani deist olmak elbette yeğdir”³⁰ “Kur’an’ı eşkıyalık, zorbalık ve bedbahtlık aracı yapan

²⁷ Bkz. Paine, *Akil Çağı*, 19-20.

²⁸ Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi: Deizm*, (İstanbul: Yeni Boyut Yay., 2013), 445-491. “Şirkte kurtuluş söz konusu değildir ama inkârda kurtuluş söz konusudur. Kurtuluşu olmayan tek bela yani ebedî hüsrân, şirkin karşılığıdır, küfür ve inkârın değil” şeklindeki paradoksal ifadelerle inkâr adeta teşvik edilmektedir. Sadece şirk kötü gösterilmektedir. Böyle ifadelerin İslam’a uygunluğunun savunulması mümkün değildir. Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*, (İstanbul: Yeni Boyut Yay., 2015), 173.

²⁹ Öztürk, *Deizm*, 110, 127, 129, 131, 167.

³⁰ Öztürk, *Deizm*, 129.

din temsilcilerinin bu zulüm ve pisliklerine bulaşmamayı garantilemek için dinsel hayatı tamamen devre dışı bırakarak Allah'a imanla yetinenlerin ebedî kurtuluşlarının bizzat Allah tarafından teminat altına alındığı"³¹ şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Bu iddialarıyla neyi kastetmektedir. İhvân-ı Safâ'nın iddia ettiği gibi Müslümanların taassup içerisinde olduğu, dinin yanlış inançlarla bozulduğu, onu felsefe ve ilim zihniyeti ile temizlemek ve bu şekilde gerçek mahiyetiyle meydana çıkarmak gerektiği³² mi kabul edilmektedir.

Bu tartışmalarla ilgili olarak şunları ifade etmek mümkündür: Peygamberlerin insan olmaları da bazı inkârcılar tarafından yadırganıp, eleştirilmiştir. Kur'an'da birçok âyette zikredildiğine göre (bkz. Hûd, 11/27-30; el-Mü'minûn, 23/24; et-Tegâbün, 64/9 vb.) insanların peygamberleri kabul etmeyip yüz çevirme sebeplerinin başında onların insan olmaları gelmektedir. Halbuki hiç kimse Allah adına "*insanlardan peygamber olamaz*" şeklinde kendi kendine hüküm veremez. Allah Teâlâ'nın hüküm verdiği bir konuda, ona aykırı bir hüküm vermek caiz olmaz. Allah herhangi bir şey hakkında hüküm vermedikçe, bizim, O'nun adına hüküm vermemiz câiz olmaz. İctihâdî konulardaki hükümler, Allah adına verilmiş hükümler olmayıp, iman bakımından da herhangi bir bağlayıcılıkları yoktur.

Peygamberlerin insan olması ile ilgili müşriklerin; "*Allah, insan cinsinden peygamber göndermez, olsa olsa melek cinsinden peygamber gönderirdi*" şeklindeki iddialarını Kur'an, "*Eğer peygamberi bir melek kılsaydık, elbette onu bir insan suretinde gönderirdik*" (el-En'âm, 6/9), "*Eğer yeryüzünde yerleşip gezip dolaşanlar melekler olsaydı, elbette onlara gökten peygamber olarak bir melek gönderirdik*" (el-İsrâ, 17/95) buyurarak kökten reddetmiştir.

Mekke müşriklerince melekler, Allah'ın kızları olarak kabul edildiğinden (bkz. es-Sâffât, 37/150; ez-Zuhruf, 43/19; en-Necm, 53/27) O'nun elçilerinin de mantıken en yakını olan kızları saydıkları meleklerden seçilmesi gerekirdi.³³

³¹ Öztürk, *Deizm*, 151.

³² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1988), 2: 35.

³³ Peygamberlerin cinsiyetlerinin ne olması gerektiği konusunda da tartışmalar mevcuttur. Hem Eş'ariler hem de Mâtürîdiler peygamberlerin erkeklerden olduğunu kabul etmekle birlikte Eş'ariler kadınların da peygamber olma ihtimalini göz ardı etmezler. Mâtürîdiler, peygamberler sadece erkeklerden olur görüşünü temellendirmek için şu âyetleri delil getirmektedir: "(Ey Muhammed), Biz, senden önce de

Peygamberliğin imkânı ile birlikte kelâmcıların üzerinde durduğu bir diğer konu da peygamberliğin câiz olması meselesidir.

1.2. Peygamberliğin Câiz Olması

Allah'ın, peygamber göndermesi hususunda çeşitli kelâm ekolleriyle diğer ilim erbabının tutumları, onların insanlar için peygamberliğin zaruri oluşu ve faydaları konusundaki düşüncelerine bağlı olarak değişiklik arz etmektedir. Şimdi de bu farklı tutumları inceleyelim.

İslam âleminde yetişen filozofların çoğunluğuna göre Allah'ın, peygamber göndermesini âlemin genel düzeni içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Sudûr nazariyesini benimseyen filozoflara göre âlem; *Allah* → *feyz* → *sudur ve determinizm* formülü sonucunda irâdî bir zaruret/zorunluluk sonucu var olmuştur. Dolayısıyla âlemin var olması ilâhî iradeye bağlı olmayan bir zorunluluktur. Peygamber göndermek de âlemin zorunlu olarak var olması gibidir. Nübüvvet, âlemin genel nizamına uygun olarak düşünülebilir. Peygamberlik, evrende bulunan fizik kuralları gibi zaruri ve gereklidir. Âlemin nizamının muhafazası için ilahî inâyet gereklidir. Onlara göre, âlemin nizamı, ancak adaletli kanunların koyucusu ve koruyucusu peygamberlerin varlığı ile tamamlanır.³⁴

Mu'tezile kendi ekolünün adl/adalet kurallarını nübüvvet konusuna tatbik ederek şu görüşü esas alır: Allah, ahlâkî bir mecburiyet/zorunlulukla, vacip olarak kullarını salah ve aslahta tutmaya mecburdur. Allah, kullarının

şehirler halkından onlara Bizim vahy ettiğimiz erkeklerden başkasını göndermedik" (Yusuf, 12/109; bkz. en-Nahl, 16/43; el-Enbiyâ, 21/7). Bu âyetlerden anlaşıldığına göre tüm peygamberler erkektir. Hatta bu konuda Ehl-i Kitâb'a danışılabilceği ilgili âyetlerde ifade edilmektedir (bkz. en-Nahl, 16/43; el-Enbiyâ, 21/7). Eş'ariler, Hz. Musa'nın annesine vahy edilmesiyle (bkz. el-Kasas, 28/7, 10-11) ve Hz. Meryem'den bahseden âyetlerle (bkz. Âl-i İmrân, 3/37, 42, 45-47; Meryem, 19/17-25; et-Tahrim, 66/12) istidlal ederek kadınların da peygamber olabileceği görüşünü savunmaktadır. Onlara göre peygamberlikleri söz konusu olabilen kadınlar; Hz. Havvâ, Hz. Sâre, Hz. Hacer, Hz. Musa'nın annesi, Firavunun karısı Âsiye ve Hz. Meryem'dir. Mâtürîdiler, kadınlarla ilgili Allah'ın vahyini bal arısı (bkz. en-Nahl, 16/68-69), Hz. Nûh'un gemisine binen hayvanlar (bkz. el-Mü'minûn, 23/27), yedi göğe görevleriyle ilgili vahiy (bkz. Fussilet, 41/12), gibi anlayıp, bunun nübüvvetle ilgili bir vahiy olamayacağını ifade ederler. Onlara göre belki de bu vahiyler o kadınlara Allah'ın bir ilhamıdır, ihsandır, lütfudur, derler. Bkz. Abdurrahim b. Ali, Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, (Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1899), 49-50.

³⁴ Muhammed el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdila*, trc. Nafiz Danışman, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990), 28-34, 77, 87; Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, 3: 269.

faydasına olan şeyleri gözetmek ve yapmak zorundadır.³⁵ Peygamber göndermek de insanların iyiliğinedir. O halde nübüvvet makamında bir peygamberin bulunması vaciptir, zorunludur.³⁶

Eş'arilerin ve Mâtürîdîlerin çoğunluğuna göre, Allah'ın peygamber göndermesi mümkündür ve bunu akıl kabul eder. Onlardan bir kısmı da hikmetin gereğine göre peygamber gönderilmesi vaciptir, demişlerdir.³⁷ Ancak buradaki vücûp, Mu'tezile'nin anladığı manada Allah'ın yapmak zorunda olması demek değildir. Bu vücûp Allah üzerine herhangi bir şeyi vacip kılmaktan ziyade peygamberliğin gerekli bir müessese olduğunu ifade etmektedir.

Bununla birlikte nübüvvetin imkânı ve câiz olmasının yanında bir de insanların peygamberlik müessesesine ihtiyaçları bakımından ele alınması gerekmektedir.

1.3. İnsanların Peygamberlere İhtiyacı

İnsanlar aklen Allah'ın varlığını ve bir tek olduğunu bulabilir. Farklı görüşler bulunmaktaysa da fetret dönemindeki insanların aklen Allah'ı bulmalarını gerektiği en makul görüştür. Akıllı olmak da bunu gerektirir. Yaratılış hikmetine uygun olan da budur. Kur'an'da Hz. İbrahim'in, Allah'ı nasıl bulduğu zikredilir (bkz. el-En'âm, 6/76-79). İnsan, Allah'ı aklıyla bulsa da Allah'ın sıfatları, isimleri ve fiilleri hususunda sağlıklı ve doğru bilgiler ancak nübüvvet

³⁵ Bkz. Kadı Abdulcebbar, Ahmed b. Halil Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl, aslah-istihkâku'z-zem ve't-tevbe*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım vd., (Kahire: Vezaratu's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî, ts.), 14: 16 vd.; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Sayda-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1: 235, 238, 264, 266, 315 vd. Mu'tezile içerisinde salah ve aslah konusunda görüş birliği yoktur. Bağdat okulu "dünyada ve ahirette insanlar için aslahı işlemek Allah'a vaciptir" demektedir. Bkz. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamîd, (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 287. Basra okulu ise Allah'ın aslahı ahirette işlemesi gerektiğini savunmaktadır. Ancak her iki okul Allah'ın aslahı dinde yerine getirmesi gerektiğinde ittifak ederken dünyadaki aslah konusunda anlaşmazlık içindedir. Bkz. Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*, 1: 315 vd.; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, 288; Kemal İbn Hümâm, *el-Müsâyere (el-Müsâmere bi şerhi'l-müsâyere fi ilmi'l-kelem)*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1979), 139-141.

³⁶ Kadı Abdulcebbar, Ahmed b. Halil Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 563; a.m.f., *el-Muğnî, tenebbuât ve'l-mu'cizât*, 15: 19-20, 23 vd.; Muzaffer Barlak, "İtikadî Mezheplerde İlahiyyât ve Nübüvvet Bahislerinin Bütünlüğü Sorunu", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10, sy. 2 (2017): 569-570.

³⁷ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye min'el-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969), 85; Muzaffer Barlak, "İtikadî Mezheplerde İlahiyyât ve Nübüvvet Bahislerinin Bütünlüğü Sorunu", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10, sy. 2 (2017): 568-569, 577.

sayesinde öğrenilir. Bu bilgiler fitrattan gelen bilgileri destekler ve yanlış inanç ve kanaatleri de düzeltir. İnanılması gereken diğer iman esaslarının neler olduğu ise akıl ile değil sem'î bilgilerle öğrenilebilir.

İnsanın bedensel ihtiyaçları olduğu gibi rûhî ihtiyaçları da vardır. Ruhun sağlıklı olabilmek için sağlam ve gerçek bilgilere dayalı bir tevhid inancına sahip olmak, bâtil inançlardan, hurafelerden, evham ve efsanevî inançlardan uzak durmak gereklidir. Güzel ahlâkın yüce bir yaratıcı tarafından telkin ve emredildiğinin bilinmesi de iyiliğe ve güzelliğe yönelmeyi teşvik eder. Bütün bu şartları sağlayan ortam ise nübüvvetin meydana getirdiği bilgi, amel ve huzur iklimidir.

İnsanın maddî ve manevî ihtiyaçlarının yanında iki önemli sebepten dolayı da peygamberlere ihtiyaç vardır. Bunlardan ilki, Allah'a tâzim için yapılacak kulluk ve ibadetlerin neler olduğu ve bu ibadetlerin nasıl yapılacağıının bilgisidir. İbadetler bir peygamber tarafından yapılmadıkça bilinemez. Bu sebeple ibadetler bir peygamber tarafından uygulanmalı ve diğer insanlara da uygulamalı olarak gösterilmelidir. Diğerisi ise ahiretle ilgili hususlardır. Sem'î bilgiler olmadan ahiret konuları aklî çıkarımlarla elde edilemez. Kıyâmet ve dolayısıyla ahirete iman hakkında şu âyet çok dikkat çekicidir: "Kıyâmet mutlaka gelecektir. Herkes işlediğinin karşılığını görsün diye, neredeyse onu gizleyecek (geleceğinden hiç söz etmeyecek)tim" (Tâhâ, 20/15). Bu âyette kıyâmetin geleceğinin neredeyse Allah tarafından gizlenilebileceğinden bahsedilmektedir. Âyetin mefhumu muhalifinden, iman esaslarından biri olan kıyâmet ve onun devamı olan ahiretin Allah tarafından, insanların maslahatı için gizlenmediği ortaya çıkmaktadır. Şayet kıyâmet ve ahiret gerçekleşeceği halde, kıyâmet ve ahirete iman peygamber gönderilmeyerek veya peygamber gönderildiği halde gizlenseydi, insanların pek çoğu sonuçta cehennemlik olurdu.

Allah'ın varlığı ve bir tek olduğu akılla bilinse bile, zaman zaman maddî âlemde bile bocalayan akıl, Allah'ın zâtı³⁸ ile âhiret halleri konusunda itimat edilebilecek bir kılavuz değildir. Özellikle gaybî konularda bu durum daha da derinleşir. Ahiret de gaybî konularından olduğundan salt akılla bilinemez.

³⁸ "O (Allah), evveldir, âhirdir, zâhirdir (varlığının delilleri apaçiktir) ve bâtındır (dünyada gözle görülmez. Zâtının künhü, mâhiyeti kavranamaz)." el-Hadid 57/3.

Peygamberler kendilerine verilen sınırlı gaybî bilgilerle insanları aydınlatmaya gayret ederler. İnsanlar da bu bilgilerin rehberliğinde ahirette ebedî mutluluğu elde etmek için dünyada gereken ibadet ve hazırlıkları yaparlar. Aksine ebedî azaba sebep olacak fiil ve davranışlardan da kaçınırlar.

Burada şunu da belirtelim ki, Allah, Rahmân ve Rahîm'dir (bkz. el-Fâtiha, 1/1-4), "erhamü'r-râhimîn: merhametlilerin en merhametlisi"dir (el-A'râf, 7/151; Yûsuf, 12/64, 92). Şüphesiz ki O'nun rahmeti, gazabını geçmiştir.³⁹ Kullarına karşı son derece merhametlidir. Bu sebeple O, lütfundan olmak üzere peygamberler göndermiş, onlar aracılığıyla kullarını cennetle müjdelemiş ve cehennemden sakındırmak için azâp hakkında önceden bilgilendirmiştir. Böylece hiç kimsenin geçerli bir mazereti kalmamıştır.

Nübüvvetle doğrudan ilintili bir diğer husus da vahiydir. Peygamberliğin imkânı, vahyin imkânını gerektirir. Nübüvvete itiraz edenler vahyin mümkün olmadığını da iddia ederler.

2. Nübüvvete Yönelik Bazı İtirazlar

Nübüvveti destekleyen en önemli iki unsur vardır, bunlar vahiy ve mucizedir. Vahiy, peygamberlerin, insanlara aktardıkları temel bilgi kaynağıdır. Mûcize ise peygamberliğin ispatı için gerekli olan âdetullaha aykırı, olağan üstü uygulamalardır.

2.1. Vahyin İmkânını Kabul Etmemek

Peygamberler de birer insan oldukları için (bkz. İbrahim, 14/11; el-Kehf, 18/110) inkârcılar onları kendileriyle kıyaslamış, kendilerine vahiy gelmediğine göre diğer insanlara da vahiy gelmez zannetmişlerdir. Çünkü bu peygamberler onlar gibi yemek yiyorlar, çarşılarda dolaşıyorlardı (bkz. el-İsrâ, 17/95; el-Furkân, 25/7). Onlara göre bir insanın peygamber olması akılla bağdaşmayan bir olguydu. Bu yanlış fikirlerine göre Allah'ın ilâhî mesajlarını etten ve kemikten vb. yaratılmış bir insan değil bir melek getirmeliydi. Peygamber öyle birisi olmalıydı ki yemeye içmeye muhtaç olmasın.

Müşriklerin bütün bu iddia, isnad ve iftiralarına rağmen Allah'ın peygamber ve vahiy göndermesi aklen imkân dahilindedir, mümkündür. Bu

³⁹ Bkz. Buhârî, "Tevhid", 28, 55 (8: 187-188, 216); Müslim, "Tevbe", 14 (4: 2108, 2751).

imkân, Allah'ın Kelâm sıfatı ile ilgilidir. Kelâm sıfatı varsa vahiy de vardır. O'nun kelâm sıfatının varlığı ise apaçık bir gerçekliktir (bkz. el-A'râf, 7/143; Yunus, 10/19; Hûd, 11/110; el-Kehf, 18/109; Tâhâ, 20/129). Kelâm muhdes/sonradan olma bir sıfat değil, Allah'ın zâtıyla kâim, kadîm bir sıfattır. Kelâm-ı Nefsî bir hakikattir. Bu sıfat ezeldir ve yaratılmamıştır. Allah'ın bu Kelâm-ı Nefsî'yi harfler ve sesler halinde hariçte/dışarıda ortaya koymasında herhangi bir çelişki ve imkânsızlık da yoktur. Peygamberlere gönderilen vahiy de Allah'ın Nefsî Kelâmını hariçte/dışarıda ortaya koyması şeklinde olmaktadır. Bu da peygamber göndermenin (*bi'set*) temelini meydana getirmektedir.⁴⁰ Böylece Allah'ın peygamber ve vahiy göndermesi imkân dahilinde olmaktadır.

Deizmin, muharref dinlere bir tepki olarak doğması sebebiyle deistler, bu dinlerin vahiyyle ilgili görüşlerinden hareketle İslamiyet'in vahiy kurumunu da aynı paralelde zannetmek yanlışlığına düşmüşler ve vahyin imkanını kabul etmemişlerdir.⁴¹ Tepkide aşırı giderek, bazı şartlar ileri sürerek, vahyin mümkün olmadığını ispata çalışmışlardır. Allah'ın, her insana ayrı, ayrı vahiy göndermesi durumunda kabul edilebileceğini ileri sürecek kadar aşırılığa sapmışlardır. Bu ise kabul edilemeyecek bir durumdur. Paine bu konuda şöyle demektedir: “Eğer Tanrı lütfederse, bu tür bir ilişki kurmada O'nun gücünü kimse inkâr edecek veya tartışacak değildir. Bu durumun var olduğunu kabul etsek bile, bir şeyin özel bir kişiye vahyolunması, herhangi başka bir kişiye olunmaması, bu vahyin sadece o kişiye ait olması anlamına gelir. Bu kişi vahyi ikinci bir kişiye, ikincisi bir üçüncüsüne, üçüncü dördüncüye aktarır ve böyle devam ederse söz konusu vahiy tüm bu insanlar için bir vahiy olmaktan çıkar. Bu sadece birinci kişi için bir vahiydir, di-

⁴⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Muvaffak Fevzi el-Cebr, (Dimeşk: el-Hikme li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1994), 111, 172; Düccane Cündioğlu, *Söz'ün Özü Kelâm-ı İllâhî'nin Tabiatına Dâir*, (İstanbul: Kapı Yay., 2011), 42; Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 19. Vahyin imkânı ile ilgili olarak; Hz. Peygamber'in ilk vahiy alan peygamber olmadığı, önceden yaşamış peygamberlere de vahyedildiği, ruhun varlığı, gözle görülmeyen, mikroskopta görülebilen varlıklar, telefon ve televizyon cihazları ve görünmeyen dalgalar ile ses ve görüntü nakli, hipnotizma, sâdik rüyalar, önceden yaşamış insanların şimdiki icat ve gelişmeleri inkâr etmekle isabet etmiş olamayacakları, gözle görülmeyen her şeyin inkârının doğru olmadığı şeklinde deliller ileri sürülmekteyse de bunlar burhânî olmayıp, hatâbî/iknâî deliller olarak değerlendirilebilir. Bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehbeî, *el-Vahyü ve'l-Kur'ânü'l-Kerîm*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1986), 13-19; Mennâ' Halil Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 31; İkbâl b. Abdurrahmân İbdâh, *el-Vahyü'l-Kur'ânî beyne'l-müfessirîn ve'l-müsteşrikîn*, (Amman: Dâru Dicle, 2011), 36.

⁴¹ Bkz. Paine, *Akil Çağı*, 5.

ğerleri için de bir söylenti; sonuç olarak diğerleri de buna inanmakla yükümlü değildirler.”⁴²

Paine'nin, bizzat kendisinin de kabul ve itiraf ettiği gibi, Allah, vahyi ki-me ve ne şekilde göndereceğini en iyi bilendir, şeklinde cevap verilebilir. Kabul edip-etmemek hidâyet vesilesidir. Allah, her insana âfâk ve enfüste her türlü âyeti gösterdiği halde (bkz. Fussilet 41/53) yine de inkârcılar kabul edecek değildir (bkz. Hicr 15/14-15).

Vahyin imkânını alenen veya zımnen kabul eden bazı kötü niyetli şahıs ve gruplar onu başka mesleklere yakın hissedip, kendilerine maddî manevî çıkar sağlamak istemişlerdir. Bu mesleklerden en başta geleni kâhinliktir.

2.1.1. Vahiyle Kâhinliğin Birbirine Karıştırılması

Peygamberliği kendi karakterine uygun görenler zımnen kendilerinin de peygamber olmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. Bazıları da Peygambere verilen kendilerine de verilmesini istemişlerdir (bkz. el-En'âm, 6/124). Bunlar tarihsel süreçte birkaç kişi ile sınırlı kalmamıştır. Bilakis müşriklerin her biri veya ileri gelenlerinin hepsi kendilerine peygamberlik verilmesini istemişlerdir (bkz. el-Müddessir, 74/52).⁴³

Kâhinler, peygamberliğe ait vahiyle, kendi bilgi edinme yollarını birbirlerine karıştırmışlardır. Bunun sonucunda da doğrudan peygamberlik davasında bulunmuşlardır.

Kehânet kelimesi, Arapça'da gayptan haber vermek anlamına gelmektedir. Bu işi yapan kişilere de kâhin denilir. Çoğulu “kühhân” ve “kehene” dir.⁴⁴ Kâhinlerin mesleklerini icra ederken nelerden ve nereden faydalandıkları konusunda iki temel görüş ileri sürülmüştür. Kâhinlerin ilk kaynakları cinlerdir.

⁴² Paine, *Akil Çağı*, 5-6.

⁴³ Velid b. Muğîre, Peygamberimize, “Nübüvvet hakikaten olsaydı ben ona senden daha layık olurum. Çünkü ben, senden büyüğüm ve senden zenginim” demişti. Ebû Cehil de kendi kabilesi adına, kendi şahsına peygamberlik verilmesini istemiştir. Bkz. Yazır, *Hak Dini*, 3: 2047. Mekke'li müşriklere göre bu mevki ve makama layık Mekke ve Taif'te nice mümtaz ve nüfuzlu kabile reisleri vardı. Mesela, Mekke'den Velid b. Muğîre, Taif'ten Urve b. Mes'ûd es-Sekafi bu işe uygun düşerlerdi. a.mlf. *Hak Dini*, 6: 4272.

⁴⁴ Cemâleddin Muhammed İbn Manzûr, “Khn” *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, vd., (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 5: 3949-3950; Mecdüddin Muhammed Firuzabâdi, “Khn” *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Naim el-Arkasûfî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1228.

Bir insanın, onlardan bir dost edinerek (hüddâm kullanarak), bazı bilgileri edinmesidir ki, Kur'an'da bu nevi kehanetin vukuuna dair işaretler vardır (bkz. el-Hicr, 15/17-18; eş-Şuarâ, 26/212, 222-226; Cin, 72/6). Kehânetin ikinci kaynağı ise, bazı insanların fitrat ve yapılarının bu işi yapmaya müsait olmasıdır. Bu çeşit kâhinlik yeteneği sonradan kazanılamayan, fitrî bir kabiliyettir.⁴⁵ Birtakım kâhinler vahiyyle, kendilerinin iddiası olan gayptan haber verme fiilini birbiriyle aynı veya yakın meslekler olarak algılamışlardır. Onlar da peygambere verilenle kendi mesleklerini aynı kulvarda görmüşlerdir. Halbuki kaynak aynı değildir; vahiy, değişik yollarla Allah'tan alınır.⁴⁶ Peygamberlik kesbî değil, vehbîdir (bkz. el-En'âm, 6/124). Dolayısıyla peygamberlik ile kâhinlik çok farklı mesleklerdir.

Hz. Peygamberin vefatını müteakip çoğunluğu kâhin olan bazı mütenebbî/yalancı peygamberler, Hz. Muhammed'e vahy edildiği gibi kendilerine de vahiy geldiğini iddia etmişlerdir. Benî Hanîfe kabilesinin yöneticisi Müseylime ile Yemen taraflarındaki Ans kabilesine mensup, asıl adı Abhale b. Ka'b olan Esved-i Ansî diye bilinen bir kâhin kendilerine de vahiy indirildiğini iddia etmişlerdir.⁴⁷ Müseylime, kâhin olmamakla birlikte, kendisine gökten farklı bir Kur'an indirildiğini iddia etmiş, Âdiyât, Fil ve Kevser sûrelerine saçma sapan nazîreler yapmaya kalkışmıştır.⁴⁸ Esved-i Ansî, cahiliyye Araplarının yadığı Allah'ın "*Rahmân*" ismini (bkz. "...Rahmân da nedir?" el-Furkân, 25/60) de kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmaya kalkışmış ve kendisine "*Rahmânü'l-Yemen*" unvanını vermiştir. Diğer mütenebbîler Tuleyhâ b. Huveylid el-Esedî ile kadın olan Secâh binti Hâris de birer kâhin idiler. Mütenebbîlerin yanlıgısı mûcize ile kâhinliğı, peygamberlik ile kabile yöneticiliğini birbirine karıştırmak olmuştur. Onlar peygamberliğin hakikatine nüfuz edemediklerinden, iki ve daha fazla farklı meslek hakkında *kıyas-ı maa'l-fârik* yaparak, zahiren bu matematiksel eşleştirmeyi uygun görerek hata etmişlerdir. Nitekim peygamber olma hayallerini gerçekleştirmek üzere Pey-

⁴⁵ İlyas Çelebi, *İslam İnançında Gayp Problemi*, (İstanbul: İFAV Yay., 1996), 40-42; a.mlf., *İslam İnançında Gayb Alemi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 90-91.

⁴⁶ Vahyin geliş şekilleri için bkz. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmî'l-Kur'ân*, (İstanbul: Dersaadet Yay., t.y.), 60-63; Kattân, *Mebâhis*, 37-40; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1983), 48-50; Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 68-70.

⁴⁷ Bkz. Muhammed Ali, es-Sâbûnî, *Safoetü't-tefâsir*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987), 1: 405.

⁴⁸ es-Sâbûnî, *et-Tibyân*, 204-205.

gamberimiz yaşarken ve vefatını müteakip bazı mütenebbîler peygamber oldukları propagandasına başlamışlar ise de amaçlarına ulaşamamışlardır.⁴⁹

Aklın ve ruhun terakkî etmesi sonucunda vahye ulaşılabilceği şeklinde değişik açılardan bakanlar vardır. Filozoflardan bazıları vahyin kazanılabilir olduğu iddiasını ortaya atmışlardır.

2.1.2. Vahyin Kazanılabilir Olduğu İddiası

Akla olması gerektiğinden daha fazla değer atfeden Fârâbî (ö. 339/955), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve onları takip eden bazı filozoflar peygamberliği matematiksellemişler ve kendilerince muhayyile kuvveti son haddine ulaşmış olduğunu düşündükleri insanı peygamber ilan etmişlerdir. Muhayyile kuvveti son haddine ulaşmış kişinin filozof olduğu o kadar apaçık bir bilgidir ki bunu telaffuz etmeye bile gerek yoktur. Böylece Allah'ın iradesi bir tarafa bırakılıp Allah'ın peygamberlere verdiğini filozoflar kendileri almaya kalkışmışlardır. Peygamberliği kesbi/kazanılır bir hale dönüştürmek istemişlerdir.⁵⁰

İhvân-ı Safâ, Allah'ın ve O'nun nebîlerinin kelâmı ile filozofların (*hukemâ*) sözlerinin birbiriyle uyumlu olduğunu, bunların da rumuzlu sırlı bilgiler olduğunu söylemiştir. Onlara göre rubûbiyetin sırlarını ifşa etmek de küfürdür. Nitekim onlar Âl-i İmrân, 3/7. âyetini kendilerine dayanak yaparak hakikî filozofları "*rabbâniyyûn*" ve "*râsihûn*" olarak isimlendirmektedirler. Onlara göre filozofların havâssı ilimde râsihtirler. Onlar fazla açıklamaya muhtaç değildir. Çünkü onlar sırların ve rumuzlu (şifreli) şeylerin tamamının hakikatine muttaliidirler.⁵¹

⁴⁹ Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1993), 4: 218-219, 242-243; Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987), 304, 332, 336-337; Mütenebbîlerden Tuleyhâ ve Secâh daha sonra nübüvvet iddialarından vazgeçip Müslüman oldular. Bkz. Nuri Ünlü, *İslam Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yay., 1984), 55.

⁵⁰ Bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâdila*, 76-77; Ebû Ali İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, (Paris: Dâru Bâbîlon, 2007), 118-119 vd.; a.mlf., *el-Mebdeü ve'l-meâd*, thk. Abdullah Nûrânî, (Umman: Vezaratu't-Türâs el-Kavmî es-Sekâfî, 1998), (Müessesetü Mütâlaât-i İslâmî, Tahran, 1984), 115; Kutluer, *Akl ve İtikad*, 89-91; Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yay., 2013), 169; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yay., 2013), 264; Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 29, 178; Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 59-61, 81-83.

⁵¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvânî's-safâ*, nşr. Butrus el-Bustânî, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1376-77/1957 → Beyrut, ts.), 2: 343; 3: 468.

Onlara göre hakiki filozoflar ile peygamberler arasında bazı farklılıklar mevcuttur: Peygamberlerin tebyîn edip, açıkladığı bilgilerle, yaptıkları şeyler rey ve içtihadı dayanmaz. Peygamberlerin zıddına hakim ve filozofların ortaya attıkları fikirler ve yaptıkları işler ise kendi içtihatlarına, kusursuz görüşlerine, uzmanlık ve araştırma güçlerine nispet edilmektedir.⁵²

Ihvân-ı Safâ' da da peygamberliğin kesbî/kazanılabilir olduğu fikri vardır. Bu gizli derneğe üye olanların geçirdikleri aşamalar sonucunda en son dördüncü aşamada "peygamber" yahut "melek" mertebesine ulaşmaları istenir. Bütün üyeler elli yaşından sonra buna ulaşmaya davet edilir. Bu şekilde "haki-katin idraki" ve "melekût alemi"ne yükselme imtiyazı ve Allah'a yakınlık hasıl olduğuna inanılmaktadır.⁵³

Peygamberliğin kazanılabilir olduğunu savunan filozoflardan özellikle İbn Seb'în'in (ö. 669/1270) görüşü dikkat çekicidir. O, yakışıklı, güzel elbiseler giyinen, gururlu, kibirli ve çok iddialı birisidir. İbn Seb'în, daha önce yaşamış âlimler ve filozofların hepsine itiraz eder, filozofların pek çoğunu tenkit edip, aşağılar. Aristo ve Fârâbî dışındakilerin hepsini şarlatan olarak nitelendirir ve bu ikisi haricindeki filozofları gürültücü kuşlara benzetir. İbn Seb'în'in kendi tabilerinden bir grupla hac için Mekke'ye geldiği sırada peygamberliğin çalışılarak kazanılabilir olduğuna dair olan fikre kapılarak, Harra dağında vahiy beklediği söylenilmektedir.⁵⁴

Tasavvuf erbabından bazıları da nübüvvetle velâyet arasında bir bağ kurarak, nübüvveti bir bakıma genişletmiş, veliler ve ilim erbabı ile aynı seviye-

⁵² Ihvân-ı Safâ, *Resâil*, 4: 136.

⁵³ Ihvân-ı Safâ, *Resâil*, 4: 57-59 vd.; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, (İstanbul: İklim Yay., 1992), 153.

⁵⁴ Adıvar A. Adnan, "İbn Seb'în", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, (Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı, 1997), 5-2: 805 vd.; ayrıca İbn Seb'în'in görüşleri etrafında oluşan "Seb'îniyye" adlı tasavvuf felsefesi tarikatının silsilesi de Hz. Muhammed'e değil, Hermes (Hz. İdris)'e dayanır. İbn Seb'în, kendisinin Meşşâilerden daha eski bilgilere sahip olduğunu, çünkü bu bilgilerin ilk çağlarda Hermes (Hz. İdris)'in remz ettiği hikmet olduğunu söyler. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, "Hermes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 17: 228 vd.; İlhan Kutluer, "İbn Seb'în", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 20: 306 vd.; Abdullah Namlı, "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 1 (2017): 169-197. Harra ya da Harretü Vâkım, Medine'nin yakınlarında bulunan, volkanik arazi diye de bilinen ve tarihte Harre Vakasının meydana geldiği yerdir. Bkz. Şevki Dayf (ed.), *el-Mu'cemü'l-vasît*, (Kahire: Mecemmu'l-Lugati'l-Arabiyye, Mektebetü'ş-Şurûki'd-Düveliyye, 2004), 165.

ye indirgemiş bulunmaktadırlar. Hakîm et-Tirmizî'den (ö. 320/932) itibaren İslâm dünyasında bazı sûfilerin ileri sürdüğü *hatmü'l-evliyâ* teorisi, velâyetin nübüvvetin batını olduğu varsayımı üzerine bina edilmiştir.⁵⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240); "sûfilerden, ehlullahtan her bir şahıs için terakkî edip, yükseleceği (mi'râc) ve kendisi için var olan ilâhî tecellileri alacağı bir merdiven bulunduğunu, bu merdivenden de sahibinden başkasının tırmanmasının, yükselmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Şayet birisinin, başkasının merdiveninden yükselmesi mümkün olsaydı bu durumda nübüvvet de kesbî olurdu, ancak durum böyle değildir", demektedir.⁵⁶ İbnü'l-Arabî devamında daha karışık, karmaşık ve muğlak ifadeler kullanmaktadır. Ona göre nebiler, evliyâlar, mü'minler ve resûllerin terakkî edip, yükseleceği (mi'râc) merdivenlerinin basamakları eşittir, aralarında bir basamak farkı bile yoktur. Ancak merdivenlerin basamaklarının eşit olması merdivenlerin birbiri ile aynı olmasını gerektirmemektedir. Bununla beraber ona göre iman, velâyet, risâlet ve nübüvvet arasında sıkı bir bağ vardır. Bu dört makamın her birinin kendine has tecellileri de bulunmaktadır.⁵⁷

Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) mutasavvıf olmakla beraber, onun akâid ve kelâmla ilgili eserleri de vardır.⁵⁸ eş-Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir* isimli kelâma dair eserinde keşf/tasavvuf ehlinin akâidi ile fikir/kelâm ehlinin akâidini uzlaştırmaya çalışmıştır.⁵⁹ eş-Şa'rânî'nin bu

⁵⁵ Bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, thk. Osman İsmail Yahya, (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), 161, 336, 342, 367, 388 vd.; Abdülfettâh Abdullah Bereke, "Hakîm et-Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 15: 197.

⁵⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya-İbrahim Madkur, (Mısır: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1985), 3: 27.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 3: 27-28.

⁵⁸ Bkz. Ali Namlı, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri, (İstanbul: İFAV Yay., 2015), 239-251.

⁵⁹ Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir fî beyâni akâidi'l-ekâbir*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), 15; Namlı, *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî*, 247-248. eş-Şa'rânî, keşf ehlinin sözlerini anlamayan kimselere mütekellimlerin sözlerinin zâhirinde kalmayı tavsiye etmiştir. Keşf ehlinin sözleri arasında İbnü'l-Arabî'nin ibaresinden daha genişini görmediği için de onun *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinden çok faydalanmıştır. Bununla birlikte *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de kendisinin de anlamadığı yerler olduğunu, buraları İslam âlimlerinin inceleyip hak olanı hak, bâtil olanı da bâtil olarak ortaya koymaları için zikrettiğini *el-Yevâkit ve'l-cevâhir* adlı eserinin başında belirtir. Bkz. eş-Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir*, 15-16.

eserinde İbnü'l-Arabî'nin nübüvvetle ilgili görüşlerinden büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir.⁶⁰

eş-Şa'rânî, nübüvvet ve risâlet ayırımına giderek, nübüvvetin sürekli olduğunu, risâletin ise Hz. Muhammed ile sona erdiğini iddia eder. Ona göre risâlet cennet ve cehenneme girinceye kadar devam eder, nübüvvet ise ahirette de devam eder, sadece dünyaya ait değildir. Ayrıca o, "Her resûl nebîdir, ama her nebî resûl değildir"⁶¹ ifadesine de atıfta bulunarak velâyetin tüm kulları kapsayan dairelerin en büyük halkası olduğunu, bu en büyük dairenin içerisinde daha küçük daireler olarak, Allah'ın dilediği kuluna risâlet, nübüvvet, iman ve buna benzer şeyler ihsan ettiğini zikretmektedir. Böylelikle eş-Şa'rânî'ye göre; *her resulün, nebî olması; her nebinin, velî olması; her velînin de mü'min olması gerekir.*⁶² Bu durumda iç içe olan daireler en dar olandan en geniş doğru sıralanırsa; en dar olanı risâlet, sonra nübüvvet, sonra velâyet, en geniş ise iman olmaktadır.

Diğer taraftan eş-Şa'rânî, nübüvveti 'makam', risâleti de 'hâl' olarak ayırma tabi tutmaktadır. Ona göre, risâletin hakikati, Allah'ın kelâmını konuşandan, iştene aktarmaktır. Bu da haldir, makam değildir. Tebliğden sonra da bunun devamı yoktur. Risâletin hükmü ise sürekli yenilenmektedir.⁶³

eş-Şa'rânî, nübüvvet bahislerine devam ederek, resûl ve nebî arasındaki farkla yakaza veya rüya halindeki vahiy açıkladıktan sonra beşerî nübüvveti de iki kısımda incelemektedir. Birincisi; vahiy meleği Cebrâil olmaksızın, Allah'la kulu arasında doğrudan bir iletişimle gayptan haberlerin veya tecellîlerin kalpte meydana gelmesidir. Bu türlü doğrudan vahiy haberleri helal ve haramla ilişkili olmayıp, Kur'an ve sünnetin içeriklerinin tanıtılması veya Allah tarafından meşru kılınmış bir hükmün tespit ve tasdiki ya da bir hükmün fâsitleliğini açıklar. Bu makama sahip olan kişinin kendisine gönderilen resûlün şeriatına muhalefet ederek, kendine özel bir şeriata uyması asla kabul edilemez. Ona göre nübüvvetin ikinci kısmı ise; Hz. Muhammed'in peygamberli-

⁶⁰ eş-Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir*, 15-16, 247-248, 346; Namlı, *Abdüvehhâb eş-Şa'rânî*, 78, 247-250, 255, 290; Mahmut Çınar, "Nübüvvet İnancı Bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî Yorumu" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 63, 67-72, 88-102 vd.

⁶¹ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 222; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 173.

⁶² eş-Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir*, 347.

⁶³ eş-Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir*, 347.

ğinden önce var olan, onun gönderilmesi ile sona eren makamdır. İkinci çeşit vahye mazhar olan bu kimseler vahiy meleğinin dizleri önünde oturmuş ve ondan ders alan talebeler gibidirler. Cebrâil, Allah'tan o nebîye uyulacak bir şeriat indirir. Allah, onlara dilediğini helal, dilediğini de haram kılar. Bu ikinci kısım nebîlerin, resûllere uymaları da gerekmez. Bu makamın Hz. Muhammed'den sonra da bir tesiri kalmamıştır. Ancak müçtehit imamlar deliller getirmek yoluyla helal ve haramı belirleyebilmektedirler.⁶⁴

eş-Şa'rânî'nin, İbnü'l-Arabî'den etkilenecek oluşturduğu nübüvvet görüşünün başta kelâmcılar olmak üzere diğer İslam âlimleri tarafından kabul edilebileceğini düşünmüyoruz. eş-Şa'rânî de bunun farkındadır. O, büyük bir erdem ve olgunluk göstererek İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden aldığı görüşler hakkında; bunların doğruluğuna inandığının ve kendi itikadı açısından rıza gösterdiğinin zannedilmemesini de açıkça istemektedir. Ayrıca o, kelâmcıların çoğunluğuna (*cumhûrû'l-mütekellimîn*) muhalefet etmekten Allah'a sığınmaktadır. O, kelâmcılara muhalefet eden keşf/tasavvuf ehlinin bazı sözlerinin de masum olmadığına inanmaktadır. Bu nedenle o, ümmetin kâhir ekseriyetini meydana getiren ehl-i sünnet ve'l-cemaatin her türlü görüşüne de muhalefet etmekten Allah'a sığınmaktadır.⁶⁵ Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, eş-Şa'rânî, İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerini -kendisi de onun gibi yetkin bir mutasavvıf olmasına rağmen- pek anlayamadığını ifade etmektedir. O, doğrudan söylemese de bu ifadeleri ile aslında anlayamadığı yerlerin *şathiyât* cinsinden yanlış, hatalı, batıl bilgiler olabileceğini ima etmektedir. Biz de eş-Şa'rânî'nin, keşf ehlinin sözlerini anlamayanlara mütekellimlerin sözlerinin zâhirinde kalma tavsiyesine uyuyor ve nübüvvet konusunun Kur'an ve sahih sünnet çerçevesinde kelâmcılara bırakılması gerektiğini düşünüyoruz.

Sonuç olarak en doğru olanı Kur'an'da ifade edildiği gibi; "Allah, peygamberlik görevini kime vereceğini daha iyi bilir" (el-En'âm, 6/124).

Nübüvvetin en önemli tezahürlerinden biri de mucize göstermektir. Çünkü mucize, peygamberin nübüvvetinin en önemli ispat vasıtasıdır. Peygamberlerin karşısında mucizeleri matematiksel olarak anlayan ve istismar etmeye

⁶⁴ eş-Şa'rânî, *el-Yevâkıd ve'l-cevâhir*, 348-349. Daha fazla bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Çınar, "Nübüvvet İnancı Bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî Yorumu", 63, 67, 88 vd.

⁶⁵ eş-Şa'rânî, *el-Yevâkıd ve'l-cevâhir*, 16.

çalışan gruplar daima var olmuşlardır. Bir kısım inkârcılar, peygamberliğin alametlerinden olan mucizeleri mecrasından çıkararak yaratılış hikmetine aykırı isteklerde bulunmuşlardır.

2.2. Mucizeleri Kabul Etmemek ve Yaratılış Hikmetine Aykırı İstekler

Mucize “*acz*” kökünden türetilmiş bir kelime olup “âciz bırakan, güçsüz kılan, karşı konulmaz harika olay, kudretsizlik, takatsizlik veren” anlamlarına gelir.⁶⁶ Mucize benzerlerini getirmekten insanların âciz kaldığı şeydir. Mucize, inkârcılara meydan okuduğu bir sırada nübüvvet iddiasında bulunan zatın elinde tabiat kanunlarına (*âdetullah*) aykırı bir olayın, benzerini getirmekten inkârcıları âciz bırakacak şekilde meydana gelmesidir.⁶⁷

Mucize; bütün yaratıkların güçlerini aşan, sadece Allah’ın yaratmasıyla var olan bir olaydır. Peygamber gönderme Allah’ın fiili olduğu gibi peygamberi tasdik ve te’yid mahiyetinde olan mucize de Allah’ın fiilidir.⁶⁸

Allah tarafından peygamberlere çok çeşitli mucizeler verilmiştir.⁶⁹ Bu mucizeler gerekli oldukları zamanlarda kullanılmışlardır. İnkârcıların peygamberlerden mucize talep etmeleriyle veya inkârcılara benzerini meydana getirme konusunda meydan okuma şekliyle mucizeler Allah tarafından peygamber aracılığıyla meydana getirilmişlerdir.

Burada şunu da belirtelim ki, bizi burada ilgilendiren mucizenin mahiyeti ve çeşitlerinden ziyade kendisine mucize gösterilen şahıs veya toplumdaki tesirleridir. Peygamberin iddia ettiği mucize gerçekleşince onun tebliğinin hak ve gerçek olduğu ispatlanmış olur. Artık inkâra sebep kalmaması gerekir. Ancak inanma ve inkâr, insanların kendi irade ve ihtiyaçları ile olduğundan yine kimisi inanır, kimisi inkâr eder. Hatta bazı inkârcıların gösterilen mucizeden

⁶⁶ İbn Manzûr, “*Acz*” *Lisânu’l-Arab*, 4: 2816 vd.

⁶⁷ es-Sâbüni, *el-Bidâye*, 88.

⁶⁸ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 337; Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 210-212; Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*, 23.

⁶⁹ Peygamberimize verilen en büyük mucize Kur’an-ı Kerim’dir. Hz. Peygamber ümmî olduğu halde fesâhat ve belâğatıyla insanlığı âciz bırakacak bir kitap tebliğ etmesi bu kitabın ilâhî kaynaklı olduğunu gösterir. Bkz. Emine Demil, “Ümmî Kavramı ve Hz. Muhammed’in (s.a.s) Ümmîliği” *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7, sy. 1 (Haziran 2017): 91-123; Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*, 25-33; İbrahim Halil Erdoğan, “Nübüvvetin İspatı Bağlamında Kur’an’ın Psikolojik İcâzı” *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 402-420; Mucize çeşitleri için bkz. Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 341-349.

sonra kalpleri daha da katılaştır (bkz. el-Bakara, 2/74). Bir kısım inkârcılar, mûcizelerin nasıl yapıldığı bilinmeyen çok mahirane yapılmış sihirler olduğunu iddia ederler. Diğer bir kısmı ise gösterilen mûcizeyi sanki hiç görmemiş gibi akla hayale gelmeyen garip isteklerde bulunurlar.

Mesela, Hz. Musa, Firavuna tüm mûcizelerini gösterdiği halde o yine de direktmiş mûcizeleri sihir sayarak kabul etmemiştir (bkz. Tâhâ, 20/56). Hatta sihirbazları toplayıp Hz. Musa'yı, onlar vasıtasıyla alt etmek istemiştir (bkz. el-A'râf, 7/115-129; Tâhâ, 20/60-73 vb). Mekke müşrikleri de Hz. Peygamber'in mûcizelerini kabul etmeyip onu sihirbaz ilan etmişlerdir (bkz. Sebe, 34/43; en-Nisâ, 4/153).

Diğer inkârcılar gibi deistler de nübüvveti ve vahyi kabul etmemelerinin tabii bir sonucu olarak mûcizeleri de kabul etmemişlerdir. Nübüvvet müessesesini kabul etmeyen grupların tamamına göre peygamberlik iddiasında bulunanların mûcize dediklerinin sihirbazlık ve kehanetten farkı yoktur.⁷⁰

Bir kısım inkârcılar da gösterilen mûcizeyle yetinmeyip Allah'ı açıkça görmeyi (bkz. el-Bakara, 2/55; en-Nisâ, 4/153), Allah'la konuşmayı (bkz. el-Bakara, 2/118), Allah ve meleklerin bulut gölgeleri altında gelmelerini (bkz. el-Bakara, 2/210; el-Hicr, 15/7), Peygamber'in altından bilezikleri olmasını (bkz. ez-Zuhruf, 43/53), Peygamber'e bir hazine indirilmesini veya meleğin onunla dolaşmasını (bkz. Hûd, 11/12), Peygamber'in hurma bahçesi veya üzüm bağı olmasını, içinden de gürül gürül ırmaklar akmasını, yahut da altından bir evi olmasını, ya da onların gözleri önünde göğe çıkıp bir kitap getirmesini (bkz. el-İsrâ, 17/90-93), Safa tepesini altın yapmasını, geçit vermeyen dağları kaldırmasını,⁷¹ peygamberin gökten inen ateşin yaktığı kurban mucizesini getirmesini (bkz. Âl-i İmrân, 3/183) vs. istemişlerdir. İsteklerine devamlı, Şam ve Irak'ta olduğu gibi altlarından ırmaklar akıtmasını (bkz. el-İsrâ, 17/90-91), atalarını diriltmesini, böylelikle onlardan Peygamberin söylediklerinin yalan mı yoksa gerçek mi olduğunu sormayı, Peygamberle beraber gizen, onun söylediklerini tasdik eden bir melek gönderilmesini (bkz. el-Furkân, 25/7-8), Allah'ın, Peygambere hazineler, altın, gümüş gibi değerli mücevher-

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 176; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2: 4; Kutluer, *Akl ve İtikad*, 71; Paine, *Akl Çağı*, 57.

⁷¹ İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, *Sîret ibn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yay., 1981), 178-180; Yazır, *Hak Dini*, 1: 565.

ler vermesini, bahçeleri, sarayları olmasını (bkz. el-İsrâ, 17/91-93), onlara Kusa b. Kilâb'ın peygamber olmasını istemişlerdir. "Yahut iddia ettiğin gibi üzerimize gökten parçalar düşürmelisin veya Allah ve melekleri söylediklerinin doğruluğuna şahit getirmelisin" (el-İsrâ, 17/92) demişlerdir. Hatta bazıları isteklerinde o kadar ileri gitmişlerdir ki, hızlarını alamayıp, peygamberlere: "Tehdit ettiğin azabı acele getir" (el-A'râf, 7/76; el-İsrâ, 17/90-93), diyebilmişlerdir ve olmasını mümkün görmedikleri felaketlerle helak edilmişlerdir.

Kur'an'da inkârcıların iyi niyetli olmayan isteklerine karşı; iman etmeleri için ille de kendilerine o meleklerin gelmesi veya istedikleri felaketin gelmesi veyahut kıyametin kopması mı lazımdır? (bkz. en-Nahl, 16/33), buyurulmuştur. Onların bu isteklerinin yerine getirilmesi halinde dahi yine de inkârlarını sürdürecekleri beyan edilmiştir: "Şayet sana kağıt üzerine yazılmış bir kitap indirseydik de onlar elleriyle onu tutmuş olsalardı, buna rağmen inkâr edenler; bu apaçık büyüden başka bir şey değildir, derlerdi" (el-En'âm, 6/7). "Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölüler de kendileriyle konuşsaydı... Allah'ın dilemesi dışında yine de inanacak değillerdi" (el-En'âm, 6/111). "Onlara gökten bir kapı açsak da oradan yukarı çıksalar yine de gözlerimiz döndürüldü, biz büyülenmiş bir milletiz, derlerdi" (el-Hicr, 15/14). Kısacası onlara bütün mucizeler gösterilse de buna rağmen yine de iman etmeyecekleri Allah'ın ilminde malumdur (bkz. el-A'râf, 7/132, 146).

Görülüyor ki hidâyete ermek isteyen için bir defa mucize görmek yeterlidir. O hakikati görür ve iman eder. Mucizeleri görmezlikten gelmek, inkâr etmek veya devamlı başka başka mucizeler istemek inkârcıların özelliğidir. Onlar mucizeyi inanmak için değil, akıllarınca peygamberi zor durumda bırakmak için isterler. Gösterilen mucizeleri kabul etmemeleri de inkâr edip dalâlette kalmalarına sebep olur.

Sonuç

Allah, insanı dünyada kendi haline terk etmemiş, başı boş bırakmamış, çok sayıda müjdeleyici ve uyarıcı peygamberler göndermiştir. İnsanın hem bu dünyada mutlu ve huzurlu olabilmesi, hem de ahirette kurtuluşa erebilmesi için ilahî ilme her bakımdan ihtiyacı vardır. Bu ilâhî ilmi vahiy aracılığı ile sadece peygamberler elde edebilirler.

Diğer taraftan Allah Teâlâ, insanı bitkiler ve hayvanlardan farklı olarak akıl ve irade sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. Dolayısıyla insan da bu meziyetlere sahip olduğu için kendi iradesi ile yaptığı her şeyden sorumlu olmaktadır. Aksi takdirde sorumluluk ortadan kalkar. İslam akla ve mantığa büyük önem veren; her ikisine de uygunluk arz eden bir din olmakla beraber, deistlerin iddia ettiği gibi kainattaki her şeyin akılla çözülebileceği beklentisi doğru bir başlangıç noktası değildir. Din mutlak mânâda akıl ve mantık formlarına sokulamaz, tamamen matematikselleştirilemez. Her şeyi aklın çözebileceğini iddia etmek, peygamberliği, vahyi ve dini inkâra götürür.

Avrupa'da muharref Hristiyanlığın engizisyon vb. uygulamaları tahammül sınırlarını aşmış, baskı altına aldığı toplum katmanlarınca 17. yüzyıldan itibaren kilisenin mutlak egemenliğine son verilmiştir. İslamiyet'i de yüzeysel bilgilerle olumsuz yönde tanıyan batı insanı, inanç konusunda arayışa girmiş ve tepkisel bazı felsefî akımların doğmasına sebep olmuşlardır. Bunlardan birisi de deizmdir. Deistlerin en büyük hatası muharref dinlerle, İslamiyet'i aynı kategoride değerlendirmelerinden kaynaklanmıştır.

Burada şunu da belirtelim ki, felsefî manada teizm, ateizm ve deizm arasında çok büyük farklar bulunmaktaysa da dinî anlamda hepsi de birdir. Şayet Allah'ın gönderdiği son din olan İslam'a inanılmıyorsa teizmin de diğerlerinden bir farkı olmayacaktır. Sonuçta her hâlükârda Allah'ın dini kabul edilmemiş olmaktadır. Felsefe bir din değildir. Felsefenin, Allah'ın akılla bulunmasında katkısı çok büyük olsa da O'na karşı yerine getirilmesi gereken görev ve ibadetler konusunda mâlûmât sunamayacağı açıktır. Felsefî görüşler her ne olurlarsa olsunlar insanları ebedî mutluluğa erdirmeyebilirler.

Allah'ın vahiy göndermek suretiyle insanın derin bilgilere sahip olacağı, nübüvvetin de ana bilgi kaynağı vahiyle elde edilen sem'î bilgileri bir tarafa bırakarak veya akla olması gerekenden fazla güvenmek suretiyle, bazı geçersiz mazeretler ileri sürmek, kendi indî yorumlarına göre akli bazı çıkarımlarda bulunmak her zaman doğru sonuçlar meydana çıkarmayabilir. Sadece vahiyle edinilebilecek bilgilerin akılla da elde edilebileceğini iddia etmek, dini kökten inkâr etmeye götürür. Nübüvvetle bağdaşmayan bazı sakıncalı durumlara kapı aralamak ise iman zafiyetine sebep olur. Peygamberi olmayan bir din anlayışı ise İslam akidesiyle bağdaşamaz.

Kaynakça

- Adivar, A. Adnan. "İbn Seb'in", *Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*, 5-2: 805. Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1988.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 251-287. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Altıntaş, Ramazan. "Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, sy.2 (Sivas 2001): 97-129.
- Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*. (Elazığ, 13-15 Eylül 2004), ed. Adem Tutar. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Elazığ 2004): 311-322.
- Aydın, Ali Arslan. *İslam İnançları ve Felsefesi*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 145-181. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- el-Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Temhîd*. Thk. Richard Yusuf Mc. Carty. Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Barlak, Muzaffer. "İtikadî Mezheplerde İlahiyyât ve Nübüvvet Bahislerinin Bütünlüğü Sorunu". *e-makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10, sy. 2 (2017): 563-583.
- Bereke, Abdülfettâh Abdullah. "Hakîm et-Tirmizî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 196-199. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

- el-Beydâvî, Nasıruddin Ebi'l-Hayr Abdullah. *Envâru't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşli. Beyrut: İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1998.
- el-Beyhakî, Ebûbekir. *el-Câmi' li şuabi'l-imân*. Thk. Muhtâr Ahmed Nedvî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelâm*. İstanbul: Bilmen Yayınları, ts.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu's-Sahîh)*. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts. (İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire 1315/1897 tarihli baskısından ofset).
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Cündioğlu, Düccane. *Söz'ün Özü Kelâm-ı İlâhî'nin Tabiatına Dâir*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- el-Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *el-İrşâd*. Thk. Muhammed Yusuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnançında Gayp Problemi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnançında Gayb Alemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Çınar, Mahmut. "Nübüvvet İnanç Bağlamında Şa'rânî'nin İbnü'l-Arabî Yorumu". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- Dayf, Şevki (ed.). *el-Mu'cemü'l-vasît*, Kahire: Mecemmu'l-Lugatî'l-Arabiyye. Mektebetü'ş-Şurûkî'd-Düveliyye, 2004.
- Demil, Emine. "Ümmî Kavramı ve Hz. Muhammed'in (s.a.s) Ümmîliği". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 7, sy. 1 (Haziran 2017): 91-123.

- Erdoğan, İbrahim Halil. "Nübüvvetin İspatı Bağlamında Kur'an'ın Psikolojik İ'câzı". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017): 402-420.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Deizm ve Tabii Din Arayışı Bağlamında Bir Analiz". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11, sy: 57 (Samsun, Haziran 2018): 799-804.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makalâtu'l-İslâmiyyîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Sayda-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- el-Fârâbî, Muhammed, *el-Medînetü'l-fâzıla*. Trc. Nafiz Danışman. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fîruzabâdî, Mecdüddin Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Thk. Muhammed Naim el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Thk. Muvaffak Fevzi el-Cebr. Dimeşk: el-Hikme lî't-Tibâati ve'n-Neşr, 1994.
- Goetz, Philip W. (ed.). "Yaradancılık" *Ana Britannica* 22: 300. İstanbul: Ana Yayıncılık, 1990.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkîllânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 1996.
- Gündoğar, Hamdi. "Deizm: Aklın Tanrılaştırılması Ya Da Sorumsuz Özgürlük". *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*. (Van: Mayıs 12-14 2017), ed. Vecihi Sönmez vd. 29-40. Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Hamîdullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987.
- Ihvân-ı Safâ. *Resâilü Ihvâni's-Safâ*. Nşr. Butrus el-Bustânî. Beyrut: Dâru Sâdir, 1376-77/1957 → Beyrut, ts.
- İbdâh, İkbâl b. Abdurrahmân. *el-Vahyü'l-Kur'ânî beyne'l-müfessirîn ve'l-müsteşrikîn*. Amman: Dâru Dicle, 2011.

- İbn Ebî Useybia. *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, Thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.
- İbn Hazm ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Dâru'l-Ciyl, 1996.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- İbn Hümâm, Kemal. *el-Müsâyere (el-Müsâmere bi şerhi'l-müsâyere fî ilmi'l-keâm)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Sîret ibn İshâk*. Thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1981.
- İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed. *Lisânu'l-Arab*, Thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Ahvâlü'n-nefs*, Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Paris: Dâru Bâbilon, 2007.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-Mebdeü ve'l-meâd*, Thk. Abdullah Nûrânî. Umman: Vezeratu't-Türâs el-Kavmî es-Sekâfî, 1998; Tahran: Müessesetü Mütâlaât-i İslâmî, 1984.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. Thk. Osman Yahya-İbrahim Madkur. Mısır: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1985.
- İbnü'l-Kıftî, Cemâlüddin. *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*, Thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- İzmirli, İsmâîl Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Şehzâdebaşı Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, Matbaa-i Âmire, 1339-1343.
- Kadı Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî. *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Thk. İbrâhîm Madkur vd. Kahire: Vezeratu's-Sekâfe ve'l-İrşâd el-Kavmî, ts.
- Kadı Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

- Karaman, Hüseyin. "Ebû Bekir er-Râzî: İlhadın Gölgesinde Bir Filozof". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 137 vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Kattân, Mennâ' Halil. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Kaya, Mahmut. "Râzî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 479-485. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Hermes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 228. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kılıçarslan, Mehmet. *Kur'an'daki Duâ Ayetleri*. İstanbul: Elvan Yayınları, 2016.
- Kirmânî, Hamidüddin. *Ekvâlü'z-zehebiyye*. Thk. Salah es-Sâvî. Tahran: İntişârâtü Encümen-i Şehinşâhî Felsefe-i İran, 1397-1977.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, sy. 1 (Bursa, 2004): 159-193.
- Kutluer, İlhan. *Akil ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Kutluer, İlhan, "İbn Seb'in", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 306. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. Thk. Fethullah Huleyf. İstanbul: Mektebetü'l-İslamiyye, 1979.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu-Murat Sü-lün vd. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005-2007.
- el-Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*. Trc. Ahmed Asrar. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdül-bâkî. Beyrut: İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1991.
- Namlı, Abdullah. "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 1 (2017): 169-197.

- Namlı, Ali. *Abdülvehhâb eş-Şa'rânî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- en-Nesefî, Ebü'l-Maîn/Muîn. *Tebşiratü'l-edille*. Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003-2004.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Din Maskeli Allah Düşmanlığı Şirk ve Şirke Tepkinin Felsefeleşmesi: Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2013.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Tanrı, Akıl ve Ahlaktan Başka Kutsal Tanımayan İnanç Deizm*. İstanbul: Yeni Boyut Yayıncılık, 2015.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı (The Age of Reason)*. Trc. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- el-Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963.
- er-Râzî, Ebû Bekir Zekeriyya. *et-Tıbbu'r-rûhânî*. Thk. Abdullatif el-Iyd. Kahire: Mektebetü Nehdati'l-Mısriyye, 1978.
- er-Râzî, Ebû Hâtim. *A'lâmü'n-nübüvve er-red ale'l-mülhid Ebû Bekir er-Râzî*, Thk. George Tarâbişî. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2003.
- es-Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye min'el-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, Thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1969.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaadet Yayınları, t.y.
- eş-Şa'rânî, Abdülvehhâb. *el-Yevâkit ve'l-cevâhir fi beyâni akâidi'l-ekâbir*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali. *Nazmu'l-ferâid*. Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1899.
- Şükün, Ziya. *Farsça-Türkçe Lügat Gencine-i Güftâr Ferheng-i Ziyâ*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1984.
- et-Taftazânî, Sadeddin Mesud. *Şerhu'l-makâsîd*, Thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

- et-Tirmizî, Hakîm. *Hatmü'l-evliyâ*. Thk. Osman İsmail Yahya. Beyrut: Matbaa-tü'l-Katolikiyye, 1965.
- et-Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen (el-Câmiu's-sahîh)*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Tümer, Günay. "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 329-333. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Ünlü, Nuri. *İslam Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1984.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. *el-Vahyü ve'l-Kur'ânü'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1986.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2018, c. 4, s.2: 506-538

Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme -Âdem Kıssası Örneği-

A Sociological Study on the Origin of the Act of Sin -The Case of Adam's Story-

Coşkun DİKBIYIK

Dr. Öğretim Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi,
Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji
Assistant Professor, Namık Kemal University,
Faculty of Arts and Sciences, Sociology
Tekirdağ/TURKEY
cdikbiyik@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2006-4787

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Temmuz / July 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Eylül / September 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atf / Citation: Coşkun, Dikbiyik. "Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme -Âdem Kıssası Örneği-". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 506-538.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu çalışma, İslam'ın ana kaynağı olan Kuran'daki Adem Kıssası'ndan hareketle günah eyleminin kökenine ve bu bağlamda insanda görülen suç ve sapma eğilimlerinin temel saiklerine ilişkin belli bir açıklama getirmeyi amaçlayan kuramsal çerçevede bir din sosyolojisi denemesidir. Günah dini-kültürel anlamda insanın hayatı boyunca mücadele ettiği, kendisini korumaya çalıştığı negatif bir eylem olarak kabul edilmektedir. İnanç değerleriyle her zaman doğrudan bir korelasyon kurulamazsa da günah algısı gündelik yaşamımızın biçimlenmesinde, davranışlarımızın kontrolünde etkili olabilmektedir. Adem Kıssası da günah olgusunu özlü bir biçimde ele almamıza imkan veren bir dini metin olma niteliği taşıdığı için bu kapsamda incelenmeye değer bulunmuştur. Bu konuda en yalın bir anlatım biçimi olduğunu düşündüğümüz Kuran metni baz alınmıştır. Adem ve Havva, Şeytan, Habil ve Kabil bu kıssanın aktörleri ve günah olgusunu analiz etmemize yarayan prototipler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu yönüyle günah eylemi bu prototiplerin şahsında insanın mülkiyet, ebedilik, iktidar ve statü mücadelesinin sonucu olarak çeşitli suç ve sapma davranışları biçiminde kendisini göstermektedir. Suç ve sapmaya ilişkin ortaya konan bir takım teoriler konuya kendileri açısından belli bir açıklama getirebilmektedirler. Adem kıssasından hareketle suç ve sapma davranışını da büyük ölçüde içeren günah eyleminin ortaya çıkışına ilişkin daha kapsamlı olgusal açıklamalar getirebilme imkanı bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Günah, Âdem, Şeytan, Habil, Kabil.

Abstract

This study is a theoretical work in the field of sociology of religion which aims to explain the origin of the act of sin and the fundamental motives of crime and deviation tendencies in this context, from Adam's story in the Qur'an, the main source of Islam. Sin is regarded as a negative act in religious-cultural sense where one struggles for life and tries to protect itself. Though a direct correlation cannot be established with belief values, the sense of sin can be effective in shaping our everyday life and controlling our behavior. Adam's story is worthy of examination in this context as it carries the qualifica-

tion of being a religious text that allows us to study the nature of sin. This is based on the Qur'anic text which we think is the simplest form of expression. Adam and Eve, Satan, Abel and Cain are the actors of this story and prototypes helping us to analyze the nature of sin. In this sense, sin acts in the form of various crimes and deviance behaviors as the result of man's eternity of property, power and status struggle in the person of these prototypes. Some theories which have been put forward about crimes and deviations can give a certain explanation on the subject. Also there is the possibility of giving more comprehensive factual explanations about the act of sin which contains a great deal of crime and deviant behavior, moving from the story of Adam.

Keywords: Sociology of Religion, Sin, Adam, Satan, Abel, Cain

Giriş

Dini orjinli bir kavram olarak günah gündelik hayatımızda sıkça kullanılan kavramlar arasında yer almaktadır. Dindarlığımızın düzeyi farklı olsa da bir biçimde günah, dini -kültürel bir öge olarak yaşamımızın hemen her alanında yer alarak, tutum ve davranışlarımızın yönlendirilmesinde etkili olabilmektedir. Bu yönüyle günah eylemi insan ilişkilerini etkileyen dinamik bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır

Toplumsal yaşamda insan ilişkileri belli sınırlamalarla sürdürülebilmektedir. Bu sınırlamalar fiili yaptırım biçimi olan hukuk kuralları yanında örf-adet ve ahlakla birlikte din kuralları biçiminde de kendisini gösterebilmektedir. Bu bağlamda dinin getirdiği sınırlamalar daha çok günah kavramı ekseninde yaşamımızda yer almaktadır.

İnsanın, içinde yaşadığı toplumsal koşullar çerçevesinde kurallara uyan, uyumlu ve itaatkâr olarak nitelendirilen pozitif yönü yanında, kuralları ihlal eden sapkın ve isyankâr olarak nitelendirilen negatif yönü ve eylemleri de bulunmaktadır. Bu çerçevede dini literatürde günah olarak nitelendirilen bu negatif eylemlerin dinsel metinlerde hangi saikler ve motivasyonlara bağlı olarak ortaya çıktığı ve açıklandığı, dini bilgi ve inançlarla günah işleme eylemi arasında nasıl bir korelasyon bulunduğu konusu önem arz etmektedir. Geniş bir araştırmayı gerektiren bu konuyu biz bu makalenin sınırları içinde Kurandaki Âdem Kıssası örnek olayından hareketle ele almaya çalışacağız.

Böyle bir yol tutmamızda konuyu sınırlama kaygılılarının yanında kutsal metinlerin bu noktadaki kendine özgü açıklayıcı niteliği de önem arz etmektedir. Kutsal kitaplarda anlatılan kıssalar varoluşa ilişkin bir anlayış sergilemekte fiilen vuku bulmuş olayların sembolik bir ifadesi olmaktadır.¹ Salt fiksiyona dayanan hayali hikâyelerin insanın hayatını belirlediğini söylememiz güçtür. Bu kıssaların verdiği imajlarla bize gerçeğe karşılık gelen önemli mesajlar verilmektedir.² Bu bakımdan Âdem kıssası konumuzla ilgili temel verileri sunmaktadır. Çünkü bu kıssada yer alan Âdem ve eşi Havva, İblis, Habil ve Kabil hem İslam'ın insana bakışını hem de günah eylemini farklı boyutlarıyla açıklamamıza izin veren prototipler olarak kendilerini göstermektedirler.

Konu ile ilgili olarak Yahudi, Hristiyan ve İslam kaynaklarında geniş bir edebiyat, farklı ve ayrıntılı yaklaşımlar bulunmaktadır. Yapılan bir incelemede İlk dönem İslam kaynaklarında Âdem'in Günah işleyip tövbe ettiği geniş kabul gördüğü, fakat daha sonraki dönemlerde dini- kelami kaygılardan hareketle Âdem'in peygamber olması dolayısıyla günah işlemeyeceği, günah olarak nitelenen eylemlerin küçük hatalar (zelle) olduğu şeklinde tevilci yaklaşımların yer aldığına ilişkin görüşler öne sürülmektedir.³ Klasik İslam kaynaklarında da konuyla bağlantılı olarak "İsrailiyyat" denilen etkilenmeler de söz konusudur.⁴ Bu bakımdan çalışmamızda bu farklı tartışmalara ve ayrıntılı görüşlere yer verme imkânımız bulunmamaktadır. Konumuzla ilgili olarak sosyolojik anlamda oluşturmak istediğimiz kuramsal çerçeve için daha sade ve literal anlamda daha doğru bir anlatımın bulunduğunu düşündüğümüz birincil kaynak olan Kuran'daki metinlerden hareket etmeyi daha işlevsel buluyoruz.

Çalışmamız 1. Günah, Suç ve Sapma Kavramları 2. Âdemim Halife Kılınsı İblis ve Günah, 3. Âdem ve Günah Olayı,4.Suçun Toplumsallaşması: Habil

¹ Turan Koç, *Din Dili* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995), 127.

² Koç, *Din Dili*, 128.

³ Muhammet Sacit Kurt, "Peygamberlerin Günahsızlığı ve Gavâ, Asâ, Nesiye Kelimelerinin Etimolojik İncelemesi Işığında Kur'ândaki Âdem Kıssasına Yeni Bir Yaklaşım", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/24 (Ocak 2013): 189-221-221.

⁴ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat: (hicri 6. asrın başına kadar)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1974).

ve Kabil Olayı, 5. Asli Günah ve Âdem Kıssası, 6. Suça İlişkin Bazı Görüşler ve Âdem Kıssası başlıklarından oluşmakta ve Sonuç ile bitmektedir.

Biz çalışmamız boyunca konumuzu açıklama bağlamında günah kavramıyla birlikte suç ve sapma kavramlarını da kullanacağız Bu bakımdan öncelikle bu kavramların kısaca açıklanmasında yarar görülmüştür.

1. Günah, Suç ve Sapma Kavramları

Din kutsala ilişkin bir olgu ve kutsalın tecrübesi olduğundan⁵ kutsalın bulunduğu her yerde kutsalla ilgili emir ve yasaklar manzumesi de bulunacaktır. Günah bu emir ve yasaklara uymama veya aykırı davranışlarda bulunmak suretiyle ortaya çıkan ahlaki ve vicdani açıdan sorumluluk gerektiren bir eylemdir. Bu yönüyle bütün dinlerde bulunmaktadır.⁶

Farsça bir kelime olan günah kelimesi meyletmek yönelmek anlamına gelmekte, Arapçada "cünah" kelimesi ile ifade edilmekte, Kuran'da ise darlık, sıkıntı, sakınca, engel, beis gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Kuran'da günah anlamını taşıyan özellikle ism, zenb, masiye, cürm gibi terimlerdir.⁷ Başka bir ifadeyle bu terimlerin ifade ettiği anlam genel olarak günah kavramı altında dini literatürde yer almakta ve gündelik hayatta yaygınca kullanılmaktadır. Bu bağlamda günaha ilişkin olarak İslam açısından şöyle bir tanım yapılabilir: "Günah meşruyetini Allah'ın varlığından alan her şeye saldırı ve gayri meşru olma keyfiyetini yine Allah'tan alan her şeyi yapma, irtikâp etme"dir.⁸ Dini bir kavram olan günah kavramı yanında bu kavramın kapsamı alanında yer alan sosyolojide de kullandığımız suç ve sapma kavramlarına değinmemiz gerekir.

Suç "kanunlarda açıkça yasaklanan ve karşılığında bir ceza öngörülen her türlü eylem", sapma ise "toplumsal normlar çerçevesinde öngörülen kabul edilebilirlik sınırlarının dışına taşan her türlü davranış"⁹ olarak tanımlanmaktadır. Başka bir ifadeyle" Beşeri kanun ve kuralların çiğnenmesi suç olarak

⁵ Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, trc. Turgut Kalpsüz (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 55.

⁶ Ömer Faruk Harman, "Günah", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14: 278.

⁷ Sadık Kılıç, *Kur'an'da günah kavramı* (Konya: Hibaş Yayınları, 1984), 25.

⁸ Kılıç, *Kur'an'da günah kavramı*, 32-33.

⁹ Osman Dolu, *Suç Teorileri*, 3. Bs (Seçkin Yayıncılık, 2011), 32.

adlandırılırken dini alandaki hata ve aşırılıklar günah olarak nitelendirilmektedir"¹⁰

Suç Teorileri isimli eserinde Dolu "her ne kadar çoğu sapma teşkil eden davranış suç olarak tanımlanmış olsa da, her suç bir sapma olmadığı gibi her sapma da bir suç değildir" diyerek bu iki kavram arasındaki farkı açıklamaya çalışmaktadır: "Örneğin park edilmez levhasının bulunduğu bir caddeye park etmek bir trafik suçu teşkil ederken bu davranışın herhangi bir şekilde toplumsal normlarla veya doğal hukukla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Sonuç olarak suç ve sapma arasından yüksek bir korelasyonun (ilişkinin) varlığı nettir"¹¹

Bir suçun oluşabilmesi için iki unsursun olmazsa olmaz iki koşul olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi suç motivasyonu diğeri ise suç fırsatıdır. Bir kimse suç işlemeye azmetse veya birileri onu suça azmettirse bile suç fırsatı oluşmamışsa suçu eylemi gerçekleşemez. Diğer taraftan suç fırsatları bulunsa da eğer suç motivasyonu yoksa yine suç eyleminin gerçekleşmesi söz konusu olamaz. Bunu "Suç = Suç İşleme Motivasyonu + Suç Fırsatları" şeklinde formüle etmek mümkündür.¹² Buna suç mekânlarını da ilave ederek günah için de aynı formülasyonu kullanabiliriz: Günah= Günah işleme motivasyonu + Günah mekânları(ortamları) + Günah fırsatları.

Günah kavramının bu yönüyle negatif bir nitelik taşıması bakımından suç ve sapma kavramını da kapsayıcı yönleri bulunması nedeniyle konuyu bu kavram çerçevesinde ele almamız imkân dâhilindedir. Ancak her günah dini anlamda dinsel normlardan bir sapma olarak nitelendirilse bile suç teşkil etmeyebilir. Örneğin İslam Dini açısından alkol kullanmak bir günah ve suç, alkoliklik bir sapma davranışı olarak değerlendirilebilir. Hukuki açıdan alkol almak araba kullanmak gibi bazı özel durumlar hariç bir suç ve sapma davranışı olarak görülmez. Toplumsal anlamda alkol kullanmak bazı kesimlerce yadsınsa bile genellikle bir suç ve sapma davranışı kapsamı içinde değerlendirilmezken alkolizm veya alkolik kişiler ya da uyuşturucu müptelaları ço-

¹⁰ Harman, "Günah", 14: 278.

¹¹ Dolu, *Suç Teorileri*, 34.

¹² Osman Dolu v.dğr., *Suç Sosyolojisi*, ed. AYTEKİN GELERİ (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 4.

günlükla sapkın kişiler olarak görülebilirler. Yine bazı toplumlarda eşcinsel evliliklere hukuki bir meşruiyet verilirken, bunlar toplumların yapısına göre yadırganarak büyük bir çoğunluk tarafından sapkınlıkla nitelendirilmektedirler. Halkın veya belli bir toplumsal kesimin inanç ve değerlerine uymayan bazı inanç, düşünüş ve yaşam biçimleri sapma olarak vasıflandırılmaktadır. Yine Farklı din mensuplarının veya aynı din içindeki bazı dini grupların inanç, düşünüş ve tutumları aykırı, sapkın veya heterodoks olarak muamele görmektedir. Örneğin satanizm hukuken bir suç olarak görülmesi de geniş bir çoğunluk tarafından extrem bir dini tutum, inanç ve ritüel olarak görülmekte, bir sapma biçimi olarak yadsınılmaktadır.

Netice olarak diyebiliriz ki günah kavramı suç ve sapma kavramlarıyla bire bir eşleşme de çoğunlukla bu kavramları da içeren geniş bir kapsama sahiptir. Bu bakımdan günah kavramı ile birlikte suç ve sapma kavramını kullanmamız yararlı olacaktır.

2. Âdem'in Halifeliği, İblis ve Günah

Kuran'da Âdem bilinçli bir varlık olarak insanı ve neslini temsil etmektedir. İblis ise insanın negatif yönü olan günahın, kötülülüğün ve sapmanın simgesi olmaktadır. Dolayısıyla da İslam'da bilinçli olarak günah işleme eyleminin ilk başlangıcının Âdem'in halife yapılışına bağlı olarak cereyan eden olaylar çerçevesinde adı daha sonra "Şeytan" olarak nitelenen İblis tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir.

Kuran'da Âdem'in yeryüzünde halife kılınacağı ve buna ilişkin meleklere tavrı şöyle açıklanıyor: "Rabb'in meleklere 'Yeryüzünde bir halife yapacağım' demişti. Melekler: 'orada bozgunculuk çıkaracak, kan dökcek bir kimse mi yaratacaksın?' dediler, 'Biz seni överek yüceltiyoruz'(dediler). Allah: 'Ben şüphesiz sizin bilmediklerinizi bilirim' buyurdu" (Elmalılı, 2005, Bakara 30).

Burada "halife birinin ardından gelip ona halef olan onun adına hükmeden kimse demektir. Âdem ve zürriyeti birbirlerinin ardından gelip birbirlerine halef olduklarından dolayı Âdem'e ve soyuna halife denmiştir"¹³ Elmalılı

¹³ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim tefsiri* (İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1995), 1: 128.

halifeyi" naib" ve" kalfa" kavramıyla ilişkilendiriyor.¹⁴ Burada halife kavramından ve meleklerin halifeye yükledikleri anlamdan, halife yapılacak varlığın meleklerden farklı olarak irade sahibi olduğu, fesat çıkarma ve kan dökme gibi günaha yönelme potansiyeli taşıdığı anlaşılmaktadır. Elmalılı Meleklerin kendilerini zımnen halifelğe layık gördüklerini de ifade etmektedir.¹⁵ Âdem'in şahsında insan neslinin fesat çıkarma ve kan dökme gibi büyük günah işleme potansiyeline sahip olduğunu metinden çıkarabiliyoruz. Ayrıca burada fesat çıkarma ve kan dökme insanın işleyebileceği, halifelik statüsüne yakışmayan ve yadsınan iki büyük günah kategorisi olarak sunuluyor.

Alt kültür teorisi suçu genellikle alt sınıfa mensup kişilerin işleyebileceği doğrultusundadır.¹⁶ Burada bir anlamda alt sınıf olarak görülen ve geleceğe yönelik olarak suç işleyeceği gerekçesiyle suçlanan bir Âdem söz konusudur. Ancak burada Allah'ın meleklerin bu ithamlarına karşılık "ben sizin bilmediklerinizi de bilirim" ifadesiyle müdahale etmesi, Âdem'in suç işleme potansiyeline rağmen suçun sabit olamadan kişinin suçlanamayacağına ilişkin bir tavır yansıtması bakımından anlamlıdır.

Diğer taraftan henüz halife kılınacak birinin fesat çıkarma veya kan dökme gibi günahlar işleyebileceği gerekçesi ile suçlanması açıklanmaya muhtaç bir konudur. Bu konuyu S. Ateş, Âdem'den öncede insanların yaratılmış olduğu düşüncesinden hareketle şöyle açıklamaktadır: "Çok önce yaratılmış insan henüz olgunlaşmadığı için, kan dökücü, bozguncu, barbar idi. Ancak büyük bir öğrenim gücüne, eğitimle uslanıp yüksek ahlak sahibi olma yeteneğine sahipti. İşte yüce Allah insanın bu yönünü bilmeyen meleklerle Âdem'in öğrenim ile ilerleyebileceğini, dillerin kökeni olan isimleri bulup bunlardan diller yapacağını; dil ve yazı ile de somut hale getireceği ilimde çok ileri düzeye ulaşacağını; bundan dolayı insanın halifelğe layık olduğunu bildirmiş-tir"¹⁷

Allah Âdem'i yaratıp onu gerekli bilgilerle donatır: "Allah Âdem'e bütün isimleri öğrettikten sonra eşyayı meleklerle gösterdi. 'Eğer(halifelğe daha la-

¹⁴ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili : yeni mealli Türkçe tefsir*. (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 1: 299.

¹⁵ Yazır, *Hak dini Kur'an dili*, 1971, 1: 301.

¹⁶ Dolu, *Suç Teorileri*, 348-349.

¹⁷ Ateş, *Kur'ân-ı Kerim tefsiri*, 1995, 1: 121.

yık olduğunuz iddiasında) doğru iseniz bunların isimlerini söyleyin' buyurdu. Melekler: 'seni bütün eksikliklerden tenzih ederiz! Senin öğrettiklerinin dışında bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin' dediler".¹⁸

Böylece melekler Allah'ın belli bilgilerle donattığı Âdem'in halifeliğine ve bilgiye dayalı üstünlüğüne rıza gösterirler. Allah Âdem'in bu konumunu meleklerle tescil ettirmek için öğrendiği bilgileri meleklerin huzurunda kanıtlamasını ister: "Allah: 'Ey Âdem! Onlara eşyanın isimlerini bildir' buyurdu. Âdem eşyanın isimlerini haber verince, Allah: 'Ben size yerlerin ve göklerin bütün gizliliklerini, sizin açıkladığınızı da gizlediğinizi de ben bilirim demedim mi?" buyurdu."¹⁹ Burada Elmalılı "meleklerin bilmedikleri ve bildiklerinde noksanları bulunabilirse de hataları ve cehli mürekkepleri olamaz. Bunun için denmiştir ki melekler ancak nas ile amel eder, beşer ise istinbat ve kıyas kuvvesine sahiptir"²⁰ demektedir. Böylece melekler nezdinde Âdem'in bilgiye dayalı üstünlüğü tescil edilmiş oluyordu. Bilgi bu yönüyle bir statü ve değer üstünlüğü (prestij) getirmektedir.

Günümüzde de bilgiye sahip olmanın ve bilgiye dayalı iş ve faaliyetlerin ne kadar önem kazandığı, kişilere ve sektörlere belli bir prestij ve kazanç sağladığı gerçeği ile karşı karşıyayız. Bu yönüyle insan bilgi sahibi ve yapıp ettiklerinin bilincinde bir varlık olarak "halife" unvanıyla varlık alanına çıkıyor. Âdem'in halife kılınması melekler nezdinde bir üst statüyü ifade etmektedir.

Bundan sonraki aşamada Âdem'in üstünlüğünün onaylanması için secde emri gelmektedir: "Meleklerle: 'Âdem'e secde edin!' dediğimiz zaman İblis hariç, hepsi secde ettiler. İblis secde etmemek için diretti, kibirlendi ve kâfirlerden oldu".²¹ Burada İlk günahın secde emrine karşı gelmek suretiyle İblis tarafından işlendiği görülmektedir. Secde Allah'ın koyduğu yeni düzenlemeyi kabul edip ona uymayı ifade etmektedir. Emre itaatsizlik, direnme (eba) ve kibir (istekbere), İblisin işlediği ve kâfirlerden olma sonucunu doğurduğu bir günah olarak ortaya çıkıyor. Kehf suresi 50. Ayette cinlerden olduğu belirtilen

¹⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali.*, trc. Rauf Pehlivan (İstanbul: Motif Yayınları, 2005), 31-32.

¹⁹ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali.* Bakara 33.

²⁰ Yazır, *Hak dini Kur'an dili*, 1971, 1: 134.

²¹ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali.*, 34.

İblis'in secde emrini yerine getirmenin kendisi için küçültücü bir eylem olduğunu düşünerek kibirlenmesi ve sonuçta rabbinin emrinden çıkarak (fasaqa)“zalim”lerden olması söz konusudur.²² Yine “fısk” ve “zulüm” de bir günah ve sapma biçimi olarak kendisini gösteriyor.

Burada henüz günah işleyen değil, İblis açısından günaha sebep olan bir varlık olarak Âdem ile karşılaşırız. Başka bir ifadeyle secde emrine uymamakla Âdem'in sahsında insan merkezli bir düzenlemeye karşı çıkılarak bir günah işlenmiş oluyordu. Burada İblis'in Âdem'in sahip olduğu statüye karşı göreceli mahrumiyet duygusu da yaşadığı söylenebilir. Bu günah veya sapma, bir anlamda Âdem'in şahsında insanın halifeliğine karşı çıkılarak taraflar arasında bir üstünlük, egemenlik ve iktidar sorunu biçiminde ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle bir tarafta bilgiye dayalı üstünlüğü elde eden bir kesimle, bu üstünlüğü kendinde gören muhalefet arasındaki iktidar mücadelesi simgesel olarak anlatılıyor. Dolayısıyla günah da kibir ve itaatsizlik biçiminde iktidar hürsünün getirdiği bir eylem olmaktadır.

İblis bu karşı çıkışı kendince gerekçelendiriyordu: “Allah buyurdu: ‘Ben sana secde etmeyi emretmişken seni secde etmekten men eden nedir?’ İblis: ‘Ben ondan daha hayırlıyım; beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın’ dedi”.²³ Burada kibir ve itaatsizlik tavrı daha hayırlı olma iddiasıyla maskelenmekte ve belli bir analogiye gidilmektedir. Ateşin çamurdan hayırlı olduğu, varlığın fiziksel yönünün öne çıkarılıp özünün görülememesi veya görülmek istenmemesi, üstünün örtülmesi(küfür)günah ve sapma sebebi olarak görülmektedir. Başka bir ifadeyle yeni bir düzenlemede egemenliğin el değiştirmesi (halifeliğin Âdem'e verilmesi)ile gücünün elinden gideceği düşüncesi mevcut duruma karşı çıkışı beraberinde getirmektedir. Bu karşı çıkış kendinde üstünlük ve egemenlik belirtisi olarak görülen ve kendi kazanımları dışında bir anlamda doğuştan getirilen belli fiziki gerekçelere dayandırılarak meşrulaştırılmak istenmektedir. Dolayısıyla burada işlenen günahın belli gerekçelere dayandırılarak meşrulaştırılmak istenmesi de şeytani bir tutum olarak günah kategorisinde değerlendirilebilir.

²² Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an yolu meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014) Kehf 51.

²³ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali*. Araf 120.

Ateşin ışığın bir ana maddesi olması dolayısıyla üst bir statüyü, toprağın belli bir kıvamı olan balçığın daha düşük bir statüyü işaret etmesi söz konusudur. Ateş imgesi ve balçık imgesinin sembolik olarak hemen ilk bakışta yer ve gök ikilemine karşılık gelmekte olduğu söylenebilir. Burada üstünlük göreceli olmakla birlikte, göğün mesafe olarak yerin üzerinde olması bir mekansal üstünlüğü işaret eder görünmektedir. Gök bir anlamda aydınlığı yer ise bu aydınlığa muhtaç karanlığı simgelemektedir. Bir anlamda göktekilerle yerdikilerin güç ve iktidar mücadelesi şeklinde olay cereyan etmektedir. Yeryüzündeki güçlerin mücadelesi de bir anlamda sahip olunan maddi fiziki güce bağlı olarak egemen olma isteği olarak kendisini göstermektedir. Bu mücadelede yeri temsil eden çamurdan yaratılmış Âdem, elde ettiği bilinç, Allah'ın üflediği ruh²⁴ ve bilgi (isimlerin bilgisi) ile "gök"e hâkim olabilmektedir. Âdem elde ettiği bilgi ve güç sayesinde egemenliği ve iktidar olma gücünü, İblis ise bu güce karşı çıkararak muhalefeti temsil etmektedir. Başka bir ifadeyle bu olay Alt tabaka olarak kabul edilenlerin elde ettiği bilgi ve güç sayesinde üst tabakaya geçmesi, diğer taraftan üst tabakadan olanların ya da kendisini üst tabakadan görenlerin alt tabakaya düşmesi şeklinde tabakalar arası mücadeleyi simgelemektedir. Burada günah eylemi de tabakalar arası veya toplum kesimleri arasındaki mücadelenin ortaya çıkardığı bir negatif bir eylem biçimi olarak görülebilir.

Buradan hareketle narsizm, ırk üstünlüğü ve sınıf ayrıcalığının İblis'in sahsında simgeleştiği, Allah'ın oluşturmakta olduğu kozmik düzende bu anlayışlara yer olmadığı ve bunların zımnen günah/sapma kategorisinde yer alan şeytani bir tutum olarak görüldüğü söylenebilir. Diğer taraftan çamur günah simgesi olarak değerlendirilebilir. İnsan elde ettiği bilgi ve bilinç düzeyi ile bir anlamda eğitilerek çamurdan yani gūnahtan arınarak saflaşabilir ve halifelik dâhil değerli konumlar ve statüler elde edebilir.

Burada günah eyleminin secde emrine karşı çıkmakla kendini göstermesi anlamlıdır. Secde emrine itaat bir anlamda Allah'ın koyduğu yeni bir düzenlemeyi bütünüyle kabul edip onaylamayı ifade ediyor. Bu düzenleme Âdem'in şahsında bilinçli ve bilgi sahibi insanın merkezi konumda olduğu bir düzenlemedir. Yeni düzende eski ayrıcalıkları ve çıkarları zarar gören kişiler

²⁴ Ali Özek v.dğr., trc., *Kur'ân-ı Kerim ve açıklama meali* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007) Hicr 29.

bunlardan vazgeçmek istememekte ve bunları korumak adına bir yandan mevcuda karşı çıkarken diğer taraftan bu karşı çıkışlarını kendilerinde var saydıkları bir takım üstünlüklerle gerekçelendirebilmektedirler. Bu tutum kendi suçunu haklı gösterme ve meşrulaştırma girişimi olarak da değerlendirilebilir. Suça ilişkin Öğrenme Teorileri de bir anlamda buna işaret eder. İblis'in yaptığı da budur. Yine bu tavır da şeytani bir tutum olarak günah ve sapmanın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Bundan sonraki aşamada büyüklük taslayarak secde etmeyi reddeden İblis Allah'ın huzurundan kovulur. Bir nevi değer ve statü kaybına uğrar. Sürgün cezası alır: "Allah buyurdu ki: 'Öyleyse hemen oradan in, orada büyüklük taslamak senin haddine değildir. Haydi, çık, sen alçaklardansın'"²⁵ Burada yine büyüklük taslamakla birlikte haddi aşmak ta bir günah eylemi olarak sunuluyor. Böylece Allah'ın huzurundan kovulan ve statü ve prestij kaybına uğrayan İblis kıyamete kadar günahın, sapma ve suçun simgesi haline gelir. Bu yönüyle günah Şeytan'ın sahsında simgeleşerek insanın ömür boyu mücadele etmesi gereken bir olgu olarak kendisini gösterir.

Allah'ın huzurundan kovulan İblis'in insanları günaha teşvik için fırsat zaman ve zemin istemektedir: "İblis: 'Bana insanların dirileceği güne kadar süre ver'" dedi. Allah: "sen süre verilmişlersin" buyurdu"²⁶ Burada Allah'ın emrine karşı gelen ve sürgün edilen İblis'in yaşam hakkının elinden alınmadığı aksine ona belli bir özgürlük alanı ve yaşama fırsatı verildiğini görüyoruz. Dolayısıyla günah işleme eylemi de bu bağlamda insanın sonuçlarına katlanmak suretiyle özgürlük alanı kapsamında değerlendirilebilir. Ancak bireysel bazda özgürlük alanına giren günah eylemi toplumsal bazda yaygınlaştığı suç ve sapmanın zemini oluşturulduğu ve toplumun fesadına giden bir yola evrildiğinde sorunsallaşarak yeni boyutlarda karşımıza çıkacaktır.

Bu süre ve fırsatı elde eden İblis her türlü hile ve desise ile çeşitli yollarla insanları zayıf noktalarından yakalayarak günaha sevk edeceğini tehditkâr bir tarzda ifade eder: "İblis: 'Öyle ise beni azgınlığa itmene karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin doğru yolunda pusuya oturacağım.

²⁵ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali*. Araf 13.

²⁶ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali*. Araf 14-15.

Sonra onlara önlerinden arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım. Sen de onların çoğunu şükredici bulamayacaksın' dedi".²⁷ Yine burada işlediği günahın nedeni olarak başkasını suçlamak, azgınlık, doğruyu manipüle etmek, insanları zayıf noktalarından yakalayarak yoldan çıkartmak ve şükredici olmamak yani nankörlük etmek de şeytani bir tutum ve günah olarak görülmektedir.

İblis işlediği günahın dolaylı pişman olmak yerine suçu kendi üzerine almamakta, Allah'ı kendisini azdırmakla suçlamakta, buna karşılık kendisi batan birinin herkesi batağa çekmesi gibi herkesi suça ve günaha yöneltmek istemektedir. Burada günaha yöneltme ve teşvik doğrunun üstü örtülerek, hakikat manipüle edilerek, insanı hemen her yönden kuşatarak yapılmaktadır. Bu yönüyle iblis günah, suç ve sapmanın çekici bir objesi olmakta ve "Şeytan" olarak damgalanmaktadır.

Suç ortamlarının ve bu ortamlarının çekiciliğinin her zaman ve her insan üzerinde aynı oranda etkili olacağı söylenemez: "Benim kullarımın üzerine senin hiçbir hâkimiyetin yoktur. Ancak sana uyan azgınları saptırabilirsin".²⁸ Suçun bir kader olmadığı iradeye bağlı olarak işlendiği, suç işlemeye meyyal insan tipinin azgınlık(ğavin) olduğu ifade edilmektedir. "(Allah) buyurdu: Haydi, yerilmiş ve kovulmuş olarak oradan çık! And olsun ki, onlardan kim sana uyarsa sizin hepinizi cehenneme dolduracağım"²⁹ şeklindeki ayetlerde bunu görmek mümkündür. Burada İblis'in günaha, suça ve saptırmaya teşebbüsünün cezası olarak kınanma ve huzurdan kovulma zikrediliyor. Şeytana tabi olmanın cezai müeyyidesi ise yine metafizik anlamda cehennem olmasıdır.

Burada statü ve prestij kaybeden, kınanan ve huzurdan kovulan İblis'in bir öfke patlaması yaşadığı ve bunun sunucunda ve bu etkiyle insanları saptıracağını deklere etmesi söz konusudur.(Ben yoksam hiç kimse yok anlayışı, batsın bu dünya, dibe vurma psikolojisi.) Buradan hareketle suçun/günahın bir nedeninin de statü ve prestij kaybeden, toplumdan dışlanıp itilmişlik duygusu yaşayan ve damgalanan insanın suçlu ve günahkar tutumu olduğunu

²⁷ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali*. Araf 16-17.

²⁸ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali*. Hicr 42.

²⁹ Özek v.dğr., *Kur'ân-ı Kerim ve açıklamalı meali* Araf 18.

söyleyebiliriz. Bu tür kişiler başkalarını da zayıf noktalarından yakalayarak çeşitli yön ve yöntemlerle suça ve günaha sürüklemeye çalışırlar. Günahkâr olarak damgalanmak ve bu damga ile yaşamak durumunda kalmak potansiyel suçluluğu kabul etmek ve suçla özdeşimi beraberinde getirmektedir. Yine buradan hareketle başkalarını suça ve günaha teşvik şeytani bir tavır olarak suç ve günah olarak kabul edilmektedir.

İlk günah İblis'in Âdem karşısında statü ve egemenlik mücadelesine bağlı olarak ortaya çıkmakta bu aşamadan sonra İblis Şeytan olarak Âdem de insan olarak karşı karşıya gelmektedir. Başka bir ifadeyle insan ve günah dünya hayatının ayrılmaz bir parçası ve İslam açısından insanın dünyadaki sınavının bir gereği olarak var olacaktır. "Hanginizin daha güzel amel işleyeceğini imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur"³⁰ ayeti de bu yönüyle buna işaret etmektedir. Şeytan da insanın günahkâr yönünün bir sembolü olarak insanla birlikte sürekli var olmaya devam edecektir. İblis'in günahkârlığı Tanrı'ya inanmamaktan değil, Tanrı'nın seçimine karşı çıkmak ve Âdem karşısındaki statü kaybının getirdiği durumu kabullenememekten kaynaklanmaktadır.

3. Âdem ve Günah Olayı

Âdem-İblis ayrışmasında günah eyleminin faili ve sorumlusu bizzat İblis olurken Âdem'in yanında eşi Havva'nın yaratılıp "cennet"e konmalarıyla birlikte işledikleri günahın kendileri sorumlu tutulmaktadır. Günah eylemi de bundan sonra Âdem ve Havva'nın şahsında insanın gerçekleştirdiği ve sonuçlarına katlandığı bir eylem olarak ortaya çıkmaktadır.

Âdem ve Eşi (Havva Kuran'da isim olarak geçmez) cennette huzur içinde yaşarlarken kendilerine bir tek yasaklama getirilir: "Allah 'Ey Âdem sen ve eşin cennette oturun ikiniz de dilediklerinizden yiyin. İkiniz de şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz' buyurdu"³¹ Ve İblise karşı uyarılırlar: "Bunun üzerine Ey Âdem! Dedik; bu hem senin hem de eşin için büyük bir düşmandır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın; sonra yorulur, sıkıntı çeker sin"³².

³⁰ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali*. Mülk 2.

³¹ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali*. Araf 19.

³² Özek v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve açıklamalı meali* Taha 117.

Toplumsal yaşamın sakin ve huzurlu bir şekilde devam edebilmesi için belli sınırlamaların veya yasakların getirilmesi gerekmektedir. Bunlar cennet-
teki ağaç simgesi kullanılarak ifade ediliyor. Böylece ağaca yaklaşmak sınırlama ve yasaklara uymama, dolayısıyla Kuran'daki ifadeyle zalimlerden olmayı ve yorucu ve sıkıntılı bir hayatı beraberinde getirmektedir. Bu çerçevede gelişen olaylar insan günah ilişkisinin boyutlarını anlamamıza izin vermektedir. Yasaklamanın sadece ağaçla sınırlanması geniş bir özürlük alanı olduğu" yasakçı" bir hayat tarzının bulunmadığını da düşündürmektedir.

Buna karşılık yasaklanan şeye karşı insanın meyilli olduğu insanın günaha meyleden yönünün öne çıktığı görülmektedir: "Şeytan örtülmüş olan ayıp yerlerini açmak için ikisine de vesvese verdi ve dedi ki 'Rabbiniz bu ağacı sadece ikiniz de melek olmayasınız yahut cennette ebedi olarak kalmayasınız diye yasakladı'".³³ Bu durum Taha 121'de ise "Şeytan Âdem'e vesvese vererek dedi ki "Ey âdem sana sonsuzluk ağacını ve son bulmayan bir mülkü göstereyim mi?" şeklinde ifade edilmektedir.³⁴ Burada Âdem ve Havva'yı günaha yönelten bir ağaç objesi söz konusudur. Ağaç cinselliği açığa çıkaracak olan ve meleklardan insanın farkını gösteren bir obje, ayrıca sonsuz mülkün ve ebediliğin yanıltıcı bir simgesi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla ağaçtan yiyerek kendi başına buyruk, ebedi mülk ve saltanata sahip olmak isteyen birer insan imgesi olarak Âdem ve Havva söz konusudur. Diğer bir ifadeyle Âdem ve Havva'nın şahsında insanın ebedilik ve sonsuz mülkiyet tutkusu bir günah ve sapmanın nedeni olarak ortaya çıkmaktadır. Sürekli bir İktidar tutkusu da bir günah ve sapma olarak değerlendirilebilir. Yine ağaç imgesi yasak olan, meşru olmayan cazip bir yolu simgelemektedir. İnsanın bu yola tamah ederek çok zengin ve güçlü olma isteği de bir günah motivasyonu olarak kendisini gösterir.

Bütün bu günaha ve sapmaya yönelişlerde günah objesi ve bu objeden umulan çıkarların iyi ve faydalı olduğuna insanın ikna edilmesi söz konusudur: "Sonra onların ikisine de 'Ben gerçekten size nasihat edenlerdenim' diye yemin etti".³⁵ Burada yalan yere yemin etmenin günah olduğu ima edilmekle birlikte, iktidar mücadelesinde taraflardan birinin muhaliflerini yanlış yön-

³³ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali*. Araf 20.

³⁴ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali*.

³⁵ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali*. Araf 21.

lendirerek veya sureti haktan görünerek alt etmeye çalışan tutumu da bu çerçevede değerlendirilebilir.

“Böylece “Şeytan İkisini de aldatarak ağaçtan yemeğe sevk etti. Ağacın meyvesinden tattıkları zaman edep yerleri açılıverdi. Hemen üzerlerine cennet yapraklarından yapıştırmaya başladılar. Bunun üzerine Rableri onlara şöyle nida etti: ‘Ben size bu ağacı yasak etmedim mi? Şeytan size aşikâr düşman demedim mi?’”³⁶ Günaha teşvik ederek ayağını kaydırma bir anlamda iktidar mücadelesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Neticede günah, Âdem ve Havva’nın sahsında insanın statüsünü aşağı düşüren bir faktör olmaktadır.

Ağaç insan kimliğini dişil ve eril olarak ortaya çıkararak ve insana meleklerden farklı olarak bir konum belirleyen bir simge olmakla birlikte, cinsel organları açığa çıkaran bir günah objesi de olmaktadır. Yaprakla kapatılması suretiyle cinselliğin dışavurumu da burada engellenmiş, hayvanlardan farklı olarak (insan olma gereği) cinsellik denetim altına alınmış olmaktadır. Denetim altına alınmayan cinselliğin de günaha götürücü rolü zımnen ifade edilmektedir. Diğer taraftan yasak ağaçtan yenilmesi suretiyle edep yerleri açılmasını foyası ortaya çıkan insanın açığını kapatma çabaları olarak da görebiliriz. Diğer taraftan ağaç simgesi insanın doğasında potansiyel olarak mevcut bulunan mülkiyet hirsını ve ebedilik arzunu açığa çıkararak bir günah objesi olmaktadır.

Burada da günaha ve sapmaya karşı bir uyarı ve ikna süreci vardır. Bütün bu uyarı ve ikna sürecine rağmen işlenen günah ve sapma bilinçli bir eylemin sonucu olarak cezai müeyyideyi hak eder. Buradaki cezai müeyyide değersizleşme, statü kaybı ve dünya sürgünü şeklinde kendisini göstermektedir.

Âdem ve Havva işledikleri günahın farkında olarak yaptıklarından pişman olurlar. Fakat bu günah yeni ve zor bir hayatın nedeni olarak karşılıklarına çıkar: “İkisi de dediler ki: ‘Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamazsan ve bize merhamet etmezsen elbette hüsrana uğrayanlardan oluruz’”³⁷ Burada Âdem ve Havva İblis’in aksine günahlarını kabul edip pişmanlıklarını ifade etmekte ve af dilemektedirler. Ancak her eylemin bir

³⁶ Yazır, *Kur’an-ı Kerim Türkçe meali*. Araf 22.

³⁷ Yazır, *Kur’an-ı Kerim Türkçe meali*. Araf 23.

bedeli ve sonucu olduğu gibi her günahın bir bedeli ve sonucu vardır. Bu bedel ve sonuç dünya sürgünü; cennet hayatının aksine yorucu, kendi emeği ile geçinme ve çalışmaya dayalı bir hayat: “Allah buyurdu ‘Birbirinize düşman olarak cennetten inin yeryüzünde sizin için belirli bir zamana kadar yerleşme ve geçim imkânı vardır. Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve yine dirilip oradan çıkacaksınız’”³⁸

Bu bağlamda dünya hayatı da insanın günahlardan arınarak kendini onarma sürecini ifade etmektedir. Cezanın amacı insanın yaptığı hatanın ve günahın farkına vararak kendini onarmasına fırsat vermek olarak değerlendirilebilir. Yine suç eyleminde hemen cezalandırıcı değil onarıcı bir sistemin öngörüldüğünü göstermektedir.

“Âdem Rabbinden bir takım kelimeler aldı(onlarla amel edip Rabbine yalvardı, O da)bunun üzerine onun tevbesini kabul etti. Şüphesiz O tevbeyle çok kabul eden(kulunun günahından geçen)dir, çok esirgeyendir”.³⁹ Burada günahın insanın benliğine yerleşip onu sarıp sarmalayıp boğan zehirli bir sarmaşık değil, pişmanlık duyularak, tövbe edilerek (günahından dönüp yönünü kötünden iyiye yöneltmek suretiyle) bertaraf edilebilen kendisinden arınılabilen arızı bir hal olarak görülmesi söz konusudur. İnsan aslen saf ve temizdir günah ise insanın üzerine bulaşan ve yapışan bir madde gibidir. Burada günahkâr insanın tecrit edilmediği belli bir eğitim ve tedavi ile(‘kelimeler’ alınarak) asli şekline dönebileceğine işaret edilmektedir. Dünya hayatı bu yönüyle insanın arınıp saf şekline dönme(tövbe) çabasının bir arenası olmaktadır

Âdem’in hubutu (yere inişi)ile birlikte insan nesli boyut değiştirerek yeni bir mekânda yeni bir hayata başlamaktadır. Âdem ve Havva’nın zürriyetinden meydana gelen insanlarla toplumsal hayata geçilmiştir. Toplumsal hayatla birlikte günah eylemi de toplumsal boyutlarıyla kendisini gösterecektir.

4. Suçun Toplumsallaşması: Habil ve Kabil Olayı

Yeryüzünde bilinen toplumsal boyutlu ilk günah/suç eylemi Âdem ve Havva’nın oğulları Habil ve Kabil arasında meydana gelmiştir. Habil ve Kabil isim olarak Kuran’da geçmese de Âdem’in iki oğlu olarak zikredilmektedir.

³⁸ Yazır, *Kur’an-ı Kerim Türkçe meali*. Araf 24-25.

³⁹ Süleyman Ateş, *Kur’an-ı Kerim ve yüce meali* (Ankara: Kılıç Kitabevi, t.y.) Bakara 37.

Bu konuda bazı farklı görüşler olmakla birlikte müfessirlerin çoğu Habil ve Kabil'in Âdem'in sulbu oğulları olduğunu söylemişlerdir.⁴⁰ Bu konuda Habil ve kabil olayı ile ilgili olarak Kuran'da şu özlü anlatımlar bulunmaktadır:

“27- Onlara Âdem'in iki oğlunun haberini gerçek(bir kıssa) olarak oku. Hani her biri birer kurban sunmuşlardı,(kurban) birinden kabul edilmiş, diğerrinden kabul edilmemişti.(Kurbanı kabul edilmeyen kabul edilene): ‘seni öldüreceğim’ demişti. (O da); ‘Allah sadece azabından korunanlardan kabul eder’ dedi. 28- ‘Andolsun eğer sen bini öldürmek için bana elini uzatırsan, ben seni öldürmek için sana elimi uzatmam. Çünkü ben âlemlerin Rabbinden korurum. 29- ‘Ben isterim ki sen, benim günahımı da, senin günahını da yüklenip ateş halkından olasın! Zalimlerin cezası budur.’ 30- Nefsi onu kardeşini öldürmeye çağırdı (o da nefesine uyararak) onu öldürdü. Ziyana uğrayanlardan oldu. 31- Derken Allah, ona kardeşinin cesedini nasıl gömeceğini göstermek için yeri eşeleyeyen bir karga gönderdi.(Karganın yaptığını görünce); ‘Yazık bana, şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini gömmekten aciz miyim (ben?)’ dedi ve pişman olanlardan oldu! 32- Bundan dolayı İsrail oğullarına şöyle yazdık: Kim bir cana kıymamış ya da yeryüzünde bozgunculuk yapmamış olan bir canı öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibidir. Kimde onu(n hayatını kurtarmak suretiyle) yaşatırsa, bütün insanları yaşatmış gibi olur. Andolsun elçilerimiz onlara açık deliller gösterdiler, ama bundan sonra da onların çoğu yine yeryüzünde israf etmekte(aşırı gitmekte)dirler”.⁴¹

Habil ve kabil arasında nedenleri Kuran'da zikredilmese de bir anlaşmazlığın çıktığı ve çözüm için Allah'a kurban sunumu yaptıkları bu sunum sonunda Habil'in sunumunun kabul, Kabil'in sunumunun ise reddedildiği anlaşılmaktadır. Böylelikle sunumu kabul edilenin Allah katında daha değerli olduğu ve prestij kazandığı, sunumu reddedilenin ise değer ve prestij kaybettiği anlaşılmaktadır. Bu durum Kabil'de içinde büyük bir günah potansiyeli taşıyan bir kıskançlık ve öfkeye yol açmaktadır. Dolayısıyla kıskançlık ve öfke kontrol edilmesi ve yönetilmesi gereken aksi halde günaha ve suça neden olabilecek duygular olarak kendisini göstermektedir. Kıskançlık ve öfkesini kontrol edemeyen ve kardeşinin bütün ikna çabalarına kendisini kapatan Kabil

⁴⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili : yeni mealli Türkçe tefsir*. (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 3: 1652-1653.

⁴¹ Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve yüce meali* Maide 27-32.

neticede kardeşini öldürür. Böylece günah eylemi cinayet boyutlarına varan biçimiyle ortaya çıkar.

Bu çerçevede denilebilir ki bireylerin toplumda değersizleşmesi, kendisini dışlanmış ve değersizleşmiş hissetmesi ve bunun bir üst makam tarafından tescilli bir kıskançlık ve çekememenin sonunda muhatabı yok etmeye kadar götürebilmesi söz konusudur. Başka bir ifadeyle rekabete dayalı bir etkileşimden çatışmaya dayalı bir etkileşim sürecine doğru evrilen insan ilişkilerinde cinayete kadar varan boyutlarıyla çeşitli biçimlerde günah ve suç eyleminin ortaya çıkması söz konusu olabilmektedir.

Gündelik yaşamımızda bunun değişik yansımalarını görmekteyiz. Prestij kaybına uğrayan, toplum veya kamu otoriteleri nezdinde değersizleşen kişilerin veya değer ve prestijin meşru yollarla elde edemeyenlerin tepkisel olarak değer ve prestiji yasa dışı yollarda araması söz konusu olabilmektedir. Söz gelimi bir ihaleyi alabilmek için firmaların birbirlerine karşı tutumu yarışma koşullarında bir rekabet olarak değerlendirilebilirse de bunlardan birinin veya bir kaçının diğerlerini ihaleden çekilmesi için tehditte bulunabilmektedir. Bunun karşı tarafı kötüleme, kumpas kurma, iftira atma, yaralama hatta cinayete kadar giden boyutları görülmektedir.

İşte bu kıssada günahın en büyük boyutlarından birisi olan cinayet olgusu söz konusu edilmektedir. Kurbanı kabul edilmeyen Kabil kardeşini ölümle tehdit etmektedir. Habil kendisini öldürme tehdidinde bulunan Kabil'i sanki takva sahibi olmaya davet diyor. (Yukarıdaki 27. Ayetin sonundaki ifadeyi "Allah takva sahibi olanların kurbanını kabul eder" şeklinde çevirmek metne daha uygundur). Burada "takva sahibi" sorumluluğunun bilincinde olan işini gereği gibi yerine getiren, günah işlemekten sakınan kişidir. Habil'in bu sözünü "Sen de takva sahibi olsaydın senin de kurbanın kabul edilirdi. Senin de değer ve prestij artardı. Dolayısıyla sende değer ve prestijinin oluşturduğu maddi/manevi getiriye sahip olabilirdin" şeklinde anlayabiliriz. Burada Habil ve Kabil'in şahsında takva sahibi olan ve olmayan olarak iki farklı insan tipi resmedilmektedir. Dolayısıyla günah, suç ve sapma eğiliminin takvadan uzaklaşma ile ilişkili olduğu söylenebilir.

Habil'in kendisini öldürmek isteyen kardeşine karşı bir öldürme girişiminde bulunmayacağını bunun için Allah'tan korkacağını söylemesi muttaki

tavrını göstermektedir. Burada suçtan/günahtan caydırma yöntemi olarak Allah korkusu hatırlatılmakta muhatabın vicdani duygularına hitap edilmeye çalışılmaktadır. Sonra da suçun/günahın sonuçlarının getireceği akıbetle tehdit edilmektedir.(Yasaların caydırıcılığı) Kardeşini bu fiilinden vazgeçirmeye çalıştığı anlaşılan Habil bunda başarılı olamaz ve yukarıda ifade edildiği gibi son sözünü söyler: "Ben isterim ki sen, benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip ateş halkından olasın! Zalimlerin cezası budur". Nihayet nefsi azan (egosu şişen), kardeşinin telkinlerine de aldırmayan Kabil kardeşi Habil'i öldürür.

Kardeş kıskançlığı sendromunun yol açtığı öldürme burada diğer günahları da bastıran, bütün insanlığı öldürmüşçesine vebali olan büyük bir günah olarak sunuluyor. Yine bu eylem zulüm kavramıyla ilişkilendirilerek büyük bir zulüm olarak nitelendiriliyor. Maide suresi 32. Ayette konunun İsrailoğulları ile ilişkilendirilmesi konuyu İsrailoğulları bağlamında özelleştirmeye imkân vermekle birlikte konumuz açısından genellemeye bir engel teşkil etmemektedir.

Yine burada Habil'in, Kabil'in aksine öz kontrol sisteminin iyi çalıştığı söylenebilir. Öz Kontrol Teorisi "bireyin herhangi bir şekilde toplumsal engellemeyle karşılaşmasa bile suç işlememesinin yüksek bir öz kontrol ile mümkün olacağını savunmuştur. ÖKT'ye göre özkontrolü yüksek bireyler, içinde buldukları ortamda ne kadar suç fırsatı olursa olsun suç işlemezler".⁴² Habil kendisini öldürmek isteyen kardeşi karşında kendini kontrol edebilmekte kendini savunmak istese bile yine de öldürmeye yanaşmamaktadır.

Habil-Kabil olayı ile ilgili Kuran'daki anlatımlara benzer, Kitabı Mukaddes'de de bilgilere yer verilmektedir: "...Ve Habil koyun çobanı oldu, fakat Kâin çiftçi oldu. Ve kâin günler geçtikten sonra toprağın semeresinden RABBE takdime getirdi. Ve Habil kendisi de sürünün ilk doğanlarından ve yağlarından getirdi. Ve RAB Habil'e ve onun takdimesine baktı; fakat Kâine ve onun takdimesine bakmadı. Ve Kâin çok öfkeleni ve çehresini astı ve Rab Kâine dedi: Niçin öfkeleni ve Niçin Çehreni astın? Eğer iyi davranırsan o yükseltilmeyecek mi? Ve eğer davranmazsan günah kapıda pusuya yatmıştır

⁴² Dolu v.dğr., *Suç Sosyolojisi*, 9.

ve onun istediği sensin; fakat sen ona üstün ol Ve kain kardeşi Habil'e söyledi. Ve vaki oldu ki kırdada oldukları zaman Kain kardeşi Habil'e karşı kalktı ve onu öldürdü".⁴³ Bundan sonra Rab Kain'e toprak tarafından lanetlendiğini bildirir ve onu kovar, sonra da Kain bir kaçak ve serseri gibi dolaşır.⁴⁴

Habil ile kabilin anlaşmazlığa düştükleri konu İslam literatüründe "kız meselesi" Yahudi literatüründe ise "toprak" olarak sunuluyor. Yine sundukları kurbanın ne olduğu konusu Kuran'da yer almamakta bu konuda Yahudi ve İslam Literatüründe geniş bilgilere rastlanmaktadır. Bu konuda Ş. Ateş'in değerlendirmesiyle yetiniyoruz: "Müfessirlerin beyanına göre Âdem'in her doğumda biri erkek biri kız olmak üzere ikiz çocuğu olurdu. Bir önce doğan erkek, bir sonra doğan kızla evlenirdi. O zaman başka insan olmadığı için bu şekilde evlenmek zorunlu idi. Nihayet Âdem'in Habil ve Kabil adında iki oğlu oldu. Kabil'in ikizi olan kız, Habil'in ikizinden daha güzel olduğu için Kabil ikizini Habil'e vermeyip onunla kendisi evlenmek istedi. Babaları Allah'a kurbanı sunmalarını, hangisinin kurbanı kabul edilirse onun haklı olacağını söyledi. Kurbanın kabulüne işaret de gökten incek bir ateşin kurbanı yakması idi. Sunulan kurbanlardan Habil'in kurbanı kabul edilince, Kabil ikiz kız kardeşinin Habil ile evlenmesine engel olmak için Habil'i öldürdü." Taberi'de de bu olay daha ayrıntılı biçimde anlatılmaktadır. Tevrat'tada benzer şekilde anlatımlar vardır. Öldürme olayının nedeni ikiz kardeşle evlenme olayı gösterilmiştir.⁴⁵

Habil ziraatla Kabil ise hayvancılık ile uğraşmaktadır. Bu ise göçebe çoban ile yerleşik çiftçinin mücadelesini sembolize etmektedir. Sümer mitolojisinde de çoban tanrı Dumuzi ile çiftçi tanrı Enkimdu'nun Tanrıça İştâr'ın sevgisini kazanabilmek için yarışa girdikleri ve armağanlar sundukları ifade edilmektedir.⁴⁶

Kabil'in Habil'i öldürmesinin somut objesi "kız meselesi" olarak görülse bile olaya Freud'cü cinsiyetçi bir bakış açısıyla bakılamayacağı ifade edilmektedir: "Eğer Freud'un dediği doğru olsaydı da, çok şiddetle istediği şeye ka-

⁴³ *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1981) Tekvin, 4: 1-8.

⁴⁴ *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)* Tekvin, 4: 9 vd.

⁴⁵ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim tefsiri* (İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1995), 2: 770-771.

⁴⁶ Ömer Faruk Harman, "Habil ve Kabil" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 14: 378.

vuşmak için her şeyi göze alsaydı o zaman çok kıymetli kızıl tüylü deveyi Habil'den önce kendisi kurban ederdi. Eğer Freud'un dediği doğru olsaydı babasının önerisini duyar duymaz Kabilin tarlaya doğru seğirtip, bütün mahsulü ateşe verdiğini görürdük".⁴⁷

Sebebi ne olursa olsun insan neslinin işlediği bu cinayet tamahkârlığın, hakkına razı olmamanın, kural tanımamanın, yenilginin getirdiği bir öfkenin ve gözü dönmüştüğün bir sonucu olarak ortaya çıkmakta nesiller boyu sürüp gitmektedir.

Yine burada da Âdem karşısında değer ve statü kaybına uğrayan iblis gibi Kabil de değer ve statü kaybına uğramakta hatta karga örneğinde olduğu gibi hayvandan da değersiz bir konumda kendisini hissetmektedir.⁴⁸

İblis Âdem'in şahsında insanlığı şaşırtıp yoldan çıkarmakla, Kabil ise kardeşini öldürerek bütün insanlığı öldürmek kadar vebali bulunan günah eylemini gerçekleştirmektedir. Birincisinde suç eylemi kurallara ve kamu otoritesinin buyruklarına karşı oluşurken ikincisinde bizzat şahsa yönelmektedir. Birincisinde İnsanların şeytanın telkinleriyle fıtratının bozulması ile günahın/suçun zemini oluşturulmakta, ikincisinde bütün insanlığı öldürmek gibi vebal gerektirecek kadar büyük bir günah/suç işlenebilmektedir. Birincisinde günah eyleminin metafizik temelleri oluşurken ikincisinde fiziki temelleri ortaya çıkmaktadır. Yine birincisine günah motivasyonu olarak ebedi mülk getirecek ağaç objesi varken, ikincisinde mülkiyeti elde etmenin getireceği prestij veya kaybetmenin getirdiği mahrumiyet duygusu vardır.

Burada suç motivasyonu ister kız meselesi, isterse toprak mülkiyeti meselesi olsun sonuçta rekabete dayalı bir ayrışma göze çarpmakta ve bu rekabet rakibi imha etmeye kadar götüren cinayetle sonuçlanmaktadır. Günah eylemi de mülkiyet hakkı yanında yaşam hakkını da yok eden ve bütün insanlığı öldürmek kadar vebal gerektiren bir eylem olarak ortaya çıkıyor.

Yeryüzü bu aşamadan sonra iyiliğin ve kötülüğün diğer bir ifadeyle günah ve sevabın yarıştığı, mücadele ettiği bir arena olarak Habil ve Kabil'in sahsında iki kutba ayrılmaktadır. Ali Şeraiti Habil ile Kabil'in mücadelesinin

⁴⁷ Ali Şeriatî, *İslam sosyolojisi üzerine.*, trc. Kamil Can (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), 116-117.

⁴⁸ Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve yüce meal* Maide 31.

tarih boyunca diyalektik bir biçimde var olan iki zıt kutbun mücadelesi olduğuna, Habil'in mülkiyetin ortaya çıkmadığı ilkel toplumcu çobanlığa dayalı bir iktisadi sistemi, Kabil'in ise tarıma, bireysel veya tekelci mülkiyete dayalı bir sistemi temsil ettiğine ve tarihin bu mücadelenin savaş alanı olduğuna işaret etmektedir.⁴⁹ Günah eylemi de bu ayrışma, farklılık ve toplum kesimleri arasındaki mücadeleye bağlı olarak toplumsal boyutlarıyla kendini göstermektedir.

5. Asli Günah ve Âdem Kıssası

Âdem ve Havva'nın işledikleri günah Hıristiyan inancında tüm insan nesline tevarüs eden bir "asli günah" olarak nitelendirilmektedir. Hıristiyanlığın dünya görüşünün bir yansıması olarak karşımıza çıkan asli günah öğretisine Kuran'da anlatılan Âdem Kıssası açısından değinmemiz yararlı olacaktır.

Asli günah kavramı ilk kez Tekvindeki yaratılış öyküsü esas alınarak Pavlus tarafından kullanılmıştır. Bu öğreti temel olarak şu unsurları ihtiva etmektedir: Âdem'in işlediği günah tüm insanlara miras yoluyla intikal ederek tüm insanlığı kuşatmıştır. Bu günahın sonucu olarak dünya hayatında acı, felaket, afet ve belalar ortaya çıkmıştır. Yine bu günahın sonucu olarak ölüm ortaya çıkmış ve tüm insanlığı kapsamıştır. Bu çerçevede kurumsallaşan Hıristiyan inancına göre Âdem Tanrı'ya verdiği sözü bozarak Tanrı ile insanlığın arasını açmış insanlığı Tanrı'ya yabancılaştırmıştır. Bu durum İsa Mesih'in çarmıha gerilişine kadar sürmüştür. Geleneksel Hıristiyan kefarete doktrinine göre İsa, gönüllü olarak çarmıhta kendinden önceki tüm insanların günahlarına kefarete olarak kanını akıtmış ve Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi yeniden tesis etmiş ve Tanrı ile günahkâr insan arasındaki uzlaşmayı sağlamıştır.⁵⁰ İsa'dan sonraki günah işleyen insanlar da Hıristiyanlıktaki vaftiz ritüeli yoluyla asli günahı temizlenebileceklerdir.

Söz konusu günahın ortaya çıkışında görüleceği gibi Âdem'in bu günahı işlemesinin ardından pişmanlık duyduğu ve tövbe ettiği görülecektir.⁵¹ Böylece Âdem Allah'ın kendisini affetmesiyle işlemiş olduğu günahı arınmış ve

⁴⁹ Şeriati, *İslam sosyolojisi üzerine*, 106.

⁵⁰ Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla dinler tarihi: (tarih, inanç ve ibadet)*. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 396-397.

⁵¹ Özek v.dğr., *Kur'an-ı Kerim ve açıklamalı meal*, Bakara 37.

doğru yolu bulmuş olmaktadır. “Sonra Rabbi, onu seçti de tevbesini kabul etti ve doğru yola iletti”.⁵² Ayrıca günahın şahsiliği ilkesi de söz konusudur: “Kim doğru yola gelirse kendisi için gelmiş olur, kim de saparsa kendi aleyhine sapar. Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü taşımaz. (Herkes kendi günahını çeker) Biz elçi göndermedikçe (hiçbir kavme) azap edecek değiliz”.⁵³

Önce masum olarak yaratılan Âdem ve Havva işledikleri günah nedeniyle sahip oldukları mevkiden (cennet) düşürülmüş (hübut) tür. Bu düşüş bireysel sonuçlara sahiptir. Günah işlemişler, tövbe etmişler ve bağışlanmışlardır. Bu çerçevede Âdem tarafından tüm insan nesline aktarılan asli günah anlayışı İslami öğretiye aykırı olarak görülmektedir. Âdem’in şahsında halife olarak yaratılan insan beden ve ruhtan yaratılmıştır. Bu iki unsur arasındaki müca-delenin asli günahın bir sonucu olduğu söylenemez.⁵⁴ Bu bakımdan İslam açısından günah bireyseldir. Günahı arınma dini bir kuruma veya otoriteye bağlı olmaksızın kişinin pişmanlık duyması ve tövbe etmesiyle mümkün olabilmektedir. Başka bir ifadeyle günah İslami öğretilerde gerek irtikabı ve gerekse neticeleri bakımından bireysel negatif bir tutum olup ve yine bireysel bir terapi ile (tövbe) kendisinden arınılabilen bir eylemdir. Bu anlamda günahı arınma biçimi tövbe şeklinde kurumsallaşmıştır. Hristiyanlık’ta ise günah insanın asli bir unsuru olarak görülmekte ve kendisinden arınılabilmek için vaftiz ritüeli ve günah çıkarma kurumu oluşturulmuştur.

Asli günah öğretisi ile insanın günahkâr tabiatına vurgu yapılarak günah çıkarma ritüelinin önü açılmış kiliseye bağımlı ve kiliseyi sürekli maddi ve manevi olarak destekleyen bir dindar tipi oluşturulmaya çalışılmıştır. Sürekli tekrarlanan günah çıkarma ritüeliyle kilise maddi kazançlar elde etmektedir. İnsanın günahkâr tabiatına vurgu yapılmasının arka planında bunun önemli bir faktör olduğu söylenebilir.

6. Suça İlişkin Bazı Görüşler ve Âdem Kıssası

⁵² Ateş, *Kur’an-ı Kerim ve yüce meali*, Taha 122.

⁵³ Ateş, *Kur’an-ı Kerim ve yüce meali*, İsra 15.

⁵⁴ Kılıç, *Kur’an’da günah kavramı*, 299.

Suç olayını açıklayan ve ortaya çıkış nedenlerini göstermeye çalışan bazı görüşler ileri sürülmüştür. Bu çerçevede Sulhi Dönmezer'in açıkladığı bu görüşleri⁵⁵ kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1. Katografik görüş: Coğrafi görüş adı da verilen bu görüşün esası suçu ve suça ilişkin diğer problemleri sosyal ve coğrafi şartların bir sonucu olarak kabul eder ve özellikle suçun coğrafi ve sosyal bölgelerdeki dağılımı ile uğraşmaktadır. Bu görüş sahipleri yağmur, toprak ve diğer coğrafi faktörlerin insan tavır ve hareketi üzerinde çok önemli etkiler yaptığını ileri sürmüşler ve suç olayına da bu çerçevede açıklamalar getirmişlerdir.

2. Marksist görüş: Bu görüş, suçu kapitalist ekonomik şartların bir ürünü sayan determinist bir varsayımdan hareket etmiş ve özellikle Marksist yazarlarca görüşlerini doğrulayan bir suç anlayışını doğrulaması bakımından savunulmuştur.

3. Antropolojik veya biyolojik görüşler: Bunlara göre suçlular suçlu olmayanlardan bazı kişilik özellikleri ile ayrılırlar. Kendilerinde bazı fiziki anormallikler bulunan kişiler içinde buldukları sosyal şartlar tamamıyla elverişli olmadığı halde kendilerini suç işlemekten alamazlar. Suçu failde bulunan organik rahatsızlıklara bağlı olarak açıklayan görüşler, suçu özellikle verasete bağlı olarak izah eden biyolojik görüş ve suç olayında fizyolojik fonksiyon ve tipleri esas alan görüşler de bu gruba dâhil edilebilirler.

4. Psikiyatrik görüş: Suçun nedeni olarak psikozlar, sara ve akıl hastalıkları üzerinde duran bu görüş duygusal bozukluklara ve psikopatiye büyük önem vermiştir. Bunların temel görüşlerine göre suç sosyal unsur ve şartlardan bağımsız olarak meydana gelir.

5. Psikolojik görüş: Geniş ölçüde olmak üzere akıl bozukluğu ile suç arasındaki ilişkilerle uğraşan bu görüşe göre zeka eksikliği önemli bir suç nedeni olarak kabul edilmiştir.

6. Psikanalitik görüş: Freud'un insanın her türlü hareketlerini açıklama konusunda öne sürmüş bulunduğu cinsellik teorisini suçun izahına yansıtan

⁵⁵ Sulhi Dönmezer, *Kriminoloji*, 7. Bs (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1984), 99-105.

görüştür. Bu teoriye göre suç içe atılmış olan arzu ve isteklerin bir tür cevabı, meydana çıkış tarzı olarak sayılmalıdır.

7. Sosyolojik görüşler: Bu konuda geniş kapsamlı görüşler sosyologlar tarafından ileri sürülmüştür. Manouvrier'e göre insan bir alettir, bu aleti sosyal çevre kullanır. Lacassagne'a göre suçun işlenmesinde kişisel faktörlerin de etkisi varsa da bu etki ikinci derecede ve önemsizdir. Suçluyu yaratan sosyal etkenlerdir. Amerikan sosyolog ve kriminologlarına göre kişinin suç teşkil eden hareketi bütün diğer sosyal tavır ve hareketlerini belirleyen süreçlere bağlıdır.

Yukarıda ana hatlarıyla görüşlerine değindiğimiz geleneksel suç teorileri ve bunlara ekleyebileceğimiz yeni/modern versiyonlar suç olayına bazı zayıf eksik yaklaşımlarına rağmen farklı yönlerden belli açıklamalar getirmektedirler.⁵⁶ Biz burada konumuzun sınırları içerisinde günah/suç eyleminin ortaya çıkışını Kuran'ın insan anlayışı bağlamında ve Âdem kıssası çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

Kuran'daki anlatımlara baktığımızda insan nefesine "fücur" ve "takva" potansiyel olarak yerleştirilmiştir. Fakat insandan takvaya yönelerek günahlardan temizlenmesi istenmektedir: "Nefse ve onu düzenlemiş olana, Sonra o nefse kötülüğünü ve takvasını ilham edene yemin olsun ki, Nefsini temizleyen kesinlikle kurtulacaktır, Nefsini günaha sokan elbette hüsrana uğrayacaktır".⁵⁷

Fücur haktan uzaklaşıp, hak yolunu yarıp onun nizamından çıkarak fısık ve isyana düşmektir. Takva ise bunun zıddı olarak nefsi kurtarmanın, Allah'ın koruyuculuğu altında fücurdan korunmanın adıdır. Şu halde Allah bir nefse fücurunu da takvasını da ilham edip, fücur işlememesini, ondan korunmasını istemektedir. Çünkü fücur insan için bir tehlike, takva ise kazançtır.⁵⁸ Şu halde günah eylemi takvadandan uzaklaşıp fücure yönelimle başlamaktadır.

⁵⁶ Zahir Kızmaz, "Sosyolojik Suç Kuramlarının Suç Olgusu Açıklama Potansiyelleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* XXIX/2 (2005): 149-174-174; Dolu, *Suç Teorileri*.

⁵⁷ Yazır, *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali.*, Şems 7-11.

⁵⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili : yeni mealli Türkçe tefsir.* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 5857-5858.

Günah işlemek insan doğasının tabii bir sonucu olmakla birlikte, günah-tan kaçınmak veya tövbe etmek de insan fıtratının bir gereğidir. Bu bakımdan insanın masum olması mutlak anlamda günah işlememesi de insan gerçekliğine aykırı olarak görülmektedir. Nitekim bir Hadiste şöyle denir: “Sizler hiç günah işlememiş olsanız, Allah günah işleyen ve onların günahını affedeceği bir toplum yaratırdı”⁵⁹

Toplumsal Kontrol Teorileri genellikle bireyin kendi kendini veya dış etkenlerin ve sistemlerin bireyi kontrol etmesiyle suçun önlenebileceğini savunmaktadır. İnsanların suç imkân ve fırsatları bulduğunda suç işlemeye hazır olduklarını söyler. Bu bakımdan bu teoriye göre asıl sorulması gereken soru “insanlar neden suç işler?” değil, “insanlar neden suç işlemez” sorusu olmalıdır.⁶⁰ Bu çerçevede denilebilir ki insan doğasında potansiyel olarak her zaman günaha/suçta meyil vardır. İnsan nefsindeki heva duyguları çeşitli etkenler tarafından uyarıldığı takdirde insanı suç işlemeye yöneltebilmektedir. Bu etkenler bizzat insanın nefsi olabileceği gibi, “ölümsüz bir dünya hayatı içgüdüğü ve ahireti düşünmeme tavrı ile şeytanın mevcudiyeti” de olabilmektedir.⁶¹

Suç olayını açıklamaya çalışan kriminolojik görüşlerin bu çerçevede daha çok birincil değil, ikincil derecede etkenleri öne çıkarmış oldukları söylenebilir. Çünkü buna göre insan fıtratında suça yönelim özelliği bulunmasaydı her türlü suç işlemeye elverişli ortam yaratılsa dahi insan suç işleyemeyecekti.

Coğrafi koşulların suça yönelimi artırdığı şeklindeki katografik görüşleri cennet hayatı yaşayan Âdem ve Havva açısından değerlendirebiliriz. Her türlü nimetin bulunduğu⁶² tabiat şartlarının yaşamaya en elverişli olduğu⁶³, huzur ve sükûn içinde mutlu olarak yaşanılacak bir mekân⁶⁴ olarak tasvir edilen cennette bir tek yasaklama getirilmesine rağmen bu yasak çiğnenebiliyor ve günah işlenebiliyor. Bir başka ifadeyle suçu oluşturan çevresel koşullar

⁵⁹ Tirmizi, 39/2, 2526

⁶⁰ Dolu, *Suç Teorileri*, 267.

⁶¹ H. Mehmet Soysaldı, “İslâm’da Günah Kavramı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* III/7 (2001): 150-151.

⁶² Özek v.dğr., *Kur’ân-ı Kerim ve açıklamalı meali*, Saffat 41- 43.

⁶³ Özek v.dğr., *Kur’ân-ı Kerim ve açıklamalı meali*, İnsan 13.

⁶⁴ Özek v.dğr., *Kur’ân-ı Kerim ve açıklamalı meali*, Yasin 55.

büyük ölçüde ortadan kalksa ve bu durum suç işleme oranını azaltsa bile yine de insan içinde taşıdığı suç işleme potansiyeli sayesinde belli uyaranların etkisiyle de suç işleyebilmektedir. Ancak suç fırsatlarının daha yoğun olarak bulunduğu bölgelerde suç yönelimin ve suç oranlarının belli bir artış göstereceği varsayımı gözden uzak tutulmamalıdır.

Yine suçu biyolojik ve fiziki yapı ile ilişkilendiren görüşler çerçevesinde kıssayı değerlendirebiliriz. Burada İblis'in kendi biyolojik ve fizyolojik özelliklerini Âdeminki ile kıyaslayarak kendini üstün görmesi söz konusudur. Irk ve renge bağlı doğuştan gelen özelliklerin belli kesimlerde ve dönemlerde bir üstünlük ve statü ölçütü olması ve bunu koruma isteği suça yönelimi de beraberinde getirmektedir. Burada kendi dahlimiz olmaksızın yaratılıştan elde ettiğimiz bir takım özelliklerin bir üstünlük aracı olarak görülmesinin şeytani bir tavır olduğu ve günaha sebebiyet veren bir tutum olduğu ima edilmektedir.

Suçu akıl hastalığı ve sara gibi bazı faktörlere bağlayan birtakım psikiyatrik ve psikopatik görüşler değerlendirme dışıdır. Kıssada böyle örneklere yer verilmemiştir. Gerçi İblis'in statü kaybının getirdiği kibir duygusu, Âdem ve Havva'nın ebedi olma arzusu, Kabil'n hakkına razı olmayan egoist tavrından kaynaklanan aşırı istek, gerilim ve tramvalar bir günaha ve suça meyil sebebi olarak da görülebilirse de bu türden hastalıklara bağlı olarak gerçekleştirilen eylemler dinen ve hukuken günah/suç kabul edilmemektedir.

Habil ve Kabil olayı mülkiyet ilişkileri ve toplumsal kesimler arası ayrışma bağlamında bir anlamda marksist yaklaşımı doğrular bir görüşle de açıklanabilmektedir: "Bu kıssa ilkel toplumun avcılığa ve balıkçılığa dayalı üretim tarzında ifadesini bulan eşitlik ve kardeşlik düzeninin sonunu ve bu düzenin yerine tarımsal üretimim geçişini, özel mülkiyetin doğuşunu; ilk sınıflı toplumun, imtiyaz ve sömürü sisteminin ortaya çıkışını, zenginliğe tapmanın başlamasını... anlatmaktadır".⁶⁵ Bu yönüyle suç toplumsal kesimler ve sınıflar arası mücadelenin bir sonucu olarak ortaya çıkmakta üretim tarzına göre biçimlenmektedir. Kabil'in temsil ettiği toplumsal kesim suçun ve günahın kaynağı olarak görülmektedir.

⁶⁵ Şeriatî, *İslam sosyolojisi üzerine.*, 112.

Kabil'in Habil'i öldürmesindeki temel belirleyici nedeni "kız meselesi" olarak değerlendirecek olursak suça yönelimin önemli nedenlerinden biri olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Cinsellik teorisini suçun açıklamasına yansıtan Freud'un belli bir haklılık payı olsa da cinselliği temel açıklama biçimi yapması eleştirilmektedir. Yukarıda değinildiği gibi eğer olayda cinsellik tümüyle belirleyici olsaydı Kabil kardeşinden önce davranıp elde etmek istediği kız için en çok sevdiği şeyden fedakârlık yapardı.⁶⁶ Ya da en azından kardeşinden daha büyük bir fedakârlık yapardı.

Suçu bireysel faktörlerden ziyade sosyal şartların bir ürünü olarak gören sosyolojik görüşlerin, klasik ve bütünleşik teorileri birlikte göz önüne aldığımızda daha kapsamlı açıklamalar getirdiklerini söyleyebiliriz. Ancak determinist yaklaşımların her zaman suç olayını açıklamada yeterli sonuçlara ulaşamadıkları da bir vakiadır. Suça elverişli ortam ve koşullarda bazı insanların çeşitli motivasyonlara rağmen suça eğilim göstermemeleri de söz konusu olmaktadır. Bu nedenle çok boyutlu olan suç eyleminin açıklanmasında sosyolojik yaklaşımların yanında olayın metafizik- dini temellerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Sonuç

İslam kozmolojisinde Tanrı insan merkezli bir dünyayı ve yaşam tarzını öngören bir düzen kurmakta ve kurallar koymaktadır. Günah insan neslinin yeryüzündeki serüvenini başlatan, iradeye dayalı olarak gerçekleşen, mevcut düzen ve kurallara karşıt bir eylemler serisi olarak kendisini göstermektedir. Burada Allah Âdem'i halife tayin ederek insan merkezli bir düzen kurmakta bu düzende statü kaybına uğrayan İblis bu düzene karşı çıkmak suretiyle günaha yönelmekte, istikametten sapmaktadır. Adem ise Havva ile birlikte ebedi kalıcılık ve sonsuz mülke sahip olma arzusu ile yasağı ihlal ederek günah işlemekte, Kabil ise yine değersizleşme ve prestij kaybının getirdiği dürtü ile canlılık hukukuna aykırı hareket ederek cinayet işlemektedir.

Günah/Suç bilgiye dayalı olarak insan iradesinin bilinçli bir tercihi olmakta, potansiyel suçluluk kabul görmemektedir. Burada İblis'in, Âdem'in ve Kabil'in bu eylemleri bilinçli bir tercihin ürünü olarak ortaya çıkmakta, ancak

⁶⁶ Şeriati, *İslam sosyolojisi üzerine.*, 116.

Âdem yaptığından pişman olup affa uğramaktadır. Metinde Kabil'in de pişmanlığı ifade edilse de affa uğradığına dair Kuran'da bilgi yoktur. Burada yaptırımlara dayalı emredici hukukun yanında onarıcı ve affedici bir hukukun olması gerektiği sonucunu da çıkarabiliriz. Yine Meleklerin yeryüzünde fesat çıkarıp kan dökecek Âdem'e itirazların reddi potansiyel suçluluğun olmadığını göstermektedir.

Diğer taraftan bilginin ya da eğitimin günah/suç işlemeyi engelleyen ya da bir ölçüde azaltan bir boyutu bulunsa bile bilgili ve eğitilmiş kişilerin günah işlemeyeceği söylenemez. Nitekim Âdem Tanrı tarafından bilgilendirilip eğitildiği ve günah ortamından bir tek ağaç yasaklaması hariç, bir nevi yalıtıldığı halde günah işleyebilmektedir. Yine Tanrı'ya inanç, ahlaki ve vicdani tutum Habil örneğinde olduğu gibi günahattan sakındırma bile, Kabil örneğindeki kardeşini öldürmeyi engelleyememektedir. İblis, Âdem ve Kabil'in işlediği günahlar bilgisizliğin, eğitimsizliğin ya da Tanrı'ya inançsızlığın bir sonucu değil, belli faktörlere bağlı olarak beliren negatif tutum ve davranışların sonucudur. Bu bakımdan bu kıssa çerçevesinde konuya baktığımızda bilgi ve inançla günah işleme eylemi arasında birebir ilişki kurulamayacağı açıktır. Günümüzde eğitilmiş veya dindar eğilimli olarak bilinen kişi ve grup ve cemaatlerin pekâlâ suç ve günah işleyebildiklerini ve "şeytan" örneğinde olduğu gibi bu eylemlerini gerekçelendirerek meşrulaştırmaya çalıştıklarını görebilmekteyiz.

Suçun şahsiliği ilkesi bir hukuk kuralı olarak ortaya konmuşsa da sosyolojik anlamda temelde suç toplumsal boyutları olan bir olgu/olay olarak karşımıza çıkmaktadır. İblisin ve Âdem'in işlediği günahlar bir yönüyle Tanrı'nın oluşturduğu kozmik sisteme, Kabil'in işlediği günah salt dinsel anlamda günah boyutu yanında suç boyutu ile de insan ve topluma karşı işlenmiştir. Başka bir ifadeyle Kabil'in Kardeşi Habil'i öldürmesiyle birlikte Günah/suç olayı toplumsallaşmıştır. Burada öldürme eylemi üzerinden konunun örneklendirilmesi önemlidir. İnsanın işleyebileceği en büyük günah ve suçlardan birisi cinayettir. Cinayet maddi cezanın yanında dini anlamda manen bütün insanlığı öldürmek kadar vebal getiren büyük bir günah ve suç olarak sunulmaktadır. Aynı zamanda Habil ve Kabil'in şahsında iki farklı toplumsal kesimin suç boyutlarına varan mücadelesi, suçun toplumsallaşmasını göstermesi bakımından anlamlıdır. Burada farklı çıkarların veya çıkar çatışmalarının bireysel

ve toplumsal bazda suç ve günaha yönelimi tetikleyen belirgin bir faktör olduğu söylenebilir.

Yine günah eyleminin, genetik olmadığı ve Hristiyanlıktaki gibi asli suç/günah kavramına yer verilmediği görülmektedir. Asli suç inancı ile insanın Âdem ve Havva'nın işlediği günahı genetik olarak taşıdığı inancı Hristiyanlıkta vaftizi ve rahiplere tanınan itirafa bağlı af yetkisi de günah çıkarılmayı kurumsallaştırmıştır. İslam'da ise suçun/günahın iradeye dayalı olarak gerçekleştiği ve bireysel sonuçları olduğu kabul edildiği için tövbe kurumu oluşmuştur. Başka bir ifadeyle asli günah postülası Hristiyanlık'ta kiliseye bağlı bir dini yapı ve ruhbanlığı öne çıkarırken, İslam'da kabul görmediğinden genel olarak böyle bir yapılanmaya ve bu tarz bir ruhbanlığa imkân vermemiştir diyebiliriz.

Dini literatürde hata ile günah arasında belli farklar görülse de genel ve yaygın anlamda günah eylemi en küçük hatadan en büyük kötülüğe kadar bilinçli olarak yapılan tüm olumsuzlukları içerirken, kriminolojideki suç eylemi suç sayılan aktif ve etkin eylemleri içermektedir. Suç olayı ile ilgili olarak kriminolojiye esas teşkil eden görüşler ileri sürülmüştür. Âdem Kıssası çerçevesinde konuya baktığımızda bu görüşlerin çoğu yadsınmamakla birlikte günah eyleminin metafizik, ontolojik ve epistemolojik temelli olgusal boyutlar taşıdığını söyleyebiliriz.

Konumuz ekseninde netice olarak diyebiliriz ki günah eylemi insanın doğasında potansiyel olarak mevcut olan mülkiyet ebedilik, egemenlik ve statü mücadelesine bağlı olarak imkân ve fırsatlar oluştuğunda ortaya çıkan bir dizi negatif tutum ve davranışlar şeklinde kendisini göstermektedir. Bunlar Şeytan'ın şahsında kibir (narsizm), ırkçılık, emre itaatsizlik, iğva, küfür(gerçeği örtme),itham ve iftira, yalan yere yemin etme, sureti haktan görünme (riyakârlık), günahta ısrar, tehdit, vesvese vermek, hile ile aldatma, saptırma, damgalanma biçiminde; Âdem'in şahsında tanrısallık eğilimi, sınırsızlık, kural ihlali, isyan, iğva, nisyân, zulüm şeklinde; Kabil'in şahsında ise rekabet şartlarına uymama, hakkına razı olmama, nefesine uyma, kıskançlık ve cinayet işleme tarzında insanların işlediği ve işleyebileceği belli başlı günah eylemleri olarak görülebilmektedir. Bu yönüyle Şeytan insanın günahkâr tabiatını, Âdem insanın günah potansiyeli taşıyan, günah işleyen ve tövbe eden, Şeytan

ile ömür boyu mücadele veren yönünü simgelemektedir. Âdem'in oğullarından Habil insanlığın Şeytan'a uymayan pozitif, Kabil ise Şeytan'a uyan negatif tarafını temsil etmektedir.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim tefsiri*. İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1-2-8. 1995.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve yüce meali*. Ankara: Kılıç Kitabevi, t.y.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyat : (hicri 6. asrın başına kadar)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1974.
- Aydın, Mahmut. *Anahatlarıyla dinler tarihi : (tarih, inanç ve ibadet)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Dolu, Osman. *Suç Teorileri*. 3. Bs. Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Dolu, Osman - Geleri, Aytekin - Bahar, İbrahim. *Suç Sosyolojisi*. Ed. Aytekin Geleri. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Dönmezer, Sulhi. *Kriminoloji*. 7. Bs. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1984.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. Trc. Turgut Kalpsüz. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Harman, Ömer Faruk. "Günah". *İslam Ansiklopedisi*. 14: 278-282. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Harman, Ömer Faruk. "Habil ve Kabil". 14: 376-378. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Hayrettin Karaman - Çağrıcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kafi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'an yolu meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an'da günah kavramı*. Konya: Hibaş Yayınları, 1984.
- Kızmaz, Zahir. "Sosyolojik Suç Kuramlarının Suç Olgusu Açıklama Potansiyelleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi XXIX/2 (2005): 149-174-174*.

Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1981.

Koç, Turan. *Din Dili*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.

Kurt, Muhammet Sacit. "Peygamberlerin Günahsızlığı ve Gavâ, Asâ, Nesiye Kelimelerinin Etimolojik İncelemesi Işığında Kur'ândaki Âdem Kıssasına Yeni Bir Yaklaşım". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/24 (Ocak 2013): 189-221-221.

Özek, Ali - Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıncı - İbrahim Kafi Dönmez - Sadrettin Gümüş, trc. *Kur'ân-ı Kerim ve açıklamalı meali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

Soysaldı, H. Mehmet. "İslâm'da Günah Kavramı". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* III/7 (2001): 145-156-156.

Şeriati, Ali. *İslam sosyolojisi üzerine*. Trc. Kamil Can. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak dini Kur'an dili : yeni mealli Türkçe tefsir*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1-3-8. 1971.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Kur'an-ı Kerim Türkçe meali*. Trc. Rauf Pehlivan. İstanbul: Motif Yayınları, 2005.



Ölünün Ardından Ağlamaya Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Assessment of the Prophetic Narrations About Crying After Death

Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU

Öğretim Görevlisi Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Lecturer Dr., Namık Kemal University, Faculty of Theology.

Tekirdağ / TURKEY

cmollaibrahimoglu@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4704-5068

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Haziran / June 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 18 Eylül / September 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. "Ölünün Ardından Ağlamaya Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 540-562.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Her fani için kaçınılmaz son olan ölüm, geride kalanlar için bir hüznün sebebi. Bazı insanlar bu hüznü gözyaşı olarak dışa yansıtırken bazıları ölüm gerçeğine isyan edencesine feryat figan ederek ağlamakta, bazıları da âdet, gereği ya da gösteriş olarak ağıt yakıp taşkınlık yapmaktadır. Bu nedenle ölen bir insanın ardından hüznülenmenin, gözyaşı döküp sesli veya sessiz ağlamanın, cahiliyedeki gibi feryat figan edip ağıt yakmanın, yaka paça yırtıp saç baş yolmanın İslâm'daki yerini rivayetlerle ve âlimlerin yorumlarıyla ortaya koymanın önemi tartışılmaz. Ölen bir insanın ardından hüznülenip gözyaşı dökerek ağlamanın câiz olmadığını söylemek mümkün değildir. Zira bu durum fitrat/yaratılış gereği ve merhamet eseridir. Hz. Peygamber ile Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Fâtıma (ö. 11/632), İbn Mes'ud (ö. 32/652-53), İbn Ömer (ö. 73/692) gibi sahâbiler de sevdiklerinin vefatı sebebiyle ağlamışlardır. Ancak rivayetlerden, ölen kişinin meziyet ve güzelliklerini sayarak ve bağırıp çağırarak ağlamanın, yüze vurmanın, yaka paça yırtıp saç baş yolmanın, ölümü çağırmanın câiz olmadığı, ölen birinin ardından bu şekilde ağlanması ve bunda ölen kişinin etkisi ve katkısı olması durumunda o kişinin azap göreceği anlaşılmaktadır. Bu makale, Hz. Peygamber ve bazı sahâbenin ölen yakınlarına ağladığına dair rivayetler ile yasak olan ağlama ve davranışları belirten rivayetleri sunmayı, dirinin ağlaması sebebiyle ölüye azap edileceğine dair rivayetleri ve ilgili yorumları nakledip değerlendirmeyi, câiz olmayan davranış ve ağlama biçimlerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, ağlamak, ağıt, ölü, azap.

Abstract

Death, which is an inevitable end for every mortal, is also a cause of sorrow for those who stayed behind. While some people express this sadness by tears, some others externalise it by crying aloud as a rebellion. There are also some who lament the death wildly as a result of the tradition or an intend of making show. The importance of revealing the position of these actions and the judgement about them in Islamic worldview by relying on the narrations, is indisputable. It is not possible to say that crying with sorrow after the death of a person is not permissible since it is the result of the human nature [fitrah] and mercy. The Prophet Muhammad [pbuh] as well as the companions Omar

(d. 23/644), Fatimah (d. 11/632), Ibn Mes'ud (d. 32/652-53) and Ibn Omar (d. 73/692) cried after the death of their loved ones. However it is understood from the narrations that it is not permissible to count the merits and virtues of the dead by crying loudly, hitting the face and head, tearing the clothes and calling the death. Furthermore such acts will cause the dead one to suffer torment if he or she has an effect on and contribution to these acts come out. This article aims to present the Prophetic narrations about the issues mentioned above, to comment on them and also to reveal the right and wrong crying and behaviour patterns.

Key Words: Hadith, cry, lament, dead, torment.

Giriş

Ölüm büyük bir hadisedir. Bu hadise sebebiyle insanın hüzünlenmesi, kederli bir hâl alması; bir gün, bir saat önce birlikte oturduğu, konuştuğu dost ve yakınının susmasının, bir daha onu göremeyecek, onunla konuşamayacak olmasının onu üzmesi gayet doğaldır. Bu onun fitratının bir gereğidir. İslam da fitrat dinidir. Allah'ın gazabını gerektirecek bir durum olmadıkça hüznün ve bunun dışı yansıması olan gözyaşı dökmenin haram olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Hz. Peygamber ve sahâbe de birçok yerde sevdiklerinin ve yakınlarının vefatı sebebiyle ağlamıştır.

Burada Hz. Peygamber'in ölen insanın ardından ağlamaya izin veren, kendisinin bizzat ağladığını, bunun bir merhamet eseri olup Allah'ın ancak merhametli kullarına rahmet edeceğini belirten takrirî, fiilî ve kavli sünneti ile bazı sahâbeden ilgili örnekleri ortaya koyan rivayetlere yer verilecektir. Daha sonra yasaklanan bazı davranış biçimi ve ağlama şekillerinden söz eden rivayetler ile dirinin ağlaması sebebiyle ölüye azap edileceğini bildiren rivayetler zikredilip âlimlerin konuya yaklaşımları nakledilecek ve değerlendirilecektir.

1. Hz. Peygamber'in Ölünün Ardından Ağlamaya İzin Vermesi

Hz. Peygamber ölen yakınlarına ağlayan kadınları engellemek ve kovmak isteyen Hz. Ömer'i uyarılmış, Uhud Savaşı'nda şehid düşen babasına ağlayan Câbir'i (ö. 78/697), kavmi engellemeye çalışırken Resûlullah engellememiştir.

1.1. Hz. Peygamber'in, Hz. Ömer'e Müdahalesi

Vefat eden biri için toplanıp ağlaşan kadınları Hz. Ömer'in ağlamaktan alıkoymaya ve oradan kovmaya kalkışması üzerine Hz. Peygamber: "Bırak onları Ey Ömer (ağlasınlar). Zira kesinlikle göz, yaş döker; kalbe hüznün isabet etmiştir; (ölen kişiden ayrılıklarının) zamanı yakındır."¹ buyurmuştur.

Resûlullah'ın "Zira göz yaş döker." ifadesi, onların bağırarak değil gözyaşı dökerek ağladıklarını, Hz. Peygamber'in bu sebeple ağlamalarına izin verdiğini ve isyan edercesine bağırıp çağırmadan gözyaşı dökerek ağlamanın câiz olduğunu göstermektedir. Bu izah, farklı rivayetler arasındaki zahiren çelişkiyi de ortadan kaldırmaktadır.²

1.2. Hz. Peygamber'in Câbir'i Ağlamaktan Men Etmemesi

İkinci Akabe Biatı'nda kabilesini temsil etmiş, Bedir Savaşı'na da katılmış olan değerli sahâbî Ebû Câbir Abdullah b. Amr (ö. 3/624), Uhud Savaşı başlamadan önce bu savaşın ilk şehitlerinden biri olacağını ümit ettiğini söylemiş, savaş başladıktan kısa bir zaman sonra da şehit düşmüştür. Tam yetmiş şehit verilen bu savaşın ilk şehidi olan Ebû Câbir,³ Mekkeli müşrikler tarafın-

¹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannef*, nşr. Habîburrahmân el-A'zamî, (Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1390/1970), 3: 553-554 (6674); Humeydî Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr, *Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed, (Dımaşk: Dâru's-sekâ, t.y.), 2: 224 (1054); İbn Ebî Şeybe Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, *Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, nşr. Muhammed Avvâme, (Beirut: Dâru Kurtuba, 1427/2006), 7: 509 (12263); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., (Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, 1416/1995), 14: 127 (8401); İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, nşr. Şuayb Arnaût v.dğr., (Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, 1430/2009), "Cenâiz" 53; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünen*, (Beirut: Dâru'l-marife, t.y.), "Cenâiz" 16; a.mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmun'im Şelebî, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 2: 394 (1998); Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed, (Dımaşk: Daru'l-me'mûn, 1077/1973), 11: 290 (565); İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, nşr. Şuayb el-Arnaût, (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993), 7: 428 (3157); Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *Müstedrek ale's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2002), 1: 537 (1406); Beyhakî Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 4: 117 (7159).

² Bk. Ebû'l-Hasen Nûreddin Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî*, (Beirut: Dâru'l-marife, t.y.), 2: 318.

³ Ebû Câbir hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitabu't-Tabakâti'l-kübrâ*, nşr. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1421/2001), 3: 520-523; İbn Hacer Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Nşr. Adil Ahmed Abdülmecvûd - Ali Muhammed Muavviz, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995), 4: 162-163;

dan müsle yapılmış, ağzı, burnu kesilmiş bir vaziyette üstü bir bezle örtülü olarak Hz. Peygamber'in huzuruna getirilmişti. Oğlu Câbir ağlayarak babasının yüzünü açmak istediğinde kavmi onu nehyetmiş, Resûlullah ise nehyetmemişti. Halası Fatıma da sesli bir şekilde ağlamaya başlamıştı. Hz. Peygamber: "Ağlasan da ağlamasan da siz onu kaldırana kadar melekler onu kanatlarıyla gölgelemeye devam ederler." buyurdu.⁴

Hz. Peygamber bu sözüyle, Ebû Câbir'e ağlamamak gerektiğini, vefatı ve kendisine müsle yapılması sebebiyle hüzünlenilse de gerçekte elde ettiği merite sebebiyle sevinilmesi icabettiğini belirtmektedir.⁵

İbn Kudâme (ö. 620/1223), Ahmed b. Hanbel'den bazı niyâhanın haram olmadığı görüşünü nakletmiştir.⁶ İbn Hacer (ö. 852/1449), Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) bu görüşünü muhtemelen bu rivayette ifade edilen Hz. Peygamber'in Câbir'in halasını ağlamaktan men etmemesinden aldığını, rivayetin niyâhayla beraber yanaklara vurma veya yakaları yırtma olması durumunda haram olacağına delâlet ettiğini nakledip söz konusu görüşü tenkid etmiştir. İbn Hacer, Hz. Peygamber'in niyâhayı bu olaydan sonra men ettiğini, bu olayın Uhud Savaşı'nda olduğunu söylemiş, delil olarak da Hz. Peygamber'in Uhud'da "Fakat Hamza'ya ağlayan yok." buyurduktan sonra bunu nehyedip tehdit ettiğine dair rivayeti⁷ nakletmiştir.⁸ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Câbir'i men etmemesi ağlamasını onaylaması anlamına gelmekte, halasının sesli ağlamasını men etmemesi ise delil olmamakta zira daha sonra yasakladığı görülmektedir.

Yaşar Kandemir, "Ebû Câbir Abdullah b. Amr b. Harâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1988), 1: 86.

⁴ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (Dimaşk-Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1423/2002), "Cenâiz" 5, 34; Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulkakî, (Mısır: Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabiyye, 1412/1991), "Fedâilu's-sahâbe" 130.

⁵ Bk. Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001), 8: 125.

⁶ Bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *Muğni*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed, (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997), 3: 487.

⁷ Ahmed, IX, 38 398 (4984), 5563; İbn Mâce, Cenâiz 53; Hâkim, I, 537 (1407).

⁸ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, (Riyad: Dâru Taybe, 2005), 4: 43.

2. Hz. Peygamber'in Ölenlerin Ardından Ağlaması

Hz. Peygamber, Osman b. Maz'ûn'a (ö.2/623-24), torununa, Mûte şehitlerine, evlatlığı Zeyd b. Hârîse'ye (ö. 8/629), kabri başında annesine, kızı Ümmü Külsüm'e (ö. 9/630) ve oğlu İbrâhîm'e (ö. 10/632 [?]) ağlamıştır. Resûlullah'ın ağlamasına karşı zaman zaman bazı sahâbiler "sende mi...?" diyerek şaşkınlığını belirtmiş, Hz. Peygamber ise sadece gözyaşı dökerek ağlamanın sabırsızlık ve isyan olmayıp bir şefkat ve merhamet eseri olduğunu söyleyerek bunun câiz olduğunu belirtmiş, çocuklarına, yakınlarına ve arkadaşlarına karşı ne kadar şefkatli, vefalı ve merhametli biri olduğunu ortaya koymuştur.

2.1. Hz. Peygamber'in Osman b. Maz'ûn'un Vefatında Ağlaması

Hz. Ebû Bekir vasıtasıyla on üçüncü kişi olarak İslâmiyet'i kabul eden Osman b. Maz'ûn, birinci Habeşistan Hicreti'ne katılmış daha sonra da Medine'ye hicret etmiştir. İbadete düşkün olup günah işlemekten son derece sakıncıydı. Bedir Gazvesi'ne de katılarak bu savaşın ardından vefat edip Medine'de ilk vefat eden muhacir olmuştu. Bakı' mevkiine defnedilmiş, daha sonra burası kabristan haline getirilmiştir.⁹ Resûlullah, Osman b. Maz'ûn ölmek üzereyken yanına girerek üzerine eğilip onu öpmüş, gözyaşları yanaklarından akarak ağlamış, o ağlayınca ev halkı da ağlamıştır.¹⁰

2.2. Hz. Peygamber'in, Torununun Vefatı Anında Ağlaması

Kızı Zeynep (ö. 8/629) Hz. Peygamber'e: Oğlum ölmek üzeredir, bize gelin, diye haber gönderince Hz. Peygamber: "Aldığı da verdiği de Allah'ındır. Onun katında her şeyin belli bir vakti vardır. Sabretsin ve ecrini Allah'tan beklesin." buyurarak kızına selam gönderdi. Kızının, Nebî'ye and vererek mutlaka gelsin diye tekrar haber göndermesi üzerine Hz. Peygamber, yanında Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635 [?]), Muâz b. Cebel (ö. 17/638), Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]), Zeyd b. Sâbit (ö.45/665 [?]) ve başka sahâbiler olduğu halde kalıp kızına gitti. Çocuk Resûlullah'ın kucağına verildi. Can çekişiyordu.

⁹ Geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-kübrâ*, 3: 365-371; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 1: 153-160; Yaşar Kandemir, "Osman b. Maz'ûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2007), 33: 470-471.

¹⁰ Abdurrazzak, 3: 596 (6775); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdî Abdülmeccid es-Silefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1983), 25: 146.

(Za'fiyetten) eski bir kırabaya dönmüştü. Resûlullah'ın gözlerinden yaşlar aktı. Sa'd b. Ubâde: Yâ Resûlallah bu göz yaşları, bu ağlayış nedir? deyince Resûlullah: "Bu Allah'ın kullarının kalbine koyduğu merhamet (eseri)dir. Allah ancak merhametli kullarına rahmet eder." buyurdu.¹¹

Sa'd, Hz. Peygamber'in ağlamasını garipsemişti. Zira kendisinden musibetlere sabırla mukavemet etmek gerektiğini öğrenmişti. Hz. Peygamber ise ağlamasının Sa'd'ın sandığı gibi bir sızlanma ve sabırsızlık olmayıp merhamet eseri olduğunu, böyle musibet anlarında katı kalpli, taş yürekli olmanın da makbul bir şey olmadığını ve gözyaşı dökmenin tabii bir hal olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla bu rivayet, Allah'ın yarattıklarına karşı şefkatli ve merhametli olmayı teşvik etmekte, gözün yaş akıtmamasından ve katı kalpli olmaktan sakındırmakta ve bağırıp çağırmadan, yaka paça yırtıp taşkınlık yapmadan ağlamanın câiz olduğunu göstermektedir.¹²

2.3. Hz. Peygamber'in Mûte Savaşındaki Şehitlere Ağlaması

Seriyye olarak vuku bulan Mûte Savaşı'nda (8/629) Hz. Peygamber 3000 kişilik ordunun komutanlığına sırasıyla Zeyd b. Hârise, Ca'fer b. Ebî Tâlib (ö. 8/629) ve Abdullah b. Revâha'yı (ö. 8/629) getirdi. İslâm ordusu 100.000 veya 200.000 kişiden oluşan Bizans ordusuyla Meşârif'te karşılaştı, Mûte'de savaş düzenine geçti. Zeyd şehid düşünce sancağı Ca'fer, Câ'fer şehit olunca Abdullah b. Revâha aldı. O da şehit düşünce sancak Hâlid b. Velid'e (ö. 21/642) verildi. Bu savaşta Müslümanlardan on beş kişi şehit oldu.¹³ Hz. Peygamber Zeyd'in, Cafer'in, İbn Revâha'nın Mûte savaşında şehadetlerini bu haber gelmeden önce bildirmiş şöyle buyurmuştu: "Zeyd sancağı eline aldı ve şehit düştü. Sonra sancağı Cafer aldı. O da şehit düştü. Sonra İbn Revâha aldı. O da şehit düştü." Sonra Resûlullah gözlerinden yaşlar boşalarak şöyle devam etti: "En son sancağı Allah'ın kılıçlarından bir kılıç (Halid b. Velid) aldı ve Allah onlara fethi müyesser kıldı."¹⁴

¹¹ Buhârî, "Cenâiz" 32; Müslim, "Cenâiz" 11.

¹² Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4: 38-39; Aynî, 'Umdetü'l-kârî, 8: 108.

¹³ Geniş bilgi için bk. İbn İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-kübrâ*, 2:119-121; Hüseyin Algül, "Mûte savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2006) 3: 385-387.

¹⁴ Buhârî, "Cenâiz" 4; "Fedâilu's-sahâbe" 25.

2.4. Hz. Peygamber'in Zeyd b. Hârise'nin Vefatında Ağlaması

Resûlullah, Mûte Savaşı için orduyu yola çıkarırken sancağı Zeyd b. Hârise'ye vermiş "Eğer Zeyd şehit olursa sancağı Ca'fer b. Ebû Tâlib alsın, o da şehit düşerse Abdullah b. Revâha alsın" demişti. Üç sahâbî de bu sıraya göre şehit oldu. Zeyd şehit düşünce oğlu Üsâme Resûlullah'dan geri durup (günlerce) yanına gelmedi. Bir müddet sonra geldi ve Hz. Peygamber'in önünde dikildi. Gözlerinden yaşlar boşalıyordu. Resûlullah da ağladı. Gözyaşları dinince: "Neden bizden uzak durdun da sonra geldin. Bizi üzüyorsun." buyurdu.¹⁵

Zeyd, Hz. Peygamber'in evlâtlığı, âzatlısı, peygamberliğini ilk tasdik edenlerden ve ondan hiç ayrılmayan biriydi. Tâif yolculuğunda onunla beraberdi. Bedir, Uhud, Hendek gazvelerine, Hudeybiye seferine ve Hayber'in fethine katılmıştı. Resûlullah tarafından çok sevildiği için "hibbü Resûlillâh" lakabıyla anılırdı. Hz. Peygamber Zeyd'in şehadetinde biricik evlâdı Üsâme'nin de hüznüne ortak olarak onunla birlikte ağlamış, vefasını, merhametini bir kez daha göstermiştir.¹⁶

2.5. Hz. Peygamber'in, Annesinin Kabri Başında Ağlaması

Ebû Hüreyre'nin (ö. 58/678) naklettiğine göre Nebî annesinin kabrini ziyaret etti, ağladı, yanındakilerini de ağlattı ve şöyle buyurdu: "Rabbimden annemin bağışlanmasına dair istekte bulunmak için izin istedim izin vermedi. Kabrini ziyaret etmem için izin istedim verdi. Kabirleri ziyaret ediniz. Çünkü o, ölümü hatırlatır."¹⁷

Hz. Peygamber'in annesinin kabrini ziyaret etmesi kabrin bizzat müşahe-de edilerek kuvvetli bir nasihat ve ölümü hatırlama maksadına matuf olduğu, hadisin sonunun da bu manayı te'yit ettiği belirtilmektedir.¹⁸

¹⁵ Abdurrazzak, III, 563 (6698); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Târık b. Ivezullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim, (Dâru'l-Haremeyn 1995), 2: 302 (2044).

¹⁶ Zeyd hakkında geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-kübrâ*, 3: 38-44; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 494-498; Bünyamin Erul, "Zeyd b. Hârise", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2013), 44: 319-320.

¹⁷ Müslim, "Cenâiz" 108.

¹⁸ Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (B.y. Müessesetü Kurtuba, 1994), 7: 64.

Bu ziyaretin, Hüdeybiye yılında (6/628) veya Mekke'nin fethedildiği yıl (8/630) gerçekleştiği söylenmektedir.¹⁹

2.6. Hz. Peygamber'in, Ümmü Külsûm'ün Defni Esnasında Ağlaması

Rukiyye (ö. 2/624) ve Zeynep'den sonra Hz. Peygamber'in üçüncü kızı olan Ümmü Külsûm, ablası Rukiyye'nin vefatından sonra Hz. Osman (ö. 35/656) ile evlenmişti. Hicretin 9. yılında (630) vefat eden Ümmü Külsûm'ün cenazesi Cennetü'l-bakî'a defnedilmiştir. Defin sırasında Hz. Peygamber kabrinin bir tarafına oturmuş gözlerinden yaşlar akıyordu. "İçinizde bu gece hiç günah işlememiş kimse var mı?" diye sordu. Ebû Talha (ö. 34/654-55): Ben varım, deyince Resûlullah "Haydi kabre in." buyurdu. Bunun üzerine Ebû Talha Ümmü Külsûm'ün kabrine indi.²⁰

Bu rivayet de ölen kimsenin ardından ağlamanın caiz olduğunu göstermektedir.

2.7. Hz. Peygamber'in, Oğlu İbrâhîm'in Vefatında Ağlaması

Hz. Peygamber'in câriyesi Mariye bint Şem'un'dan (ö. 16/637) dünyaya gelen oğlu İbrâhîm geleneğe uyularak sütanne Ümmü Bürde Havle bint Münzir'e verilmişti. Resûlullah zaman zaman Ümmü Bürde'nin evine gider İbrâhîm'i ziyaret eder, öper koklardı. Günler sonra İbrâhîm'in hastalanması üzerine Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652) ile birlikte Ümmü Bürde'nin evine gidip çocuğunu kucağına almıştı. İbrâhîm ruhunu teslim ediyordu. Resûlullah'ın gözlerinden yaşlar akmaya başlayınca Abdurrahman b. Avf: Sende mi Yâ Resûlallah? demiş, Resûlullah "Ey İbn Avf! Bu gördüğün rahmet ve şefkat eseridir." cevabını verip şunları ilave etmiştir: "Göz yaş akıtır, kalp hüzünlenir. Biz ancak Rabbimizin razı olacağı sözleri söyleriz. Ey İbrâhîm! Senden ayrılmaktan dolayı gerçekten üzgünüz."²¹ Resûlullah İbrâhîm'in henüz meme

¹⁹ Bk. Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, nşr. Cemal Aytânî, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001), 4: 216-217; Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Hererî, *el-Kevkebe'l-vehhâc ve'r-raza'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2009), 11: 282.

²⁰ Buhârî, "Cenâiz" 32.

²¹ Buhârî, "Cenâiz" 43; Müslim, "Fedâil" 63.

emerken vefat etiğini ve cennette sütannelerinin bu emzirmeyi tamamlayacaklarını belirtmiştir.²²

Abdurrahman, Hz. Peygamber'in sabrı teşvik edip sızlanmaktan nehyettiğini biliyordu. Ağladığını görünce, musibetlere sabretmeyen insanlar gibi davrandığını düşünerek şaşkınlığını belirtmiş, Hz. Peygamber ise bunun bir sabırsızlık ve sızlanma değil, evlada karşı duyulan merhamet olduğunu söylemiştir. Bu rivayet, ölmek üzere olan kişiyi öpmenin, çocuğu öpüp koklamanın, aileye merhamet etmenin ve hüznü izhar etmenin meşruiyetini gösterdiği gibi Allah'ın emrine öfke duymadan, bağırıp çağırmadan gözyaşı dökmenin mubah olduğunu da ortaya koymaktadır.²³

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğü bir toplumda kız erkek ayrımı yapmadan çocuk ve torunlarının vefatlarında üzülerken gözyaşı dökmüş, ne kadar merhametli, duygulu bir baba ve dede olduğunu ortaya koyarak bizlere örnek olmuştur.

3. Sahâbenin Ağladığına Dair Rivayetler

Sahabeden, yakınlarının ölümüne ağladıklarına ve bu hale Hz. Peygamber'in şahit oluşuna dair rivâyetler de vardır. Bu durumda Allah Resûlü'nün onlara nasihatları olmuştur. Bu kısımda da sahâbenin ağlamalarına dair rivâyetlere yer vereceğiz.

3.1. Hz. Ömer'in Nu'mân b. Mukarrin'in Vefatına Ağlaması

Nu'mân b. Mukarrin (ö. 21/642), Hicretin 5. yılında Medine'ye giderek Müslüman olup buraya yerleşmiş, Hendek ve daha sonraki gazvelerle bazı seriyyelere, Hz. Ömer döneminde İran fetihlerine katılmıştır. Sâsânî Hükümdarı III. Yezdicerd'in Nihâvend'de bir ordu hazırladığını haber alan Hz. Ömer, Basra ve Kûfe halklarından meydana gelen yeni bir ordu hazırlatıp Nu'mân'ı kumandan tayin etmiştir. Nu'mân yaptığı atlı hücumlarla kalelere ve siperlere çekilen düşmanı harp sahasına çekmiş, savaşın başında birkaç

²² Bk. Buhârî, "Cenâiz" 91; Müslim, "Cenâiz" 63.

²³ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4: 64-65; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 8: 148-150.

yerinden yaralanarak atının sürçmesiyle yere düşerek şehit olmuştur.²⁴ Ölüm haberi kendisine getirilen Hz. Ömer çok üzülmüş, elini başına koyup ağlamıştır.²⁵

3.2. Hz. Ömer'in Ağlayan Kadınlar İçin Bırakın Ağlasınlar, demesi

Hâlid b. Velîd, Mescid-i Nebevî'de Hz. Peygamber'in huzurunda kelime-i şehâdet getirerek müslüman olmuş, üç yıl kadar sohbetinde bulunup kâtipleri arasında yer almıştır. Müslüman olarak katıldığı ilk savaş Mûte Savaşı'dır. Irak'ta Sâsâniler'e, Suriye'de Bizans'a karşı başlatılan fetihlerde İslâm ordularında kumandan olarak önemli görevler üstlenmiş, Dımaşk'a sığınan Bizans ordusunun ardına düşerek şehri fethetmiştir. Fetihden bir yıl sonra Bizans ordusuyla Suriye'de yapılan Yermük Savaşı'nı da kazanmış, ömrünün geri kalan yıllarını geçirdiği Humus'ta ölmüştür. Kabri oradadır.²⁶

Hâlid vefat ettiğinde Benî Muğîre kadınları toplanıp ağlaşmaya başlamışlardı. Orada bulunanlar Hz. Ömer'e: "Bunlara bir haber gönderip ağlamalarına engel olsanız." demişlerdi. Hz. Ömer bunlara cevaben: "Kadınlara dokunmayınız. Varsın Hâlid'e ağlasınlar. Başlarına toprak saçmadıkça ve feryâd figan etmedikçe yalnız gözyaşı dökmelerinde bir mahzur yoktur" demiştir.²⁷

Bu kadınların ağlayıp Hz. Ömer'in onları men etmeme hadisesi, Humus'tan Hâlid'in vefat haberinin Medine'ye gelmesi üzerine olmuştur. Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in cahiliyyet şeklinde olmayan ağlamayı doğal bir ihtiyaç gördüğünü bildiği ve bizzat Hz. Peygamber'in ağladığına vakıf olduğu için kadınları ağlamaktan men etmemiştir.

3.3. İbn Mes'ud'un, Kardeşi Utbe'nin Vefatında Ağlaması

Utbe b. Mes'ud vefat edince, Abdullah b. Mes'ud ağladı. Ona "Sen ağlıyor musun?" dediklerinde, "Evet o benim neseben kardeşim, Resûlullah'la bera-

²⁴ Nu'mân hakkında geniş bilgi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1: 403-40405; Ebû Gays Muhammed Hayrüdîn b. Mahmûd ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-ilm, 2002), 8: 42; Asri Çubukçu, "Nu'mân b. Mukarrin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2007), 33: 240.

²⁵ İbn Ebî Şeybe, VII, 429, 508 (12106), (12257); 18: 285 (34482).

²⁶ Mustafa Fayda, "Hâlid b. Velîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1997), 289-292.

²⁷ İbn Ebî Şeybe, VII, 238 (11460); Buhârî (ta'lîkan), Cenâiz 33; a.mlf, *et-Târîhu'l-evsat*, nşr. Muhammed b. İbrahim el-Luheydân, (Riyad: Dâru's-samîi,1998), 1: 128 (135); a.mlf, *et-Târîhu's-sağîr*, nşr. Mahmud İbrahim Zâyd, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1986), 1: 71; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4: 118 (7161).

ber arkadaşım ve Ömer b. Hattâb hariç en sevdiğim insandı” cevabını vermişti.²⁸

3.4. Hz. Fatıma'nın Resûlullah'ın Vefatında Ağlaması

Hz. Peygamber'in soyunu devam ettiren en küçük kızı Fâtıma bint Muhammed ez-Zehrâ, Hz. Peygamber'e çok düşkün olup babasının vefatından dolayı çok sarsılmıştı. “Allah'ın çağrısına uyup giden babacığım vah, mekânı Firdevs cenneti olan babacığım vah, kara haberini ancak dostu Cebrail'le paylaşacağımız babacığım vah, diye ağlamış, Resûl-i Ekrem defnedildikten sonra gördüğü Enes b. Mâlik'e (ö. 93/711-12), “Resûlullah'ın üzerine çarçabuk toprak atmaya eliniz nasıl vardı, gönlünüz nasıl râzı oldu?” diyerek üzüntüsünü dile getirmiştir.²⁹

3.5. İbn Ömer'in Hucr'un Vefatında Ağlaması

Ebû Abdırrahmân Hucr b. Adî b. Muâviye el-Kûfî (ö. 51/671), Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde Suriye'de bazı yerlerin fethinde; Hz. Ömer devrinde Kâdisiye'de; Hz. Ali'nin (ö. 40/661) kumandanı olarak Cemel Vak'asında ve Sıffin Savaşında bulunan bir sahâbidir. Hz. Ali'nin şehid edilmesinden sonra Kûfe'ye yerleşmiş, Kûfe'ye vali tayin edilen Ziyâd (ö. 53/673) tarafından Muaviye'ye (ö. 60/680) itaat etmedikleri gerekçesiyle tutuklanmıştır. Daha sonra Muâviye'nin isteği üzerine Suriye'ye gönderilip Dımaşk yakınlarında Merciazrâ denilen yerde hapsedilmiş, Hz. Ali'yi lânetlememesi ve ondan teberrî ettiğini söylememesi üzerine öldürülmüştür. Hucr'un öldürülmesi birçok kimseyi üzmüştür.³⁰ Çarşıda ellerini dizlerine bağlayıp oturmakta olan İbn Ömer Hucr'un vefat haberini alınca hemen ellerini çözüp ayağa kalkmış ve ağlamaya başlamıştır.³¹

²⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6: 86 (5873); Hâkim, 3: 288 (5121); Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahabe*, nşr. Adil b. Yusuf el-Azâzî, (Riyad: Dâru'l-vatan, 1998), 4: 2131.

²⁹ Buhârî, “Meğâzî” 83; Nesâî, “Cenâiz” 13; Abdurrazzak, 3: 553 (6673); Ahmed, XX, 332 (13031); İbn Hibbân, 14: 591 (6621); Hâkim, 3: 61 (4396); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4: 118 (7162).

³⁰ Geniş bilgi için bk. İbn İbn Sa'd, *Kitabu't-Tabakâti'l-kebir*, 8: 337-340; Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3: 462-467; Nebi Bozkurt, “Hucr b. Adî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1998), 18: 277-278.

³¹ İbn Ebî Şeybe, 7: 430, 508; XVIII, 350 (12107), (12259), (34607).

4. Azabı Gerektiren Ağlama Ve Davranış Rivayetleri

4.1. Hz. Ömer'in Kendisine Sesli Ağlanmasını Nehyetmesi

Hz. Ömer yaralandığında kendisine sesli olarak ağlayan (عَوَّلَتْ) kızı Hafsa'ya: Ey Hafsa, Resûlullah'ı şöyle söylerken duymadın mı?: "Kendisine sesli ağlanılan ölüye (المُعَوَّلُ عَلَيْهِ) azab edilir." demiştir. Yine kendisine sesli olarak ağlayan (عَوَّلَ) Suheyb'e (ö. 38/659): "Ey Suheyb bilmiyor musun kendisine sesli ağlanan kişiye azap edilir." demiştir.³²

Bir başka rivayette Hz. Ömer kendisine ağlayan (بَكَتْ) kızı Hafsa'ya Hayır yavrucuğum! Resûlullah'ın: "Ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle ölüye azab olunur." buyurduğunu bilmiyor musun? demiş,³³ diğer bir rivayette kendisi için sesli ağlandığını (صِيح) görünce Resûlullah'ın: "Ölüye, hayattakilerin ağlaması sebebiyle azap edilir." buyurduğunu bilmiyor musun? demiştir.³⁴

"تَعْوِيل" ve "إِعْوَال", ölünün ardından vâveyla ile bağıra-çağıra ağlamak, ağıt yakmak anlamındadır.³⁵

"نِيَاخَة" Ölünün ardından şemailini, mehâsinini sayarak yüksek sesle ağlamak, feryad etmek, çığlık koparmak anlamındadır.³⁶

Azaptan bahseden rivayetlerin bir kısmında ağlamak (بَكَاء), bir kısmında sesli ağlamak (تَعْوِيل), bir kısmında meziyetleri sayarak sesli ağlamak (نِيَاخَة) geçmektedir. Âlimlerin çoğu, rivayetler arası teâruzunu ortadan kaldırmak kastıyla ağlamaları Arapların âdeti olan ağlama şekillerine hamlederek hepsini ölünün meziyetlerini sayıp dökerek ağlamak, feryad etmek (نِيَاخَة) olarak yo-

³² Müslim, "Cenâiz" 21.

³³ Müslim, "Cenâiz" 16.

³⁴ Müslim, "Cenâiz" 18.

³⁵ Bk. Ebû Abdîrrahman Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmîrî, (b.y. 1981), 2: 248; Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 6: 327; Emin Aşıkutlu, "Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım", *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2): 44.

³⁶ Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdiseyyid b. Alî el-Mutarriżî, *el-Muğrib fî tertîbi'l-Murib*, nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr, (Haleb: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979), 2: 331-332; Hererî, *el-Kevebe'l-vehhâc*, 11: 150; Aşıkutlu, "Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım", 44.

rumlamışlardır.³⁷ Dolayısıyla mutlak mukayyede hamledilerek meziyetler sayılarak sesli ağlamak, feryad etmek esas alınmalı, Hz. Ömer'e bu şekilde ağlandığı ve bu sebeple ölüye azap edileceği yorumu yapılmalıdır. Zira Hz. Ömer Hz. Peygamber'in "Meziyetleri zikredilerek sesli ağlanması (niha) sebebiyle ölüye kabrinde azap edilir."³⁸ sözünü nakletmiş, Halid b. Velid'in vefatında Hz. Ömer'den, ağlaşan Benî Mugîre kadınlarını men etmesi istenince Hz. Ömer onlara: "Şu kadınları bırakın, varsın Ebû Süleyman'a (Halid'e) ağlasınlar. Başlarına toprak dökmedikçe, bağırsıp çağrışmadıkça yalnız gözyaşı dökmek bu kadınlar aleyhinde bir hüküm ifade etmez." demiş³⁹ ve daha önce de geçtiği üzere Nu'mân b. Mukarrin'in vefatında da bizzat kendisi ağlamıştır.⁴⁰ Hz. Ömer ve oğlu İbn Ömer'den gelen benzer rivayetlerin anlaşılmasına ve yorumlanmasına dair Hz. Âişe'nin itiraz ve düzeltmesine ileride yer verilecektir.

Buhârî, ileride mevsûlen rivayet edeceği İbn Abbâs hadisini "Ölüye, ailesinin bazı ağlamaları sebebiyle azap edilir." şeklinde bab başlığı olarak ta'lîkan zikretmiş, nevhâ, çılgık kastedilen bu mukayyed hadisi mutlak ağlama hadisine tercih ederek mutlakın mukayyede hamledilmesi gereğine işaret etmiştir.⁴¹ Ölüye sesli ağlayıp feryâd etmenin (نباحة) mekruh olduğuna dair açtığı başlıkta da, Hz. Ömer'in: "Kadınlara dokunmayınız. Varsın Hâlid'e ağlasınlar. Başlarına toprak saçmadıkça ve feryâd etmedikçe yalnız gözyaşı dökmelerinde bir mahzur yoktur." sözü ile ölüye, kendisine sesli ağlanması (بما نباح) sebebiyle azap edileceğine dair Hz. Ömer ve Mugîre rivayetlerini zikretmiştir.⁴² İbn Hacer ve Aynî (ö. 855/1451) bu kerahetin tahrimî olduğunu belirttikten sonra bazı âlimlerin bir kısım niyâhanın kastedildiğini, bunun da yanaklara vurulup yakalar yırtılarak yapılan feryâd ve sesli ağlama olduğunu söylediklerini nakledip tenkid etmiş, tüm niyâhaların kastedildiğini, sadece bağırsıp feryâd etmenin de bu hükme tâbi olduğunu belirtmiştir.⁴³

³⁷ Bk. Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 6: 324.

³⁸ Buhârî, "Cenâiz" 33; Müslim, "Cenâiz" 17.

³⁹ Abdurrazzak, 3: 558-559 (6685); İbn Ebî Şeybe, 7: 238 (11460); Buhârî (ta'lîkan), "Cenâiz" 33; Beyhâkî, 4: 118 (7161).

⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, 7: 429, 508 (12106), (12257); 18: 285 (34482).

⁴¹ Bk. Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 8: 101-102; Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara: DİB Yay., 1976), 4: 377.

⁴² Buhârî, Cenâiz 33.

⁴³ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4: 43; Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 8: 119.

4.2. Ölünün Meziyetlerini Sayarak Ağlamak, Yakaları Yırtmak

Hz. Peygamber bazı sahâbe ile birlikte hasta olan Sa'd b. Ubâde'yi ziyarete gitmiş, onu baygın bir halde görünce "öldü mü" diye sorup ağlamaya başlamış, onu gören sahâbe de ağlamıştır. Bunun üzerine "Duymadınız mı? Allah gözyaşı ve kalbin hüznü sebebiyle azap etmez. Fakat (dilini işaret ederek) bununla azap eder veya merhamet eder." buyurmuştur.⁴⁴

Bu ziyarette Hz. Peygamber'in yanında Abdurrahman b. Avf da vardır. Abdurrahman, İbrahim'in vefatında ağlayan Hz. Peygamber'e, şaşkınlık ifadesi olarak "Sende mi Ya Resûlallah" demiş fakat burada herhangi bir tepki ortaya koymamıştır. Bu da bu hadisenin İbrahim'in vefatından sonra olduğunu, Abdurrahman'ın sadece gözyaşı dökerek ağlamanın zarar vermediğini öğrendiğini göstermektedir.⁴⁵

Hz. Peygamber, ölünün meziyetlerini sayarak sesli ağlamanın (niyâhat) cahiliye âdeti olduğunu belirtmiş, bu şekilde ağlayanlar ölmeden önce tevbe etmezlerse kıyamet gününde üzerinde katrandan gömlekle, kaşıntı ve uyuz kaplaması olduğu halde kabrinden çıkarılacaklarını söylemiştir.⁴⁶ "Ölenin arkasından yanaklarına vuran, yakalarını yırtan, Câhiliye insanı gibi bağıra çağıra ağıt yakıp helakini, ölümünü çağıran bizden, bizim yolumuzu izleyenlerden değildir."⁴⁷ diyerek bu şekilde ağlamanın câiz olmadığını belirtmiş, "Kime meziyetleri sayılarak yüksek sesle ağlanırsa (مَنْ نَيْحَ عَلَيْهِ) kıyamet gününde bu sebeple azap edilir."⁴⁸ buyurarak da ölen kişinin bu tür ağlama sebebiyle azap edileceğini bildirmiştir.

Fıkıh eserlerinde de ölüye ağlamanın câiz olup mekruh olmadığı ancak meziyet ve güzelliklerini sayarak ağlamanın (nedb), bununla birlikte sesi yükseltmenin (niyâha), yüze vurmanın, yakaları yırtıp saç başı yolmanın, ölümünü istemenin câiz olmadığı, haram olduğu belirtilmiştir.⁴⁹

⁴⁴ Buhârî, "Cenâiz" 44; Müslim, "Cenâiz" 12.

⁴⁵ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 4: 66.

⁴⁶ Müslim, "Cenâiz" 29. Bu rivayet, niyâhanın haram olduğunu göstermektedir ki bu hususta ittifak vardır. Bk. Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 6: 334.

⁴⁷ Buhârî, "Cenâiz" 35, 38, 39; Müslim, "İmân" 165.

⁴⁸ Buhârî, "Cenâiz" 33; Müslim, "Cenâiz" 28.

⁴⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 5: 279-281; İbn Kudâme Ebü'l-Ferec Şemsüddin Abdurrahman, *eş-Şerhu'l-kebîr*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettâh Muhammed, (Dâru hecr: 1993), 6: 280; Ebü'l-Kâsım

4.2. Dirinin Ağlaması Sebebiyle Ölüye Azab Olunur, Rivayetleri

İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) naklettiğine göre Hz. Ömer yaralandığında Suheyb: "Ah kardeşim, ah arkadaşım" diyerek ve ağlayarak yanına girdi. Ömer: "Bana mı ağlıyorsun ey Suheyb? Halbuki Resûlullah 'Ailesinin kendisine bazı ağlamaları sebebiyle ölüye azab olunur' buyurdu." dedi. İbn Abbas şöyle devam etti: Hz. Ömer vefat edince bu hadisi Hz. Âişe'ye (ö. 58/678) anlattım. O da dedi ki: Allah Ömer'e rahmet etsin! Durum dediği gibi değil. Allah'a yemin ederim ki Resûlullah "Allah, ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle bir mü'mine azab eder." dememiştir. Fakat "Allah, ailesinin kendisine ağlaması sebebiyle kafirin azabını artırır" buyurmuştur. Âişe sözüne şöyle devam etmiştir: Size Kur'an yeter: "Hiçbir günahkâr, başkasının günahını yüklenmez." (En'âm 6/164) İbn Abbas: "İnsanı Allah güldürür, Allah ağlatır." dedi.⁵⁰

Abdullah İbn Ömer'in: "Dirinin ağlaması sebebiyle ölüye azap olunur" rivayeti Hz. Âişe'ye bildirildiğinde demiştir ki: "Allah Ebû Abdurrahman'ı (İbn Ömer'i) affetsin. Dikkat edin. O yalan söylememiştir. Fakat unutmuş," yahut "yanılmıştır. Resûlullah, ailesinin kendisine ağladığı bir Yahudi kadının mezarının yanından geçmişti de 'Bunlar ağlıyorlar. Halbuki ona kabrinde azap ediliyor.'" buyurmuştu.⁵¹

Görüldüğü üzere bu rivayetler Hz. Âişe'ye sorulduğunda durumun Hz. Ömer ve oğlu İbn Ömer'in dediği gibi olmadığını söyleyip onlara katılmadığını belirtmiş ve duruma açıklık getirmiştir.⁵²

Abdülkerim b. Muhammeder-Râfiî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997), 2: 459-460.

⁵⁰ Buhârî, "Cenâiz" 32; Müslim, "Cenâiz" 23.

⁵¹ Müslim, "Cenâiz" 27.

"Ta'zîbü'l-meyyit" hadisi diye bilinen "Yakınlarının ağlaması sebebiyle ölüye azap edilir." rivayetiyle ilgili Emin Aşıkutlu tarafından bir makale yayımlanmıştır. Söz konusu makalede rivayetin tahriri ve tahlili yapıldıktan sonra, İslâm bilginlerinin konu ile ilgili yaklaşımları özetlenmiş, Kur'an ve sünnet çerçevesinde muhteva değerlendirmesi yapılmıştır. Sonuç olarak sened ve muhteva yönüyle sahih olduğu, bazılarınca güç anlaşılmasının veya anlaşılmasının ya da reddedilmesinin, rivayete eksik, yüzeysel veya önyargılı yaklaşımdan kaynaklandığı belirtilmiştir. Bk. Aşıkutlu, "Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım", 33-66.

⁵² Bk. Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *el-İcâbe li-irâdi me'stedrekethü 'Âişe 'ale's-sahâbe*, nşr. Said el-Afgânî, (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1420/2000), 84-85, 112-113.

Kurtubî (ö. 656/1258) ise, Hz. Âişe'nin, ravinin hata ettiğini veya unuttuğunu söylemesini iki noktadan tenkid etmiştir: 1) Hadisi yorumlamak mümkünken Hz. Ömer, İbn Ömer, Mugîre b. Şu'be, Kayle bint Mahreme gibi birçok sahâbenin hata ettiğini söylemenin bir gerekçesi olmamalı. Reddedilecekse bir kişinin yani Hz. Âişe'nin haberinin reddedilmesi daha uygundur. 2) Hz. Âişe ile diğerlerinin rivayetleri arasında bir çelişki yoktur. Herkes şahid olduğunu ve gördüğünü haber vermiştir. Her ikisi de farklı vakalardır. Âyetle hadis arasında bir çelişki de yoktur. Kurtubî hadisin farklı yorumlarını nakledip aşağıda belirtileceği üzere tercihini yapmıştır.⁵³ Ayrıca mü'minin başkasının günahı (yasaklanan ağlama) sebebiyle azap edilemeyeceği, bu azap çekmenin kafire has olduğu yorumu uzak görülmüş, kâfirin de başkasının günahı sebebiyle azap edilemeyeceği söylenmiştir.⁵⁴

Hadisin diğer yorumları şu şekildedir:

a) Âlimlerin çoğunluğu, ölen kişinin ardından câiz olmayan şekliyle ağlanması ve bunu ölen kimsenin vasiyet etmiş olması durumunda o ölünün azap çekeceğini söylemişlerdir. Aksi halde câiz olan bir ağlamanın ya da ölen insanın vasiyet etmediği dolayısıyla etkisi ve katkısının olmadığı başkasına ait bir fiil sebebiyle azap çekmesinin mümkün olmadığını belirtmişlerdir.

b) Ölen kimsenin, adam öldürmek, hırsızlık yapmak gibi İslâm'a uygun olmayan özellikleri sayılarak ve bunlarla methedilerek ağlanması durumunda o kişiye azap edilir. Keşmîrî bu görüşü tercih etmiştir.⁵⁵

c) Ölen kimse, ailesinin kendisi için ağladığını duymasıyla onlara olan şefkatinden dolayı azap çeker. Kurtubî bu yorumu güzel bulmuştur.⁵⁶ Bu mada bir rivayeti Taberânî (ö. 360/971) nakletmektedir.⁵⁷

⁵³ Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*, nşr. Muhyiddin Dîb Müstü v.dğr., (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996), 2: 581-582.

⁵⁴ Bk. Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed, es-San'anî, *Sübülü's-selâm şerhu Bulûği'l-merâm*, nşr. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1421), 3: 327.

⁵⁵ Keşmîrî, cahiliye tarzı ağlamayı, ölünün hayattayken işlediği cinayetleri gibi azabı gerektiren büyük günahlarının iftiharla, övgüyle sayılması olarak yorumlamış dolayısıyla azabı gerektirenin ağlamak değil, ölünün yaptıkları olduğunu, rivayetteki (بما نبيح) ifadesiyle kastedilenin bizzat ölünün günahları olup başkasının fiili olmadığını ve bu izahın en güzel izah olduğunu belirtmiştir. Bk. Muhammed Enver Şâh Hüseyinî el-Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 3: 28.

⁵⁶ Kurtubî, *Müfhim*, 2: 582-583.

⁵⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXV, 7-11.

d) Sağlığında ölümlere feryâd ile ağlamayı âdet edinen kimse, ailesinin kendisine feryâd ile ağlaması sebebiyle azap olunur. Zira bu kişi çoluk çocuğunu da bu âdete alıştırmış, kendisi ölünce de ailesi ona bu şekilde ağlamıştır. Dolayısıyla kendi kötü eseri olarak azap olunur. Fakat âdeti değilse ve ailesi kendisine bu şekilde ağlamışsa azap olunmaz. Bu, Buhârî'nin (ö. 256/870) tercih ettiği bir yorumdur.⁵⁸

Bütün bu farklı yorumlarla beraber buradaki ağlamanın ölen kişinin meziyetlerini sayarak sesli bir şekilde ağlamak olduğunda âlimler ittifak etmişlerdir.⁵⁹ Dolayısıyla ölen kişinin ardından caiz olmayan bir tarzda ağlanması ve bunda ölen kişinin bir etkisi olması halinde azap göreceği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Çalışmamız boyunca elde ettiğimiz veriler, bunlar hakkında önceki âlimlerin dile getirdiği yorumlar, bu meselede iki hususun öne çıktığını göstermektedir. Birincisi, ölen birine ağlamanın ve isyan belirtisi olan davranışların hükmü. İkincisi, bir başkasının ölüye ağlaması sebebiyle onun azap görüp görmeyeceği hususu.

İlk üç bölümdeki rivayetler, Hz. Peygamber'in ölünün ardından ağlamaya izin verdiğini ve bizat kendisinin de ağladığını, aynı şekilde Hz. Ömer, Hz. Fâtıma, İbn Mes'ud ve İbn Ömer gibi sahâbîlerin de sevdiklerinin ölümüne ağladıklarını göstermektedir. Ancak bu ağlamanın şeklini ve sınırlarını söz konusu rivayetlerdeki gerekçeler ile dördüncü bölümdeki rivayetler belirlemektedir. Şöyleki Hz. Peygamber, kadınların ağlamasına engel olmak isteyen Hz. Ömer'e müdahale edip "Bırak onları. Zira göz yaş döker." demiş, sahâbeden bazılarının Hz. Peygamber'in ağlamasını garipsediğinde kalbin hüznlenip gözün yaş akıttığını ve bunun merhamet eseri olduğunu, Allah'ın gözyaşı ve kalbin hüznü sebebiyle azap etmeyip dilin söyledikleriyle azap edeceğini söylemiş, yanaklara vurup yakaları yırtmanın, bağıra çağıra ağıt yakıp helaki istemenin yolunu izleyenlerden olmadığını belirtmiştir. Diğer taraftan Hz.

⁵⁸ Kurtubî, *Müfhim*, 2: 582-583; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, nşr. Muhammed Necib el-Mutî, (Cidde: Mektebetü'l-irşâd, t.y.), 5: 282-283; a.mlf., *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 6: 324-325; San'anî, *Sübüülü's-selâm*, 3: 326-328; Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdîd-i Sarîhî Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara: DİB Yay., 1976), 4: 377-378, 397-398; Hererî, *el-Kevebe'l-vehhâc*, 11: 131.

⁵⁹ Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, 6: 325.

Ömer, ağlayan kadınlar için “Onlara dokunmayın. Varsın Halid’e ağlasınlar. Başlarına toprak saçmadıkça ve feryâd figan etmedikçe yalnız gözyaşı dökmelelerinde bir mahzur yoktur.” demiş, yaralandığında kendisine sesli ağlayan kızı Hafsa ile Suheyb’i uyarak onlara Hz. Peygamber’in ‘Kensine sesli ağlanılan ölüye azap edilir.’ sözünü hatırlatmıştır.

Dolayısıyla rivayetlerin bütünü değerlendirildiğinde hüznülenip gözyaşı dökerek ağlamanın câiz olduğu, sadece ağlamaktan söz eden mutlak rivayetlerin de mukayyed olanlara hamledilerek yasak davranışlarla ve sesli olarak ağlamanın yasaklandığı, Arapların âdeti olan ölen kişinin meziyet ve güzelliğini, hayattayken işlediği büyük günahlarını iftiharla saymanın, sesi yükseltip feryâd etmenin, yüze vurmanın, yakaları yırtmanın, saçı başı yolmanın, başına toprak saçarak taşkınlık yapmanın ve kendi ölümünü istemenin câiz olmadığı, haram olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Câbir’in halasında olduğu gibi Hz. Peygamber’in bazen sesli ağlamalara mani olmadığı bazen de yasakladığı, rivayetler incelendiğinde bunun ilk dönemlerde yasak olmayıp Uhud Savaşı’ndan sonra men edildiği görülmektedir. Sahâbeden bazılarının Hz. Peygamber’in ağlamasını garipsediği, Hz. Ömer’in kadınları ağlamaktan men etmeye çalıştığı, Hz. Peygamber’in ise bunun sabırsızlık ve isyân olmayıp fitrat gereği, merhamet eseri olduğunu ifade etmesi, Hz. Ömer’e müdahalesi ve “Zira göz, yaş döker” buyurması da yasak olan niyâha ve davranışlarla gözyaşı döküp ağlamak arasındaki farkı göstermekte bu farkın zamanla sahâbede netleştiği anlaşılmaktadır. Zira Hz. Ömer de daha sonra bazı ölümler sebebiyle ağlamış, kendisine sesli ağlayan kızı Hafsa’yı ve Suheyb’i uyarak Resûlullah’ın sesli ağlamayı yasakladığını hatırlatmıştır.

Câiz olan bir ağlama sebebiyle ağlayan kişi azabı hak etmediği gibi kendisine ağlanan ölüye azap edilmesi de söz konusu değildir. Hayattaki kişinin câiz olmayan bir şekilde bağırıp çağırarak, ölen insanın meziyetlerini sayıp saçını başını yolarak ağıtlar yakması sebebiyle bu davranışlarla ilgisi olmayan o ölünün azap çekmesi de mümkün değildir. Zira Kur’an’ın ifadesiyle “Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez.” (En’âm 6/164) O halde bu tür rivayetlerin zahiriyle alınmaması, naslar arası teâruzu ortadan kaldırmak adına hayattaki insanın fiili sebebiyle ölen birinin azap görmesi için onun o fiilde payı, katkısı olduğu şeklinde yorumlanması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *Musannef*. Nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 12 cilt. Karaçi: el-Meclisü'l-ilmî, 1390/1970.
- Aşıkkutlu, Emin. "Arkasından Ağlanması Sebebiyle Ölüye Azap Edilir Hadisine Sosyo-Kültürel Bağlamda Bir Yaklaşım". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2): 33-66.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdilâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetü's-sahabe*. Nşr. Adil b. Yusuf el-Azâzî. 7 cilt. Riyad: Dâru'l-vatan, 1419/1998.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsîlî. *Müsned*, Nşr. Hüseyin Selim Esed. 14 cilt. Dımaşk: Daru'l-me'mûn, 1407/1973.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arnaût ve arkadaşları. 50 cilt. Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, 1416/1995.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. Nşr. Cemal Aytânî, 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001.
- Algül, Hüseyin. "Mûte savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 385-387. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. M. Abdülkâdir Atâ. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-evsat*. Nşr. Muhammed b. İbrahim el-Luheydân. 2 cilt. Riyad: Dâru's-samî, 1418/1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu's-sağîr.*, nşr. Mahmud İbrahim Zâyid. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1406/1986.

- Fayda, Mustafa. "Hâlid b. Velîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 289-292.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri. *Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2002.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahman. *Kitâbü'l-ayn*: Nşr. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmîrî. 8: cilt. b.y. 1981.
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah. *el-Kevekebe'l-vehhâc ve'r-ravza'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 26 cilt. Cidde: Dâru'l-minhâc, 1430/2009.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr. *Müsned*. Nşr. Hüseyin Selim Esed. 2 cilt. Dimaşk: Dâru'sekâ, t.y.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, Nşr. Muhammed Avvâme. 26 cilt. Beyrut: Dâru Kurtuba, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-şahâbe*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz, 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân. *İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Tertîb, Alâüddîn Ali b. Belbân). Nşr. Şuayb el-Arnaût, 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Muğnî*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed. 15 cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1417/1997.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed. 32 cilt. Kahire: Dâru hecr, 1414/1993.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid-Saîd el-Lehhâm. 5 cilt. Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, 1430/2009.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitabu't-Tabakâti'l-kebîr*. Nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. (Kahire: Mektebetü'l-hâncı, 1421/2001.
- Kandemir. Yaşar, "Osman b. Maz'ûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 470-471. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer. *Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*. Nşr. Muhyiddin Dîb Müstü ve arkadaşları. 7 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1416/1996.
- Mutarrizî, Ebû'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî. *el-Muğrib fî tertîbi'l-Murib*. Nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr. 2 cilt. Haleb: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1399/1979.
- Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki. 2 cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991.
- Miras, Kamil-Ahmed Naim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 13 cilt. Ankara: Emel Matbaacılık Sanayi, 1975.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen* (Suyûtî ve Sindî haşiyeleriyle birlikte). 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-marîfe, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Hasan Abdülmun'im Şelebî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 cilt. Müessesetü Kurtuba, 1414/1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Nşr. Muhammed Necîb el-Mutî, 23 cilt. Cidde: Mektebetü'l-irşâd, t.y.

- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. Nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1417/1997.
- San'ânî, Ebû İbrâhim İzzüddîn Muhammed. *Sübülü's-selâm şerhu Bulûğu'l-merâm*. Nşr. Muhammed Subhî Hasen Hallâk. 8 cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2001.
- Sindî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Süneni'n-Nesâî*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefi, 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Nşr. Târik b. Ivezullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Nşr. Şuayb el-Arnaût - Hüseyin el-Esed, 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1405/1985.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-İcâbe li-îrâdi me'stedrekethü 'Â'işe 'ale's-sahâbe*. Nşr. Saîd el-Afgânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1420/2000.
- Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm, 2002.



İbadetler ve Allah'ın Çeşitlendirilmiş Sevaplandırma Şekilleri

Worships and Allah's Diversified Rewards

Abdullah NAMLI

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Faculty of Theology, Department of Kalam
Nevşehir / TURKEY
abdnamli@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7099-3018

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ağustos / August 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Eylül / September 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Namlı, Abdullah. "İbadetler Ve Allah'ın Çeşitlendirilmiş Sevaplandırma Şekilleri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 564-598.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Allah'a ve O'nun dininin gerekliliklerine imandan sonra O'nun zâtına karşı görevlerimizden ilki kulluk sorumluluklarımızı öğrenmek ve gereği gibi ibadet etmektir. İbadet, Allah'ın yap dediklerini yapmak, yapma dediklerini de yapmamaktır. İbadetler, Allah ve peygamberi tarafından teşrî buyrulur. Böylelikle ibadetlerde birlik ve beraberlik sağlanmış olur. Bazı ibadetlerin sebep ve illetleri bilinmekle birlikte ibadetlerin esas amacı Allah'a kulluk etmektir. İbadetlerin hepsi standart bir sevaplandırma ölçütüne bağlı değildir. Allah, kullarına lütuf ve ikramından olarak çeşitli sevaplandırma ölçütleri koymuştur. Bunların en yaygın olanı bire ondur. Zekât ve sadaka gibi ibadetlere ise bire yedi yüz ve daha fazla sevap verilebilir. Kadir gecesinin ihyâ edilmesi ise bin aylık ibadete denktir. Bunlara ilaveten dünya ve ahirette sınırı belirlenmemiş, hesapsız rızıklandırma çeşidi bulunmaktadır. Allah tarafından belirlenmiş namaz, oruç, zekat ve hac ibadetlerinin karşılıkları da yine O'nun tarafından belirlenmiş, kendilerine özgü sevaplandırma ölçütlerine tabidir. İbadetleri ve sevaplarını belirleyen O'dur. Allah'ın kullarına sunduğu en büyük ihsanlardan birisi de tevbedir. Bu da insanlara verilen, dünyada kendilerini affettirebilme şansıdır. Bir de ibadetleri etkisiz hale getirecek, karşılığın dünyada alınmasını sağlayacak yanlış bir davranış vardır ki, bu da riyakârlıktır.

Anahtar kelimeler: Kelâm, İbadet, Din, İslam, Sevap, Akıl.

Abstract

After the belief in Allah and in the necessities of His religion, the first of our duties towards Him is to learn our responsibilities as an 'abd [servant] and worshipping according to His will. Worship is to do what Allah commands and not to do what He prohibits. Worship is legislated by Allah and His Prophet. Thus, the unity and solidarity in worship is achieved. Some reasons and causes for worships are known however the main purpose of worshipping is to serve Allah. Not all the worships are bound with a standard reward scale. Allah has put some standard reward scales as a result of His grace and blessings on His servants. The most common of these is ten-to-one. Worships like az-Zakah [obligatory charity] and as-Sadaqa [voluntary charity] are given seven hundreds -to-one or more reward. İhya' Laylat al-Qadr (keep-

ing vigil in that night) is equal to worshipping in a thousand months. In addition, there are unlimited and uncounted blessings in this World and in the hereafter. Also the reward of the worships (like prayer, fasting, giving charity and pilgrimage) is determined by Allah and is subjected to special reward scales. He is who determines the worships and their rewards. One of the greatest blessings of Allah to His slaves is Tawbah [repentance from sins] which means a chance for human beings to make themselves forgiven. Also there is ar-Riya' [showing off, insincerity] which annuls the worship and limits its reward to this World only.

Keywords: Islamic Theology, Worship, Religion, Islam, Rewards, Intelligence, Reason.

Giriş

Allah'a imandan sonra O'nun zâtına karşı görevlerimizden ilki kulluk sorumluluklarımızı öğrenmek ve gereği gibi ibadet etmektir. İbadetin kapsamı çok geniş olmakla beraber, farz, vâcib ve sünnet türünden olan ibadetler, Allah ve Resûlü tarafından teşrî buyrulur. Böylelikle ibadetlerde birlik ve beraberlik sağlanmış olur. Bu tür ibadetler için Kur'an ve sünnete uygunluk şartı aranır. Uygun olmayanlar bid'at kapsamına girer ve reddedilmeleri gerekir.

İnsanın, rabbine ibadet etmesi için belirli illetlerin aranması da şart değildir. İbadette ihlas ve samimiyet her şeyden önemlidir. İbadetlerde aklî olmayan, belirli illetlere bağlı bulunmayan sadece teabbüdü amaç taşıyan yönler bulunmaktadır. İbadetlerin bazılarında sembolik yönler ağır basmaktadır. Diğer taraftan zekât ibadeti gibi ibadetlerden bazıları uygulanışlarında matematiksel kurallara dayanabilmektedirler. Allah, kullarının lehine, kötülük ve günahların aksine pozitif bir ayırımla ibadetleri matematik kurallarına bağlı kalmadan sevaplandırmaktadır. O, kullarına karşı şefkat ve merhamet nişanesi olarak sevaplandırmayı çeşitlendirmektedir. Biz bu çalışmamızda ibadetleri bu bakış açısıyla değerlendireceğiz. Biz, ibadetlerin neler olduğu ve nasıl yapıldığı üzerinde durmayacağız. İbadetlerin yapılışı fıkıh ilminin konuları arasında yer alır. Bu bakımdan ibadetleri Allah-insan ilişkisi bağlamında ele almak istiyoruz. Şimdi ibadet ve kulluğun tanımlarına geçelim.

1. İbadet ve Teabbüd

İbadet *abd* kökünden gelmektedir. Sözlükte “boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma, tapınma” anlamlarına gelen ibâdet, dinî bir terim olarak; tâat, insanın Allah’a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O’nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranışlar için kullanıldığı gibi daha genel olarak aynı mahiyetteki düşünüş, duyuş ve sözleri de ifade eder. Ancak kelimenin dinî içerikli belli ve düzenli davranış biçimleri için kullanımı daha yaygındır.¹

Râgıb el-İsfahânî (ö. V./IX. yüzyılın ilk çeyreği), ibadeti “tezellülün, alçak gönüllülüğün en ileri derecesi”, kulluğu/ubûdiyyeti ise “tezellülün, alçak gönüllülüğün dışı vurulması” şeklinde tanımlamaktadır.² Dolayısıyla o, ibadeti, ubûdiyyetten daha önemli görmektedir. Ayrıca o, ibadeti; zorunlu ve iradeye bağlı olarak iki kısma ayırmaktadır. Ona göre, kâinâtta canlı-cansız bütün varlıkların Allah’ın değiştirilemez tabiat kanunlarına boyun eğmiş bir halde görevlerini yerine getirip, sürdürmeleri zorunlu ibadettir. Bazı âyetlerde bu ibadet, “varlıkların Allah’a secde etmesi” şeklinde ifade edilmiştir (bk. er-Ra’d 13/15; en-Nahl, 16/49; el-Hac 22/18; er-Rahmân 55/6). İradeye bağlı ibadet ise akıl ve irade sahibi varlığın kendi hür iradesiyle yapması istenilen ibadettir. Bu çeşit ibadet sorumluluk gerektirir, yapıldığında sevap, yapılmadığında günâh kazandırır.³ Seyyid Şerif el-Cürcânî’ye (ö. 816/1413) göre ibadet; mükellefin Rabbine tazim için, nefsinin hevasına aykırı olarak yaptığı fiillerdir. Kulluk/ubûdiyyet ise; sözünde durmak, sınırları korumak, haddi aşmamak, var olana rızâ göstermek ve kaybettiklerine sabretmektir.⁴

Ubûdiyyeti, “kulun Allah’ın yaptıklarından, kendisine verdiklerinden ve ya vermediklerinden memnun olması”, ibadeti ise “O’nun razı olacağı işleri yapmasıdır”⁵ şeklinde tarif etmek de uygundur.

¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., (Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.), “abd” md., 4: 2778; Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 19: 233-235.

² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ahmed Halefullah (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), “abd” md., 479.

³ İsfahânî, *el-Müfredât*, “scd” md., 328; “abd” md., 479.

⁴ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 146.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “abd” md., 4: 2778 vd.

İnsana akıl, düşünme, konuşma vb. kabiliyetleri veren, onu en güzel şekilde yaratan Allah, diğer tarafta ise yaratanını tanıyan, bilen ve O'na karşı görevlerinin bilincinde olan ve O'nunla bağlantı kurmak isteyen insan... İşte tam bu noktada ibadetin gerekliliği üzerinde durmak gerekmektedir.

2. İbadetin Gerekliliği

Niçin ibadet ediyoruz? Ubûdiyetin/kulluğun gayesi nedir? Genel olarak insanlar, cennete girmek ve cehennemden kurtulmak için ibadet ederler. Evet bu basit düşünce doğrudur. Çünkü Allah, mü'minlerin canlarını ve mallarını cennet karşılığında satın almıştır (bk. et-Tevbe 9/21, 89, 100, 111; er-Ra'd 13/22-23 vb.). Ama ibadetin en yüksek seviyedeki gayesi, cennet karşılığında kullukta bulunmak değildir. Sahabe, tâbiûn nesli ve Kur'an ve sahih sünneti hayatlarında ilke olarak benimseyip, nefsini terbiye etmiş ârif ve kâmil tüm Müslümanlar, cennet ümidi ve cehennem korkusu olmasaydı veya her ikisi de hiç yaratılmasaydı, Allah'ın ibadete layık olması sebebiyle yine de O'na ibadet edilmesi gerektiğine inanmaktadırlar. Zira insan ve cinlerin yaratılış gayeleri Allah'a kulluk etmektir (bk. ez-Zâriyât 51/56). Bu idrak ve şuura sahip olan Müslüman kimselerin cennete girmekten tamamen ümitlerini kestiklerini veya cehenneme girmekten kesin emin olduklarını bildiklerini farz etsek bile yine de onlar, Allah'a olan kulluk ve ibadet görevlerini yerine getirirlerdi. Çünkü onlara göre ibadet Allah'ın, kul üzerindeki haklarından biridir. Üstelik O da kendisine ibadet edilmesini emretmiştir (bk. Yunus 10/104; Hûd 11/50, 61 vb.). O'na ibadet kayıtsız şartsız yerine getirilmelidir. İbadetin şartı cennete girmek veya cehennemden kurtulmak değildir. Nitekim Hz. Peygamber, günah işlemediği, geçmiş ve gelecek günahları bağışlandığı halde ibadete devam etmiştir (bk. el-Fetih 48/2). Hatta kendisine diğer insanlardan daha fazla ibadetler farz kılınmıştır (bk. el-İsrâ 17/79; el-Müzzemmil 73/2-4).⁶

Bütün bunlarla beraber, yukarıda ifade edilen şuur ve irfan derecesine ulaşmayan halk tabakalarının maddî ve manevî bir karşılık beklemeden ibadet etmeleri de pek mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple Allah, bazı iba-

⁶ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu's-Sahîh)*, (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "İtikâf", 1-19 (2: 255-260); Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, (Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1991), "İtikâf", 1-8 (2: 830-832).

detleri cennet karşılığı olarak ifade etmiştir (bk. et-Tevbe 9/111; es-Secde 32/19 vb.).

İslam âlimleri, ibadetlerin yapılış sebebi konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Âlimler, ibadetler sadece bir illet sebebiyle mi yoksa sadece teabbüd/kulluk amacıyla mı yapılmaktadır, sorusunun cevabını bulmak için kafa yormuşlardır. Her iki görüşü de telif eden bir görüş daha vardır ki; bu da bir kısım ibadetlerin hem bir illete dayandığı hem de teabbüd için olduğu görüşüdür.⁷

Allah ve Resûlü bir şeye iman edilmesini ve bir şeyin yapılmasını emreder veya yasaklarsa, bu emir veya yasağın acaba birtakım illetleri, sebepleri, faydaları ve hikmetleri var mıdır? Şâri, emir ve yasaklar konusunda bazı maksat ve kulların maslahatlarına göre mi hareket etmektedir? Eğer Şâri, insanın kulluk görevlerinde maslahata göre hareket ediyorsa bu durumda naslar *muallal*, dinî hitap ve hükümler de *ta'lîlî*dir, demektir. Bu görüşte olanların düşüncesine göre itikâdî, fikhî ve ahlâkî bütün dinî hükümler ve hitaplar birtakım illetlere, maslahatlara ve hikmetlere bağlanmıştır. Bu illetlerin bir kısmı apaçıktır. Bir kısmı ise tefekkür sonucunda elde edilebilecek şekilde kapalıdır. Bir kısmı da ilim ve fennin ilerlemesi sonucunda zaman içerisinde gelecek nesiller tarafından bilinecek, fakat şimdiki yaşayan nesiller tarafından tam olarak anlaşamayacak derecede gizli ve kapalıdır.⁸

Dinî hitap ve hükümlerin teabbüd/kulluk amacını taşıdığı fikrini benimseyen görüşe göre naslarda esas olan ta'lîl değil, teabbüddür. Dinî hükümlerin, ibadetlerin ilk ve ana gayesi maksat ve hikmetler değildir. Bunlar ikinci derecede fer'î gayelerdir. Ancak, hikmetlerin neler olduğunu araştırıp, ortaya koymak amaçlı faaliyetlerde bulunmakta da sakınca yoktur. Ana hedef insanları ibadete, kulluğa alıştırmaktır. Kula yakışan ister rabbinin maksadını tam anlasın ister birazcık anlamış olsun, isterse hiç anlamamış olsun yaratıcısından aldığı emri uygulamak, uygularken de bunun illet ve maksadını düşün-

⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız, (Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye, 1993) 3: 494-503; Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 21-26.

⁸ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 21; Yunus Vehbi Yavuz, "Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış", *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri (08-10 Kasım 1996 Bursa)*, Ed. Abdülhamit Birışık (Bursa: Kurav Yayınları, 2005), 73.

meden, araştırmadan her şeyden önce rabbinin emri olduğuna bakmalıdır. Kul kendi aklına ve anlayışına göre hareket eder ve rabbinin emrini, ibadet amacının dışına çıkarıp, yorumlamaya çalışırsa teabbüd zayi olur, ihlas kaybolur. Böyle davrananlar da iyi bir kul olamazlar.⁹

İnsanı en mükemmel şekilde yaratan, ona akıl, düşünme, irade gücü veren, konuşarak iletişim kabiliyeti bahşeden Allah'a ibadet edilmesi, O'nun sağladığı tüm nimetlere bir şükür olacaktır. Zaten O da ibadet edilmeye layıktır. Hangi ibadet olursa olsun sonuçta insanın manevî dünyasının bir bölümünü oluşturacaktır. İbadet eden kimse kendisini yalnız hissetmeyecek, daima kendisini seven ve yardım dilediğinde yardım eden bir rabbin varlığını yakinen ruhunda duyacak ve manevî hazlara ulaşacaktır.

Dinî hitap ve hükümler teabbüdî ve ta'lîlî olmak/sebep ve illeti bilinmek bakımından üç kısma ayrılmıştır.

2.1. Sırf Teabbüd İçin Olanlar

İbadetlerin büyük bir kısmı teabbüdüdür, onlarda bir sebep ve illet aranması gerekmez. Mesela âdet gören bir kadın namaz kılmaz, oruç tutmaz. Temizlendikten sonra namazı kazâ etmez ama orucu gününe gün kazâ eder. Bu durumda ibadetin meşakkatli olması bir illet olsaydı, durum tam tersi olması gerekirdi; matematiksel olarak orucun değil, namazın kazâ edilmesi gerekirdi.¹⁰ Çünkü namaz, hem oruçtan önceliklidir hem de kazâ edilmesi daha kolaydır. Görüldüğü gibi akıl, namazın kazâ edilmesi gerektiğini düşünürken, din bunun aksine orucun kazâsını emretmiştir.

Diğer taraftan namaz vakitlerinin niçin beşten daha çok veya az olmadığını aklen bulmamız mümkün değildir. Aynı şekilde farz olan orucun niçin

⁹ Gazzâlî (ö. 505/1111), Şia ve bir kısım Mu'tezilîlerin, ibadetlerde kıyas ile amel etmenin (*teabbüd bi'l-kıyâs*) aklen imkansız olduğunu iddia ettiklerini ifade etmektedir. Bu görüşü savunanlardan bazıları itikâdî ve fikhî konularda kıyas ve ictihâdî reddedecek kadar işi ileri götürmüşlerdir. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 3: 494-503; bk. Sadettin Mesud Taftazânî, *Şerhu't-telvîh ale't-tavdîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957), 2: 64-65; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 22.

¹⁰ Matematiksel-Matematikselleşmek kelimesiyle; İslam'ın manevî özünün ihmal edilerek, onun katı kurallar bütünüymiş gibi lanse edilmesini kastediyoruz. Buna ilaveten aklın geri plana atılmasını asla kabul etmiyoruz. Maksadımız, dini tamamen aklileştirilmeye yönelik düşüncelere karşı durmaktır. Bk. Abdullah Namlı, "Ulûhiyet Bağlamında İslam'ın Matematiksel Olmayan Yönü", *Kader*, 15/2 (2017), 421-445.

başka bir ayda değil de Ramazan'da tutulduğu da aklen anlaşılması, kavranması mümkün değildir. Sonuçta farz olan oruç on iki aydan birinde farz kılınacaktı, Allah, Ramazan'ı seçti, denilebilir. Ancak bunların hikmet ve illetlerini bilemeyiz. Sırf ihlasla teabbüd gayesi taşıyan ibadetlerde illet ve sebep aranması insan aklına kapalıdır. İbadetler sahasında akıl, nakle uymalıdır. İbadetler tam olarak gönül meselesi olarak algılanmayıp, bunlara akli ve mantiki bir mahiyet verilmeye çalışılırsa, o zaman dinin akıl üstü olan ulviyetine/yüceliğine ve kutsiyetine halel gelir. İbadetler mekanik bir hale gelir, din matematikselleşir yani dinin manevî özü kaybolup, katı kurallar bütününe dönüşür.

Sebeplere hükümün bulunmasının göstergesi olup, hükümün gönderilmesinde etkili değildir. Bu sebeple insan aklı, sebep ile hüküm arasındaki ilgiyi, sebep gizli olduğu zaman anlayamaz.¹¹ İslam'da akla büyük önem verilmiştir. Kalam ilminde de akla değer verilir. Bununla beraber sebep ve illeti gizli olan hükümler konusunda akıl değil, vahiy öne çıkarılmıştır. Kalam tarihinde en akılcı ekol olarak tanıtılan Mu'tezile'dir. Evet bu doğrudur, onlar akla en çok önem veren ilk kalam ekolüdür. Mu'tezile akla sarılmakta ve onu ustalıkla kullanmakta ün yapmıştır. Ama buna rağmen Mu'tezile'yi mutlak manada akılcı bir şablona oturtmak da doğru olmaz. Mu'tezile'nin, akli öne çıkararak tutumundan, onların vahyi tamamen ihmal etmiş oldukları sonucu çıkarılamaz. Çünkü bazı ön kabullerle zannedildiği gibi onlar bilgi nazariyesi konusunda mutlak akılcı değildirler. Onlar hakkında kısmî, izâfi bir akılcılıktan söz edilebilir. Onlar, en başta tevhid ve adalet konuları olmak üzere, ahlâkî konuları akılla bilmekte sem'iyâtı, akla tâbî kılmışlardır. Mu'tezile aynı metodu âhiretin ahvâli, sevâp ve ceza, namaz, oruç, zekât ve hac gibi teabbüdü ibadetleri bilme konularında devam ettirmez. Onlar, teabbüdü konularda nakle önem vererek, aklın faaliyet sahasını sınırlandırırılar. Mu'tezile, ilahiyat alanı ile ibadet alanını birbirinden ayırmıştır. Onlar, cevher, araz, hareket, sükûn, zaman, mekân gibi konuları aklın ışığında temellendirmişler, vahyi ise inanç meselelerinin ispatında ve dinî sorumluluğun temellendirilmesinde aslî kaynak olarak benimsemişlerdir.¹²

¹¹ Yavuz, "Sebeplere-İllet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış", 67.

¹² Bk. Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kalam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, (Elazığ, 13-15 Eylül 2004), ed. Adem Tutar, (Frat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Elazığ

Bazı nasların illet ve sebepleri de apaçıktır bu sebeple insanlar, onları zararlı olarak bilirler.

2.2. İleti ve Sebebi Bilinenler

Allah'ın emrettiği veya yasakladığı muâmelâtın tamamına yakını bu şekildedir. Ceza hukuku ve medenî hukukun tamamı da böyledir. Katile, hırsıza, eşkiyaya, ırz düşmanına, zinakâra, alış-verişte hile yapanlara, karaborsacılara, faizcilere niçin ceza verildiğinin illeti, maksadı ve hikmetleri apaçık olduğundan bu hükümler mualleldir ve birtakım sebeplere bağlanmıştır. Bu uygulamalarda belirli maksatlar ve hikmetler gözetilmesi sebebiyle, bu maksatlar ve maslahatlar değiştiği zaman bu çeşit hükümlerin uygulama alanları ve uygulama biçimleri de değişebilir.¹³ Hükümler bağlı buldukları illetler sona erince nihayete ererler.¹⁴

İtikad ve ibadet konularında illiyet aramaya kapalı olan akıl, muâmelât/insanlar arası beşerî ilişkiler ve ukûbât/cezâlandırma konularında sonuna kadar açık bulunmaktadır. Cezâsı Kur'an tarafından belirlenmiş suçlar haricinde, içtihadı bağlı ta'zir cezaları zaman ve mekân şartlarına göre değişebilir. Hatta duruma göre bazı cezalar uygulanmayabilir. Mesela Hz. Peygamber, aklıktan dolayı hırsızlık yapan Abbad b. Şurahbil isimli sahabeyi cezalandırmamış hatta ihtiyacını karşılamıştır.¹⁵ Hz. Ömer de kıtlık senelerinde aklıktan hırsızlık yapana ceza uygulamamıştır.¹⁶

Dinin emirlerini yerine getirmekle, yasaklarını terk etmekle yükümlü olan insan, bu emir ve yasakları yerine getirip uygulamaya koymadan önce aklını kullanıp, düşünerek, hikmetlerini sebeplerini araştırarak öğrendikten sonra bizzat yerine getirirse, başkalarını taklit etmekten kurtulmuş, her fiilini bile-

2004), 321-322; Mehmet Kubat, "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları", *Ekev Akademi Dergisi* 9/25 (Güz 2005): 25-52.

¹³ "Ezmân'ın teğayyürü ile ahkâmın teğayyürü inkâr olunamaz" Mecelle, Madde: 39, bk. Ali Himmet Berki, *Açıklamalı Mecelle*, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985), 22.

¹⁴ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 25; Yavuz, "Sebepe-İlet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış", 66, 69.

¹⁵ Bk. Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1988), "Cihâd", 85 (2: 45-46), "Hudûd", 19 (2: 547); Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1975), "Ticârât", 67 (2: 770-771).

¹⁶ Muhammed Ravvâs Kal'acı, *Mevsûatü fihî Ömer İbni'l-Hattâb*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1989), 490-494.

rek, isteyerek yapan, tercihini kullanabilen, şuurlu, bilinçli hareket eden bir insan olur.¹⁷ Siyaset, iktisat, ticaret vb. konularda, matematik, fizik, kimya, astronomi vb. müsbet ilimlerde de aklın çok geniş bir düşünme ve tasarrufta bulunma alanı bulunmaktadır.

Bazı dini hitap ve hükümlerin sebep ve illeti bilinmekle birlikte, bu ibadetler aynı zamanda teabbüdîdirler.

2.3. Hem Teabbüdî Olan Hem de Sebebi Bilinenler

İlk iki gruba da giren hem teabbüdî olan hem de muallel/sebebi, illeti bilinen konular vardır. Bu konuların bazen hangi başlık altına konulacağına tereddüt edilebilmektedir.¹⁸

Teabbüdî hükümler, kendileri dışında belirli bir illete bağlı olmak üzere vaz' ve teşrî edilmemiştir, denemez. Bu çeşit hükümlerde hikmetler yoktur, genel manada bunlarda maslahatlar yoktur da denilemez. Bunlarda illetin bulunmaması, vaz' ve teşrî edilişlerinde bazı dış sebeplere bağlı kalınmaması, ilk ve ana maksadın belli illetleri ve maksatları olmaması demektir.¹⁹ Mesela Allah'a iman etmek ve namaz kılmak teabbüdî hükümlerdendir. Bu durum kendilerinin dışında belli bazı illetler ve maslahatlar gözetilerek vaz' ve farz kılınmış değildir. Bunlar doğrudan doğruya arzu edilen ve kuldan istenilen görevler olduğundan, birtakım dış illet ve maslahatların vesilesi olarak görülmeleri, bu inanç ve ibadetleri gaye olmaktan çıkarıp vasıta olma seviyesine düşürür. Allah'a iman ve O'na ibadet gayedir, başka şeylerin aracı olamaz. Bu bakımlardan teabbüdî hükümlerin illet ve maslahatlara bağlı olmaması gerekir. Diğer taraftan bu hükümlerin bazı genel, ikinci dereceden, fer'î hikmet ve faydaları da vardır. Bu hikmet ve faydalar da göz ardı edilemez.²⁰

Allah'ın var ve bir tek olduğuna imanda sayısız hikmet ve faydalar vardır. O'nun varlığını ve bir tekliğini araştırmak, O'na bilerek, bilinçli olarak

¹⁷ Cihad Tunç, "İslam Dininin Emir ve Yasaklarındaki Hikmetler", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4 (1990): 199-210.

¹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 3: 495; Taftazânî, *Şerhu't-telvîh*, 2: 64.

¹⁹ Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 26; Yavuz, "Sebepe-İlet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış", 66.

²⁰ Namazın ruh sağlığına olumlu etkileri için bk. Haluk Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 152-157; Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 80-85; Hüseyin Peker, *Psikolojik Açardan Namaz ve Namaz Psikolojisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43-90.

iman etmek ve imanı taklitten tahkike yükseltmekte sayısız hikmet ve faydalar bulunmaktadır. Ateizmin saçmalık ve zararları ancak Allah'a imanla anlaşılabilir.

Her türlü kusur ve noksanlıktan münezze, kemâl sıfatlarla muttasıf, varlığı zorunlu olan bir Allah'a iman, elbette inanan insanın kalbine huzur ve mutluluk verir. Kulluk şuuru ile hareket etmesini sağlar. Allah'a iman, akıllı ve vicdan sahibi insanın dünyada yerine getirmesi gereken en önemli davranıştır, bundan ötesi de yoktur. Allah'ı bulamayan bir akıl, O'na iman etmeyen bir kalp neye yarar!²¹ Allah'ı bulamayan bir akıl, engin ummanlarda, dümdüz sahralarda kaybolur gider.

Allah'a ibadet ve kulluk, insanın O'ndan başkasına ibadet ve kulluk etmesine engel olur. "Biz yalnız Sana ibadet/kulluk ederiz ve yalnız Senden yardım isteriz" (el-Fâtiha 1/5) ayeti, Senden başka hiçbir kimseye tapmayız, kul ve köle olmayız, manasına gelmektedir.²² Allah'a tam anlamıyla kul olanlar, O'ndan başkasına karşı hür olur, denilmektedir.

Namazın hikmetlerinden birkaçını şöylece ifade edebiliriz: İnsan, namaz kılarken Allah'a manen azamî derecede yaklaşmış olur. Özellikle secde halindeyken, alnını yere koyduğunda kendisini Allah'a çok yakın hisseder.²³ Çünkü Allah, insana şah damarından daha yakındır (bk. Kâf 50/16). Yaratanı karşısında ne kadar eğilir ve maddeten küçülür, kibri kırarsa, ruhen ve manen de o kadar yükselir ve yücelir. Bu sebeple namaz, mü'minin, özel olarak da âriflerin mi'râcıdır, denilmiştir.²⁴ Aynı zamanda âdabına uygun, huşû ile kılınan bir namaz insanı kötülüklerden alıkoyar (bk. el-Ankebût 29/45).

²¹ Bk. Tunç, "İslam Dininin Emir ve Yasaklarındaki Hikmetler", 201-202. "İman o ceoheridir ki, İlâhî ne büyüktür. İmansız olan paslı yürek sinede yüküdür." Mehmet Akif Ersoy, *Safahât*, haz. Orhan Okay-Mustafa İsen, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1992), 15.

²² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 1: 189, 191; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1: 95; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safoetiü't-tefâsîr*, (İstanbul: Dâru'l-Ensâr li'n-Neşr, 1987), 1: 25.

²³ Bk. Müslim, "Salât", 215 (1: 350); Ebû Dâvûd, "Salât", 152 (1: 294); Ahmed b. Şuayb el-Horasânî, en-Nesâî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1: 364; Tunç, "İslam Dininin Emir ve Yasaklarındaki Hikmetler", 203.

²⁴ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 1: 269, 278; ayrıca bk. Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, thk. Mâhir Habbûş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), 12: 172; 18/161; 19:130. Râzî, bu kelâm-ı kibarî hadis gibi nakletmişse de hadis kaynaklarında bulunamamıştır. Onun hatalı nakli sonucunda hadis olduğu yönünde yaygın bir kanaat oluşmuş olmalıdır.

Oruç tutmanın herkes tarafından bilinen bazı ferdî, toplumsal, bedenî ve sıhî faydaları bulunduğu muhakkaktır.²⁵ Ama orucun farz kılınışının illeti bu faydalar değildir. Oruç ibadetinden esas ve ilk maksat teabbüddür. Orucun faydaları ise ikinci dereceden önem arz eder. Orucun ikinci dereceden olmak üzere pek çok faydaları var diye ana gaye olan teabbüdden vazgeçilemez.

Zekât ibadeti ile ilgili olarak, *müellefe-i kulûb* (bk. et-Tevbe 9/60) hakkında esas gayenin gerçekleşip, tamamlandığına kanaat getiren Hz. Ömer, Kur'an ve Hz. Peygamberin uygulamasında yer almasına rağmen, bu sınıfa maddî yardımları kesmiştir.²⁶ Hz. Ömer'in bu uygulaması, kendi dönemindeki şartlara bağlı olarak, zekât verilmesi gereken sekiz seçenektan birini askıya almaktır. Zira bu sekiz seçeneğin tamamının aynı anda uygulanması gerekir, diye bir mecburiyet zaten yoktur. Diğer taraftan İslam'ın kolaylık dini olması sebebiyle Müslümanların önüne çeşitli seçenekler konulmuştur. Dolayısıyla müellefe-i kulûbu tarihsel bir uygulama olarak kabul etmek uygun değildir. Hz. Ömer'in, âyetin hükmünü kaldırmaya hak ve salahiyeti olmadığı gibi onun böyle bir iddiası da yoktur. Zekâtın verilmesi gereken yerleri ifade eden âyetin hükmü geçerlidir. Müslümanlar, gerekli olduğu takdirde, her dönemde, müellefe-i kulûb seçeneğini devreye sokabilirler.

Allah Teâlâ lütfunun genişliğinden olmak üzere ibadetleri aynı kategoride sevaplandırmayıp, ibadetin özelliğine göre farklı sevaplandırma çeşitleri ile değerlendirmiştir. İbadetlerin çeşitlerine göre alınacak sevaplar da çeşitlilik arz etmektedir.

3. İbadetlerin Sevaplandırılma Çeşitleri

İbadetler, Allah Teâlâ ve O'nun gözetiminde peygamberler tarafından teşrîf buyurulur. İnsanlar tarafından ihdas edilen ibadet görünümlü uygulamalar ise bid'at hükmündedir ve reddedilir. İbadetlerin ve her türlü iyiliğin

²⁵ Bk. Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*, 98-102; Alpaslan Özyazıcı, *Din ve Bilimin Işığında Oruç ve Sağlık*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 57-163; Tunç, "İslam Dininin Emir ve Yasaklarındaki Hikmetler", 203-204.

²⁶ Bk. İbn Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdülmuhsin et-Türki, (Kahire: Dâru Hecr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2001), 11:522-523; bu konuda daha fazla bilgi için bk. Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, (İstanbul: Kubbealtı Yayınevi, 2018), 291-292; Cengiz Kallek, "Müellefe-i Kulûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 31: 475-476.

mükâfatlandırılması, karşılığının sevap olarak verilmesi Allah Teâlâ'nın takdirindedir.

Allah Teâlâ zâlim değildir, kendisine zulüm asla isnad edilemez. Mâsiyetlerde bir kötülüğe bir günah yazılması, O'nun adaletine ve matematiksel kurallara uygundur. O, şöyle buyuruyor: “(Her) kim bir kötülükle (Allah'a) gelirse; işte o, ancak onun mislinden başkasıyla asla cezâlandırılmaz. Ve onlar asla zulme, haksızlığa da uğratılmazlar” (el-En'âm 6/160).

Ancak ibadet ve iyiliklerin sevaplandırılması matematiksel ölçülerle olmamaktadır. Allah Teâlâ, lütuf ve rahmetinin bir nişanesi olarak matematiksel ölçüleri bir kenara bırakarak değişik sevaplandırma ölçütleri koymuştur. Bu sevaplandırma ölçülerinden ilki genel bir çerçeve çizmektedir.

3.1. İyiliklere Daha Hayırlısı İle Karşılık Verilmesi

Allah Teâlâ, bir iyilikle gelene fazladan sevap vererek kıyâmet gününde kulunu daha hayırlısı ile mükafatlandırmaktadır. Günah ve kötülükler ise sadece benzeri ile cezalandırılmaktadır. Bu da Allah'ın kullarına karşı lütufkarlığının bir nişanesidir.

“(Her) kim bir iyilikle (Allah'a) gelirse; işte ona, ondan daha hayırlısı vardır. Ve her kim de bir kötülükle gelirse; işte o kötülükleri yapıp, işleyenler yapmış oldukları şeylerden (günâhın mislinden) başkasıyla asla cezâlandırılmazlar” (el-Kasas 28/84; ayrıca bk. el-Mü'min 40/40).

Kötülüğün karşılığı iyilik olamaz, benzeri bir kötülük olur. Kötü fiiller işleyen iyi mükafat beklemeye hakkı yoktur. Adalet, kötülüğün misli bir kötülükle cezalandırılmasıdır. Bununla beraber insan, Allah tarafından kısmen veya tamamen affolunabilir. Fakat affedilmek, yapılan kötülüğün karşılığı değil, Allah'ın farklı bir fazlı, keremidir, ayrı bir karşılık verme türüdür.²⁷

Allah'ın adaleti, iyiliğin karşılığının yine bir iyilik olmasını gerektirse de O'nun ihsanı on mislinden yedi yüz misline ve daha fazlasına da katlanıp gidebilir. Hatta hesapsız emsaline kadar çıkabilir.²⁸ İyiliklere en az bire on sevap verilmesi en asgari olan sevaplandırma çeşididir.

²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 4164.

²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6: 4165.

3.2. İbadet ve İyiliklere En Az Bire On Sevap Verilmesi

Allah Teâlâ'nın değişik sevaplandırma ölçütlerinden en önemlisi ve belki de en yaygın olanı, bire on sevap verilmesidir. Kur'an'da bu durum açıkça beyan edilmiştir: "Her kim bir iyilikle (Allah'a) gelirse; işte ona, onun on katı vardır. Ve her kim de bir kötülükle gelirse; işte o, ancak onun mislinden başkasıyla asla cezâlandırılmaz. Ve onlar asla zulme, haksızlığa da uğratılmazlar" (el-En'âm 6/160).

Allah'ın sevaplandırması matematiksel olsaydı, cezalarda olduğu gibi bire bir sevap verilmesi gerekirdi. Allah, kullarına karşı merhametli olduğu için en asgari düzeyde bu sevaplandırma çeşidini bire on olarak takdir etmiştir.

Asgari sevaplandırma limiti bire on olmakla beraber, üst sınırın insanlara bildirilmediği, Allah'ın takdirinde olan sevaplandırma şekilleri de vardır.

3.3. Bire Yedi Yüz Katı Sevap Verilmesi

Allah Teâlâ bir diğer matematiksel olmayan sevaplandırma çeşidinde ise bire yedi yüz katına kadar sevap vereceğini ifade etmiştir: "Mallarını Allah yolunda infâk edenlerin (zekât, fitre, sadaka vb. verenlerin, harcayanların) hâli; bir (buğday tohumu) tanesi gibidir ki, yedi başak bitirmiş, her başağında da yüz (tane buğday tohumu) tanesi bulunmaktadır. (Bir infâkın, iyiliğin mükâfâtı, sevâbı yedi yüz katına kadardır). Ve Allah dilediği kimselere kat, kat fazlasını verir. Ve Allah, Vâsi' (Rahmet ve lütfu geniş, bol olan, her şeyi kuşatan)dır, Alîm (her şeyi hakkıyla bilen)dir" (el-Bakara 2/261).

İbadetlerin sevaplandırılmasında matematiksel kurallara uygun olmayan bir diğer konu da Kadir gecesinin ihyâ edilmesidir.

3.4. Kadir Gecesinin Bin Aydan Daha Hayırlı Oluşu

Allah Teâlâ, Kadir gecesini şöylece veciz bir şekilde tavsif etmektedir: "Şüphesiz ki Biz, onu (Kur'an'ı), Kadir gecesinde indirdik. Ve (ey Muhammed), sen bilir misin, Kadir gecesi nedir? Kadir gecesi (içerisinde Kadir gecesi bulunmayan) bin aydan daha hayırlıdır. Onda, melekler ve Rûh (Cebrâîl), Rablerinin izniyle her bir iş için (dünyaya) inerler de inerler. Nihayet, sonunda tan yerinin ağarmasına kadar bir selâmettir" (el-Kadir 97/1-5).

Bin ay yaklaşık olarak otuz bin dört yüz on altı gün yani seksen üç yıl etmektedir. Bununla beraber Kadir gecesinin ramazan ayının hangi gecesinde olduğu Allah tarafından net olarak bildirilmemiştir. Hz. Peygamber de kendisine bildirilmiş olsa bile- hikmete binaen Kadir gecesinin tarihini tahmini olarak, değişik şekillerde ifade etmiştir. Buradaki hikmet tek bir geceyle yetinilmeyip, daha fazla geceyi ihyâ etmeye teşvik amacını taşımaktadır. Bu hikmete binaen Hz. Peygamber'den bu konuda nakledilen haberleri de birbirinin muarızı olarak görmemek gerekir. Bazı rivayetlerde Kadir gecesinin ramazanın son on gününde ve tek olan gecelerde aranması gerektiği ifade edilmiştir.²⁹ Kadir gecesinin ramazanın son yedi gününde aranmasını tavsiye eden haberler de vardır.³⁰ Müslümanlar tarafından en çok kabul ve rağbet gören rivayet grubu ise Kadir gecesinin ramazan ayının yirmi yedinci gecesinde olduğuna dair haberlerdir.³¹

Allah Teâlâ'nın bildiği, ama kullarının hesaplamakta zorlandığı, üst sınırın bildirilmediği farklı bir mükafatlandırma çeşidi de bulunmaktadır.

3.5. Hesapsız Rızıklandırma

Kur'an'da "*hesapsız rızıklandırma*" olarak ifade edilen, matematiksel kuralara uygun olmayan bir diğer sevaplandırma çeşidinde yine üst sınır belirtilmemiştir. Allah, dilediği kimselere hesapsız rızık, hesapsız mükafat vereceğini ifade etmektedir: "Allah dilediği kimseyi hesapsız rızıklandırır" (el-Bakara 2/212; ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/27, 37 vb.). "Şüphesiz ki sabredenlere, onların mükafatları, hesapsız olarak ödenir" (ez-Zümer 39/10).

Buradaki *hesapsız* kelimesini Allah ve insan açısından, dünya ve âhret bakımından ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutmamız gerekmektedir. Allah'a göre her şey hesaplıdır, miktarı bellidir. İster fânî olsun ister Allah tarafından sonradan ebedî kılınsın her şey Allah tarafından bilinmektedir.

İnsanın, her şeyi en ince ayrıntılarına kadar tek tek hesap etmesi ve aklında tutması mümkün değildir. İnsanın bilgisi sınırlıdır, beşerî bir zaaf ve yerine göre de bir lütuf olan unutkanlık sebebiyle hafızası zayıftır (bk. el-Bakara

²⁹ Bk. Buhârî, "Fadlu Leyleti'l-Kadr", 3 (2: 253); Müslim, "Sıyâm", 219 (2: 828).

³⁰ Bk. Müslim, "Sıyâm", 205 (2: 822-823).

³¹ Bk. Müslim, "Sıyâm", 210-211, 219-221 (2: 823-824, 828).

2/44, 282, 286; el-En'âm 6/41 vb.). İnsan açısından *hesapsız* kelimesi çokluk sebebiyle hesaplanamayan, hesaplama güçlüğü çekilen şeyler için de kullanılmaktadır. Allah'ın, dünya ve âhirette insana lütuf ve ihsan ettiği şeylerin çokluğu sebebiyle hesap edilemeyen manasını ifade etmek üzere Kur'an'da "*hesapsız rızık*" ve "*hesapsız ecir*" şeklinde geçmektedir.³²

Diğer taraftan dünyanın ve insanın fânî oluşuna bağlı olarak insanın rızıkının da dünyada sınırlı olması gayet normaldir. Çünkü dünya rızık ihtiyacı ve azık olma durumuna göre takdir edilmiştir. İnsan, dünyada Allah'ın rızık olarak takdir ettiğinden başkasına asla ulaşamaz.³³ Dünya fânî, sonlu, âhiret ise ebedî/sonsuzdur. Bu durumda dünyada hesapsız rızıklandırma çeşidini mecazen ele almamız gerekecektir. Mesela bir kişinin sınırsız infak ettiğini söyleyebilmek, kişinin atâ ve ihsanı çok olmakla vasıflandığı zaman mümkün olmaktadır.³⁴ Bunun benzeri Türkçemizde insanın malı çok olduğunda söylenen 'sayısız/sayılamayacak kadar malı var' anlamında "*malının haddi hesabı yok*" sözüdür. Bu şekilde dünyada verilen hesapsız rızık da çokluktan kinaye olarak anlamamız mümkün olmaktadır.

Hesapsız kelimesi âhiret hayatı ile ilgili olarak ele alındığında ise bu kelimeyi ebedîlik/sonsuzluk kavramları ile beraber anlamak gerekmektedir. Âhiretin; cennet ve cehennem ebediliği, dolayısıyla insanın âhiret hayatında ebediliği bağlamında düşünmek hesapsız kelimesinin hakiki manasında ele alınmasını gerektirmektedir. Çünkü cennet ve cehennem ebedî olunca nimet ve azap da ebedî yani hesapsız olacaktır. Hesap altında olan her şey sonludur. Sonu olmayan ise hesap dışıdır. İlgili ayetleri yorumlayan kelimci müfessirler bunu açıkça ifade etmişlerdir.³⁵

Hesapsız rızıklandırma ile ilgili olan bir diğer konu da Allah'ın lütuf ve ihsanı ile ilgilidir. Amellerin ölçüsüne göre olmayan, fakat insanların arzu ve isteklerine göre Allah'ın amellerin karşılığında daha fazlasını insana lütfetmesidir. Allah, insanların amellerinin ölçüsüne göre sevap vermek zorunda değildir, daha fazlasını da verebilir. Herhangi bir konuda O'nu hesaba çeke-

³² Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu-Murat Sülün vd., (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005-2007), 2: 285, 12: 258, 312.

³³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2: 9.

³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 8: 10.

³⁵ Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2: 9, 12: 312; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 254.

cek biri yoktur.³⁶ Allah, lütufkârlığından dolayı, kuluna sevapları “*ed’âfen müdâafe*” kat kat artırılmış, ilave edilmiş olarak verebilir (bk. el-Bakara 2/245).³⁷ Bunda herhangi bir problem de yoktur. Ayrıca cennette, “*hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir beşerin aklına gelmeyen*” şeyler bulunmaktadır.³⁸

Mâtürîdî (ö. 333/944)’ye göre bir kısım insanların âhirette hesaba çekilmeden cennete konulması da caizdir.³⁹ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1029), hesapsız rızıklandırma ile ilgili bir de te’vîl yolunun bulunduğunu ifade etmektedir; Dini uğruna Dünyada her türlü mihnet ve acıya tahammül edip sabreden ehl-i belânın, âhirette alacağı sevap ölçü ve tartıya sığmaz, sevap ve günahları tartan Mizan, bu sevabı tartabilecek özellikte değildir. Onun için sabır ehlinin amelleri tartılmadan, ecirleri hesapsız verilir.⁴⁰

Genel kurallar konulmuş sevaplandırma çeşitleri bulunduğu gibi, belirli ibadetlere göre de değişebilen sevaplandırma şekilleri vardır.

4. İbadetler Ve Sevapları

Belli başlı ibadetlerimiz İslam’ın beş şartından dördüdür. Herkesin bildiği gibi farz olan ibadetler; namaz, oruç, zekât ve hacdır. En önemli ve sürekli olan ibadet ise namazdır.

4.1. Namazın Elli Vakit Karşılığı Beş Vakit Oluşu

Evrende bulunan canlı-cansız her varlık ister-istemez zaman ve mekâna tâbîdir. Oruç, zekât ve hac ibadetleri belirli oranlarda zamana bağlı ise de namaz vakitlere göre farz kılınmıştır (bk. Nisâ 4/103). Bu bakımdan zamana en

³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 2: 9, 2: 285, 10: 176; Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb*, 8: 10, 26: 254.

³⁷ Râzî, Zümer 39/10. ayette ifade edilen, sabrın karşılığında verilecek olan hesapsız ecir konusunda Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025) arasında meydana gelen fikir ayrılığını da nakletmektedir: Cübbâî’ye göre; sabredenlere hak ettikleri verilir. Daha fazlası da Allah’ın fazlı olarak verilir ki, hesapsız olan da işte budur. Hak edilenden başkası verilmezse bu hesaba göre verilir. Kadı Abdülcebbar bunun doğru olmadığını, çünkü Allah’ın ecri hesapsız olarak vasıflandırdığını, şayet sadece hak edilen ecir verilmiş olursa bunun bir fazl/ihsan olamayacağını söylemektedir. Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb*, 26: 253-254.

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaud-Âdil Mürşid, (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1995), 16: 39; Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu’cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984), 6: 122.

³⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 10: 176.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb*, 26: 254.

çok bağı olan ibadet namazdır. Şârî tarafından belirlenen vakitler girdikçe, o vaktin namazı da farz olmuş olur. Farz olan beş vakit namaz yirmi dört saatlik zaman içerisine serpiştirilmiştir. Tabii ki, namaz kılmanın pek uygun görülmediği kerâhet vakitleri ve ihtilafli vakitler de bulunmaktadır. Namaz açısından mümkün olduğunca kerâhet vakitlerinden kaçınmak en uygun olanıdır.

Namaz ibadeti peygamberimize nübüvvet görevi verildiğinden beri mevcut olmakla beraber, isrâ ve mi'râc hadisesinde farz kılınmıştır. İsrâ mucizesi Kur'an'da bildirilmekle birlikte (bk. İsrâ 17/1), mi'râc mucizesi daha çok hadislere dayanmaktadır.⁴¹ Bu kaynaklarda anlatıldığı şekliyle mi'râc hadisesinden namazın farz kılınışını şu şekilde özetleyebiliriz:

Hız. Peygamber, Burak isimli bir varlığa binerek Cebrâil'le beraber Mekke'den, Kudüs'e gitti. Mescid-i Aksâ'da iki rek'at namaz kıldı. Cebrâil, onu alıp dünya semasına yükseltti. Sonunda Beytülma'mûr'un bulunduğu yedinci kat semada Sidretü'l-Müntehâ isimli yere vardıklarında Cebrâil'i orada bırakarak Allah'ın huzuruna çıktı. Burada Allah Teâlâ, günde elli vakit namazı farz kıldı. Dönüşte Hız. Mûsâ, günde elli vakit namazın ümmetine ağır geleceğini söyleyip Allah'tan onu hafifletmesini istemesini tavsiye etti. Peygamberimiz de Hız. Mûsâ'nın tavsiyelerine uydu. Namaz beş vakte indirilinceye kadar Hız. Peygamber'in huzûr-i ilâhîye müracaatı ve Mûsâ ile karşılıklı konuşmaları devam etti. Hız. Mûsâ, Hız. Peygamberden, günde beş vakti de daha aşağı indirmek için tekrar müracaat etmesi teklifinde bulunmuşsa da o, Rabbinden artık utandığını, elli vakit karşılığı günde beş vakit namaza razı olduğunu ifade etti.⁴²

Namazın elli vakit karşılığı oluşunu da iyiliklere bire on sevap verilmesi kapsamında değerlendirmek gerekir. Namazdan sonra gelen ibadetimiz oruçtur. Oruca özel sevaplandırma şekli de bulunmaktadır.

4.2. Orucun Sevabının Allah Teâlâ Tarafından Takdiri

Oruçlulara özel olarak verilen bir mükafat vardır. O da cennetin "*Reyyân*" kapısından girmektir.⁴³ Bu kapı sadece oruçlulara özeldir. Ama bir Müslüma-

⁴¹ Bk. Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 41 (4: 247); Müslim, "İman", 259 (1: 145).

⁴² Bk. Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 41 (4: 247); Müslim, "İman", 259 (1: 145).

⁴³ Buhârî, "Savm", 4 (2: 226), "Bed'ü'l-Halk", 9 (4: 88), "Menâkıb-Ashâbü'n-Nebî", 5 (4: 193); Müslim, "Zekât", 85 (2: 711-712), "Siyâm", 166 (2: 808).

nın, cennetin birden fazla kapısından girmesi için davet alması da mümkündür. Bu durumda kişi istediği kapıdan girer.

Altı gün tutulan Şevval orucunun, bir yıl oruç tutulmuş sayılması yukarıda anlatılan ibadetlere bire on sevap verilmesi ile ilgili örneklerden en dikkat çekici olanlarındanıdır. Hz. Peygamber, Şevval orucunu kendisi tutmuş, ümmetine de tavsiye etmiştir.⁴⁴

İslam'ın mâlî ibadetlerinden en önemlisi zekâttır. Zekât, en çok matematiksel öğeler içeren ibadet olmakla beraber bazı yönlerden matematiksel olmayan toplumsal bir ibadettir.

4.3. Sünnetullah ve Zekât

Allah Teâlâ kâinatı yaratınca bazı yasalar koymuştur. Bu yasalar genellikle üç grupta incelenir. Fiziksel yasalar, canlı-cansız varlıkların hareketleri ve birbirlerine karşı olan durumları için geçerli kurallardır. Biyolojik yasalar ise, canlı hayatının var olabilmesi ve canlılığını sürdürebilmesi için gerekli olan şartları içine alan kurallardır. Toplumsal yasalar ise insan topluluklarının bir arada huzur içerisinde yaşayabilmeleri için gerekli olan kuralları içerir. Toplumsal yasalar; din kuralları, ahlak kuralları ve kanun kurallarından meydana gelir. Kur'an'da toplumsal yasalar "Sünnetullah" kavramıyla ifade edilir (bk. el-Ahzâb 33/38, 62; el-Mü'min 40/85; el-Fetih 48/23). Geçmiş milletlere uygulanan toplumsal yasalar "sünnet" ve "sünnetü'l-evvelîn" şeklinde de ifade edilmektedir (bk. el-Enfâl 8/38; el-Hicr 15/13; el-İsrâ 17/77; el-Kehf 18/55). Bu yasalar birbirinden tamamen bağımsız olmadıkları için insanlar bunların hepsine de uymak zorundadırlar.

Sünnetullah; sözlükte "bir şeyi açıklığa kavuşturmak, iyi veya kötü yeni bir yöntem ortaya koymak" mânâsındaki *snn* kökünden türeyen sünnet ile lafza-i celâlden oluşan sünnetullah terkibi "Allah'ın koyduğu kanun, nizam" demektir. Sünnet ve Allah kelimeleri Câhiliyye döneminde bilinmekle beraber⁴⁵, sünnetullah Kur'an'a has bir tabirdir. Kur'an'da sünnet kelimesindeki "sürekli, düzenli ve özgün uygulama" mânâsı Allah'a nisbet edilmek suretiyle Allah'ın ya-

⁴⁴ Müslim, "Sıyâm", 204 (2: 822).

⁴⁵ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, SNN md., 3: 2123.

ratma ve yönetmesinde öteden beri süregelen ve değişmeyen uygulamasının bulunduğuna işaret edilmiştir.⁴⁶

Sünnet-i ilâhiyye, bir hikmete dayalı olarak, belli bir düzen ve ölçü üzere yaratmayı ifade eder. Tabiat âleminde maddî kanunlar olduğu gibi, sosyal hayatta da manevî kanunlar vardır.⁴⁷ Nasıl ki ateşe dokununca elimiz yanmaktadır, taş havaya atılınca yere düşmektedir vs. tıpkı bunlar gibi, mutlu ve huzurlu insanlardan oluşan aileler, huzurlu mahalleleri, huzurlu mahalleler köy kasaba, şehir vb. yerleşim yerlerini, huzurlu şehirler ise huzurlu ülkeleri meydana getirirler. Aksine âdil davranmayanlar, zulmedenler, insanları ve toplumu huzursuz edenler, kendileri dahil başkalarına da zarar vermektedirler. Toplum içerisinde huzuru bozan insanlar çoğaldıkça toplum da bozulmaya başlamaktadır. Sonunda zaman içerisinde ilâhî sosyal kanunlarla yüz yüze gelinmektedir.

Zekât ibadeti ilk bakışta matematiksel bir ibadetmiş gibi görünür. Zekâtın verileceği miktarlar (nisap) ve zekât hesabı konusu doğrudan matematiksel bir konu ise de aslında bu ibadet her bakımdan matematiksel değildir. Zekât, özellikle sünnetullahı $2 \times 2 = 4$ eder mantığı ile matematiksel çerçevede anlayan kesimlerin iddialarını çürütecek olan bir ibadettir.

4.3.1. Sünnetullahın Matematikselleştirilmesi ve Zekât

Allah'ın, âdetullah ve sünnetullah şeklinde yasalar koyduğu ve bu yasalara göre varlığı sürekli yarattığı asla inkâr edilemez. Allah'ın koyduğu toplumsal kurallar demek olan sünnetullahın katı bir determinizmle anlaşılmasına engel olan ibadetlerin ana şemsiyesini zekât ibadeti ve onunla bağlantılı bulunan sosyal yardımlaşma ile ilgili ibadetler oluşturmaktadır.

Sünnetullahı katı determinist bir anlayışla ele almak, zekât ibadetinin nereye konulacağını düşünmemek, doğrudan vahşi kapitalizme kapı aralamak demektir. Sünnetullah, katı determinizmin pençesine teslim edilerek, kolayca kurtulunacak, basite indirgenecek bir konu değildir. Allah'ın sünnetullahı katı

⁴⁶ Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 46; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 286; İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 38: 159-160.

⁴⁷ Özsoy, *Sünnetullah*, 159; Osman Karadeniz, "Kader/Takdir: Her Şeyin Bir Ölçüye Göre Yaratılması" *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 460-462.

bir determinizm şeklinde bir kanun olarak koymuş olduğu kabul edilirse⁴⁸ bu durumda kapitalizm de bu determinizme uygun olarak işleyecektir. Kapitalizm, İslam'ın yardımlaşma emir, tavsiye ve ibadetlerine aykırı olarak meşrulaştırılmış olacaktır. Bunun sonucunda da zekât, sadaka vb. toplumsal yardımlar sünnetullahı aykırı bir durum arz edecektir. Zira, kapitalizm sisteminde zenginlerin maddî imkanlarına karşın fakirlerin neden bu imkanlara sahip olmadıklarını sormak, sorgulamak manasızdır.

Sünnetullahın bir gereği olarak tarihsel süreçte normal olarak meydana gelen değişik toplumsal katmanları sadece fırsat eşitsizliği ve sosyal adaletsizlik olarak görmek de yine sünnetullahı matematikselleştirmek demektir.⁴⁹ Sosyal adaletin bulunduğu toplumlarda bir kısım insanların çok kazanıyor olması, diğerlerinin de orta seviyede veya az kazanıyor olmaları haksızlık değildir. Hatta sosyal yapının sıhhati için gereklidir. Herkesin aynı maddî imkanlara sahip olduğu bir toplumsal hayat tasavvur bile edilemez. Allah Teâlâ değişik toplum katmanlarını niçin yarattığını şu şekilde ifade etmektedir; "(Ey Muhammed), dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında Biz paylaştırdık. Birbirine iş gördürmeleri için, bir kısmını, diğer bir kısmının üzerine derecelerle yükselttik" (ez-Zuhruf 43/32). Demek ki, kimisi zengin kimisi de orta derece ve fakir olmalıdır ki, toplumsal alanda işler yürüyebilsin. Fakir, zenginin işinde çalışsın, zenginin işi görülsün, o da kazanç elde etsin. Fakir de zenginin işinde çalışarak zenginden aldığı ücret ile kendisini ve ailesini geçindirsin.

Mekke müşrikleri de kapitalist bir anlayışla fakirlere maddî yardımda bulunmayı reddetmişlerdir. Bir bakıma fakirlerin fakir kalmalarını Allah'ın cebren istediğini iddia etmişlerdir. Müşriklere; "Allah'ın sizlere rızık olarak verdiği şeylerden infâk edin (Allah rızâsı için zekât, fitre, sadaka vb. verin, harcayın) denildiği zaman, inkâr edenler, îman edenlere; Allah'ın dilemiş olsaydı onları yedirecek/doyuracak olduğu kimseleri bizler mi yedirelim/doyuralım? Sizler apaçık bir dalâlette olanlardan başka kimseler değilsiniz" (Yâsîn 36/47) demişlerdir.

⁴⁸ Bk. İbrahim Sarmış, *Kur'an'da Kader Takdirin Anlamı ve Sünnetullah* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 90.

⁴⁹ Bk. Sarmış, *Kur'an'da Kader*, 248.

Allah'ın koyduğu toplumsal yasalara göre zenginlerin mallarının zekât, sadaka vb. lerini fakirlere vermeleri bir lütuf değildir aksine zengin sayılan zekât mükelleflerinin mallarında, "sâil (isteyen) ve (ihtiyaç sahibi, fakir olduğu halde iffetinden, utancından isteyemeyen) mahrûmun da bir hakkı vardır" (ez-Zâriyât 51/19; bk. el-Meâric 70/24-25). Diğer taraftan rızka sahip olan değil, rızkı kullanan veya yiyen için -helal veya haram- rızık olur. Rızık Allah tarafından verilir. Çünkü Allah her şeyin sahibidir.⁵⁰ Kimse kimsenin rızkını yiyemez. Zenginlik zekât, fitre ve sadakası kendisinin değil, fakirin rızkıdır.⁵¹ Bununla beraber her insan rızkını arayıp bulmalıdır (bk. el-Bakara 2/168; el-Cum'a 62/10 vb.).

Allah'ın, mülkün gerçek sahibi olduğu, onu dilediğine verdiği ve imtihan için dilediğinden çekip aldığı da hatırdan çıkarılmamalıdır: "(Ey Muhammed) de ki; ey mülkün sahibi Allah'ım, Sen, mülkü dilediğin kimseye verirsin ve dilediğin kimseden de çekip, alırsın. Sen dilediğin kimseyi azîz eder, kadrini yükseltirsin ve dilediğin kimseyi de zelîl eder, alçaltırsın. Hayır, Senin elindedir. Şüphesiz Sen, her şeye gücü hakkıyla yetensin" (Âl-i İmrân 3/26). Herkes için dünyanın geçici bir faydalanma yeri olduğu da asla unutulmamalıdır (bk. Âl-i İmrân 3/14, 185 vb.).

Az veya çok kazanmak tabii ki, insanın çok veya az çalışmasına da bağlıdır. Zengin olmak için gereken çok çalışmaktır ama bu tek yeter sebep değildir. Çok çalışan her zaman zengin olur, diye bir kural da yoktur. Yukarıda ifade edilen ayetlerde açıklandığı gibi, Allah'ın kuluna zengin olmayı nasip etmesi de gereklidir. Bunun tam zıddı, madem ki her çalışan zengin olamıyormuş o halde çalışmayı bırakalım gibi yanlış bir mantık da İslamiyet ile taban tabana zıttır. Sonuçta zengin, malıyla; fakir de ihtiyaç içerisinde bulunmasıyla imtihan edilmektedir.

Zekât, hem veren hem de alan açısından psikolojik ve toplumsal boyutu olan, önemli hikmetler barındıran bir ibadettir.

⁵⁰ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977), 32, 205-206.

⁵¹ Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2012), s.293-294.

4.3.2. Zekâtın, Veren ve Alan Açısından Hikmetleri

Zekâtın veren açısından hikmetlerini; kulluk bilincini diri tutmak (bk. el-Bakara 2/262), mal ve servetin gerçek sahibini idrak etmek (bk. Âl-i İmrân 3/26; el-Mü'min 40/16 vb.), nimeti verene şükretmek (bk. el-Bakara 2/152, 172), cimrilik hastalığından uzak durmak (bk. en-Nisâ 4/37; el-İsrâ 17/29, 100 vb.), cömertlik erdemine sahip olmak (bk. el-Haşr 59/9), şefkat ve merhamet duyguları ile dolu olmak (bk. et-Tevbe 9/71; el-Fetih 48/29 vb.), sosyal yardımlaşma ve dayanışma bilincine sahip olmak (bk. el-İnsan 76/8-9; el-Fecr 89/17-20 vb.), maddî hırslara mani olmak (bk. el-Meâric 70/19-21; el-Fecr 89/20 vb.),⁵² kanaatkar olmayı sağlamak (bk. el-Hadîd 57/23.), mal sevgisinin gönlü meşgul etmesine engel olmak (bk. el-Kehf 18/45; el-Kasas 28/77), maddî yardıma ihtiyacı olanın hayır duâlarını almak (bk. et-Tevbe 9/103), günahlarından kurtulmak (bk. el-Mâide 5/12; et-Tevbe 9/103) ve Allah'ın rahmet ve merhametine mazhar olmak (bk. el-A'râf 7/156) şeklinde sıralayabiliriz.

Zekâtın bir de alan açısından hikmetleri vardır. Bunları da; zekâtı alanla veren arasında gönül bağı, gönül köprüsü oluşturmak,⁵³ fakir Müslüman kardeşinin ihtiyacını gidermek,⁵⁴ toplum katmanları arasındaki kin ve haset duygularını yok etmek (bk. el-Felak 113/5) ve çalışıp kazanmaya, kendi el emeğini yemeye teşvik etmek⁵⁵ şeklinde sıralayabiliriz.

Zekât, sadaka vb. yardımların mal ve servet açısından hikmetlerine gelince; sahip olunan malların içerisine karışmış gizli haramlardan arındırma, malı bereketlendirme, toplumsal barışın sosyal yardımlarla sağlanmaya çalışılması sonucunda can ve mal güvenliğine katkı sağlanması ve dünya hayatında geçici bir kazanç ve faydalanma olan malın zekât, sadaka ve sadaka-i câriye ola-

⁵² Peygamberimiz: "Âdemoğlunun iki vadi dolusu altını olsa, üçüncüsünü ister. Âdemoğlunun gözünü ancak toprak (ölüm) doyurur. Tevbe edenlerin tevbesini Allah kabul eder" buyurmuştur. Buhârî, "Rikâk", 10 (7: 175); Müslim, "Zekât", 116, 119 (2: 725-726); Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), "Zühd", 27 (4: 569), "Menâkıb", 32 (5: 666).

⁵³ Bk. Ebü'l-Kâsım Süleyman Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvadullah-Abdulmuhsin el-Hüseynî, (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 8: 380; Alaaddin Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekkâ, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 6: 293.

⁵⁴ Bk. Buhârî, "Mezâlim", 3 (3: 98); "İkrâh", 7 (8: 59); Müslim, "Birr ve's-Sıla", 58 (4: 1996).

⁵⁵ Bk. Buhârî, "Büyû", 15 (3: 9).

rak harcanması durumunda ebedî alemde sevap ve cennette yüksek makamlara dönüşmesidir.

Sosyo-ekonomik açıdan zekâtın hikmetleri ise; maddî yardımların toplumsal sevgi ve barış ortamına çok büyük katkıda bulunması, zenginlerden fakirlere doğru gelir akışını sağlaması, fakirlik probleminde dolaylı yoldan bir çözüm sağlaması, sosyal dayanışmanın zekât vb. yardımlarla doğrudan gerçekleşmesi, maddî imkanların sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir güç olmaktan çıkarılması ve âtil duran bazı maddî imkanların ekonomiye kazandırılması gibi faydalardır.⁵⁶

Zekât ibadetinin de kendine has sevaplandırılma ölçütü bulunmaktadır.

4.3.3. Zekât İbadetinin Sevaplandırılması

Zekât ibadeti nisap miktarlarının hesabı ile ilgili olarak, uygulama açısından tam manasıyla matematiksel bir ibadettir.⁵⁷ Zekât denilince ilk akla gelen de malın belirli bir miktarının, belirlenmiş yerlere verilmesidir. Zekâtın insanı ve malını maddî, manevî kirlilerden temizlemesi ve bereketlendirmesi (bk. Tevbe 9/103) ise ikinci planda düşünülmektedir. Kur'an'da, kendisi ihtiyaç sahibi iken vermek (bk. İnsan 76/8; Beled 90/14-16) de çok büyük bir erdem olarak nitelendirilmekte ve cennetlik insanların özelliklerinden biri olarak ifade edilmektedir.

Zekâtın, Allah tarafından sevaplandırılması ise en az bire on sevaptır. Zekât, sadaka vb. maddî yardımların, Allah tarafından, duruma göre, bire yedi yüz kata kadar hatta daha da fazla sevaplandırılması mümkün olmaktadır (bk. el-Bakara 2/261).

Hac ibadetinin diğer ibadetlerden farklı olan, kendine özgü bir sevaplandırma şekli bulunmaktadır.

⁵⁶ Bk. Muhlis Akar-Ercan Eser, *Zekâtı Anlamak*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 15-56.

⁵⁷ Bk. el-Mevsili, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li't-ta'âli'l-muhtâr*, thk. Mahmud Ebû Dakika. (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 1: 105-117; İsmail Ezherli, *Zekât*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 25-55.

4.4. Hac İbadeti ve Sembolik Uygulamalar

Hac ibadeti içerisinde en çok sembolik uygulamaları barındıran ve hem mal hem de beden ile yapılan bir ibadettir. Hac ibadeti, Hz. İbrâhim, Hz. Hacer ve Hz. İsmâil arasında geçen olayların sembolleşmiş halidir, denilse abartılmış olunmaz. Bununla birlikte hac, Hz. İbrâhim ve aile efradının fiillerini, yaşantılarını rol gereği, canlı performansla sahnelemek demek değildir. Hac esnasında yerine getirilmesi gereken sembolik uygulamaların tamamı teabbüdî gaye ile yapılmaktadır. Hac ibadetinin teabbüdî oluşuyla ilgili olarak Allah Teâlâ; "Orada apaçık âyetler (açık ve kesin deliller, alâmetler, mucizeler), Makâm-ı İbrâhim vardır. Herkim oraya girerse, emniyette, güvende olur. Ona bir yol bulabilen kimselerin Beyti (Kâbe'yi) haccetmesi Allah'ın, insanlar üzerinde bir hakkıdır. Herkim de inkâr ederse işte şüphesiz ki Allah, âlemlerden müstağnîdir" (Âl-i İmrân 3/97), buyurmaktadır.

Allah, zaman ve mekândan münezzehtir. Kâbe mecâzen Allah'ın evi manasında "Beytullah"tır. Kâbe küp biçimli bir semboldür. Müslümanların, Kâbe ile olan bağlantısı insanın, taştan yapılmış bir bina ile olan ilişkisi demek değildir.⁵⁸ Zira hiçbir Müslüman, Kâbe'ye yöneldiğinde onun taştan yapılmış binasına ibadet etmemektedir. Hz. Ömer, bu durumu Hacerü'l-Esved taşını öperken apaçık ifade ederek; "Ben biliyorum ki, sen faydası da zararı da olmayan bir taş parçasısın. Şayet Allah'ın Resûlünün seni öptüğünü görmeseydim, seni asla öpmezdim" demiştir.⁵⁹ Hz. Ömer'in dikkat çektiği bu bilince ulaşılmadan sadece Kâbe'nin maddî taşına, duvarına dokunmak, yüz sürmek mânen terakki etmeyi de intaç edecek değildir. Kâbe, bireysel veya toplu olarak Allah'a yönelmenin bir merkezde odaklanmasını sağlayan yapıdır. Bu bakımdan Allah'ın evidir. Bu sembole fiziksel olarak yaklaşmak, hatta içerisine girmek, Allah'a yakın olmak demek değildir. Önemli olan, Müslümanın, Allah'ın azametini hissetmesi ve O'nun şeâirinden/varlığının nişanelerinden biri olan Kâbe'nin (bk. Hac 22/32, 36) yakınıdayken bu yakınlığı, Allah'a olan manevî yakınlıkla taçlandırabilmesidir. Kâbe, manevî konumuyla varlık ve gönüller dairesinin yeryüzündeki odak noktasını teşkil etmektedir. Kâbe aynı zamanda

⁵⁸ Bk. Sadık Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, (Ankara: Kılıç Yayınları, 1991), 129-160; a.mlf. *İslam'da Sembolik Dil*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 49, 55-73; İrfan Yücel, *Hac Rehberi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1984), 29; Ekrem Keleş, *Umre Rehberi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 28-29.

⁵⁹ Buhârî, "Hac", 50 (2: 159-160).

Allah'ın bir tekliğine de müşahhas bir alamettir.⁶⁰ Dünyanın neresinde olursa olsun yönünü kibleye çevirirken, gönlünü Allah'a açıp, O'nun dışında her şeyden yüz çevirebilmektir. Kâbe'nin manevî konum ve nüfuzunu temellendiren ayetlerden bir diğeri de "insanlar için bir kıyâm" merkezi (bk. el-Mâide 5/97) kılınmış olmasıdır. Kıyâm merkezi olmak demek ise; hac, tavaf, namaz, kurban ve adak kurbanı gibi ibadetlerin îfâsı için Kâbe'nin değişmez bir makam olmasıdır.⁶¹ Diğer taraftan Kur'an'ın tabiri ile Kâbe, hidâyet çeşitlerinden birisidir (bk. Âl-i İmrân 3/96).⁶²

Bir şeyin etrafında dönmek, sürekli yakınında bulunmak istemek, adeta bir pervane gibi dolaşmak sembolik olarak yürekte sevmeyi ve bağlılığı ifade eder. Tavafa başlarken Kâbe, kalbimize yakın olması için sol tarafımıza alınır. Allah, insanın şekline, kalıbına, malına, mülküne değil, kalbine, gönlüne nazar eder. Tavaf da Kâbe'nin etrafında boşu boşuna dönmek demek değildir. Allah'ın rızasını kazanmak esas gayedir. Tavaf sadece Allah'a yönelmenin, O'na itaatin, O'ndan başkasına ibadet etmemenin fiilî şeklidir.

İhramın mantıksal bir amacı vardır. Bu da insanın kendisini pek çok maddî imkanlardan arındırması, kendini Allah'a tam olarak teslim etmesi ve mahşer meydanı provasına hazırlanmasıdır. İhram, normal zamanlarda Müslümanların yapmasında sakınca olmayan bazı iş ve davranışların hac ve umre ibadetleri yapılırken, geçici bir süre ile yasaklanmasıdır. Bu yasaklar hac veya umreye niyet edilip, ihrama girmekle başlar. Her iki ibadet sona erince de ihramdan çıkılır.

Hac ve umre için Sa'y; Safâ ve Merve tepeleri arasında yapılır. Ancak günümüzde Safâ ve Merve tepeleri üzeri bir tavanla kapatılmış, gidiş ve geliş yönlerine ayrılmış, genişçe bir koridor şeklindedir. Sa'y; Safâ'dan Merve'ye dört gidiş, Merve'den Safâ'ya üç dönüş olmak üzere yedi defa yürümekten hızlı, koşmaktan yavaş (*hervele*) bir şekilde gidip-gelmektir.⁶³ Haccın bu uygulaması Hz. Hacer'in, oğlu İsmâil'i, Kâbe'nin şimdiki bulunduğu yere bırakıp,

⁶⁰ Bk. Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil*, 65, 229, 231.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 350-351.

⁶² Kâbe'nin hidâyeti için bk. Ramazan Altıntaş, *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 126-132.

⁶³ el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 148; Yücel, *Hac Rehberi*, 33; Keleş, *Umre Rehberi*, 19, 29.

su aramasını canlandırma amacı taşımaktadır. Ancak sa'y, haccın diğer sembolik uygulamaları gibi teabbüdidir.

Remy-i cimâr, nohut veya fasulye büyüklüğünde ufacık çakıl taşlarını atmak anlamındadır. Şeytan taşlamak manasına gelmektedir. Hz. İsmâil, babası Hz. İbrâhim'in kendisini kurban etmeye Mina'ya götürdüğünde insan kılığına girmiş olan şeytana üç ayrı yerde taş atmasını sembolize eder. Hac ibadeti yapılırken Kurban Bayramı günlerinde, Mina isimli bölgede bulunan "üç cemre" yerine usulüne göre taş atmak gerekir. Cemrelere duruma göre kırk dokuz veya yetmiş taş atılır.⁶⁴ Remy-i cimâr, şeytana uymayacağımızı deklare etme anlamında teabbüdi bir karakter taşımaktadır.

Hem mal ile hem de bedenen yapılan hac ibadeti, yapılması en zor ve karışık olan bir ibadettir. Sevaplandırılması da kendine özgüdür.

4.4.1. Haccın Sevaplandırılması

Hac ve umre ibadetinin sevaplandırılması diğer ibadetlerden farklıdır. Makbul olan hac ve umre ibadeti -kul hakları hariç- daha önce işlenmiş kötülük ve günahları silip yok eden bir karaktere sahiptir. Her iki ibadeti yerine getiren kimsenin önceden kazandığı sevaplar yerinde durmakta, günahlar ise tamamen silinmektedir. Haccın makbul olup, bu şekilde sevaplandırılabilmesi için Allah Teâlâ'nın koyduğu bazı şartlar vardır ki, Kur'an'da; "Hac (ayları), bilinen aylardır. İşte her kim, o aylar içerisinde haccı kendisine farz ederse (hacca niyet edip, ihrâm giyerse); işte artık hacda rafes (kadınlara yaklaşmak, cinsî münâsebette bulunmak) ve fâsıklık (yoldan çıkmak, günâh işlemek) ve cidâl (tartışmak, kavga etmek) asla yoktur. Sizler hayırdan her ne yaparsanız, Allah, onu bilir" (el-Bakara 2/197) ayetinde bunlar apaçık ifade edilmiştir. Bu ayetten de anlıyoruz ki, haccedecek kişinin kendisine ve başkalarına karşı herhangi bir kötü niyeti olmamalı, yanlış davranışlardan sakınmalı, adeta melekleşmeli ve nefsini arındırmalıdır. İhramlı olduğunda zararlı ve tehlikeli birkaç hayvan dışında canlı hayvan ve bitkilere de zarar verilmemelidir.⁶⁵

⁶⁴ el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 151; Yücel, *Hac Rehberi*, 77-79; Keleş, *Umre Rehberi*, 50.

⁶⁵ Av hayvanı olmayan, saldırgan, kuduz vb. karga, çaylak, yılan, akrep, fare, sinek, karınca, pire, arı, kene, köpek, kurt, kaplan gibi yırtıcı hayvanları öldürmek yasak değildir. Bk. el-Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1: 167; Yücel, *Hac Rehberi*, 53.

Resûlullah, Allah katında makbul olan haccı “*el-Haccü'l-Mebrûr*” olarak ifade etmiştir. Resûlullah’tan haccın sevaplandırılması ile ilgili olarak bizlere ulaşan dikkat çekici hadisler nakledilmiştir. Bunlardan birkaçına göz atmakta yarar vardır: “*Herkim Allah rızası için hacceder, (hac) esnasında da herhangi bir kötülük ve günah işlemezse, annesinin onu doğurduğu gün gibi (günahlardan arınmış olarak, evine) döner.*”⁶⁶ “*Umre, kendisiyle daha sonraki yapılacak umre arasındaki işlenmiş (küçük) günahlar için kefarettir. Haccü'l-Mebrûr'un (Allah katında makbul hac) karşılığı ise ancak cennettir.*”⁶⁷

Tevbe, Allah’ın, kullarına hatalarından dönmek için tanıdığı geniş kapsamlı bir lütuftur. İnsan yaşadığı sürece bu lütuftan yararlanabilmekte; hatasından, günahından dönebilmektedir.

5. Tevbe Ve Allah’ın Bağışlayıcılığı

Tevbe, insanın günahına pişmanlık duyması ve Allah’tan af dilemesi, demektir. İstiğfar da Allah’tan af ve mağfiret dilemektir. Tevbe de istiğfar da duâ kapsamına girer. Duâ; “*kulun, Allah’tan yardım istemesi, iyilik ve rahmet dilemesidir. İnsanın gönülden Allah’a yönelmesi hem kalbi hem de dili ile dileklerini O’na sunmasıdır.*” İnsanla Allah arasında bir haberleşme ya da iletişim olarak da tanımlanmaktadır.⁶⁸

Duâdaki haberleşme tek yönlü gibi görünse de sadece duâ eden tarafından bilinebilecek gizli bir kanaldan Allah’ın ona cevap vereceği beklentisi bulunmaktadır. Tevbe iki yönlüdür; tevbe eden kul ve kulun tevbesini işitip, kabul edecek merhamet sahibi Rahmân ve Rahîm olan Allah. Esmâü'l-Hüsna’dan olan el-Ğafûr, el-Ğaffâr, et-Tevvâb, el-Afüv isimleri doğrudan doğruya Allah’ın tevbeleri kabul edici olması ile ilgili isimlerdir.⁶⁹ Allah Teâlâ; “*erhamü'r-râhimîn: merhamet edenlerin en merhametlisi*” dir (el-A’râf 7/151;

⁶⁶ Buhârî, “Hac”, 4 (2: 141), “Muhsar”, 9-10 (2: 209); Müslim, “Hac”, 438 (2: 983); Tirmizî, “Hac”, 2 (3: 176); Ahmed b. Şuayb el-Horasânî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi's-Suyûtî ve hâşiyeti's-Sindî*, thk. Mektebü Tahkiki't-Türasî'l-İslamî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992), “Menâsikü'l-Hac”, 4 (5: 121).

⁶⁷ Buhârî, “Hac-Ebvâbü'l-Umre”, 1 (2: 198); Müslim, “Hac”, 437 (2: 983); Tirmizî, “Hac”, 90 (3: 272); Nesâî, “Menâsikü'l-Hac”, 3, 5-6 (5: 119, 122).

⁶⁸ Seyfettin Yazıcı, *İnananların Güç Kaynağı Duâ*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999), 9.

⁶⁹ Allah’ın merhamet ve affediciliği ilgili isimleri için bk. İsmail Karagöz, *Esmâ-i Hüsnâ*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 321-342; Vuslat Turâbî, *Esmâ-i Hüsnâ*, (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2008), 21, 25, 79, 163, 335, 345.

el-Mü'minûn 23/109, 118 vb.). Şüphesiz O'nun rahmeti, gazabını geçmiştir.⁷⁰ Bu sebeple Allah, ölüm ânı haricinde (bk. Yûnus 10/51, 91), tevbeleri kabul edeceğini bildirmiş, kullarına yaptıkları hatalardan dönebilmeye ve kul hakları haricindeki günahlarını affettirebilme imkânı tanımıştır. Kur'an'da tevbe ile ilgili pek çok ayet vardır (bk. el-Bakara 2/37, 54, 128, 160; et-Tevbe 9/3, 5, 10 vb.). Özellikle günaha bir daha geri dönmek üzere, sâfiyetle yapılan *Nasûh Tevbesi* Kur'an'da tavsiye edilmiştir (bk. Tahrîm 66/8).

Allah, zâtına ait merhamet sıfatını insanlara ve diğer canlılara da vermiştir. “Allah, rahmetini yüz parçaya bölmüş, doksan dokuzunu yanında tutmuş, bir parçasını da yeryüzüne indirmiştir. İşte bu bir parça rahmet sebebiyle mahlûkât birbirlerine merhamet ederler.”⁷¹ İnsanlara da fıtraten birbirlerini affedebilme kabiliyeti ile yaratılmışlardır.

Tevbe aracılığı ile insan ahiretten önce dünyada kendisini affettirebilme şansına nâil olmaktadır ki, bu da Allah'ın kullarına sunduğu en büyük ihsanlardan birisidir.

Bir de ibadetleri etkisiz hale getirecek, karşılığının dünyada alınmasını sağlayacak yanlış bir davranış vardır ki, bu da riyakârlıktır.

6. Riyâ Ve Karşılığı

Riyâ; Allah'a kulluk için yapılması gereken ibadetleri, diğer insanlara gösteriş olsun diye yapmak anlamına gelen ahlâk terimidir. Sözlükte “görmek” anlamındaki re'y kökünden türeyen riyâ (riâ'), “saygınlık kazanma, menfaat elde etme gibi dünyevî amaçlarla kendisinde üstün özellikler bulunduğu başkalarını inandıracak tarzda davranma” şeklinde açıklanmaktadır.⁷² Riyâ, gönülden Allah rızâsı için yapılmayan ibadete benzer fiillerdir, ibadet görünümündeki psikolojik tatmin aracıdır.

Kur'an'da, riyâ kavramı üç âyette isim tamlaması (bk. el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/38; el-Enfâl 8/47), iki âyette fiil olarak yer almaktadır (bk. en-Nisâ

⁷⁰ Bk. Buhârî, “Tevhîd”, 28, 55 (8: 187-188, 216); Müslim, “Tevbe”, 14 (4: 2108).

⁷¹ Buhârî, “Edeb”, 19 (7: 75); Müslim, “Tevbe”, 4 (4: 2108).

⁷² Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye li hukûk Allah*, thk. Abdulhalim Mahmud, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1990), 127; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Zeynüddin el-İrâkî, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985), 3: 290; Mustafa Çağrı, “Riyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 35: 137-138.

4/142; el-Mâûn 107/6). İlk iki âyette Allah'ın rızasını gözetmeyerek, ibadet niyeti taşımadan, sadece gösteriş olsun diye sadaka verenler, üçüncü âyette gösteriş ve şöhet için savaşa katılanlar, diğer ikisinde gösteriş için namaz kılanlar kınanmıştır. İlgili ayetlerin tamamında riyâkârlığın sevap bakımından herhangi bir karşılığının olmayacağı açıkça ifade edilmiştir.

Riyâkâr insan, Allah'a ibadet ediyor gibi görünse de ibadetini gerçekte başkasına atfetmektedir. Bundan dolayı hadislerde riyâ, küçük şirk (*şirkü'l-asğar*) veya gizli şirk kabul edilmiştir.⁷³

Riyâ ile ilgili dikkat çekici hadislerden birisi de Hayber savaşında Kuzman'ın gösteriş için harp etmesini konu edinen haberlerdir. Rivayete göre Hayber savaşında Kuzman isimli birisinin kahramanlığı, cengaverliği Resûlullah'a arz olunmuş, o da hiç beklenmedik bir cevap vererek; Kuzman cehennemliklerdendir, buyurmuştur. Sahabe bu durumu ilginç bulmuş hatta Hüzâî Eksüm, Kuzman'ı takip etme kararı almıştır. Devam eden günlerde Huzâî, savaş meydanında Kuzman'la beraber yan yana savaşmaya başladı. Sonunda Kuzman ağır bir şekilde yaralanıp, intihar etti.⁷⁴

Âyet ve hadislerde bildirilen mânevî tehlikeleri sebebiyle tasavvuf ve ahlâk kaynaklarında riyâ konusuna özel bir önem verilmiştir. Riyâ konusunu sistemli bir şekilde ele alan ilk âlimlerden Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857), *er-Riâye li-hukûkillâh* adlı eserinde konuya geniş bir bölüm ayırmış; riyânın tanımı ve mahiyeti, çeşitleri, niyet, ihlâs ve hayâ ile ilgisi, riyâkârlığın psikolojik sebepleri, ahlâk bakımından zararlı sonuçları, riyâkârlığın alâmetleri gibi hususlar üzerinde durmuştur.⁷⁵ Gazzâlî (ö. 505/1111) de Hâris el-Muhâsibî'den geniş ölçüde yararlanarak *İhyâu ulûmi'd-dîn* isimli eserinin üçüncü cildinde riyâ konusuna yer vererek "*Zemmü'l-câh ve'r-riyâ = Makam-mevkî hursı ve riyânın yerilmesi*" başlığı altında konuyu incelemiştir.⁷⁶

Kalpten isteyerek yapılmayan, toplum içerisinde küçük düşmemek için yapılan her şey riyâdır. Esas olan ise başka birini riyâkârlığa yöneltecek şekil-

⁷³ Bk. Hanbel, *Müsned*, 39: 39-43; İbn Mâce, "Fiten", 16 (2: 1321); Gazzâlî, *İhyâ*, 3: 286.

⁷⁴ "Megâzî", 38 (5: 74-75); Müslim, "İman", 179 (1: 106); Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 3: 51.

⁷⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, 125-237; Mustafa Çağrıncı, "Riyâ", 35: 138.

⁷⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, 3: 268-326.

de toplum nezdinde zor durumda bırakmamaktır. Mecburiyetten kaynaklanan işlerde ne hayır olabilir ki! O, beni iftara çağırdı, ben de onu çağırayım. O, bize takı taktı, biz de ona takalım. Biz, ona takı taktık, o da bize taksın, düğün töreleri vs. kabaca düşünüldüğünde toplumsal yardımlaşma ve dayanışma şekilleriymiş gibi görünürler. Aslında bütün bunlar toplumu ifsad eden, küslüğe, ayrılığa sebep olan, insanlar arasını soğutan riyâkârlıklardır.

Bir şeyin hem Allah rızası hem de kullara gösteriş için olması aynı anda mümkün değildir. Riyâkârlık sonucunda hem dünya hem de âhirette karşılık beklemek beyhudedir. Sadece birinden tam manasıyla karşılık beklenebilir. Tabii ki riyânın ibadete bulaşma oranı değişiklik arz edebilir. Belirli oranda da karışmış olsa da riyâ ibadeti ifsat eder. Riyâ ile yapılan ibadet matematiksel olarak yapılmış, yerine getirilmiş olsa bile sevap namına herhangi bir karşılığı yoktur.

Sonuç

İbadet, kulun Allah'la bağlantısını sağlar. İnsan, ibadet edince rabbinin rızasını kazanır. Rabbine karşı yerine getirilmesi gereken kulluk vazifelerinin ifâ edilmiş olması ona manevî bir huzur verir.

İbadetlerde ihlâs ve samimiyet esastır. İbadetleri, teabbüdü olmaktan çıkarıp, hepsine bir sebep ve illet aramak yani ibadetleri matematikselleştirmek, onları mecrasından uzaklaştırıp, ruhsuz hale getirir, manevî havasını bozar. Ruhsuz ve maneviyattan uzak bir ibadetten Allah da kulları da hoşnut olmaz. Bu sebeple ibadetleri tamamen matematiksel formlara oturtmak doğru değildir. Böyle bir durumda ibadet, ibadet olmaktan çıkar, alışkanlık haline gelmiş, rutin işlere dönüşür.

Allah, kullarının lehine, kötülük ve günahların aksine pozitif bir ayrımla iyilik ve ibadetleri matematik kurallarına bağlı kalmadan sevaplandırmaktadır. O, kullarına karşı şefkat ve merhamet nişanesi olarak sevaplandırmayı çeşitlendirmektedir. İbadetlerin farklı sevaplandırma ölçütlerine sahip olması ibadet yapmaya da teşvik mahiyeti taşımaktadır.

İbadetler, Allah tarafından sevaplandırılırken matematik kurallarına bağlı bir ödüllendirme göze çarpmamaktadır. Allah, kuluna daima daha fazlasını

vermek istemektedir. O, şefkat ve merhametini kullarından esirgememektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaud-Âdil Mürşid, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. Thk. Mâhir Habbûş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- Akar, Muhlis-Eser, Ercan. *Zekâtı Anlamak*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Altıntaş, Ramazan. *Kur'an'da Hidâyet ve Dalâlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'de Akıl Anlayışı", *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*. (Elazığ, 13-15 Eylül 2004), ed. Adem Tutar. Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Elazığ 2004): 311-322.
- Berki, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmiu's-Sahîh)*. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Çağrıncı, Mustafa. "Riyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 137-138. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Celebi, İlyas, "Sünnetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 159-160. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1988.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahât*. Haz. Orhan Okay-Mustafa İsen. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1992.
- el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1977.
- Ezherli, İsmail. *Zekât*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.

- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*. İstanbul: Kubbealtı Yayınevi, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. Medine: Câmîatü'l-İslâmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Thk. Zeynüddin el-İrâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 2012.
- el-İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ahmed Halefullah. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975.
- İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr, vd. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs. *Mevsûatü fikhi Ömer İbni'l-Hattâb*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1989.
- Kallek, Cengiz. "Müellefe-i Kulûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 475-476. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Karadeniz, Osman. "Kader/Takdir: Her Şeyin Bir Ölçüye Göre Yaratılması". *Kelam El Kitabı*. Ed. Şaban Ali Düzgün. 459-466. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Karagöz, İsmail. *Esmâ-i Hüsnâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Keleş, Ekrem. *Umre Rehberi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an Sembolizmi*. Ankara: Kılıç Yayınları, 1991.
- Kılıç, Sadık. *İslam'da Sembolik Dil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Kubat, Mehmet. "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları". *Ekev Akademi Dergisi*. 9/25 (Güz 2005): 25-52.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu-Murat Sülün vd. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005-2007.
- el-Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li't-talîli'l-muhtâr*. Thk. Mahmud Ebû Dakîka. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- el-Muhâsibî, Hâris. *er-Riâye li hukûkillah*. Thk. Abdulhalim Mahmud. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1990.
- Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdül-bâkî. Beyrut: İhyâu't-Türâsî'l-Arabî, 1991.
- el-Müttakî, Alaaddin Ali. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-ekvâl ve'l-ef'âl*. Thk. Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekkâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Namlı, Abdullah. "Ulûhiyet Bağlamında İslam'ın Matematiksel Olmayan Yönü". *Kader*, 15/2 (2017), 421-445.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb el-Horasânî. *Sünenü'n-Nesâî bi şerhi's-Suyûtî ve hâşiyeti's-Sindî*. Thk. Mektebü Tahkiki't-Türâsî'l-İslâmî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb el-Horasânî. *Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasen Abdül-mün'im Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nurbaki, Haluk. *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmi Gerçekler*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Özyazıcı, Alpaslan. *Din ve Bilimin Işığında Oruç ve Sağlık*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Peker, Hüseyin. *Psikolojik Açıdan Namaz ve Namaz Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- er-Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. İstanbul: Dâru'l-Ensâr li'n-Neşr, 1987.

- Sarmış, İbrahim. *Kur'an'da Kader Takdirin Anlamı ve Sünnetullah*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Sinanoglu, Mustafa. "İbadet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 233-235. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Thk. Târik b. İvadullah-Abdulmuhsin el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1984.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdülmuhsin et-Türki. Kahire: Dâru Hecr li't-Tibâati ve n-Neşr, 2001.
- Taftazânî, Sadettin Mesud. *Şerhu't-telvîh ale't-tavdîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Tunç, Cihad. "İslam Dininin Emir ve Yasaklarındaki Hikmetler". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 4 (1990): 199-210.
- Turâbî, Vuslat. *Esmâ-i Hüsnâ*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2008.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Sebeb-İllet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış". *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyum Tebliğ ve Müzakere-leri*. (08-10 Kasım 1996 Bursa). Ed. Abdülhamit Birışık. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- Yazıcı, Seyfettin. *İnananların Güç Kaynağı Duâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yücel, İrfan. *Hac Rehberi*. Ankara: TDV Yayınları, 1984.



**Klasik Ve Modern Tefsirlere Göre İslam Açısından Ehl-İ
Kitab'ın İman Ve Amelinin Değeri**

The Value of Ahl Al-Kitab's Belief and Action in Islam according To Classical
and Modern Quranic Exegesis

Uğur ZENGİNER

Doktora Öğrencisi, Trakya Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD Student, Trakya University, Social
Sciences Institute
Edirne / TURKEY
ugur_8634@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-0448-2655

Muhammet ALTAYTAŞ

Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Associate Professor, Trakya University
Faculty of Theology, Department of Kalam
Edirne / TURKEY
muhammetaltaytas@trakya.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4407-9921

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Ağustos / November 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Ekim / October 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Zenginer, Uğur - Altaytaş, Muhammet. "Klasik Ve Modern
Tefsirlere Göre İslam Açısından Ehl-İ Kitab'ın İman Ve Amelinin Değeri". *Tasavvur:*
Tekirdağ İlahiyat Dergisi 4/1 (Aralık 2018): 600-623.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Modern dönemle birlikte dinin kaynak metinlerinin okunması ve anlaşılması konusunda yeni usuller tatbik edilmiştir. Klasik dönemde belli bir şekle kavuşan kimi meseleler, yeni usullerin tatbiki sonucunda yeniden tartışma konusu yapılmış ve klasik dönemde asırlardır icma ile çerçevesi çizilmiş olan hudutları aşan bir takım neticelere varılmıştır. Zamanla bu tartışmalar sadece muamelatla sınırlı kalmayıp, ibadet ve akait meselelerine de sirayet etmiştir. İşte bu tartışma konularından biri de Yahudi ve Hristiyanların (Ehl-i kitap) hidayet üzere olmak ve necata erişmek için son peygamber Hz. Muhammed'e ve son kitap Kur'ân-ı Kerim'e iman etmelerinin ve tabi olmalarının zorunlu olup olmadığı meselesidir. Modern dönemde konuya yaklaşımlardaki tarihi kırılma noktalarının tespit ve tahlili önem arz etmektedir. Söz konusu mesele-ye dair ayetlerin yorumlarında meydana gelen kırılma noktalarının tespit ve tahlili için, geleneksel usul ve anlayışı yansıtan iki tefsir (*Tibyan Tefsiri*, *Bilmen Tefsiri*) son 40 yıl içinde kaleme alınmış iki önemli tefsirle (*Çağdaş Tefsir*, *Kur'ân Yolu Tefsiri*) mukayeseli olarak ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İman ve Necat, Modern Dönem, Ehl-i kitap, Son Peygamber.

Abstract

New methods for reading and understanding the religious sources have been applied along with the modern period. Some issues, that have already gained a certain shape in the classical period, have been discussed again as a result of the application of new methods and thus a number of conclusions which exceed the boundaries framed by Ijma (consensus of the Ummah) were reached. In the course of time, these discussions were not limited to transactions [al-Mu`amalat] but also expanded to worship (al-'Ibadah) and faith (al-aqā'id) issues. One of these debate topics is the issue whether it is mandatory for the Jews and Christians (Ahl al-Kitāb) to believe in and follow prophet Muhammad (pbuh) and the last holy book al-Quran to be on the straight path and to reach salvation. The detection and analysis of these historical breaking points in the modern period is of importance. To analyse these breaking points in the interpretation of the verses, two tafseers which reflect the traditional method and understanding (*at-Tibyan* and *Bilmen's Tafseer*) are com-

pared with two other tafseers (*Çağdaş Tefsir* and *Kuran Yolu*) which are written in the last 40 years period.

Key Words: Interpretation, Belief and Salvation, Modern Period, Ahl al-Kitāb, The Last Prophet.

Giriş*

Kur'ân-ı Kerim'in insanlığa sunmuş olduğu mesajları doğru anlama ve anlatmak üzere, son yıllarda pek çok çalışma yapıldığına şahit olmaktayız. Zaman, mekân ve şartların değişmesine ilaveten çağın zihniyeti, ortaya yeni meselelerin ve anlayışların çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu ihtiyaçların Kur'ân zaviyesinden yeniden değerlendirilme çabası, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim'in evrenselliğine bir işaret olarak da görülebilir.

Reform, Rönesans, Aydınlanma Çağı ve Sanayi Devrimi ile ortaya çıkan modern süreçte Batı'nın dünya üzerinde gerek zihni gerekse maddi bir güç olarak etkisi ve hâkimiyeti artmış, İslam coğrafyası da bu etkiden nasibini almıştır. Müslüman toplumların zihin ve düşünce dünyalarında derin tesirlere ve buhranlara yol açan bu süreç, İslâm dininin kaynak metinleri olan Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet'in anlaşılması üzerinde de etkili olmuştur. Bu tesir ister müspet ister menfi olsun, Türkçe tefsir çalışmalarında da kendini göstermiştir. İşte biz tam da bu bağlamda, modern dönemin en çok tartışılan kelâmî meselelerinden biri olan, "Ehl-i kitabın hidayeti ve uhrevi kurtuluşu bakımından Hz. peygambere ve Kur'ân'a iman ederek Müslüman olmalarının zorunlu olup olmadığı" meselesinde seçtiğimiz tefsirlerden hareketle ilgili ayet yorumlarında meydana gelen kırılma noktalarını tespit etmeyi amaçlamaktayız.¹

Çalışmamızda geleneksel usul ve anlayışı temsilen son dönem Osmanlı âlimlerinden Ayıntâbî Mehmed Efendi'nin, *Tefsîr-i Tibyan*'ı ile Ömer Nasuhi

* Bu çalışma, Uğur Zenginer tarafından yazılan *Modern Dönem Türkçe Tefsirlerinde Ehl-İ Kitap'ın Son Peygambere Ve Kitaba İmanı Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım*, (Edirne: Trakya Üniversitesi, 2017) adlı yüksek lisans tezinden derlenerek hazırlanmıştır. This study has been prepared by Uğur Zenginer by compiling his master thesis named *A comparative approach to the issue of the faith on the last prophet and the book in the Turkish interpretations of the people of the book at modern ages*. (Edirne: Trakya University, 2017)

¹ Uğur Zenginer, *Modern Dönem Türkçe Tefsirlerinde Ehl-İ Kitap'ın Son Peygambere Ve Kitaba İmanı Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım*, (Yüksek lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2017), III

Bilmen'in, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Âlisi ve Tefsiri* isimli eserlerini seçtik. Yakın dönem tefsirlerinden ise Süleyman Ateş'in, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* ile Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş tarafından kaleme alınan *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* isimli tefsiri tercih ettik.

1. Ehl-i Kitap Kavramının Muhtevası

“Ehl” ve “Kitap” kelimelerinin birleşmesiyle oluşan ve “ilahi bir kitaba inananlar” manasında kullanılan Ehl-i kitap tabiri Kur'ân-ı Kerim'de genel itibariyle Yahudiler ve Hristiyanları kast etmek için kullanılır.² “İlahi bir kitaba inananlar” tabiri normalde Müslümanları da kapsayan bir tabirdir. Fakat Kur'ân-ı Kerim dışındaki diğer kitaplarda (Tevrat, Zebur ve İncil) bu tabir kullanılmamaktadır. Ehl-i kitap tabiri genel itibariyle Müslümanlar dışında ilahi bir kitaba sahip olan Yahudî ve/veya Hristiyanlar için kullanılmıştır.³ Yahudî ve Hristiyanlara ilaveten, kendilerine ilahi kitap gönderilmiş olan Sabiîler'e veya vahiy yoluyla (Suhuf-ı İbrahim) kitap ulaşan kimselerin de Ehl-i kitap tabirine dâhil olduğu iddia edilmiş,⁴ fakat bu iddia genel bir kabule mazhar olmamıştır. Dinler Tarihi alanına yönelik çalışmalarıyla bilinen Şinasi Gündüz'ün ifade ettiği üzere, Kur'ân-ı Kerim'de, “Ehl-i kitap” tabiri ile Yahudî ve Hristiyanlar kast edilmiş, onlar, dışında hiçbir dinsel grup bu kapsamda değerlendirilmemiştir. Ayrıca Gündüz, bazı kimselerin “Ehl-i kitap” olarak kabul ettiği Mecusi ve Sabiîler'in,⁵ “Ehl-i kitap” kategorisinde olduğuna dair herhangi bir kanıtın olmadığını da belirtir.⁶ Bu konudaki tartışmalar makalemizin sınırlarını aştığından bu kadarına değinmekle iktifa ediyoruz.

Kur'ân'da, “Ehl-i kitap” tabirinin kullanımına baktığımızda ise, dokuz farklı sürede, otuz bir defa⁷ kullanıldığını görmekteyiz. Kur'ân'da Ehl-i kitabı

² Remzi Kaya, “Ehl-i kitap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 516-519.

³ Muhammet Altaytaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap*, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016), 27.

⁴ Remzi Kaya, *Kur'ân'a Göre Ehl-i kitap ve İslam*, (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2011), 87.

⁵ (Kur'ân-ı Kerim, Mecusi ve Sabiî'lerden sadece ismen bahsetmektedir. Bu bilgi dışında onlarla alakalı herhangi bir bilgi Kur'ân'da bulunmamaktadır.)

⁶ Şinasi Gündüz, “İslam Öncesi Dönemde Ehl-i kitap”, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i kitap*, Ed.Bedreddin Çetiner, (İstanbul: İSAV, 2007), 24-25.

⁷ Muhammed Fuad Abdülbaki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kahire: 2001), “Ehl-i Kitab”, 117-118.

kast etmek üzere başka ifadeler de kullanılmaktadır. Örneğin “ütü'l-kitâp=kitap verilenler”⁸, “âteynâhümü'l kitâb=kitap verdiklerimiz”⁹ ve “ütü nasîben mine'l-kitâb=kitaptan bir pay verilenler”¹⁰ gibi ibarelerde bu bağlamda zikredilebilir.¹¹ Ayrıca “ehl-i zikr”¹² ve “ütü'l ilm”¹³ ibareleri de “Ehl-i kitap” için kullanılan tabirlerdir.¹⁴

2. Klasik ve Modern Tefsirler Bağlamında Ehl-i Kitabın Hz. Muhammed'e ve Kur'ân'a İmanı Meselesi

Kur'ân, imanın bütün esaslarında olduğu gibi peygamberlere imanı da bir bütün olarak görmektedir. Bu açıdan Kur'ân'ın peygamberlere iman ile ilgili ayetlerine¹⁵ bakıldığında, ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar peygamberlerin tümüne ve getirdikleri kitaplara iman etmek, kâmil bir imanın gereklerindedir.¹⁶ İslâm dininin, temeli tevhit akidesi üzerine kurulmuştur. Allah tarafından bu dini tebliğ etmek üzere gönderilen peygamberler, farklı devirlerde farklı kitaplarla gelmiş olsalar da, tevhid esaslı İslâm itikadını tebliğ açısından peygamberlerin tümü aynı zincirin halkaları olarak görülmüşlerdir.¹⁷ İslâm'ın kendisiyle kemale erdiği peygamberlik zincirinin en son halkasını ise Hz. Muhammed (s.a.v.) oluşturmuştur. Bu yönüyle bütün peygamberlere iman etmek sahih imanun bir gereği olduğu gibi Hz. Muhammed'e ve ona indirilen Kur'ân'a iman etmek ve tâbi olmak da sahih imanun şartı olarak görülmüştür.¹⁸ Bu zaviyeden bakıldığında son peygamber ve son kitaba iman edip tâbi olmayan Yahudi ve Hristiyanların, hidayet ve ebedi kurtuluşu meselesini bahsi geçen dört tefsir bağlamından mukayeseli olarak ele alacağız.

Ehl-i Kitap kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği sûre ve ayetler: el-Bakara, 2/105, 109; Âl-i İmrân, 3/64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 113, 199; en-Nisâ, 4/123, 153, 159, 171; el-Mâide, 5/15, 19, 59, 65, 68, 77; el-Ankebût, 29/46; el-Ahzâb, 33/26; el-Hadîd, 57/29; el-Haşr, 59/2,7; el-Beyyine, 98/1,6.

⁸ el-Bakara, 2/101, 144, 145; Âl-i İmrân, 3/19, 20, 100, 186.

⁹ el-Bakara, 2/121,146.

¹⁰ Âl-i İmrân, 3/23; en-Nisâ, 4/44.

¹¹ Altaytaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap*, 27-28.

¹² en-Nahl, 16/43; el-Enbiyâ, 21/7.

¹³ el-İsrâ, 17/107; el-Hacc, 22/54; el-Kasas, 28/80; el-Ankebût, 29/49; er-Rûm, 30/56; es-Sebe', 34/6.

¹⁴ Kaya, *Kur'ân'a Göre Ehl-i kitap ve İslam*, 88.

¹⁵ el-Bakara, 2/98, 177, 285; en-Nisâ, 4/136; el-İsrâ, 17/15; el-Enbiyâ, 21/7; ed-Duhan, 44/5.

¹⁶ en-Nisâ, 4/136.

¹⁷ Zenginier *Modern Dönem Türkçe Tefsirlerinde Ehl-i Kitap'ın Son Peygambere Ve Kitaba İmanı*, 57.

¹⁸ el-Bakara, 2/98; el-A'râf, 7/157; el-Mûcadele, 58/22.

2.1. Hz. Muhammed'in Peygamberliği ve Ehl-i Kitabın O'nun Peygamberlik Sıfatlarına Vakıf Olması

Yüce Allah'ın insanların doğru yola ulaşması adına birçok peygamber gönderdiğini görmekteyiz. Dinini tebliğ etmek üzere gönderdiği peygamberler, kimi kavimler tarafından kabul görmüş iken, kimileri tarafından ise inkâr edilmiştir. Yine ayetlerde belirtildiği üzere Allah'ın gönderdiği peygamberlere iman edip tâbi olan topluluklar felaha erişmişken, inkâr edenler ise dalaletle düşmüşlerdir.¹⁹

Tarih boyunca Yüce Allah'ın kendilerinden birçok peygamber gönderdiği Yahudiler,²⁰ beklenen son peygamberin yine kendilerinden çıkmasını umuyorlardı. Fakat Yüce Allah onların beklentilerinin aksine, son peygamberi İsrailoğulları'ndan değil de İsmailoğulları'ndan göndermişti.²¹ Milâdi 610 yılında Hz. Muhammed'in son peygamber olarak vazifelenirilmesiyle de Ehl-i kitabın peygamber beklentisi noktasındaki ihtilafı son bulmuş ve bu durum Maide sûresinin 15. ayetinde şöyle dile getirilmiştir:

“Ey Ehl-i kitap! Artık size elçimiz (Muhammed) gelmiştir. O, kitabınızdan gizleyip durduğunuz gerçeklerden birçoğunu sizlere açıklıyor, birçoğunu da affediyor. İşte size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap (Kur'ân) gelmiştir.” (El-Maide 5/15)²²

İnceleme konusu yaptığımız tefsirlerden geleneksel anlayışın mümessili olan müfessirler Ayıntabî Mehmed Efendi (ö. 1111/1699) ve Ömer Nasuhi Bilmen (ö.1971), ayette geçen “nur” kelimesinden kasıt, Hz. Muhammed veya Kur'ân olduğunu belirtip, gerek Ehl-i kitabın gerekse diğer insanların uhrevi kurtuluşa erebilmesi için son peygambere ve kitaba iman etmesi gerektiğini ifade ederler.²³ Modern dönem tefsirlerinden *Kur'ân Yolu* tefsiri, ayette geçen “nur” kelimesiyle “Kur'ân”ın kastedilmiş olabileceğini aktarmakta ve bu ayet-

¹⁹ el-Bakara, 2/98; en-Nisâ, 4/136; el-A'râf, 7/157; el-İsrâ, 17/15; ed-Duhan, 44/5; el-Mûcadele, 58/22.

²⁰ el-Mâide, 5/20.

²¹ Altaytaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap*, 123.

²² Önemli Not: Bu ve çalışmadaki diğer ayet-i kerimelerin mealinde Diyanet İşleri Başkanlığı mealinden istifade edilmiştir. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Mealî*. 18. Baskı. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 120.

²³ Ayıntabî Mehmet Efendi, *Tefsir-i Tibyan*, (İstanbul: Asitane Yayınları, 1320(h), 1: 379; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meal-i Âlisi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen Yayıncılık, Tarih yok), 2: 744.

le Ehl-i kitabın yeni peygambere ve yeni kitaba imana çağrıldığını belirtmektedir.²⁴ Yine modern dönem tefsirlerinden olan ve Süleyman Ateş tarafından kaleme alınan *Çağdaş Tefsir*'de ise diğer üç tefsirin aksine, ayette geçen "nur" kelimesiyle kastedilenin "Tevrat" olduğu ifade edilir:

"Çünkü Yahûdîlere Kitâp halinde gelen kutsal kitâp odur. En'âm sûresi 91. Âyette: "Mûsâ'nın insanlara nûr ve yol gösterici olarak getirdiği Kitâb'ı kim indirdi?" âyetinde olduğu üzere Tevrât, birçok âyette "nûr ve hüddâ" olarak nitelendirilir. Bu âyetin indiği sırada henüz Kur'ân-ı Kerîm bir kitap haline gelmemişti. Onun için Kur'ân, kendisini daha çok Kur'ân (okuma parçası) olarak nitelendirmekte, "Tevrat'ı 'nur ve hidayet kaynağı bir kitap olarak" vasıflandırmaktadır..."²⁵

Ateş, Sebe' sûresinin 28, Mü'min sûresinin 53-54 ve Âl-i İmrân sûresinin 63. ayetlerinin de bu minval üzere olduklarını belirtip, sonrasında şu açıklamaları da yapar:

"Burada Kur'ân, İsrailoğullarını, dinlerini bırakmağa değil, fakat dinlerinin gereği olarak Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul edip onu desteklemeğe davet etmektedir. Yoksa Kur'ân, Kitâb ehline, kendi Kitâblarının hükümlerini uygulamalarını emretmiş ve Kitâblarının ahkâmına uyan Kitâb ehli insanları ömüştür..."²⁶

Bu ayetle birlikte yorumladığı Maide sûresinin 16. ayetinin yorumunda da klasik yaklaşımın çok uzağında yer alan ve yukarıdaki düşüncesini destekleyecek şu yoruma da yer vermektedir:

"Kur'ân, Kitâb ehlini dinlerini bırakmağa değil, fakat Kitâblarını doğru bir şekilde uygulamaya, haktan ayrılmamağa çağırmakta, dinlerini doğru uygulayan temiz yürekli, Allah'a bağlı Yahudilerin, hıristiyanların ve sâbîlerin cennete gideceğini, korku ve üzüntü çekmeyeceklerini bildirmektedir..."²⁷

Anlaşılabacağı üzere Ateş, Ehl-i kitabın Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul ettikten sonra kendi dinlerini terk etmelerine gerek kalmadan mü'min olup cennete girebileceğini iddia etmektedir. Ateş, bu yorumunu Fatıha sûresinin 7, Bakara 62, Maide 69, Âl-i İmrân 113-115 vb. ayetlerin yorumunda da

²⁴ Hayreddin Karaman, v.dğr, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 4. Baskı, 2012), 2:236-237.

²⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 2: 492.

²⁶ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2: 493.

²⁷ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2: 495.

dile getirmektedir. Hz. Muhammed'in vasıflarının Ehl-i kitap tarafından bilindiği ve tanındığı ile ilgili ayetlerin yorumlarına baktığımızda ise genel itibariyle klasik ve modern dönem tefsirlerin birbirlerine yakın yorumlar yaptıklarını görmekteyiz.²⁸ Ayetlerin yorumlarında müfessirlerimiz aktarılan vasıfların, kimi ayetlerde Hz. Muhammed'i işaret ettiğini belirtse de kimi ayetlerde ise bu vasıfların Kur'an'ı işaret ettiğini belirtmektedirler. Bu ayetlerin yorumlarında Ehl-i kitabın "kendi oğulları gibi tanıdıkları" Hz. Muhammed'i kabul etmemelerinin ana sebepleri arasında kıskançlık, kavmiyetçilik ve din adamlarının halktan gelen hediyeleri kaybetmeme adına gerçeği saklamaları gibi gerekçeler sayılmaktadır.²⁹ Bu ayetlerin yorumunda özellikle En'am sûresinin 20. ayetinde Ateş'in şu yorumu diğerlerinden farklılık arz etmektedir:

*"Bu âyetler, yıllarca okunmuş, çevredeki insanlar bunları duymuştur. Bunlara kimsenin itirazı olmadığına göre demek ki Kitâb ehlinin insaflı bilginler ve onların sözüne uyanlar, Kur'an'a inanmışlar, Müslüman olmasalar dahi onun vahiy eseri olduğunu kabul ve itiraf etmişlerdir. İşte bundan dolayı Kur'an, Kitâb ehlinin, bunu, oğullarını tanıdıkları gibi tanıdıklarını haber veriyor. Onların tasdik itirafını da kendisinin gerçekliğine tanıklardan bir tanık gösteriyor."*³⁰

Hz. Muhammed'den önceki ilahi kitapların Hz. Muhammed'i müjdelediğine dair ayetlerin yorumlarında ise klasik tefsirlerimiz ile modern dönem tefsirlerimizden *Kur'an Yolu* tefsiri genel itibariyle birbirlerine yakın yorumlar yapmaktadırlar. Klasik tefsirlerimiz ve *Kur'an Yolu* tefsirinde, Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda müjdelendiği ve vasıfları bilindiği halde Ehl-i kitap tarafından bile bile inkâr edildiği açıklanmaktadır. Üç tefsirde de Hz. Muhammed'e iman etmenin önemi üzerinde durulmaktadır. Diğer iki tefsirden farklı olarak *Kur'an Yolu* tefsirinde, İncil'den Hz. Muhammed'le ilgili bölümlere de yer verilmektedir.³¹ Çağdaş Tefsir'de ise Ateş, diğer müfessirlerimiz gibi Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda müjdelendiğini belirtmekte ve *Kur'an Yolu* tefsiri gibi İncil'den örnekler göstermekte fakat zaman zaman

²⁸ Örnek olarak şu ayetlerin yorumlarına ilgili tefsirlerde bkz: El-Bakara, 2/89, 101, 146; el-En'am 20 v.b.

²⁹ Ayıntabi, *Tefsir-i Tibyan*, 1: 62-63; 1: 90-91; 2: 8; Bilmen, *Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 1: 87; 1: 141; 2: 868; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 1: 198; 1: 257; Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 3: 125-127; Karaman, v.dğr, *Kur'an Yolu*, 1: 155-156; 1: 232-233; 2: 387.

³⁰ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 3: 126.

³¹ Ayıntabi, *Tefsir-i Tibyan*, 4: 224; Bilmen, *Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 8: 3708-3710; Karaman, v.dğr, *Kur'an Yolu*, 5: 335-336.

farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Meselâ Ateş, konu ile alakalı Saff sûresinin 61. ayetinin yorumunda diğer üç tefsirin yorumundan farklı olarak Hz. Muhammed dönemindeki bazı Yahudilerin, Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman etmeseler bile Kur'ân'ın nazil olmasına mutlu oldukları ve O'nun Allah'tan gelen bir kitap olduğuna inandıklarını belirtir. Ateş'e göre söz konusu ayetler, Yahudi ve Hristiyanların bulunduğu ortamda nazil olmuştur. Yahudi ve Hristiyanların bu ayetleri reddettiklerine dair herhangi bir rivayetin gelmediğini belirten Ateş, onların bu ayetleri reddetmemelerinin sebebini ise, Tevrat ve İncil'de belirtilen Hz. Muhammed'in vasıflarını biliyor olmalarından kaynaklandığını belirtir.³² Ateş, bazı Yahudi ve Hristiyanların Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul edip iman etmese bile Kur'ân'ın nazil oluşuna sevindiklerine farklı ayetlerden de örnekler göstermektedir.³³ Ateş, tefsirinde diğer tefsirlerimizden farklı olarak Hz. Muhammed'in isminin geçtiği Barnaba İncili'ni de tenkit etmektedir. Ateş'e göre Barnaba İncili'nde geçen Muhammed ismi, Müslüman asıllı Arapçayı iyi bilen biri tarafından ustalıkla Barnaba İncili'ne sokulmuştur.³⁴

Özetle üç tefsirimizde de Ehl-i kitabın kendilerine müjde olarak verilen peygambere iman etmelerinin gerekliliği üzerinde durulurken, Çağdaş tefsirde bu vurgunun daha az olduğu ve daha farklı neticeler çıkarıldığı görülmektedir.

2.2. Ehl-i Kitabın Necatı Bakımından Son Peygambere ve Kitaba İmanı ve Tabiiyeti

Klasik dönemde tartışılan ve belli bir şekle kavuşturulan birçok mesele modern dönemle birlikte yeniden ele alınmış ve tartışılmıştır. Çağın hakim yargı ve değerleri, çoğu zaman bir şekilde Kur'an'ın yorumu üzerinde de etkisini göstermektedir. Hümanist düşünceyle birlikte, modern dönemde, özellikle Batı'da geri plana itilen dini ve ilâhi menşeli metinler yerine gerçeğin ölçüsü olarak insan merkezli bir anlayış geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu hümanist anlayışa göre insanın kendi dışında had hududu belirlenen birtakım ölçü-

³² Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 9: 414-418; Zenginler *Modern Dönem Türkçe Tefsirlerinde Ehl-İ Kitab'ın Son Peygambere Ve Kitaba İmanı*, 68.

³³ Âl-i İmrân 159; en-Nisâ 162; el-Mâide 83-84; el-En'âm 114; er-Ra'd 36; el-İsrâ 107-108; el-Kasas 52-53; el-Ahkaf 10.

³⁴ Bu İncil hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 9: 415.

lere göre değerlendirilemeyeceği, insanın sırf insan olmakla en değerli varlık olması sebebiyle en yüksek makam olan cennet layık olduğu düşünülmüştür.

İslam dini açısından meseleye bakıldığında “eşref-i mahlukât” olarak en güzel şekilde (ahsen-i takvim) yaratılan insanın hüsrandan kurtuluşu sahih bir iman ile salih amel şartına bağlanmıştır. Zira mükâfat ve cennet³⁵ gibi azab ve ceennem de³⁶ insan içindir. Mükâfata erişmenin veya hüsrandan kurtuluşun şartı sahih iman ve salih amel ise şu halde kelime-i şehadet getirmeyen Ehl-i kitap yani Yahudî ve Hristiyanların iman ve amellerinin sıhhat açısından necata elverişli olup olmadığı meselesi ortaya çıkmaktadır. İşte bu noktada özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren İslâm coğrafyasında farklı birtakım yaklaşımların zuhur ettiğini görüyoruz. Bu isimlerin başında Muhammed Abduh ve Reşit Rıza gelmektedir.³⁷ Bahsi geçen bu yaklaşımların ülkemizde de tesirleri olmuş,³⁸ lehinde vealeyhinde birçok çalışma ortaya çıkmıştır.³⁹

İşte bu bağlamda Bakara sûresinin 62. ayetiyle Maide sûresinin 69. ayetleri Ehl-i kitabın Hz. Muhammed’e ve Kur’ân-ı Kerim’e iman etmeden de cennete gidebilecekleri iddiasında bulunanların delil olarak kullandıkları ayetlerin başında gelmektedir. Bakara sûresindeki ayette şöyle buyrulmaktadır:

³⁵ el-Bakara, 2/25,82; Âl-i İmrân, 3/15,107,136,198; en-Nisâ, 4/57,122; el-Mâide, 5/65,82, 119; el-A’raf, 7/42,43,44,45,47,49; et-Tevbe, 9/21,22,72,111; Yûnus, 10/9-10; el-Hicr, 15/45; er-Rahman, 55/70-72...

³⁶ el-Bakara, 2/275; Âl-i İmrân, 3/12,116z,131,151; en-Nisâ, 4/29-30,55,93,115; el-Mâide, 5/10,29,86; el-A’raf, 7/36,41,44; Tâhâ, 20/74; Fâtır, 35/37; el-Beyyine, 98/6....

³⁷ Bu konuda bkz., Malatya İnönü Üniversitesi tarafından 2-3 Mayıs 2018 tarihlerinde tertiplenen “Uluslararası İslâm ve Yorum Sempozyumu II, 21. Asırda İslâm Dünyasının Görünümü” adlı sempozyumda Muhammet Altaytaş tarafından sunulan ve henüz yayınlanmayan bildiri: “Modern Dönemde Bazı Ayetlerin Yorumundan Kaynaklanan İtikadi Kırılmalar -Bakara Sûresi 62. Ayeti Misali-” Bildiri özeti için bkz. http://inonu.edu.tr/media/cms/announcement/1891/2018/4/%C4%B0slam_ve_yorum_II_ozetler.pdf 15.09.2018.

³⁸ Bahsini ettiğimiz kırılmanın modern dönemdeki bazı yansımaları için bkz. Mehmet Okuyan-Mustafa Öztürk, “Kur’an Verilerine Göre Ötekinin Durumu”, *İslam ve Öteki*, Ed. Cafer Sadık Yaran, (İstanbul: Kaknüs Yay. 2001), 163-204; Mustafa Ünverdi, *Ahlaki Davranış ve Ebedi Kurtuluş İlişkisi*, (Ankara: Araştırma Yay. 2015), 261-316; Ateş, “Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir”, *İslâmî Araştırmalar*, 3/1: 8-24.

³⁹ Talat Koçyiğit, “Cennet Mü’minlerin Tekelindedir”, *İslâmî Araştırmalar* 3/3:85-94; Muammer Erbaş, “Süleyman Ateş ve W.Cantwell Smith’e Göre Ehli Kitab ve Müslümanların Kurtuluşu”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40/2 (2014): 33-68; Gökhan Atmaca, “Süleyman Ateş’in Bakara 62. Ayeti Tefsiri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/28 (2013): 1-6.

“Şüphesiz, inananlar (Müslümanlar) ile Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbülerden (her bir grubun kendi şeriatında) “Allah’a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır” (diye hükmedilmiştir)” (el-Bakara, 2/62)⁴⁰

Klasik tefsirlerimizde ayetin nüzul sebebine dair en meşhur rivayet şöyledir: İran kökenli sahâbi Selmân-ı Fârisî (r.a.) müslüman olmadan önce Hristiyanlık dinine girmiş ve Hristiyanlarla bir süre yaşamıştı. Hz. Muhammed’in Medine’ye hicretinden sonra Selmân da Medine’ye gelip İslâm dinine girmiştir. Selmân müslüman olduktan sonra birlikte yaşadığı bazı samimi muvahhit Hristiyanların yaşayışlarını ve amellerini Hz. Muhammed’e (s.a.v.) anlatmış ve onların ahiretteki durumunu öğrenmek istemişti. Cevaben Hz. Peygamber, “Onlar İslâm dini üzere ölmediler” buyurmuştur. Selmân bu cevap üzerine üzülmüştü. Daha sonrasında Selmân tanıştığı Hristiyanların dinî hayatlarındaki çaba ve gayretlerini de anlatmıştır. Bu olay üzerine de Bakara sûresinin 62. ayeti nazil olmuştur. Ayet nazil olduktan sonra Hz. Peygamber Selmân’ı çağırıp ona şöyle buyurmuştur: “Bu âyet senin arkadaşların hakkında indi. Kim benim peygamber olarak geldiğimi işitmeden önce İsa’nın dini ve İslâm üzere ölürse o hayırdadır. Ama bugün kim beni işitir de bana iman etmezse o da helâk olmuştur. Bu rivayete *Kur’an Yolu* Tefsirinde de yer verildiğini görüyoruz.⁴¹

Klasik anlayışı yansıtan Tibyan Tefsirine göre, Hz. Muhammed’in peygamberlik görevinden evvel Hz. Musa ve Hz. İsa peygamberlerin dinine sadakatla bağlı olanlar kurtuluşa ereceklerdir. Ancak Hz. Muhammed’in peygamberlik görevinden sonra ahirette kurtuluşa ermek için, ona iman edip, tâbi olmak gerekir. Ayetin başında geçen *إِنَّ الدِّينَ أَمْنٌ* ibaresinde ise Hz. Muhammed’in bî’setinden önce imana gelmiş hak ehli muvahhid insanlara işaret edildiği belirtilir. Bunlara örnek olarak Ebuzer el-Gıfari, Habîbu’n-Neccâr, Bahîra Râhib, Selmân-ı Fârisi, Varaka b. Nevfel ve Necaşi vb. Ehl-i kitaptan daha ziyade tevhid üzere olduğu bilinen şahıslar gösterilmektedir. Bu şahıslardan kimisi Hz. Muhammed’in risaletine erişmiş kimisi de erişmeden vefat etmiştir. Ayıntabî’ye göre uhrevi kurtuluşa erecek olanlar bunlar ya da bunun gibi şahıslardır. Kısacası Ayıntabî’nin dikkat çekmek istediği nokta Hz. Mu-

⁴⁰ Altuntaş-Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meali*, 12-13.

⁴¹ Karaman, v.dğr, *Kur’ân Yolu*, 1: 135.

hammed'in bi'setinden sonra ona iman etmenin ve tâbi olmanın gerekliliğidir.⁴² Aynı şekilde Ömer Nasuhi Bilmen'e göre de Hz. Muhammed'ten önceki peygamberlerin yolunu takip eden müminler hangi kavimden (Yahudi, Nasa-ra ve Sabii) olursa olsun, cennet için gerekli iman ve salih ameli yerine getirmişse kurtuluşa erecektir. Bilmen, Hz. Muhammed'in risaletiyle birlikte diğer dinlerin ahkâmlarının nesh olunduğu vurgular. Zira İslâmiyet, tüm beşeriyete din olarak seçilmiş olup, bu dine peygamber olarak da Hz. Muhammed görevlendirilmiştir. Bu görevlendirme aynı zamanda O'nun, bütün beşeriyetin peygamberi olarak görevlendirildiğini göstermektedir. Bundan dolayı O'nun peygamberliğine iman olmadan uhrevi kurtuluş olmaz. İman eden ise ebedi felaha ulaşır. Bilmen'in, uhrevi kurtuluş konusundaki şu ifadeleri yaklaşık 14 asır boyunca Müslümanların üzerinde icma ettiği anlayışın bir nevi özetidir:

*"Binaenaleyh hatemül' enbiya efendimizden itibaren onun tebligatı veçhile Allah Tealâ'ya, ahiret gününe vesair dinî esaslara iman eden ve namaz, oruç gibi salih amel-lerde bulunan insanlar, hangi bir kaome, hangi bir ırka mensup bulunmuş olurlarsa olsunlar artık selâmetdedirler, onlar için uhrevî bir korku, bir hüzüin ve keder yoktur."*⁴³

Benzer şekilde Ayıntâbi'ye göre de ayette adı geçen bütün bu zümreler yani gerek önceki peygamberlerin yolunu sadakatle takip etmeye gayret edenler gerekse tehevüd ve tenassur ederek onların yolundan sapanlar Hz. Muhammed'in ve Kur'an'ın bildirdiği şekilde iman ederler yani Müslüman olurlarsa onlara korku yoktur.⁴⁴

Kuran Yolu tefsirinde Müslümanlar ile birlikte "Hz. Musa'nın tebliğ ettiği ilâhi dinin mensupları" diye tanımlanan Yahudiler, "Hz. İsa'nın tebliğ ettiği ilâhi dinin mensupları" diye tanımlanan Hıristiyanlar ve Sabiiler diye dört dini topluluğun, Allah tarafından gönderilmiş dört ilahi din olduğu izlenimi verecek şekilde, eşit düzeyde sayılması, "geçmişteki peygamberlerin tebliğ ettiği bütün ilahi dinler" gibi ifadelerin kullanılması dikkate değerdir. Meselâ illim geleneğimizdeki klasik anlayışı maharetle ihtisar eden, Osmanlı'da yaygın şekilde istifade edilen *Tibyân* tefsirinin sahibi Ayıntâbi Mehmet Efendi'ye

⁴² Ayıntâbi, *Tefsir-i Tibyan*, 1:52-53; Zenginer *Modern Dönem Türkçe Tefsirlerinde Ehl-İ Kitap'ın Son Peygambere Ve Kitaba İmanı*, 95.

⁴³ Bilmen, *Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 1: 62.

⁴⁴ Ayıntâbi, *Tefsir-i Tibyan*, 1: 52.

göre bahsi geçen âyetteki Yahudilerden maksat, Hz. Mûsâ'nın dinini, Nasârâdan maksat Hz. Âsâ'nın dinini terk edenlerdir. Sâbiiler ise Yahudilik ve Nasrânîlik'ten dönüp meleklere ibadet edenlerdir.⁴⁵ Zira Kur'an-ı Kerim'e göre, Allah'ın bütün yaratılanlara en büyük nimeti ve lütfu, yerdekiler ve göktekiler için seçtiği tek makbul dinin adı olan İslâm, ilkinden sonuncusuna bütün nebi ve resüllerin tâbi olduğu ve tebliğ ettiği dindir. Hz. Nuh (a.s.) Müslüman olmakla emredilmiştir,⁴⁶ Hz. İbrahim (a.s.) ve Hz. İsmail (a.s.)'ın kendileri Müslüman ve tavsiyeleri İslâm olduğu gibi, onlar kendi soylarından Müslüman bir ümmet için dua etmişlerdir,⁴⁷ İsrailoğulları'nın atası olan Hz. Yakub (a.s.) ölüm döşeginde iken oğullarından, kendisinden sonra tevhide iman edeceklerine ve İslâm üzere daim olacaklarına dair söz almıştır,⁴⁸ Hz. Musa (a.s.), İslâm'ı tebliğ ve tavsiye etmiştir,⁴⁹ havarileri Allah'a iman ettiklerine ve Müslüman olduklarına dair Hz. İsa'yı (a.s.) şahit tutmuşlardır.⁵⁰ Hz. Yûsuf (a.s.), Müslüman olarak ölmek için dua etmiştir,⁵¹ Hz. Süleyman (a.s.) İslâm'ı emretmiştir.⁵²

Müellifler, bu ayette Müslümanların ve Ehl-i kitabın içerisinde imanları doğru ve ameli salih olanlarına müjdeler olduğuna, bu ayet konusunda farklı yorumların bulunduğu temas ettikten sonra, klasik tefsirlerden Zemahşeri ve Şevkani tefsirlerine atıfta bulunarak, klasik tefsirlerin bu ayet hakkındaki görüşlerini isabetle şöyle açıklamaktadırlar:

*"İslâmiyet dışındaki dinlerin mensupları, Hz. Muhammed'e ve Kur'ân'a inanıp "İslâm milleti"ne girmedikçe iman etmiş sayılmayacaklar, bu sebeple de ayette ifade buyurulan ahiret ecrine ve güvenliğine nail olamayacaklar, yani ebedi olarak cehennemde kalacaklar."*⁵³

Klasik tefsirlerin ayet hakkındaki görüşlerinin yukarıdaki gibi olduğunu aktaran müellifler bu klasik tefsirlerden farklı yorumların da bulunduğunu

⁴⁵ Ayıntabî, *Tefsir-i Tibyan*, 1: 52.

⁴⁶ Yûnus, 10/72.

⁴⁷ el-Bakara, 2/128.

⁴⁸ el-Bakara, 2/133.

⁴⁹ Yûnus, 10/84.

⁵⁰ Âl-i İmrân, 3/52.

⁵¹ Yûsuf, 12/101.

⁵² en-Neml, 27/30-31.

⁵³ Karaman, v.dğr, *Kur'ân Yolu*, 1: 136.

belirtip, bunlara örnek olarak modern dönemde Yahudi ve Hıristiyanların Müslüman olmadan da cennete gidebileceklerini iddia eden Reşid Rıza ve Süleyman Ateş'in tefsirlerine atıfta bulunurlar. Bu konuda müspet veya menfi bir yorumda bulunmazlar. Hem klasik yoruma hem de modern yorum sahiplerine atıfta bulunduktan sonra sonuç mahiyetindeki ifadeleri modern yorumda da kapıyı kapatmamaktadır:

"Uhrevî kurtuluş konusunda Kur'ân-ı Kerîm'in ısrarla üzerinde durup vazgeçilmez gördüğü şartlar, Allah'ın varlık ve birliği ile âhirete inanmak, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve öğretisini tanımak, Allah'ın razı olduğu güzel işler yapmaktır.⁵⁴ Geçmişteki peygamberlerin tebliğ ettiği bütün ilâhî dinler gibi İslâmiyet'in de özü budur."⁵⁵

Süleyman Ateş, gerek *Çağdaş Tefsir*'inde gerekse de diğer çalışmalarında⁵⁶ bu ayeti temel alarak klasik tefsirlerin hudutlarını ihlal eden yorumuyla ülkemizde bahsini ettiğimiz kırılmada en etkili isimlerden olmuştur. Ateş, bu ayette istisnai bir durumun varlığından söz etmektedir. Buna göre Allah'a ve ahiret gününe iman edip iyi iş yapan kitap sahibi olan milletler: yani Müslümanlar, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiiler kurtuluşa erecektir. Onlar için ahirette korku, üzüntü ve sıkıntı olmayacaktır. Ateş, ayetin hükmünü ise şöyle açıklamaktadır: Allah'a, Kur'ân'ın belirttiği biçimde şirke girmeden iman eden, Üzeyr'i veya İsa'yı Allah'a evlat olarak isnat etmeyen, ahirete de olması gerektiği biçimde iman eden bir kimse, İslâm dinine girmese dahi Kur'ân'ın Allah kelamı, Hz. Muhammed'in de hak peygamber olduğunu inkâr etmezse cennete girer. Ateş müfessirlerin genel itibarıyla Ehl-i kitabın ahiretteki kurtuluşu için Müslüman olmayı şart koştuklarını fakat kendisinin bu kanaatte olmadığını şu sözlerle açıklamaktadır:

"Kanaatimize göre âyette böyle bir kayıt yoktur. Âyet mutlaktır. Kur'ân'ın tanımladığı biçimde Allah'a ve âhirete inanan herkesin güvene kavuşup üzüntüden kurtulacağını bildirmektedir. Âli İmrân Sûresinin 113-115. ayetleri de bunu ifade etmektedir."⁵⁷

⁵⁴ Bkz. el-Bakara, 2/136-137; en-Nisâ 4/47, 116, 136, 150-152, 171-173.

⁵⁵ Karaman, v.dğr, *Kur'ân Yolu*, 1: 136.

⁵⁶ Örneğin Ateş, "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir", *İslâmî Araştırmalar*, 8-24; Süleyman Ateş, "Cennet Tekelcisi mi?", *İslâmî Araştırmalar*, 4/1: 29-37.

⁵⁷ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 1: 175.

Ateş, gerek bu ayette gerek bu ayetin tekrarı sayılabilecek olan Maide sûresi 69. ayeti gibi daha birçok ayetten çıkardığı sonucu şöyle özetlemektedir:

“Allah, cennete girmek için üç şart belirlemiştir: 1) Allah'a şirksiz imân, 2) Âhi-ret gününe imân, 3) Salih amel: Allah'a ibâdet etmek ve yararlı iş yapmak. İşte bu şartları yerine getiren her kul, Kur'ân'a göre cennetlidir. İbn Abbâs'a dayandırılan bir söze göre güya bu âyet neshedilmiştir. Bu söz doğru olamaz. Çünkü bu âyet emir değil, haberdir. Yani bir şeyin yapılmasını emretmiyor, Allah, bir gerçeği haber veriyor. Haber verilen gerçek değişmez ki neshedilsin. Hâşâ böyle bir şey, Allah'a yalan isnad etmek olur. Böyle bir şey Allah'ın şânına yakışmaz.”⁵⁸

Görüldüğü üzere Ateş, cennete girme konusunda üç şartın varlığından söz etmekte, Hz. Muhammed ve son kitaba imanın gerekliliğine değinmekte fakat tâbi olmayı yani Müslüman olmayı gerekli görmemektedir. Kanaatimizce bu yorumuyla Ateş'in, klasik anlayışın icma ile çizdiği çerçeveyi ihlâl ettiği açıktır.

Müfessirler Maide sûresi 69. ayetini de genelde Bakara sûresi 62. Ayeti zaviyesinden yorumlamışlar, çoğu zaman görüşlerini burada da tekrar etmişlerdir. Meselâ *Tibyan* müellifi Ayıntabî, Hz. Muhammed'ten evvel, Hz. Musa'nın ve Hz. İsa'nın şeriatına göre iman etmiş ve o şeriatlar nesh olunmadan evvel bu şeriatların hükümleriyle amel edenlerin korku ve hüzn yaşamaya-çağını belirtir.⁵⁹ Ömer Nasuhi Bilmen de, rızay-ı ilahiyi gözeterek iman edip salih amel işleyen kimselerin kurtuluşa ereceklerinin müjdelendiğini belirtir. Yahudî, Hristiyan ve Sabî'lerden herhangi bir kimse Müslüman olduğunu lisanıyla ikrar edip, ahiret gününe de iman ederse, aynı zamanda cennet için gerekli olan salih amelleri de yerine getirirse o zaman kurtuluşa erecektir. Daha sonrasında Bilmen, kişi hangi din üzere olursa olsun, İslâm sahasına girdikten sonra bütün günahlarının bağışlanacağını ve ilahi necata ulaşacağını belirtir.⁶⁰ *Kur'ân Yolu* tefsirinde bu ayet hakkında yorum yapılmamakta ve gerekli yorumun Bakara sûresi 62. ayette yapıldığını belirtilmektedir.⁶¹ *Çağdaş*

⁵⁸ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 1: 174-175; Süleyman Ateş, “Cennet Sadece Müslümanlara mı Mahsustur?”, *Kur'ân Işığında Soru ve Cevaplarla İslâm*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2005), 1: 39-53.

⁵⁹ Ayıntabî, *Tefsir-i Tibyan*, 1:405-406.

⁶⁰ Bilmen, *Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 2: 799-800.

⁶¹ Karaman, v.dğr, *Kur'ân Yolu*, 2: 315.

Tefsir' de Ateş, 68. ve 69. ayetleri birlikte tefsir ederek, Tevrat'ın ve İncil'in gereklerini uygulamayan Yahudi ve Hristiyanların hiçbir esas üzere olmadığını belirtip, Tevrat ve İncil'in gereklerine uyan Yahudi ve Hristiyanların, Hz. Muhammed'e şeklen tâbi olmasa bile, ona düşmanlık beslememeleri ve ona nazil olan Kur'ân'ın Allah'ın vahyi olduğunu kabullenmeleri gerektiğini belirtir.⁶² Ateş'e göre Maide sûresinin 82-84. ayetlerinde Ehl-i kitabın gerçek dindarları övülmektedir. Bunun için de Ehl-i kitabın, bir temel üzere olması için üç ilahi kitabın gereklerine uymasının önemine de değinen Ateş'in bu konudaki düşünceleri şöyledir:

"Gerek Maide Süresinin 65. âyetinde, gerek bu âyetten anlaşılıyor ki Kitâb ehli, Yahûdî ve Hristiyan kaldıkları halde Kur'ân'ı inkâr etmez, onun gereklerine aykırı davranmazlarsa ki bu üç Kitabın genel hatlarında, temel konularında bir aykırılık yoktur meselâ teslisi bırakıp Kur'ân'ın emrettiği şekilde Allah'a ve âhirete inanırlarsa mü'min sayılır ve cennete giderler. Mutlaka kendi dinlerinden ayrılıp Müslüman olmaları şart değildir. Bu husus, Bakara Süresinin 62. âyetinde açıkça belirtildiği gibi bu sûrenin, tefsîrini yapmakta olduğumuz 68-69. âyetlerinde de açıkça belirtilmektedir. Bakara Süresinin 62. âyeti, burada 69. âyette tekrar edilerek: Allah'a, âhirete inanıp iyi işler yapan mü'minlerin (yani Müslümanların), Yahudîlerin, Sâbiûlerin ve Hristiyanların korku ve üzüntü çekmeyecekleri bildirilmektedir. Fakat Hz. Muhammed(s.a.v.)e gelen vahiyleri inkâr eden ve ona düşman olan Yahûdî, sâbiû ve hristiyanlar, bir esas üzerinde değillerdir. Çünkü onlar Tevrat ve İncil'in gereklerine ters düşmüş, Allah'tan indirileni reddetmişlerdir. Bütün dinlerin ruhu: "Allah'ın buyruğuna saygı ve O'nun yaratıklarına şefkattir."⁶³

Özetle Ateş'e göre Yahudî ve Hristiyanların, son peygamberin risaleti sonrası ona iman etmek şartıyla müslüman olmadan da cennete girebileceklerdir. Başta bahsi geçen iki ayet olmak üzere Ehli kitabın itikadi durumu ile ilgili daha birçok ayette klasik tefsirlerin yorumlarıyla bazı modern tefsirlerin yorumları arasında önemli bazı kırılmaların olduğuna şahit olmaktadır.

2.3. Ehl-i Kitap ve Salih Amel

⁶² Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 3: 32.

⁶³ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 3: 33-34.

Kur'ân-ı Kerim'in, dünya ve ahiret mutluluğu adına üzerinde durduğu konulardan biri de salih ameldir.⁶⁴ *Kur'ân Yolu* tefsirinde de belirttiği üzere "salih amel", 'mü'min için dünyada ve ahirette yararlı tutum ve davranışların tümünü kapsamaktadır.'⁶⁵ Modern dönemde sahih imanla birlikte tartışma konusu olan bir diğer mesele de salih ameldir. İşte bu bağlamda Müslüman olmadığı halde Ehli kitabın amelinin salih amel kapsamında sayılıp, ebedi hayatta necata vesile olup olmayacağı tartışılmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'in birçok ayetinde güzel davranışlarda bulunanların mükâfatlandırılacağı bildirilmektedir. Meselâ Bakara sûresinin 25. ayetinde iman edip salih ameller işleyenler için; altından ırmaklar akan cennetler olduğu müjdelenmektedir.⁶⁶ Bu ayetin müjdesine salih amel işleyen Ehl-i kitab da dâhil midir? Klasik tefsirler zaviyesinden bakarsak, salih ameller ancak sahih imanla kıymetleneceğinden son peygamberin mesajında çerçevesi çizildiği şekilde sahih bir imandan mahrum bir amel, sahibini necata eriştirmez. Fakat Ateş zaviyesinden bakarsak son peygambere ve kitaba şirke düşmeden iman eden her salih amel sahibi Müslüman olmasa dahi necata erişebilecektir. Nitekim *Çağdaş Tefsir*'in müellifi Talat Koçyiğit'e⁶⁷ yazdığı reddiye mahiyetindeki bir makalesinde, bazı ayetlere⁶⁸ de atıfta bulunarak Ehl-i kitaptan salih amel işleyenlerin cennete gideceğini ifade etmektedir.⁶⁹

Kur'ân-ı Kerim'de genel olarak Ehl-i kitabın Müslüman olmayanları yerilirken sırf metin olarak okunduğunda bazı ayetlerde ise, istisna olarak bir kısmının itikat ve amelinin övüldüğü izlenimi oluşmaktadır. Meselâ Âl-i İmrân sûresinin 75.⁷⁰ ayetinde Ehl-i kitaptan bazıları güvenilirlikleri dolayısıyla övülmektedir. İlgili ayetin yorumunda klasik tefsirlerimiz Ayıntabî ve Bilmen, Yüce Allah'ın ayette emanete riayet ederek davranışını övdüğü kimsele-

⁶⁴ el-Bakara, 2/25, 62, 82, 277; Âl-i İmrân, 3/57; en-Nisâ, 4/57, 122, 124, 173; el-Mâide, 5/9, 69, 93; el-A'raf, 7/42; et-Tevbe, 9/102; Yûnus, 10/4, 9; Hûd, 11/23....

⁶⁵ Karaman, v.dğr, *Kur'ân Yolu*, 1: 90.

⁶⁶ el-Bakara, 2/25.

⁶⁷ Koçyiğit, "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir", 85-94.

⁶⁸ el-Bakara, 2/25, 111-112; Âl-i İmrân, 3/74, 113-115; en-Nisâ, 4/116-121; el-Mâide, 5/82-85; el-A'raf, 7/156, 159,181; en-Nahl, 16/97; el-İsrâ, 17/54, 107-109; Meryem, 19/60; Tâhâ, 20/82; el-Hacc, 22/40,67; el-Furkan 25/63-77; el-Kasas, 28/67; el-Ankebut, 29/46; er-Rûm, 30/45; es-Sebe', 34/37; es-Sâd, 38/28; ez-Zuhruf, 43/32.

⁶⁹ Ateş, "Cennet Tekelcisi mi?", 30.

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için ayetin mealine bkz.

rin, Abdullah İbn Selâm⁷¹ gibi Ehl-i kitaptan olup daha sonra Müslüman olan kimseler olduğunu belirttikten sonra, ayetin ikinci kısmında belirtilen emanete riayet etmeyen kimselerin ise, Fehnas İbni Azura gibi iman etmeyen şahıslar olduğunu aktarırlar. Görüldüğü üzere burada müfessirlerimiz Ehl-i kitabın tümüne değil özellikle Müslüman olanların davranışlarının övüldüğü kanaatindedirler.⁷² *Kur'ân Yolu* tefsiri müelliflerine göre, bu ayette Ehl-i kitap arasında ahlaki erdemlere bağlılığını koruyanların davranışına dikkat çekilerek onlardan iyilerin davranışı öne çıkarılmıştır. Müellifler bu övülen kişilerin kimler olduğu konusunda herhangi bir bilgi verememekte ve onların uhrevi necatı hakkında da herhangi bir açıklama yapmamaktadırlar.⁷³ *Çağdaş Tefsir*'e göre, Kur'ân, Yahudi ve Hristiyanların iyileri ile kötülerini bir tutmamış, bu ayette de onlar içerisindeki iyilere değinerek onları diğerlerinden ayırmıştır. Yahudi ve Hristiyanlar içerisinde emanete riayet edip onu olması gerektiği biçimde koruyanların bulunduğunu belirten Ateş, bunların sayıca az olduğunu da belirtir. Ateş, bu kişilerin kimler olduğu konusunda herhangi bir açıklamada bulunmaz.⁷⁴

Âl-i İmrân sûresinin 113, 114 ve 115. ayetleri de modern dönemde, Müslüman olmadığı halde Ehl-i kitaptan bazı kimselerin itikat ve amellerinin övüldüğüne dair delil olarak gösterilmiştir. İlgili ayetlerde Ehl-i kitabın içerisinde gece saatlerinde gözyaşı dökerek secdeye kapananların ve Allah'ın ayetlerini okuyan bir topluluğun varlığından bahsedilmektedir. Yine bu kişilerin ahirete iman ettikleri, insanları kötülükten alıkoydukları ve onları iyiliğe yönlendikleri, hayırda birbiriyle yarıştıkları, salih kimseler oldukları ve yaptıkları hayır işlerinin karşılıksız bırakılmayacağı haber verilmektedir.⁷⁵ Hemen bütün klasik müfessirlere göre bu ayetler Ehl-i kitaptan Abdullah b. Selâm misali Müslüman olanları tasvir etmektedir. Meselâ Ömer Nasuhi Bilmen'e göre bu ayetler, Ehl-i kitaptan olup, daha sonra İslâmiyet'i kabul edip hayırlı ameller işleyen kimselere verilen istisnai mevki ve onlara verilecek mükâfatlardan bahsetmektedir. Bilmen, bu ayetlerde İslâmiyet geldikten sonra bu dine giren Abdullah b. Selâm, Üseyyid b. Übeyd, Salebe b. Sait gibi şahıslarla birlikte

⁷¹ Ayıntılı bilgi için bkz. Ayıntabî ve Bilmen tefsirlerinde geçen rivayet. 1: 226; 1: 398.

⁷² Ayıntabî, *Tefsir-i Tıbyan*, 1: 226; Bilmen, *Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 1: 398.

⁷³ Karaman, v.dğr, *Kur'ân Yolu*, 1: 607-609.

⁷⁴ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2: 65-66.

⁷⁵ Âl-i İmrân, 3/113-115.

Mekke ve Medine'de tevhid inancı üzere olup akabinde son peygambere tâbi olanların birlikte övüldüğünü belirtir. Ayrıca İslamiyet'in emrettiği güzel davranışları yerine getirdikleri için de onlara ecirlerinin karşılığı olarak cennetin verileceği bildirilmektedir.⁷⁶ Bu ifadelerden de anlıyoruz ki bu ayetlerde de kendilerinden övgüyle bahsedilenler ahirette mükâfatla müjdelenenler son peygambere ve kitaba tâbi olup müslüman olanlardır. *Kur'ân Yolu* müfessirlerine göre, "burada, Ehl-i kitap'tan olup Allah'ın dini üzere dosdoğru yürüyen kimseler kastedilmiştir." Tefsirlerde bu ayetlerin iniş sebebiyle ilgili bazı farklı rivayetler bulunduğunu belirten müelliflere göre, önceki ayetlerde kötü vasıflarıyla kınanan Ehl-i kitap taifesinden sonra bu ayetlerde de "hepsinin bir olmadığına içlerinde güzel ahlak ve iyi nitelikler taşıyan kimselerin de bulunduğu dikkat çekilmiştir".⁷⁷ *Kur'ân Yolu* müfessirlerine göre "Yüce Allah 113 ve 114. âyetlerde Ehl-i kitap'tan samimi olarak îmân edip sâlih amel işleyenleri övdükten sonra 115. âyette onların yaptıkları hayırlı işlerin kesinlikle zayi edilmeyeceğini, karşılıksız bırakılmayacağını ifade buyurmaktadır. Zira yazarlara göre yüce Allah'ın samimi olarak îmân eden Ehl-i kitâba böyle lütufkâr muamelesi İslâm'ın evrenselliği açısından son derece anlamlıdır."⁷⁸

Çağdaş Tefsir'de Ateş, bazı tefsirlerde bu ayetlerin müslüman olan Ehl-i kitabı kapsadığı söylene de kendisinin bu kanaatte olmadığını şu ifadelerle açıklamaktadır:

"Âyetlerde övülen bu insanların, kendi dinlerini bırakıp Müslüman olduklarına bir işaret yoktur. Bu konudaki rivayetler, âyetleri kendi istedikleri biçimde yorumlayanların eseridir. İnsanlar, kendi kafalarında olanı âyetlerde okumağa çalışmışlardır. Bakara Sûresinin 62 ve Mâide Sûresinin 69 ncu âyetleri de gayet açık biçimde: Allah'a ve âhirete inanan ve sâlih amel (yararlı iş, hâlis ibâdet) yapan müslümanların, yahudîlerin, hıristiyanların ve sâbiîlerin Rableri katında ödüllendirileceklerini, korku ve üzüntü çekmeyeceklerini ifade etmektedir."⁷⁹

Aynı sûrenin 91. ayetinin yorumunda da Ateş, Yahudi ve Hristiyanların İslam dinine girmese de güzel amellerinin karşılığını alacağını şöyle açıklamaktadır:

⁷⁶ Bilmen, *Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, 1: 438-440.

⁷⁷ Karaman, v.dğr, *Kur'ân Yolu*, 1: 654.

⁷⁸ Karaman, v.dğr, *Kur'ân Yolu*, 1: 655.

⁷⁹ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2: 95-96.

“Allah'a ve peygamberlere inanan kimseler, önünde sonunda cennete girerler. Bize misal verilen mucidlerin ve kâşiflerin çoğu, Allah'a inanan kimselerdir. Ancak hıristiyan veya yahudî'dirler. Kitap ehlinde Allah'a ve âhirete doğru dürüst inanıp, İslâm dinine girmese bile Peygamberimizin peygamberliğini kabul eden kimseler de Kur'ân'ı Kerim'in beyanına göre cennete gidebilirler. Çünkü Bakara Suresinin 62 nci âyetinde: "Allah'a, âhirete inanıp iyi iş yapan yahudî, hıristiyan ve sabiilerin korku ve üzüntüye uğramayacakları" belirtilmektedir. Binaenaleyh dünyanın neresinde ve hangi millete mensub olursa olsun, Allah'a şirksiz, gereği gibi inanır, âhireti kabul eder, peygamberlere inanır, bizim peygamberlerimizi de inkâr etmezse o kimse yaptığı hizmetlerin karşılığını görür.”⁸⁰

Ateş, klasik tefsirlerde Ehl-i kitaptan Müslüman olanlar bağlamında nazil olduğu rivayet edilen daha pek çok ayetin yorumunda benzer ifadelerle bu görüşlerini tekrarlayarak pekiştirir. Meselâ Ahkaf sûresinin 13. ve 14. ayetlerinin tefsirinde de şu ifadelerle yer verir:

“Kur'ân'a göre Allah'a inanan ve doğru hareket eden herkes cennete girecektir. Böylece Kur'ân, bütün İlahî dinlerin birliğini ve onlara uyanlar arasında bir fark bulunmadığını vurgulamış ve İslâmın mânâsını genişletmiş oluyor. Allah'a inanıp O'na kulluk eden ve âhirete inanan herkes bu anlamda Müslümandır ve cennete girecektir. Bu husus, Kur'ân'ın her tarafında vurgulanır, özellikle Bakara Sûresinin 62 nci, Âli İmran Sûresinin 113-115 nci, Nisa Sûresinin 122-123 ncü âyetlerinde de açıkça belirtilir.”⁸¹

Sonuç itibariyle klasik tefsirlerde hemen hiçbir ayet-i kerime son peygamberin risaletinden sonra Müslüman olmadığı halde Ehl-i kitabın itikad ve amelini övecek veya sahih itikada dayanmayan ameli uhrevi mükâfata vesile sayacak şekilde yorumlanmamıştır. Fakat ele aldığımız modern dönem tefsirlerinin ikisi de bazı ayetleri, farklı ölçülerde de olsa klasik anlayıştan ayrılarak, Müslüman olmadığı halde ehl-i kitaptan bir gurubun bazı itikat ve amelilerinin övüldüğü, dolayısıyla onların bu amelleri karşılığında uhrevi mükâfata nail olacakları manasına yorumladıkları görülmektedir.

⁸⁰ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2:77.

⁸¹ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 8: 370-371.

Sonuç

Geçen asrın başlarına kadar başta müfessirler ve kalamcılar olmak üzere ulemanın cumhuru, son peygamberin risaletinden sonra iman ve necatın, Hz. Muhammed'e, kendisine verilen Kitab'a hem zahiren hem batınen iman ve bu ikisinin öğrettiği şekilde tevhidi, ahireti tasdik ile salih amel işleme, yani müslüman olma şartına bağlı olduğu hususunda icma etmişlerdi. Tabii olarak, fetret ehli müstesna olmak üzere, bu çerçevenin dışında kalmak da dalâlet ve küfür olarak addedilmiştir. Buna göre sahih imanın ve nihayette necatın anahtarının iki şahadetin ilkinden yani "Lâ ilâhe illallah" ifadesinden ziyade ikincisinde yani "Muhammedun Rasûlullah" ifadesinde saklı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira tevhidin daha evvel kendilerine kitap verilmiş olanların ihtilâf ve tahriflerinden berî sahih tarifi, yalnızca son peygambere verilen ve tahrife uğramayan tek ilahi belge olan Kur'an-ı Kerim'de ve bu belgenin sahih anlayışının miyarı olan sünnette mevcuttur.⁸² Geleneği temsilen ele aldığımız Ayıntâbî ve Bilmen'in telif ettiği tefsirlerde bu çerçevenin dirayetle korunduğunu tespit ettik. Ele aldığımız *Kur'ân Yolu* ve *Çağdaş Tefsir*'de de hidayet ve necat için son peygambere ve kitaba iman şartının aynıyla korunduğu, tâbi olma yani Müslüman olma şartının Ateş tarafından benimsenmediği, *Kur'ân Yolu* müellifleri tarafından ise gelenekte olduğu ölçüde açık ve kesin olarak vurgulanmadığı anlaşılmaktadır.

Makalemizde üzerinde durduğumuz diğer bir husus ise, son peygamberin risaletinden sonra Müslüman olmayan Ehl-i kitabın iyi amellerinin uhrevi karşılığa ve necata vesile olup olmayacağı ve Kur'ân-ı Kerim'de itikat ve amelleri övülen Ehli kitap taifesinin kimlerden müteşekkil olduğu meselesidir. Ele aldığımız klasik tefsirlerimizde de açıkça görüldüğü üzere ilim geleneğimizde, amelin uhrevi karşılığı sahih iman şartına bağlanmıştır. Buna göre hiçbir ayet Müslüman olmadıkça imanı sahih görülmeven Ehl-i kitabın amelinin uhrevi bir karşılığa vesile olarak görülecek şekilde yorumlanmamıştır. Yine klasik tefsirlere göre Ehl-i kitaptan itikat ve ameli övülen kimselerin Hz. Muhammed'in risaletinden evvel ellerinden geldiğince kendi peygamberlerinin yoluna sadakat ve samimiyetle bağlı olup, Hz. Muhammed'in risaletinden

⁸² bkz Altaytaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap*, 267. Bu iddianın ayrıntılı olarak temellendirilmesi için bk., Altaytaş, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap* adlı eserin tamamı.

sonra da ona iman etmiş ve müslüman olmuş Abdullah b. Selam, Varaka b. Nevfel ve Zeyd b. Amr, Necaşi gibi şahsiyetlerdir. Son peygamberin risaletinden sonra kıyamete kadar müslüman olmuş ya da olacak kimselerin de bu kapsamda oldukları belirtilir. Ayetlerin nüzul sebebi ile Hz. Peygamber ve sahabenin anlayışına dair rivayetlerin de bu anlayışı desteklediği görülmüştür. Yine modern dönemde kaleme alınan tefsirlere misal olarak ele aldığımız *Çağdaş Tefsir*, Ehli kitabın amelinin uhrevi karşılığı için Müslüman olma şartını gerekli görmemekte, itikat ve ameli övülen bahsi geçen kimselerin de Ehli kitabın Müslümanları olduğu görüşüne katılmamaktadır. Aynı konuda özellikle misallerini verdiğimiz bazı ayetlerin yorumunda *Kur'ân Yolu* tefsirinin de Ateş ölçüsünde olmasa da yer yer ilim geleneğimizin icma ile sabit hudutlarını zorladığı anlaşılmaktadır.

Modern dönemle birlikte Batı'nın Müslümanlar üzerindeki gerek siyasi, ekonomik, bilimsel, teknolojik üstünlük gerekse fikri parlaklığının tesiriyle, özellikle geçen yüzyılın başından itibaren bütün dinleri aynı seviyede gören kimi yaklaşımlar, İslam dünyasında da etkisini göstermeye başlamış ve bazı meseleler yeniden ele alınmıştır. İslam itikadı açısından Ehl-i kitap meselesi, meşruiyeti tartışmalı yeni usuller ile yeni bir şekle büründürülmüş, ilim geleneğimizde çerçevesi icma ile belirlenmiş olan bazı itikadi hudutların örselendiği yer yer ihlal edildiği görülmüştür. Özellikle son yarım asırda ülkemizde kaleme alınan kimi tefsir, meal ve ilahiyat çalışmalarında bu yeni anlayışların izini görmek mümkündür.

Kaynakça:

- Abdülbaki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire: 2001.
- Altaytaş, Muhammet. *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap*, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.
- Altuntaş Halil, Şahin Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerim Meali*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Ateş, Süleyman. "Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir". *İslâmî Araştırmalar* 3/1 (1989): 8-24.
- Ateş, Süleyman. "Cennet Tekelcisi mi?". *İslâmî Araştırmalar* 4/1 (1989):29-37.

- Ateş, Süleyman. *Kur'ân Işığında Soru ve Cevaplarla İslâm*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2005.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Atmaca, Gökhan. "Süleyman Ateş'in Bakara 62. Âyeti Tefsiri Üzerine Bir Değerlendirme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013):1-6.
- Ayıntabî, Mehmet Efendi. *Tefsir-i Tibyan*, İstanbul: Asitane Yayınları, 1320(h).
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul: Bilmen Yayıncılık, Tarih Yok.
- Erbaş, Muammer. "Süleyman Ateş ve W.Cantwell Smith'e Göre Ehli Kitab ve Müslümanların Kurtuluşu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/2 (2014):33-68.
- Gündüz, Şinasi. "İslam Öncesi Dönemde Ehl-i kitap", *Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitab*. Ed. Bedreddin Çetiner, 24-25. İstanbul : İSAV, 2007.
- Karaman, Hayreddin- Çağrıcı, Mustafa- Kâfi Dönmez, İbrahim- Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Kaya, Remzi. "Ehl-i kitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 516-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kaya, Remzi. *Kur'ân'a Göre Ehl-i kitap ve İslam*, İstanbul: Yağmur Yayınları, 2011.
- Koçyiğit, Talat. "Cennet Mü'minlerin Tekelindedir". *İslâmi Araştırmalar* 3/3 (1989):85-94.
- Okuyan, Mehmet- Öztürk, Mustafa. "Kur'an Verilerine Göre Ötekinin Durumu", *İslam ve Öteki*. Ed. Cafer Sadık Yaran, 163-204. İstanbul: Kaknüs Yay. 2001.
- Ünverdi, Mustafa. *Ahlaki Davranış ve Ebedi Kurtuluş İlişkisi*, Ankara: Araştırma Yay. 2015.

Zenginer, Uğur. *Modern Dönem Türkçe Tefsirlerinde Ehl-İ Kitab'ın Son Peygambere Ve Kitaba İmanı Meselesine Mukayeseli Bir Yaklaşım*. Yüksek lisans Tezi, Trakya Üniversitesi, 2017.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2018, c. 4, s.2: 624-657

Klasik Mantık Açısından Çok Değerli ve Bulanık Mantık Sistemleri Many-Valued and Fuzzy Logic Systems from the Viewpoint of Classical Logic

Ekrem Sefa GÜL

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı
Ph.D., Instructor, Ministry of National Education
Sivas/Turkey
ekremsefa@mynet.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5737-3938

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Eylül / September 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Ekim / October 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Gül, Ekrem Sefa. "Klasik Mantık Açısından Çok Değerli ve Bulanık Mantık Sistemleri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 624-657.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Klasik mantığın iki değerli sisteminin varlıktaki çeşitli ara durumları karşılamada yetersiz kaldığı tezi çok değerli ve bulanık mantık sistemlerinin geliştirilmesine yol açmıştır. Bu sistemler söz konusu sınırlamanın yanlış olduğunu ileri sürerler. Klasik mantığın temel ilkelerinden olan üçüncü halin imkânsızlığı hatta çelişmezlik ilkelerine karşı çıkar ve bir şeyin aynı anda hem var hem yok ve ne var ne yok olmasında bir engel olmadığını iddia ederler. Ne var ki kanaatimize göre bu iddiaların aksine, varlıktaki ara durumları karşılamada klasik mantığın çift değerli hakikat sisteminden kaynaklanan bir yetersizlik söz konusu değildir. Üçüncü halin imkânsızlığı ve çelişmezlik ilkeleri ile dış dünyadaki ara durumlar birbirinden ayrı şeylerdir. Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi, bu ilkeyi reddettikleri düşünülen diğer mantık sistemleri tarafından da kaçınılmaz olarak kabul edilmiştir. Çok değerli ve bulanık mantık sistemlerinin, klasik mantığın çift değerli hakikat sistemini aştığını değil onun belli bir bölümüne karşılık geldiğini söylemek daha doğru olur. Klasik mantığa yönelik bu eleştirilerde, yanlış bilgi ve eksik araştırma kaynaklı ön kabuller kadar tasavvurlara ilişkin tartışmanın tasdiklere ilişkin alana taşınması ve mev’hûm ile ma’kûlün birbirine karıştırılmasının da etkisi vardır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Mantık, Çok Değerli Mantık, Bulanık Mantık, Çelişmezlik, Üçüncü Halin İmkânsızlığı, Şartlı Önerme.

Abstract

The thesis that the two-valued system of classical logic is insufficient to explain the various intermediate situations in the entity, has led to the development of many-valued and fuzzy logic systems. These systems suggest that this limitation is incorrect. They oppose the law of excluded middle (tertium non datur) which is one of the basic principles of classical logic, and even principle of non-contradiction and argue that there is no obstacle for things to both exist and not exist and to exist or not exist at the same time. However, in contrast to these claims, to our opinion, there is no inadequacy in the two-valued system of classical logic in explaining the intermediate situations of existence. The law of The law of excluded middle and principle of noncontradiction, and the intermediate situations in the external world are separate things. The law of excluded middle has been inevitably accepted by other lo-

gic systems which are considered to reject this principle. The many-valued and the fuzzy logic systems do not transcend the classical logic's two valued system but it would be more accurate to say that it corresponds to a certain part of it. Misconceptions from incorrect information and incomplete research are effective in these criticisms. Moving the discussion about the intellectual conception (tasawwur) into the field of judgmental assent (tasdiq), and confusion of the mawhum (imaginable) with the ma'kûl (intelligible) are also effective in this criticisms.

Keywords: Classical Logic, Many-Valued Logic, Fuzzy Logic, Non-contradiction, Excluded Middle, Conditional Proposition.

Giriş

Klasik mantığın her şeyi doğru veya yanlıştan ibaret gördüğü düşünülen iki değerli bir sisteme dayanması sebebiyle aynı anda hem doğru hem yanlış ve ne doğru ne yanlış olan durumları karşılamada yetersiz kaldığı iddiası, çok değerli ve bulanık mantık sistemlerinin geliştirilmesine yol açmıştır. Bu mantık sistemleri klasik mantığın var-yok, doğru-yanlış, siyah-beyazdan ibaret olan iki değerli sisteminin yetersiz hatta yanlış ve gereksiz bir sınırlama barındırdığını, dış dünyada ise her zaman böyle kesinlikler olmadığını iddia ederler.¹ Klasik mantıktaki bu yanlış ve eksik sınırlamanın varlıktaki çok çeşitli gerçekliklerin anlamlandırılıp açıklanmasında eksik kaldığından hareketle; var ile yok, doğru ile yanlış arasında üçüncü, dördüncü ve hatta artan sayılarda doğruluk değerlerinin olabileceğini savunurlar. Ayrıca klasik mantıkta düşünmenin üç temel ilkesinden biri olarak görülen üçüncü halin imkânsızlığı ve hatta çelişmezlik prensiplerine karşı çıkar, bir şeyin aynı anda hem var hem yok ve ne var ne yok olmasında bir engel olmadığını ileri sürerler.²

Bu çalışmada; klasik mantığın varlığın ara durumlarını açıklamakta yeterli olmadığı ve bunun üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinden kaynaklandığı şek-

¹ L.A. Zadeh, "Fuzzy Logic and Approximate Reasoning", *Synthese* 30 (1975): 407-408.

² Şemsettin Dursun, "Bulanık (Fuzzy) Mantık Paradigması Üzerine", *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/2 (2012): 348; Yücel Yüksel, "Kesinlik ve Puslu Mantık", *Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011): 523; Osman Çetinkaya, "Çok Değerli Mantık", *İÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 27 (2002): 29-30; Yücel Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006), 5.

lindeki bu tezin ileri sürülmesine yol açan etkenleri tespit etmeyi ve incelemeyi planlıyoruz. Kanaatimize göre bu etkenler şu şekilde sıralanabilir:

1. “Ya şöyle ya da böyledir” formundaki³ ifade edilen her önermenin illa taraflardan birini onaylayıp diğerini reddetmekten ibaret görülmesi, “bir şey ya siyahtır ya beyazdır” şeklindeki gri rengi göz ardı ettiği ve yanlış bir sınırlama (hasr)⁴ içerdiği düşünülen terdidin, klasik mantıkta hangi anlamda alındığına dikkat edilmemesi, diğer bir ifadeyle klasik mantıkta bütün ayrık şartlı önermelerin hakikiye olarak kabul edildiğinin zannedilmesi.

2. “Bir şey ya A’dır ya da A-olmayandır, hem A hem A-olmayan olamaz ve üçüncü bir durum mümkün değildir” ilkelerinin, “hem öyle hem öyle” ya da “ne öyle ne öyle” olan durumları göz ardı ettiği şeklindeki yanlış yoruma dayanılması. Üçüncü halin imkânsızlığının olgudaki ara durumları kabul etmeyi engellediğinin düşünülmesi.

3. Çelişki konusunun tam olarak anlaşılması. Bir şeyin çelişki (nakîzi) ile karşıtı (zıddı) arasındaki farka dikkat edilmemesi. Çelişmezlik ya da üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkelerinin, onları reddetmekle gerçekte de ortadan kalabileceğine inanılması. Klasik mantığa alternatif olarak sunulan çok değerli ve bulanık mantık sistemlerinde bu ilkeye ihtiyaç duyulmadığının zannedilmesi.

4. Klasik mantığın içinde yer alabilecek bir alanın, klasik mantıktan ayrı ve onun üstünde bir alan olarak görülmesi. Klasik mantığın varlıklara yüklenen şeylere ilişkin herhangi bir derecelenme öngörmediğinin düşünülmesi. Nicelik, nitelik, nispet ve izâfetlerle yani arazlarla ilgili konuların zâtlara da genellenmesi. Varlıkta ara durumu olmayan şeylerin de olduğunun görmezden gelinmesi.

³ “Terdid; aslın vasıflarını saymak ve sınırlamak suretiyle bu vasıflardan bir kısmını bırakmak ve bırakılan illiyetini kesinlemek için bir kısmını geçersiz kılmaktır.” Bk. Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, “Terdid”, *Keşşâfî İşlâhâtî'l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, 2 cilt (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 420.

⁴ “Hasr, bir hükümün bir şeyde olduğunu diğer şeylerde olmadığını kabul etmektir. Aklın sadece bölümleri mülâhaza etmek suretiyle dış dünyadakilere bakmaya gerek kalmadan onayladığı hasr akli; dış dünyadakilere bakarak ulaşılan hasr ise istikrâf yani tümevarımsaldır.” Bk. Tehânevî, “Hasr”, *Keşşâfî İşlâhâtî'l-fünûn*, 1: 680.

5. Dış dünya ile zihin arasındaki ayrımın göz ardı edilmesi. Bir önermenin gerçekte-dıştaki yanlışlığının ya da insanların yaptığı mantık yanlışlarının, mantık sisteminin yetersizliğinden kaynaklandığının zannedilmesi.

6. Tasavvurlara dayalı bir konunun tasdiklere taşınması, anlamların yerine lafızların dikkate alınması.

7. Mevhûm ile ma'kûlün birbirine karıştırılması.

8. Mantığın, sonradan oluşmuş kurgusal bir düşünme biçimi ya da insan zihnine bir programlama dili yerleştirmek değil doğru bir düşünmeyi doğru kılan ilke ve kuralları araştıran bir disiplin olduğuna dikkat edilmemesi.

Bir kısmı başka klasik mantık eleştirilerinde de etkili olan bu hususların ele alınması, çok değerli ve bulanık mantık sistemlerinin klasik mantığın yetersizliğine dair iddialarının mâhiyetini daha açık bir şekilde görmeyi sağlayacaktır. Ayrıca üçüncü halin imkânsızlığı ya da İslam mantıkçılarının ifadeyle “iki nakîz birlikte doğru, birlikte yanlış olamazlar” ilkelerinin tutarlı bir düşünme için vazgeçilmezliğini de ortaya koyacaktır.

Klasik mantığın bir metot olarak yetersizliğini ileri süren eleştiriler İslam dünyasında daha eski olsa da Batıda özellikle 17. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Francis Bacon (ö. 1626) ve René Descartes'ın (ö. 1650) kıyasın kısır bir döngüden ibaret olduğu ve yeni bir bilgi vermediği üzerinde yoğunlaşan eleştirileri,⁵ sonraları J.S. Mill (ö. 1873) tarafından daha keskin biçimde ifade edilmiştir. Kıyasta sonucun zaten öncüllerde bulunduğu, öncüllerin bilinmesinin sonucun bilinmesini gerektirdiği ve ispattan önce neticeyi içine alan büyük önermenin çoğu kez kesin olmadığı yolundaki bu düşünceler, giderek yeni mantık arayışlarına yol açmıştır. Böylece 19. yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başlarında lojistik ya da sembolik mantık denen bir tarz ortaya çıkmıştır. Bertrand Russell (ö. 1972) ve David Hilbert (ö. 1943) bu sahadaki iki hakikat değeri üzerinde uğraşırken, Lukasiewicz (ö. 1956) ve Post (ö. 1954), üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerini reddederek üç hakikat değerli bir

⁵ Abdulkadir Çüçen, *Klasik Mantık*, (Bursa: Asa Kitap Evi, 2004), 35; Hasan Küçük, *İslamda ve Batıda Mantık* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1978), 20-21; Gültekin Eroğlu, “Klasik Mantıktan Modern Mantığa Geçiş: Modern Mantığın Doğuşuna Temel Sayılabilecek Bazı Hususlar”, *Hikmet Yurdu Dergisi* 5/9 (2012): 118.

başka tür mantık geliştirmiştir.⁶ Çok değerli mantık olarak isimlendirilen bu düşünceye göre; klasik mantık sadece siyah ve beyazdan ibaret bir düşünce dünyasında griye yer vermez. Halbuki gerçek hayatta az-çok, fazla-çok fazla, güzel-çok güzel gibi birçok kavram böyle kesin olmayan bir yapıya sahiptir.⁷ Bu nedenle doğru ve yanlış değerleri dışında, imkânı ifade eden bir doğruluk değeri daha varsayılmalıdır ve doğru için "1", yanlış için "0" değeri kullanılırsa söz konusu ara durum için "1/2" değeri kullanılmalıdır.⁸

Bulanık mantık ise, bir olayın hangi dereceye kadar var olduğunu sorgular. Temeli, bulanık küme ve alt kümelere dayanan bu mantık, ilk kez 1965 yılında Lütfi Askerzade'nin yayınladığı "Fuzzy Sets" (puslu kümeler) başlıklı çalışmasıyla ortaya atılmıştır.⁹ Askerzade ya da batıda bilinen adıyla Zadeh, bu çalışmasında asıl olanın olguların derecesi olduğu görüşüne dayanan yeni bir sistem önermiş¹⁰ ve 1990'lardan itibaren özellikle teknoloji ve mühendislik alanındaki büyük başarıları bu yeni mantığa olan ilgiyi artırmış;¹¹ otomatik kontrol sistemleri, akıllı denetim izleme sistemleri, elektronik ürünler, bilgi depolama ve yeniden çağırma gibi birçok alanda bulanık mantık sistemleri oldukça faydalı sonuçlar vermiştir.¹²

Bulanık mantığa göre; bir şey ya tümüyle doğru ya da tümüyle yanlıştır, ya siyah ya da beyazdır şeklinde bir kesinlik ve sınırlama olamaz. Doğada yüzde yüz doğru ya da yüzde yüz yanlış olduğu ispat edilmiş tek bir olgu

⁶ Petr Hájek, *Metamathematics of Fuzzy Logic* (s.l.: Springer Science & Business Media, 1998), 277; Küçük, *İslamda ve Batıda Mantık*, 38, 41, 126; Çetinkaya, "Çok Değerli Mantık", s.27, 34.

⁷ Dursun, "Bulanık (Fuzzy) Mantık Paradigması Üzerine", 348; Yüksel, "Kesinlik ve Puslu Mantık", 523; Çetinkaya, "Çok Değerli Mantık", 29-30.

⁸ George Bojadziev- Maria Bojadziev, *Fuzzy Sets, Fuzzy Logic, Applications* (Singapore, New York, London: World Scientific, 1995), 170; Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 5; Şafak Ural, "Çok Değerli Mantık", *Felsefe Arkivi* 26 (1987): 301, 304.

⁹ Hájek, *Metamathematics of Fuzzy Logic*, 279; Vilém Novák v.dğr., *Mathematical Principles of Fuzzy Logic* (s.l.: Springer Science & Business Media, 1999), 1.

¹⁰ L. A. Zadeh, "Fuzzy Sets", *Information And Control* 8 (1965): 338-353; L. A. Zadeh, "Is There A Need For Fuzzy Logic?", *Information Sciences* 178/13 (July 2008): 2751; Mehmet Vural, "Düşünce Tarihinde Mantık; Aristoteles Mantığından Bulanık Mantığa", *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırma Dergisi* 2 (2002): 185.

¹¹ Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 8.

¹² Uzay Kaymak, "Fuzzy Decisions For Control Systems", *Fuzzy Logic Control: Advances in Applications*, ed. K.B. Verbruggen ve dğr. (Singapore, London: World Scientific, 2001), 113; Dursun, "Bulanık (Fuzzy) Mantık Paradigması Üzerine", 348.

yoktur.¹³ Zira bulanık mantık, klasik kümeler anlayışının dayandığı bazı temel ilkelerin dışındaki ilkeleri kullanır. Buna göre klasik düşüncede sadece A kümesi ile A-olmayan kümesi varken bulanık mantık bu iki değeri 1 ve 0 değerleriyle karşılanan birer sınır durumu olarak kabul eder.¹⁴ Klasik mantık anlayışı açısından bir eleman A kümesine ait değilse, onun değilmesi yani A-olmayan kümesine ait olacaktır. Fakat bulanık mantığa göre örneğin kırmızı olmayan bir elmayı, eğer tam olarak yeşil de değilse, belli bir yüzdeyle kırmızı olarak kabul edebiliriz. Diğer bütün elmaları da aynı şekilde kızarıklık derecelerine göre niteleyebiliriz. Böylece “bir şey hem A hem de A-olmayan olamaz ve üçüncü bir durum da mümkün değildir” şeklinde bilinen çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerinin dışına çıkmış olur.¹⁵

Buradaki ilk problem, çok değerli veya bulanık mantık isimlerinin yepyeni bir mantık sistemine işaret ettiğinin sanılmasıdır. Mantığın üç temel ilkesinden birinin hatta ikisinin terkedilebileceği tezinden hareketle geliştirilen bu yeni sistemler için mantık kelimesinin kullanılması daha baştan bir tür yanılgıya sebep olur. Ancak bu terimle kastedilen birden fazla mantığın olması değildir.¹⁶ Bu durum, akışkanlar ve katı hal fiziği isimlerinin fizikten ayrı bir şey olduğunu düşünmeye yol açması gibidir. Halbuki bunlar fizik biliminin belli alana yönelmiş dallarıdır.

Çok değerli ve bulanık mantık sistemlerinin var olanlara ilişkin klasik mantıkta olmayan daha kuşatıcı imkânlar sunduğu ve klasik mantığın aksine çelişmezlik ya da üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleriyle kayıtlı olmadığı da kanaatimizce bir başka yanılsamadır. Ayrıca bu sistemlerin hemen her konuda herhangi bir kesin hüküm vermeyi ve bir hükmün çelişmesini reddetmeyi yanlış görmeye götüren bir izâfiliğin haklılaştırıcı temeli olarak gösterilmesi daha büyük bir hatadır. Bu hatanın anlaşılması için öncelikle üçüncü halin

¹³ Hung T. Nguyen v.dğr., *A First Course in Fuzzy Logic*, 3. Edition (London, New York: CRC Press, 2005), 11; Novák v.dğr., *Mathematical Principles of Fuzzy Logic*, 5; Muhammed İbrahim Dahim, *Bulanık Mantık* (Yüksek Lisans Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 2016), 1.

¹⁴ Yüksel, *Puslu Mantık ve Felsefi Arka Planı*, 5.

¹⁵ Christopher J Harris v.dğr., *Intelligent Control: Aspects Of Fuzzy Logic And Neural Nets*, (Singapore, London: World Scientific, 1993), 37; George Bojadziev- Maria Bojadziev, *Fuzzy Sets Fuzzy Logic Applications*, 159, 170; James J. Buckley - Esfandiar Eslami, *An Introduction to Fuzzy Logic and Fuzzy Sets* (s.l.: Springer Science & Business Media, 2002), 17; Yüksel, “Kesinlik ve Puslu Mantık”, 529; Dahim, *Bulanık Mantık*, 2-3.

¹⁶ Doğan Özlem, *Mantık*, 7. Baskı (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004), 355.

imkânsızlığı ilkesini aşmanın mümkün olup olmadığını araştırmak ve bu arada klasik mantıkta üçüncü durumların göz ardı edildiği iddiasının doğruluğunu sorgulamak gerekir. Bu ikinci aşama şartlı önermeleri incelemeyi de içerecektir.

1. Üçüncü Halin İmkânsızlığı Ve Şartlı Önermelerin Özellikleri

Çok değerli mantık sistemlerinin üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini bir yana bıraktığı ve ona ihtiyaç duymadığı düşünülür. Bu düşünceye göre; kaç değerli bir mantık sistemi kabul edilirse ona göre üçüncü halin imkânsızlığı ilkesini kabul etmek gerekir. İki değerli mantıkta üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi kabul edilirken, üç değerli mantıkta dördüncü halin, dört değerli mantıkta beşinci halin¹⁷ ve “n” değerli mantıkta “n+1.” halin imkânsızlığı kabul edilir.¹⁸

Buradaki problemi daha açık olarak anlamak için öncelikle çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerinden kastedilenin belirginleştirilmesi gerekir. Özdeşlik (aynılık), çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleri zihnimizin hüküm verirken ve hükümler arasında bağlantı kurarken uyduğu temel kanunlardır. Özdeşlik ilkesi mantığın en temel ilkesidir ve “A, A’dır”, “her var olan kendisiyle özdeştir” ya da “bir şey ne ise odur” şeklinde ifade edilir. Çelişmezlik ilkesi ise “hiçbir şey kendisinden başka bir şeyle özdeş olamaz”, “bir yüklem bir özne hakkında aynı anda hem söylenmiş hem söylenmemiş olamaz”, “bir şey aynı zamanda ve aynı mekânda hem var hem yok olamaz” biçiminde dile getirilir. Üçüncü ilke ise “bir şey ya doğrudur ya yanlıştır yani ya A’dır ya A-olmayandır, üçüncü bir ihtimal olamaz” şeklinde ifade edilir. Bu üç ilkeye zamanla “her şey bir varoluş sebebine bağlıdır” şeklinde dile getirilen yeter sebep ilkesi de eklenmiştir.¹⁹

Bir önermenin çelişmezliğinden o önermenin aynı anda hem doğru hem yanlış olamayacağı kastedilir. Buna göre bir önerme aynı anda birden çok doğruluk değeri taşıyamaz. Başka bir ifadeyle doğru ve yanlış dışında bir

¹⁷ Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 67.

¹⁸ Ural, “Çok Değerli Mantık”, 303.

¹⁹ Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, 63-67; Küçük, *İslamda ve Batıda Mantık*, 50-52.

üçüncü değer yoktur.²⁰ Çok değerli ve bulanık mantık sistemlerinin çelişmezlik ile üçüncü halin imkânsızlığı ilkeleri sebebiyle klasik mantığın varlığı karşılama yetersiz kaldığı iddiaları ve bu iddialara dayanarak ulaştıkları sonuçlar gerçekte onları üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinden kurtarmaz. Bu sistemlerin varlıktaki ara durumlara dair sundukları çözümler de mantık açısından bir yeniliğe işaret etmez. Nitekim klasik mantığın ayrıık şartlı önermeler konusu tam da bu alanla ilgilidir.

Klasik mantığın var ile yok arasındaki ara durumları kabul etmediği düşüncesi en başta her terdidin illa taraflardan birini onaylayıp diğerini reddetmekten ibaret görülmesinden veya klasik mantıkta öyle görüldüğünün zannedilmesinden kaynaklanır. Çok değerli ve bulanık mantık sistemlerine göre klasik mantık her şeyde muhakkak iki uçtan birini onaylamayı zorunlu görür. Örneğin bir bardak ya doludur ya da boştur. Oysa gerçek dünyada yarısı dolu bir bardak da vardır ve bu bardak bir açıdan dolu bir açıdan boş iken; bu sebeple hem dolu hem boş ve hatta ne dolu ne boş olarak da nitelenebilir. Klasik mantık ise onlara göre bu bardağa dolu ve boş seçeneklerinden başka bir hak tanımaz. Ne var ki klasik mantıkta ifade edilen şey burada anlaşıldığından oldukça farklıdır.

Bir sözün doğru veya yanlış olması için o sözün bir şeyi tasdik veya inkâr etmesi yani bir hüküm içermesi gerekir. Bir önermede yüklem veya kendisiyle hükmedilen (mahkûmun bih), kendisine hükmedilen (mahkûmun aleyh) ve bu ikisi arasında ilişkiyi sağlayan bağ bulunur.²¹ Önermede bağın kaldırıldığı zaman iki tarafın alacağı şekle göre İslam mantıkçıları önermeleri yüklemli ve şartlı diye ikiye ayırır. Bağ kaldırıldığında iki tarafta tek kavram değil de birer cümlecik kalırsa bunlara da şartlı önerme denir. Klasik batı mantıkçılarına göre ise bir önermede bir konu ve bir yüklem bulunursa bu önermelere basit veya kategorik önermeler, birden fazla konu ve birden fazla yüklem bulunursa bileşik önermeler denir. Birleşik şartlı önermelerden İslam mantıkçıları bitir-

²⁰ Özlem, *Mantık*, 51, 52.

²¹ Muhammed Takî Hüseyin el-Celâli, *Takrîbu't-Tezhîb fi İlmi'l-Mantık* (Necef: Şia'i'l-Âlemiyye, 1400/1980), 82; Hasan bin Hüseyin bin Kâsım, *Hâşiyetü't-Tezhîb* (Beyrut: Dâru'l-Mesîre, 1405/1985), 70; Abdurrahman Hasan el-Meydâni, *Davâbitü'l-ma'rife ve Usûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 83, 87.

şik şartlı ile ayırık şartlı önermeyi dikkate almışlardır.²² Yüklemlerle önermelerde taraflar konu ve yüklem, şartlı önermelerde ise mukaddem ve tâlî olarak isimlendirilir. Şartlı önermelerde iki taraf arasında ilişkinin vukû bulması ya da bulmaması ile hüküm verilir. Birinci durumda önerme olumlu ikinci durumda ise olumsuzdur. Şartlı önermelerde mukaddem ile tâlî arasında bitişiklik vukû bulmuşsa bitişik şartlı; ayrılık vukû bulmuş ise ayırık şartlı önerme olur. Bu birleşme ve ayrılmanın olumlanması veya olumsuzlanmasına göre olumlu ve olumsuz şartlı önerme meydana gelir.²³

Bitişik şartlı önermelerde mukaddem ile tâlî arasında nedenlilik bağı olanlar gerekli (lüzûmiyye), olmayanlar rastlantılı (ittifakiyye) önerme olarak isimlendirilir. Ayırık şartlı önermelerde ise mukaddem ile tâlînin nakîzi yani çelişgi arasında nedenlilik bağı varsa veya mukaddem ile tâlî aynı nedenin eseri iseler gerekli (inâdiye); böyle bir bağ bulunmazsa yine ittifakiye adını alır.²⁴

Ayırık şartlı önermeler mukaddem ve tâlînin birlikte doğru ve yanlış olabilme ihtimallerine göre hakikiye, mâniatü'l-cem' ve mâniatü'l-huluv olarak üçe ayrılır. Hakikiye; bir şey ile onun çelişgi (nakîzi) veya çelişğine eşit olan şey arasında, mâniatü'l-cem' bir şey ile onun çelişginden daha az genel olan şey arasında, mâniatü'l-huluv ise bir şey ile onun çelişginden daha genel olan şey arasında aykırılıkla hüküm verilen önermedir.²⁵ Olumlu hakikiyyede mukaddem ve tâlî tarafları meydana getiren önermeler aynı nesneye uygulandık-

²² Necati Öner, *Klasik Mantık*, 6. Baskı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 45-48.

²³ Nâsirüddin et-Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, thk. Hasan Eş-Şâfî, Muhammed Said Cemâlüddin (Kahire: Meclisü'l-A'le's-Sekâfe, t.y.), 93; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, 85-86; Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık*, 3 cilt (b.y.: Dâru't-teâ'rûf li'l-Matbûât, 1427/2006), 2: 131-133; Hasan bin Hüseyin bin Kâsım, *Hâşiyetü't-Tezhîb*, 78-91; Celâlî, *Takrîbu't-Tezhîb*, 83-84; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, (Amman, Dâru'n-nûr : 1432/2011), 251; Hasan bin Yusuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Cevherü'n-nağîd şerh-i mantıkı't-Tecrid* (b.y.: İntişârât-ı Beydâr, 1979), 80; Hasan bin Yusuf İbnü'l Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâidü'l-celiyye fi Risâletü's-Şemsiyye* (b.y.: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1412), 245; Semîr Hayreddin, *el-Kavâidü'l-mantıkıyye Durûs Beyaniyye fi Şerhi'l-mantık ve Tatbikâtuh* (Beyrut: Ma'hedü'l-Me'ârifü'l-Hikemiyye, 1426/2006), 228; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd* (Mantık Metinleri 2 içinde, haz. Kudret Büyükçoşkun, İstanbul: İşaret Yay., 1998), 41; Öner, *Klasik Mantık*, 57-59.

²⁴ Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 251; Hillî, *el-Kavâidü'l-celiyye*, 277-279; Nâsirüddin et-Tûsî, *Tecridü'l-mantık* (Beyrut: Müessesetü'l-Â'lemî li'l-Matbûât, 1408/1988), 18; Celâlî, *Takrîbu't-Tezhîb*, 102-104; Hasan bin Hüseyin bin Kâsım, *Hâşiyetü't-Tezhîb*, 90-91; Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık*, 2: 157-158; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, 91-96;

²⁵ Öner, *Klasik Mantık*, 65-66.

larında ikisi birden doğru veya ikisi birden yanlış olamaz. Olumsuz hakikiyede ise bir arada doğru ve bir arada yanlış olabilirler.²⁶ Mâniatü'l-cem', mukaddem ile tâlî arasında aykırılığın yalnız doğrulukları bakımından olumlanması veya olumsuzlanması ile yapılan ayrık şartlı önermedir. Taraflar aynı nesnelere uygulandığında olumlularda ikisi birden doğru olmaz. Olumsuzlarda ise ikisi birden doğru olabilir çünkü aykırılık olumsuzlanmıştır. Ancak ikisi birden yanlış olamaz.²⁷ Mâniatü'l-hulûv ise mukaddem ve tâlî arasında yalnız yanlışlıkları bakımından aykırılığın olumlanması veya olumsuzlanmasıyla hüküm verilen ayrık şartlı önermedir. Taraflar aynı nesneye uygulandıklarında olumlularda her ikisi birden yanlış olamaz, olumsuzlarda ise her ikisi birden yanlış olabilir ama ikisi birden doğru olamaz.²⁸

Hakikiye Önermelerin Doğruluk Tablosu						
Olumlu			Olumsuz			
Mukaddem	Mukaddem		Mukaddem	Mukaddem		
D	Y		D	Y		
Y	D		Y	D		
			D	D		
			Y	Y		
Ya gündüzdür ya güneş batmıştır.			Bir insan 'ya müslüman ya İngiliz' değildir.			
Sabah - Öğle	D	Y	Müslüman Çinli	D	Y	
Akşam - Gece	Y	D	Hristiyan İngiliz	Y	D	
			Müslüman İngiliz	D	D	
			Budist Çinli	Y	Y	

²⁶ Öner, *Klasik Mantık*, 61.

²⁷ Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, 98; Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık*, 2: 158; Celâlî, *Takrîbu't-Tezhîb*, 106; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, s.253; Hillî, *el-Cevherü'n-nağîd*, 84-85; Hillî, *el-Kavâidü'l-celiyye*, 277-278; Semîr Hayreddin, *el-Kavâidü'l-mantikiyye*, 230.

²⁸ Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 254; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, 99; Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık*, 2: 158; Hasan bin Hüseyin bin Kâsım, *Hâşiyetü't-Tezhîb*, 93; Celâlî, *Takrîbu't-Tezhîb*, 106; Hillî, *el-Cevherü'n-nağîd*, 84-85; Hillî, *el-Kavâidü'l-celiyye*, 277-278; Semîr Hayreddin, *el-Kavâidü'l-mantikiyye*, 230; Ahmet Cevdet, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 51; Öner, *Klasik Mantık*, 64.

Mâniatü'l Cem' Önermelerin Doğruluk Tablosu					
Olumlu			Olumsuz		
Mukaddem	Mukaddem		Mukaddem	Mukaddem	
D	Y		D	Y	
Y	D		Y	D	
Y	Y		D	D	
Bir asker ya tankçidir ya karacı olmayandır.			Bir insan 'ya anne olmayan ya baba olmayan' değildir.		
Tankçı			D	Y	
Denizci-Havacı			Y	D	
Piyade			Y	Y	
Tankçı olduğu halde karacı olmayan asker olmaz. Yani tankçı olmakla karacı olmamak birlikte doğru olamaz. Ama ikisi de olmayabilir yani birlikte yanlış olabilirler.			Baba		
			D	Y	
			Anne		
			Y	D	
			Çocuk		
			D	D	
Tankçı olduğu halde karacı olmayan asker olmaz. Yani tankçı olmakla karacı olmamak birlikte doğru olamaz. Ama ikisi de olmayabilir yani birlikte yanlış olabilirler.			Hem anne hem de baba olmayan fertler vardır. Ama anne olmama ve baba olmamanın ikisinin birden yüklem olmadığı bir insan yoktur.		

Mâniatü'l Hulûv Önermelerin Doğruluk Tablosu					
Olumlu			Olumsuz		
Mukaddem	Mukaddem		Mukaddem	Mukaddem	
D	Y		D	Y	
Y	D		Y	D	
D	D		Y	Y	
Bir müzisyen ya beste yapar ya eser icra eder.			Bir mevlevî âyîninde bulunanlar ayın sırasında 'ya ney üfler ya semağ eder' değildir.		
Besteci			D	Y	
İcracı			Y	D	
Hem besteci Hem icracı			D	D	
Bir müzisyen hem beste yapıp hem eser icra ediyor olabilir. Ama ne besteci ne icracı olan biri müzisyen de değildir.			Ney üfler		
			Semağ eder		
			Y	Y	
			Kudüm vurur (ney üflemediği gibi semağ etmiyor da olabilir)		
			Y	Y	
Bir müzisyen hem beste yapıp hem eser icra ediyor olabilir. Ama ne besteci ne icracı olan biri müzisyen de değildir.			Aynı âyinde hem ney üfleyip hem semağ etmesi mümkün olamaz. Ama her ikisi de olmayabilir.		

Klasik mantığın üçüncü durumları göz ardı ettiği eleştirisinin başlıca sebeplerinden biri, aslında ayrık şartlı her önermenin hakikiye olduğunu düşünmek ve klasik mantıkta da böyle kabul edildiğini zannetmektir. Halbuki

görüldüğü üzere böyle olanlar sadece hakikiye önermelerdir ve klasik mantıkta bir şeyin; hem o hem o olduğu veya ne o ne o olduğu durumlar görmezden gelinmez. Ayrıca bir terdidin doğru mu yoksa yanlış mı olduğu da göz ardı edilmez. “Ya o ya odur, hem o hem o ve ne o ne o olamaz” hükmü, hakikiye önermeler için söz konusudur. Mâniatü'l-cem' önermeler ise “hem o hem o olamaz ama ne o ne o olabilir.” Benzer şekilde mâniatü'l-huluv önermeler de “ne o ne o olamaz ama hem o hem o olabilir.”

Aslında hakikiye önermeler günlük dilde yer yer kullanılan ve terdidenden yaygın olarak ilk anlaşılan “ya o ya da bu olabilir, başka türlü olmaz” şeklindeki anlama karşılık gelirken; Olumlu mâniatü'l-cem' önermeler “tamam ikisi birden olmaz ama ikisi de olmamış olabilir” cümlesine, olumsuz mâniatü'l-cem' önermeler “o ikisinden ancak biri olacak diye bir şey yok. İkisi de olabilir” cümlesine karşılık gelir. Olumlu mâniatü'l-huluv önermeler “en azından ikisinden biri mutlaka olmalı başka ihtimal yok” cümlesine, olumsuz mâniatü'l-huluv önermeler ise “o ikisinden biri illa ki olacak diye bir şey yok. İkisi de olmayabilir” cümlesine karşılık gelir.

Bu önermelerde taraflar arasında aykırılığın olumlanması ile mi yoksa olumsuzlanması ile mi hükmedildiği yani önermenin olumlu mu yoksa olumsuz mu olduğu da önemlidir. Ama daha önemlisi bu terdidin doğru mu yanlış mı olduğudur. Çoğunlukla terdidin doğruluğuna itiraz edilmek istenirken sorunun klasik mantığın yetersizliğinden kaynaklandığı zannedilir. Oysa terdid yanlış olabilir. Çok değerli mantık ve bulanık mantıkların bazı söylemlerinin temelinde en başta bu dikkatsizlik yatar. Halbuki gerçekte “hem o hem o” veya “ne o ne o” seçeneklerinin söz konusu olduğu durumların inkâr edilmesi hem mümkün değildir, hem klasik mantık açısından böyle bir inkâr vâki değildir.

Birisi hakikiye bir önerme dile getirdiğinde bunun hakikiye bir önerme olmasını kastederek ve öyle olduğunu bilerek dile getiriyor olabileceği gibi hakikiye bir önerme dile getirmek isterken mâniatü'l-cem' veya mâniatü'l-huluv bir önerme dile getirmiş de olabilir. Yahut mâniatü'l-cem' veya mâniatü'l-huluv bir önerme ileri sürmeyi kastettiği halde dile getirdiği önerme hakikiye olabilir. Buna ek olarak bunlardan her biri yanlış da olabilir. Üstelik bunu ifade eden kişi onların tanımlarını ve lafızlarını bilmiyor da olabilir. Bü-

tün bu durumlarda göz önünde tutulacak olan öncelikle kişinin burada “ya A ya B’dir” derken “hem A hem B ve ne A ne B olamayacağını” mı yoksa “hem A hem B olabileceğini ama ne A ne B olmayacağını” mı kastetmiş olduğudur. Yahut “ne A ne B olabileceğini ancak hem A hem B olamayacağını” mı söylemek istediğidir.

Söz gelimi “ya bizdensin ya onlardan, tarafını seç” diyen birisi bu sözüyle;

1. “Ya bizdensin ya onlardansın. Hem bizden hem onlardan olamayacağın gibi tarafsız da kalamazsın. Yani ne bizden ne onlardan da olamazsın. Muhakkak bir tarafı seçmelisin” demek istiyordur ve bu durumda kastı hakikiye bir önermedir.

2. “Ya bizdensin ya onlardansın. İstersen iki tarafı da seçmeyebilirsin ama eğer bizden isen onlardan; onlardan isen bizden olamazsın yani ne bizden ne onlardan olabilirsin ama hem bizden hem onlardan olamazsın” demek istiyordur ve bu durumda kastı mâniatü’l-cem’ bir önermedir.

Ayrıca önerme kişinin kasıt ve iradesinden bağımsız bir gerçeklikle ilgili nesnel bir konuda olabilir ve her iki halde de yine terdid yanlış olabilir yani sözü edilen şekilde bir aykırılık söz konusu olmayabilir. Bu durumda önerme gerçekte maniatül cem’ bir önerme ise hakikiye olduğunu düşünerek dile getirmek yanlış olur. Önerme belki yanlış bir mâniatü’l cem’dir ve hem o hem olması için bir engel yoktur. Bu durumda DY-YD ve DD değerlerini alabilir. Yahut önerme hakikiyedir ama yanlıştır ve olumsuz yani aykırılığın olumsuzlanması doğrudur ki bu durumda DY-YD-DD ve YY değerlerinin tümünü alabilir.

Yukarıdaki gibi bir önerme dile getirildiğinde cevap olarak “Neden, bir insan illa doktor ya da hasta olmak zorunda mıdır. Hem doktor hem hasta yahut ne doktor ne hasta olamaz mı?” şeklinde cedeli bir itirazla mukabelede bulunulabilir. Böylece olumsuz bir doğru hakikiye ile önermenin DD-DY-YD-ve YY değerlerinin tümünü alabildiği bir durum kanıt olarak sunulmuş olur. Muhatab ise, kendi önermesinin mâniatü’l-cem’ olduğunu ve mukâbil getirilen önermenin ise olumsuz hakikiye olduğunu ve karşı delil olmayacağını söyleyerek bu karşılığı boşa çıkarabilir. Fakat burada asıl ilgilendiğimiz konu klasik mantığın var ile yok dışındaki ara durumları dikkate almadığı düşün-

cesinin yanılığını ortaya koymaktır. Zira “bir insan ya doktor ya hasta değildir” önermesi doğru bir olumsuz hakikiye önermedir ve bu önermenin doğruluk değerleri DD-DY-YD-YY olarak “A” ve “B” yanında “hem A hem B” ve “ne A ne B” hükümlerini de içermektedir. Böylece çok değerli mantıkların klasik mantığa yönelik eleştirilerinin daha baştan yanlış bilgiye dayandığı ortaya çıkar. Ancak burada tartışma konusu olan terdidin “A” ve “B” arasındaki değil “A” ve “A-olmayan” arasındaki olduğu ve klasik mantık açısından “hem A hem A-olmayan” ve “ne A ne A-olmayan” şıklarının “hem A hem B” ve “ne A ne B”den farklı olarak bu eleştiriyi karşılamadığı itirazı gelebilir. Böyle bir itiraz da aynı karışıklığın devamıdır. Zira terdid ilk anlamda klasik mantıkta da bulunur. Yok eğer ikinci anlamında ise çok değerli mantıklar için de aynı ilke geçerlidir yani onlarda da zannedildiğinin aksine böyle bir kabul söz konusu değildir. Bu çalışmanın amaçlarından biri de bu doğru anlamı netleştirmek ve çok değerli mantıkların aslında DY-YD durumundan çıkmış olmadıklarını ve klasik mantık gibi diğer mantık sistemlerinin de bundan çıkmasına gerek ve hatta imkân olmadığı ve bunun bir eksiklik olmadığını anlaşılır kılmaktır.

Terdidin doğru ve yanlış olabileceği unutulmamalıdır. Bir delili gerçek durumunu göz ardı ederek kalan ihtimalleri yok sayıp sanki sadece birkaç çözümü varmış gibi sunma, eksik alternatif gösterme yahut bir şeye onun zıddını tek alternatif gösterme bir mantık yanlısıdır. Dolayısıyla “bir renk ya siyahtır ya beyazdır” önermesi kalan ihtimalleri göz ardı ederek iki zıttan birini seçmeye zorlayan yanlış bir dilemdir.²⁹ Ancak bu, birbirlerini nefyeden iki nakîz olduğunda kaçınılmaz olarak doğru olur. Nitekim, “bir insan ya mümindir ya kâfirdir” cümlesi birlikte doğru ve birlikte yanlış olmayı engelleyen doğru ve olumlu bir hakikiye önermedir. Zira bu ikisinin birlikte yüklenmediği bir insan olamayacağı gibi, bu iki yüklem ikisinden birden hâli olan bir insan da yoktur.

Zaten bir şeyin nakîzini belirlemenin asıl yolu da bir arada olamamak ve birlikte ortadan kalkmamaktır. Yoksa iki şey sadece birbirlerine nakîzdirlere demekle nakiz olmaz. İki şeyin mütenâkız olup olmadıklarına bir arada doğru

²⁹ İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlılıkları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993), 231, 234.

ve yanlış olamamalarına bakarak karar verilir. Örneğin “Bir insan ya babadır ya oğuldur” önermesi; baba olup oğul olmayan, oğul olup baba olmayan, hem baba hem oğul olan ve ne baba ne de oğul olan insanlar olduğundan DY-YD-DD ve YY değerlerini alır ki buna göre önerme yanlış bir hakikiyedir. Doğru olması için bu aykırılığın olumsuzlanması yani “bir insan ya baba ya oğul değildir”³⁰ şeklinde ifade edilmesi gerekir. Ama “bir erkek ya babadır ya oğuldur” dediğimizde bu doğru bir terdid olur. Zira erkekler arasında hem baba hem oğul olan olduğu gibi baba olmayan ama oğul olan ve Hz. Adem gibi oğul olmayan ama baba olan da vardır. Bu durumda doğruluk değeri DY-YD ve DD olur ki bunun doğru bir olumlu mâniatü'l huluv önerme olduğu anlaşılır. Şu halde klasik mantık açısından bu karmaşık durumları karşılamada bir yetersizlik ya da buradan hareketle üçüncü halin imkânsızlığını reddetmek için bir sebep söz konusu değildir.

2. Tasavvurlardaki Karışıklığın Neden Olduğu Problemler

Klasik mantığın her şeyi iki kutba indirmediği ve böylece varlıktaki çeşitli ara durumları kuşatmada birtakım eksikliklere yol açtığı düşüncesi, yanlış bazı tasavvurlardan da kaynaklanır. Bu iddiaya göre; klasik mantık mesela “bir insan ya fakirdir ya zengin” şıklarından başka bir seçenek sunmaz. Oysa fakirlik ve zenginlik için farklı dereceler olabileceği gibi kime göre, neye göre fakir ve zengin bulunduğu da her zaman kolayca kesinlenemez. Yine fakir kendinden fakire göre zengin, zengin kendinden zengine göre fakirdir. Böylece hem fakir hem zengin olmak ve ne zengin ne fakir olmak mümkündür. Oysa klasik mantık üçüncü durumun olabileceğini kabul etmez. Yarısı dolu bir bardak ne dolu ne boş olduğu gibi hem dolu hem boş olabilir. Klasik mantık ise illa buna ya boş ya dolu demek gerektiğini öne sürer ve bu haliyle var olan gerçekliği keyfî ve yanlış bir sınırlamaya mahkûm eder. Oysa bulanık mantıkta bir insan 0,9 oranında zengin, 0,1 oranında fakir kümesinde yer alabilir.³¹

Burada da klasik mantığa yönelik derinlikli bir kavrama çabasına gerek görmeyen kolaycı bir indirgemecilik kendini gösterir. Bir kere insan böyle bir

³⁰ Burada ayırık şartlı önermedeki olumsuzlamanın önermenin taraflarına değil taraflar arasındaki aykırılığa yöneldiğini hatırlamak faydalı olacaktır.

³¹ Hung T. Nguyen v.dğr., *A First Course in Fuzzy Logic*, 11; Yüksel, “Kesinlik ve Puslu Mantık”, 528.

terdidde bulunduğu ya var olan bir gerçekliği dile getiriyor, kabul ve tasdik ediyordur ya da böyle değildir. Hatta klasik mantığa yönelik üçüncü durumu görmezden gelme eleştirilerinin diliyle; “hem kabul eder hem de kabul etmez” dense bile, bu “hem kabul edip hem kabul etmeme” de yine belirli bir durumdur ve öyle olmakla öyle olmamanın dışında ona zıt olan belirli bir durumdan farklıdır.

Klasik mantığa yöneltilen “kime göre neye göre fakir, kime göre neye göre zengin” itirazı, mütekâbil kavramlar arasında yüklendiği konu, yön ve zaman bakımından var olması gereken birliğin göz ardı edilmesinden kaynaklanır. Burada her şeyden önce zenginlik ve fakirlik kavramları keyfi bir şekilde kullanılmış olur. Hükmün belirginleşmesi için öncelikle belli bir fakirlik ve zenginlik tanımına ulaşmak ve bu tanımın aynı yönden diyelim ki maddi servet yönünden olması gerektiğinde uzlaşmak kaçınılmazdır. Aynı kavramı farklı mefhumları kastederek tartıştığımızda bir sonuca ulaşmak mümkün olmaz. Klasik mantığın üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin getirdiği sınırlılığın çok değerli ve bulanık mantıkların ara durumlar formülleriyle aşıldığı düşüncesi bir yönüyle bu eksiklikten kaynaklanır.

Eğer zenginliğin maddi anlamında uzlaşmakla birlikte kimin zengin kimin fakir olduğunun kesin bir ölçüyle ortaya konulamayacağı, bir insanın diğer insanlara göre daha fakir veya daha zengin olabileceği söylenirse bu; gerçeği dış dünyadaki mahiyetinden zihindeki kavramların hüviyetlerine taşımak olur. Zira bunu iddia eden kimse iki şey demiş olur:

Birincisi; zenginliğin onu diğer şeylerden (fakirlikten, işsizlikten, özgürlükten ve ona zıt, çelişik veya ondan farklı olsun başka tüm diğer kavramlardan) ayıran bir tasavvuru vardır. Zira “kimine göre zengin kimine göre fakir ise ve her zenginlikte fakirlikten, her fakirlikte zenginlikte bir şey var” ise bile bu, zenginlik ve fakirlik tasavvurlarının ikisinden her birinin diğeri olmadığı salt bir durumun olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Öyle ya, nedir o fakirlik ki her zenginlikte vardır ve nedir o zenginlik ki her fakirlikte bulunur? “Her zenginlikte zenginlik vardır” cümlesi ile “her zenginlikte fakirlik vardır” cümlesi birbirinden farklıdır ve burada fakirlik ile zenginlik kavramlarından her biri diğerinin hiç dahil olmadığı bir alanın varlığına işaret eder. Aslında çok değerli mantıkta iki uç, bulanık mantıkta ise 0 ile 1 değerleri örneğin bu

aynı konudaki iki müteakbil durumu gösterir ve her ikisi de hiç zenginliğin olmadığı bir fakirlik ile hiç fakirliğin olmadığı bir zenginlik durumunun varlığını -dış dünyada hiç örneği olmasa bile zihinde kesin olarak- kabul etmiş gözükür. Karışıklık derken sözünü ettiğimiz yer tam da burasıdır.

Örneğin bulanık mantık kümesinde 0.7 oranında zengin, 0,3 oranında fakir olan birinden söz ettiğimizde; konusuna 0.7 oranında yüklem olan şeyin (zenginlik) tümüyle ve bütün hakikatiyle 0,3 oranında yüklem olan şeyden (fakirlik) farklı olduğu ve bu farklılığın derecelenme nereye kadar uzanırsa uzansın varlığını her zaman koruyacağını görmezler. Şimdi bu 0,7 oranında zengin olan kişi, 0,7 oranında zengin midir yoksa 0,7 oranında fakir midir? Bu 0,7; 0,3 veya 0,6 ile aynı şey midir yoksa ondan başka bir şey midir? Bu 0,7; hem 0,7 hem de 0,3 olabilir mi? Tutarlı bir mantık sistemi olmak isteniyorsa bunlara verilebilecek cevap; "0,7; 0,7'dir ve bu, 0,3 veya da 0,7 olmayan başka bir şey olamaz. 0,7 için üçüncü bir durum da yoktur"dan başka bir şey olamaz. Halbuki bütün iddia bu sınırlamanın var olanları karşılamada yetersiz olduğuna dayanmaktaydı.

İkinci muhtemel durumda ise bu kavramların tasavvurları için önerilen tanım veya kriterler kimilerince kabul edilmemekte ve belki daha izâfi başka bir tasavvur önerilmekteydi. Ne var ki bu durumda bile yine zenginlik diye bir şeyin olduğu ve bunun zenginlik olarak zenginlik olmayan tüm diğer şeylerden ayrı olduğu ve bu iki alanın buradaki ihtimalleri kuşattığını kabul söz konusudur. Her fakirlikte zenginlik bulunsa bile zenginliğin içinde bulunduğunu söylediğimiz fakirlik kavramı, bu zenginlik kavramı dışında hatta ona zıt bir şeye işaret eder. İşte bu da aynı şekilde "A, A'dır. A, A-olmayan değildir. A, hem A hem A olmayan ve ne A ne A olmayan olamaz" şeklinde ifade edilen ilkenin tam karşılığıdır.

"Klasik mantık her şeyi siyah ve beyazdan ibaret görür. Oysa hayatta gri şeyler de vardır." Yahut "klasik mantık bir bardağın illa ya boş ya dolu olduğunu öne sürer. Halbuki gerçek hayatta böyle bir sınırlama gereksiz ve yetersizdir. Zira mesela yarısı dolu bardak hem boş hem dolu ve ne boş ne doludur" iddiaları da yaygınlıklarına ve giderek artan sayıda mahfilde ifade edilmelerine rağmen aynı yanlışlıklardan beslenirler. Bu yanlışlıkların başında

maddeden soyutlanmış tikellerin vehimdeki idrâki ile yine maddeden soyutlanmış külli kavramların akıldaki idrâklerinin birbirine karıştırılması gelir.

Yarısı dolu olan bu bardak için çok değerli mantıklar yarı dolu, hem dolu hem boş ve ne dolu ne boş olduğunu söylerken, bulanık mantık da bardaktaki doluluk ve boşluk için 0 ile 1 arasında ya da istenirse başka değerlerde sayısal veya dilsel nicelemeler verir. Burada da yine aynı karıştırma söz konusudur. 0,8 oranında dolu, 0,2 oranında boş olan bir bardakta bu 0,2 oranında olan nedir? Elbette boş olanın değeridir. Bardak 0,2 boş, 0,8 dolu ise bu boş olan ile diğer dolu olan birbirinden başka ve birbirine zıt iki şey demektir. Burada; maddeyle karışık tikel mahiyetlerin idrâkini sağlayan vehim gücünün bize verdiği “dolu” kavramı yanında bir de “boşluk” ve “doluluk” kavramları vardır ve bunlar külli mahiyetler olarak mâ’kûlât alanına dâhildirler. Sonuçta “gözlemlediğimiz dolu bardak” ,“bardağın dolu olan bölümü” ve “doluluk” ayrı şeylerdir. Bardağın hem boş hem dolu olduğunu söylerken bile; boşluk ile doluluk arasında bir ayrıma varır ve bu ikisini birbirinden tamamen ayırırız. Bu mantık sistemlerinin, üçüncü halin imkânsızlığını reddetmiş olmakla ondan kurtulduklarını düşünmeleri yanılığının altında küllî kavramlara ilişkin anlayıştaki bu eksiklik bulunur. Hatta üçüncü halin imkânsızlığını reddettikleri noktada da aynı şey geçerlidir. Zira reddettilerse kabul etmemişler demektir. Kabul ettilerse reddetmemişler demektir. Hem kabul hem reddettilerse-ki bu mümkün olmamakla birlikte yine de varsayalım- bu durumda da “hem kabul etmiş hem reddetmişlerdir.” Bu ise “hem kabul etmiş hem reddetmiş olmamak” ile çelişiktir ve ikisi birden olamaz.

Vehim gücünün yaptığı da bir soyutlamadır. Ancak tümel değil, tikel bir soyutlamadır. Vehim gücü tikel olarak bilinen, maddede ortaya çıkmakla birlikte özleri itibariyle maddeden ayrı olan anlamları yani maddi olmadığı halde maddede bulunan ve duyular tarafından algılanmayan manaları idrâk eder. Bilginin en üst ve en soyut aşaması ise aklî alandır. Bu aşamada bilginin konusunu teşkil eden sûret, madde ve maddeye ilişkin bütün özelliklerden tamamen soyutlanır.³² Duyu algımıza konu olan bardağın doluluğu ile ondan soyutlayıp ona dolu dememizi sağlayan dolu kavramı ayrı şeylerdir. Dış dün-

³² Ali Durusoy, “İbn Sina’da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005): 127-128.

yada dolu olan şeylerden ayrı olarak sahip olduğumuz doluluk kavramı ise daha başka bir şeydir ve bunlardan ilki müşâhede, ikincisi vehim, üçüncüsü akıl ile ilişkilidir. Doluluk ise boşluk değildir. Öyle olsa yarısı dolu bir bardağa “hem boş hem dolu” deme imkânı da kalmazdı. İşte çok değerli mantıklar vehmî hatta duyusal olan şeyler ile ma’kûl olan şeyler arasındaki farkı kaçırdıkları için, dışarıda var olan çeşitliliği akıldaki küllî kavramların hüviyetlerine taşımışlardır.

Halbuki çok değerli mantıklar da bu 0,8 oranında dolu olanı 0,2 oranındaki boş olandan ayırmış olmakla ister istemez ikili bir sisteme dayanmış olurlar. Bu durumda onlara göre de; 0,2 oranında olan şey yani bardağın boş olan bölümü; 0,8 oranındaki dolu olandan başka ve ona zıttır. Tam olarak ayırımına varmasalar da onlar için de boşluk ile doluluk aynı şeyler değildir. Aynı şey aynı anda aynı yönden hem dolulukla hem boşlukla yüklenemez. Zira sonuçta “0,2 oranında boştur” demek “dolu değildir” demektir. Bu ise çift değerli bir sistemi kabul etmektir.

“Her şey siyah ve beyaz değildir arada griler de vardır” şeklinde dile getirilen ve klasik mantığa yönelik güçlü bir eleştiri olduğu zannedilen önermede ise başka bir karıştırmayı daha görme imkânına sahibiz. Burada yine öncelikle “bir renk ya siyahtır ya beyaz” diyen biri bu ifadeyle doğru bir şey mi dile getirmiştir bunu araştırmak gerekir. Griyi siyah ve beyazın karışımı kabul ettiğimizde hem siyah hem beyaz ve ne siyah ne beyaz şıkları da gri için doğru olacaktır. Çok değerli mantıkların hareket ettiği yer burasıdır. Ancak “bir renk ya gridir ya siyahtır” dersek durum biraz karmaşıklaşır. Klasik mantık açısından ise “bir renk ya siyahtır ya beyaz” diyen biri, siyah ve beyazı nakîz kavramlar sayarsak hakikiye; zıt kavramlar sayarsak mâniatü'l-huluv bir önerme dile getirmiş olur ki siyah ve beyazın zıt olduklarını kabul etmek daha doğru olur. Zira zıtlar aynı konuya aynı anda aynı açıdan bir arada yüklem olamazlar ise de nakîzlerin aksine bir arada yüklenmemeleri mümkündür. Nitekim yeşil bir elma ne siyahtır ne beyazdır. Buna göre de öneme, gri için DY siyah için YD ve mesela mavi için YY değerlerini alır. Ya gridir ya siyah dediğinde ise, gri için DY, siyah için YD yine mavi için de YY değerlerini alır. Yani aynı durum söz konusudur. Hem gri hem siyah olamaz ama gri veya siyah ya da ne gri ne siyah olabilir.

“Bir renk ya gridir ya beyaz olmayandır” dendiğinde ise klasik mantığa göre de bu önermenin doğruluk değerleri gri için DD, beyaz olmayan (mesela yeşil) için YD, beyaz için YY değerlerini alır ve DD ile YY'nin aynı önermede doğruluk değerleri olarak yer alması sebebiyle önermenin yanlışlığı anlaşılır. Çok değerli mantık ise böyle yanlış terdidleri ayırt etme imkânından mahrumdur. Her şey DD-DY-YD ve YY değerlerinin tümünü alırsa yanlış olan ikilemi bulma imkânı kalmaz.

Örneğin “ya klasik mantık tümüyle geçerlidir ya da çok değerli mantıklar tümüyle geçerlidir” önermesi klasik mantıkta ikisi birden doğru olamaz ikisi birden yanlış olamaz hükmüne karşılık gelen hakikiye bir önermedir. Bu kabul edilmek istenmezse yani bu terdidin yanlış olduğu düşünülüyorsa, olumsuzu doğru sayılmış demektir ki bu da bu aykırılığın değillenmesidir. Bu durumda “ya klasik mantık tümüyle geçerli ya da çok değerli mantıklar tümüyle geçerli değildir” denilir ve bu DD-DY-YD ve YY değerlerini alır ki çok değerli mantığın kabul ettiği ayırım budur. Bu ise bulanık mantığa göre hem klasik mantığın tümüyle yeterli olduğunu hem de çok değerli mantıkların tümüyle yeterli olduğunu ve ne klasik mantığın tümüyle yeterli olduğunu ne de çok değerli mantıkların tümüyle yeterli olduğunu söylemek demektir. Çok değerli mantık sistemlerinin gözden kaçırdıkları tutarsızlık derken kastettiğimiz budur. Çok değerli mantık istemleri bu ikinci olumsuz önermeyi doğru ve olumlu bir önerme olarak aldıklarında DD-DY-YD-YY değerlerini olumlu bir önerme için kullanmış olur ki bu durumda yanlış bir terdidin nasıl ayırt edileceği yine bir problemidir.

Şu halde çift değerli hakikat; dış dünyadaki tecrübe alanından farklı zihinsel bir duruma işaret eder ve çok değerli mantık sistemleri de bundan çıkamaz. Nitekim 0,6 değerinde siyah; 0,4 oranında beyaz olan bir gride siyahlık oranının belirttiği siyahlık, aynı zamanda beyazlık olmadığı gibi 0,6 da 0,4'ten başka bir şeydir. Bunu anlaşılır kılmak için gri rengin tasavvurunu biraz daha incelemek gerekir.

Gri derken zihnimizde siyah ve beyazın karışımı dışında ayrı bir rengi tasavvur ve ifade etmiş oluyoruz. Siyah dediğimiz bir renk var, beyaz dediğimiz bir renk daha var ve siyah ve beyazın karışımı olan ayrı bir renk var. Bu üçüncü rengin karışımında siyah ve beyazın bulunmasının, onu hem siyah

hem beyaz fakat aynı zamanda ne siyah ne beyaz yaptığı düşüncesi ise klasik mantığın reddettiği üçüncü halin olumlanması anlamına gelmez.

Bunun için karşısında duran gri rengi duyumsayan ama onun tanımına sahip olmayan bir insanı düşünelim. Bu kişi o renge gri dendiğini bilmiyor olsun. Nitekim bu görülen bir durumdur ve mesela çocukların bordo rengin ayrı bir renk olarak tanımına sahip olmadıkları için, bordoyu koyu kırmızı diye isimlendirdikleri olur. Bütün bunlarda asıl olan vaz'î delalettir. İstılahta konulmuş olan belli bir lafzın belli bir manayı karşılmasıdır.³³ Bunlara ayrı isimler vaz' edilmemiş olsaydı bordo, koyu kırmızı; gri ise açık siyah veya koyu beyaz olarak kalacaktı. Bu durumda yeni bir renk hükmü verilmeden düşünülecekti. Bununla birlikte onu siyah olmaktan ve beyaz olmaktan ayıran bir şey varlığını sürdürmeye devam edecekti. Hatta açık siyah dediğimizde bile koyu siyah derken akla gelenin dışında ondan ayrı bir şey akla gelmiş olacaktı ve bir şey açık siyah ise tam siyah ya da koyu siyah olamayacağı, aynı şeyin hem açık siyah hem koyu siyah olmasının mümkün olmadığı bilinen bir şey olacaktı. İşte klasik mantıkta üçüncü halin imkânsızlığı ile ifade edilen tam olarak budur. Bunu alışılmış formuyla ifade edersek; "açık siyah (gri) açık siyahtır (gri). Açık siyah (gri) açık siyah olmayan (gri olmayan) değildir ve üçüncü bir durum yani bir şeyin hem açık siyah (gri) olması hem açık siyah olmayan (gri olmayan) olması mümkün değildir."

Burada şunun da ifade edilmesi gerekir. Diyelim ki çok değerli ve bulanık mantık sistemlerinin iddiaları doğru olsun ve klasik mantığın üçüncü halin imkânsızlığına dayanan iki değerli sistemi var olan gerçeklikleri karşılamada yetersiz kalsın yani her şey hem A hem A-olmayan olabilsin. Bu durumda bazı hükümler verilmiş olmaktadır:

1. Klasik mantık iki değerli bir sistemdir.
2. İki değerli mantık sistemi yetersizdir.
3. Çok değerli ve bulanık mantıklar, klasik mantığın yetersizliklerini giderir.

³³ Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, 119; Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık*, 1:36; Meydânî, *Da'âbitü'l-ma'rife*, 45; Semîr Hayreddin, *el-Kavâidü'l-mantıkıyye*, 84; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, 35, 86; Celâlî, *Takribu't-Tezhib*, 27; Hasan bin Hüseyin bin Kâsım, *Hâşiyetü't-Tezhib*, 26.

4. Bir şey hem A hem A-olmayan ve ne A ne A-olmayan olabilir.

Buna göre; klasik mantık iki değerli bir sistemdir demek çok değerli bir sistem değildir demektir. Hem iki değerli hem çok değerli olamaz demektir. Bu ise bir şey A'dır ve A-olmayan değildir demek ile aynı şeydir. Eğer hem iki değerli hem çok değerli olduğu ve klasik mantığın iki değerli sistemini de içine aldığı iddia edilirse; bu durumda da "çok değerli mantık hem iki değerli hem çok değerlidir" (bu cümleye A diyelim) denmiş olunur ki bu da "hem iki değerli hem çok değerli değildir" önermesiyle (bu cümleye de A değil/A-olmayan diyelim) çelişiktir. Bu durumda ilk cümle (A) ya da ikinci cümleden (A-olmayan) biri doğru diğeri yanlıştır. İkisi birden doğru olamaz.

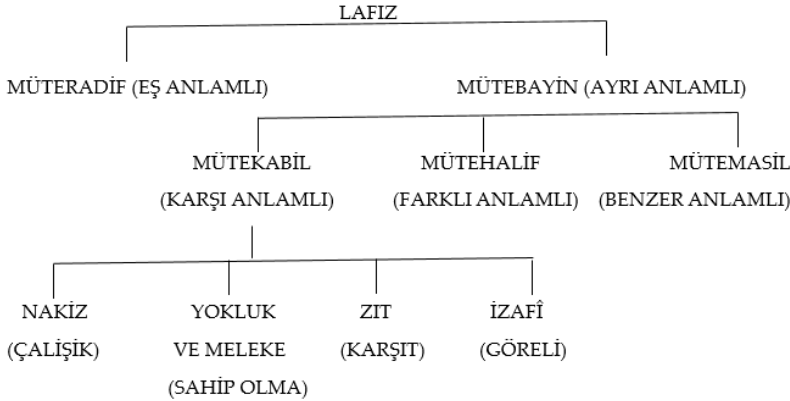
Burada klasik mantığın varlıklara dereceli olarak yüklenen lafızları göz ardı etmediğini de ifade etmek gerekir. Örneğin her ikisi de beyaz olmakla birlikte kar ile fildişinin beyazlığı arasında fark vardır. Klasik mantıkta bu tür derecelenmeye teşkik; bu şekilde konusuna dereceli olarak yüklenen lafızlara da müşekkek denir. Esasen İslâm mantıkçıları, lafızlar ve manaları arasında tebâyün, tesâvî, umum husus mutlak, umum husus min vech, tevâtû, teşkik, terâdüf, iştirak, tehâlûf, tezat, tenâkuz, temâsül, küllî-cüz'î ve izâfet olarak on beş ilişkiden söz ederler.³⁴ Klasik mantığın, varlıktaki ara durumları karşılamadığı şeklindeki eleştirilerde bu ayrımlara özellikle de nakîz (çelişik) ve zıt lafızlar arasındaki ayrıma dikkat edilmemesinin de payı vardır.

Tebâyün bir mana ile başka bir mana arasındaki farklılıktır. Müşterekte lafız, müteradifte mana ortaktır. Teşkik külli bir anlamın fertlerindeki bulunma nispetinin farklı, tevâtû ise farklı olmayıp muvâfık olmasıdır. Temâsül, tek hakikatta ortak olan iki ayrı şeydir. Tehâlûfte zaman ve mekân birliğine rağmen birlikte doğru ve yanlış olmaları mümkün iken, zıtlarda birlikte doğru olma imkânsız, birlikte yanlış olma mümkündür. Tenâkuzda ise tek şeyde tek zamanda aynı yönden birlikte doğru ve yanlış olma imkânsızdır.³⁵

³⁴ Muhammed Salih Farfûr, *Meâyirü'l-fiker* (Dimeşk: Dâru'l-Mektebi, 1416/1996), 57-59.

³⁵ Seyfüddin el-Âmidî, "mütevâtî", "müşekkek, *el-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi'l- hükemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. Hasan eş-Şâfir' (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1413/1993), 70-71; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, 47-55; Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık*, 1:45-47; Hasan bin Hüseyin bin Kâsım, *Hâşiyetü't-Tezhîb*, 44; Hillî, *el-Cevherü'n-nağîd*, 27-28; Hillî, *el-Kavâidü'l-celiyye*, 203.

Tebayünün bir bölümü olan tekabül dört kısımdır: İcab ve selbe dayanan tenâkuz, zıtlık, adem ve meleke ile izâfet.³⁶ Bir kavramın çelişği (nakîzi) ile karşıt hali (zıttı) arasında fark vardır. Nakîzler birlikte doğru ve yanlış olamaz. Zıtlar ise aynı konuda aynı zamanda aynı yönden birlikte doğru olamazlar ama ikisinin de olmaması mümkündür. Bir insan hasta değilse sağlıklıdır, ölü değilse hayattadır. Dolayısıyla mahal bu anlamda nakîzlerin ikisinden birden ayrı kalmaz, ikisine birden mahal olmaz. Zıtlar ise ikisi birden olmayabilir. Mesela bir yemek acı ya da tatlı olmak, acı değilse illa tatlı, tatlı değilse illa acı olmak zorunda değildir. Zira bunlar nakîz değil zıttır. Zıtlar tek mevzuda müteâkib olarak gelen vücûdî şeylerdir. Birini akletmek diğerini akletmeye dayanmaz. Nakîzler arasında ise aklın bedîhesiyle bir arada doğru ve yanlış olma imkânsızdır.³⁷ Zıtlar beraber kalkabilir, nakîzler kalkamaz. Zıtlar sadece sıfatlarda olur. Nakîzler zatta da sıfatlarda da olur. Zıtlar ancak aynı cinsin altına girenlerde olur. Nakîzler ise aynı cinsin altına girmez.³⁸



Lafızların Anlamlarına Göre Taksimi

³⁶ Tûsi, *Tecrîdü'l-mantık*, 15; Hillî, *el-Cevherü'n-nağîd*, 65.

³⁷ Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık*, 1:47.

³⁸ Semîr Hayreddin, *el-Kavâidü'l-mantıkıyye*, 106.

İki nakîzin birlikte doğru ve yanlış olamayacağı ilkesi reddedildiğinde birçok kelâmi delil zarar görür. Örneğin âlemin yaratıcının tek olduğuna dair en kuvvetli aklî delil olan ve aslı el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyette ifade edilen temânû delilinin en güçlü argümanları, bu ilkeye dayanır. Birçok kelâmi konuda başvuru bu ilke aynı zamanda tutarlı bir düşünmenin de temelidir. Zaten ne kadar istenirse istensin üçüncü halin imkânsızlığından ayrı kalınmaz. Son tahlilde üçüncü halin imkânsızlığı reddedildiğinde bile böylelikle reddedilmiş olur yani reddedilmemiş olmaz. Bu ikisi dışında başka bir durum olması da mümkün değildir. O halde “bir şeyin hem o hem o olması ve ne o ne o olması” başka bir şey; “hem o hem o olmak ve ne o ne o olmak” başka bir şeydir. Çok değerli ve bulanık mantıkların, klasik mantığın iki değerli sistemini aştığı düşüncesi görüldüğü üzere zihnî durum ile dış dünyada var olan çeşitliliği, vehim ile ma’kûlü karıştırmaktan kaynaklanır.

3. Çok Değerli Ve Bulanık Mantık Sistemlerinin Değeri

Bulanık mantık sistemlerinin -her ne kadar mantık adının kullanılması karışıklıkların sebeplerinden ise de- teknolojiden endüstriye, ilaç sanayinden bilgisayar sistemlerine ve yapay zekâ teknolojilerine uzanan geniş bir alanda oldukça işlevsel sonuçlara ulaştığı görmezden gelinemez. Bulanık mantığın bu faydalı yönlerini inkâr etmek hem gereksiz hem yanlış olur. Bizim burada amaçladığımız; çok değerli ve bulanık mantık sistemleri tarafından klasik mantığa yöneltilen yetersizlik eleştirilerinin doğru olmadığını açıklamak ve çelişmezlik ile üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerinin tutarlılık açısından vazgeçilmezliğini ortaya koymaktır. Klasik mantığı, aşırı bir genellemeyle “düz mantık” olarak nitelemenin doğru olmadığını belirginleştirmektir. Bir insanın yaptığı düşünme yanlışı ile herhangi bir mantık sisteminin yetersizliğinin, belki bulanık mantık sistemlerinin bile öngörmediği şekilde birbirine karıştırıldığını, oysa bunların ayrı şeyler olduğunu göstermektir. Doğru bir düşünme sistemi olarak mantığın, matematikteki Euclides-dışı geometriler gibi uzlaşım alanlardakinden farklı olduğunu hatırlatmaktır.³⁹

Üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğunu kabul ederek buna göre bir geometri kurabileceğimiz gibi Bernhard Reinmann (ö. 1866) ve Nico-

³⁹ Labochevsky ve Bolyai'nin (ö. 1860) Euclides'in paralellik postularını reddetmeleri yeni geometrilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bk. Çetinkaya, “Çok Değerli Mantık”, 27.

lai Labochevski'nin (ö. 1856) geliştirdiği üzere özellikle çok büyük ve çok küçük değerlerde çok daha kullanışlı olan, Euclides-dışı bir geometri de tasarlayabiliriz.⁴⁰ Burada bile aç kavramı da iç aç kavramı da bizim verdiğimiz isimlerdir. Fakat burada da üçgen ile daireyi, üçgen ile üçgen olmayan şeyi, dış aç ile iç açığı birbirinden ayıran bir şey vardır ve bu söylenenlerden daha farklı bir şeye işaret eder.

Mantık ise, insan zihninin doğru düşünme süreciyle ilgilidir. Bu sürecin doğruluğunu temin eden ve denetleyen ilkeler ve kurallardır. Bu kurallardan bazılarının yanlış olduğunu düşünmek insan zihninin doğru düşünme sürecinde bir değişiklik meydana getirmez. Sadece doğru düşünmeye dair tespitin doğru olmadığını ileri sürmüş olur. Zira mantık doğru düşünmenin yapısını araştırır. Kişilerin doğru düşünmesini sağlar ama bireylerin tek tek düşünmelerindeki doğruluğu onlara rağmen oluşturmaz. Çok değerli ve bulanık mantık sistemleri insan zihninin doğru düşünmesini sağlama ile doğru bir düşünmeyi doğru yapan şey arasındaki ayrımı birbirine karıştırmıştır.

Çok değerli ve bulanık mantıklar yeni bir mantık olmaktan çok klasik mantığın ara durumların olduğu nitelik, nicelik, nispet ve izâfetlerle ilgili yani klasik metafiziğin tabiriyle arazlarla ilgili alana aittir. Bu durum klasik mantıkta önermeleri zorunluluk, imkân, imkânsızlık, devam ve fiille kayıtlanmaları bakımından inceleyen modal önermeler konusuna benzer.⁴¹ Nasıl ki bu durum modaliteyi ayrı bir mantık saymayı gerektirmiyorsa, niceliksel ve niteliksel ara durumları değerlendiren bu yeni sistemler de ayrı bir mantık sayılmaz.

Havanın sıcak, daha sıcak, çok sıcak; soğuk, daha soğuk ve çok soğuk olması zorunlulukla bilinen şeylerdendir. Bir hüküm ister doğru ister yanlış olsun, bütün bunlardan ayrı olarak her ne ise odur ve herhangi bir kavramın tasavvurunun diğer tasavvurlardan ayrı bir hakikati vardır. Sıcaklığın canticrat ya da fahrenheit ile ifade edilmediği zamanlarda bu sıcak, soğuk ve ılık daha izâfî idi. Niceliksel dereceler ise daha geniş bir uzlaşma imkânı sağladı.

⁴⁰ Baha Zafer, "Roger Penrose'da Matematiksel Platonculuk", *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 19/36 (2014/1): 75-76.

⁴¹ Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*, 148; Hillî, *el-Ceherü'n-nağîd*, 106; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, 117; Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık*, 79-80.

Böylece mesela 15 ile 20 derece arasındaki hava sıcaklığına ılık dersek, 18 derecedeki havaya da ılık demek zorunda kalmamızda bir değişiklik olmadı. Dolayısıyla hava ılıktır dediğimizde, eğer bu ılık olanın ne olduğunda tam bir uzlaşmaya varırsak, aynı yönden aynı sebeple aynı şeye hem ılık hem ılık değil diyemeyiz.

Şu halde niceliksel değerlerdeki derecelenme üçüncü halin imkânsızlığını ortadan kaldırmaz. Niceliksel ya da niteliksel ara durumlarda bunu fark etmek biraz daha zor olsa da arazi olmayan yani sıfatlarla değil zatlarla ilgili konularda bu daha açık gözükür. Çok değerli mantıklar bile bir bardağın hem dolu hem boş olduğu yolundaki üçüncü halin imkânsızlığına götürdüğü zannedilen düşünceyi savunsalar da; mesela anne olma ve baba olmadan kastedilen anlamda uzlaşıldığında “bir insanın hem anne hem baba olabileceğini” mümkün göremezler.

Bunu daha iyi görmek için bir şehre bulanık mantık sistemine göre yani 0 ile 1 arasındaki derecelerde yer alacak şekilde⁴² otomatik aydınlatma lambalarını yerleştirilecek olduğunu düşünelim. Bunun için en koyu karanlıktan en açık aydınlığa kadar yüz derece belirleyelim. Hiç karanlığın olmadığı aydınlığa 0; hiç aydınlığın olmadığı karanlığa da 1 değeri verelim. Yerleştirilecek 100 aydınlatma lambası karanlığın olmadığı durumda kapalı iken, 0.1 olduğu anda 0.1 derece ile yanmaya başlıyor ve karanlığın arttığı her derece lambanın yanma ve aydınlatma derecesi de artıyor olsun. Son karanlık derecesinden geriye doğru dönlüldüğünde de aynı şekilde her aşamada biraz daha kısılmaya başlasın ve karanlık 0 olduğu anda lambalar tamamen ve tümüyle kapanıyor olsun. Hatta enerji tasarrufu için 100 aydınlatma lambasının birbiriyle dönüşümlü olarak yani aynı aydınlık derecesinde bazı lambaların 0.30 derece ile bazılarının 0.40 ya da 0.80 derece ile yanacağı bir sistem kuralım. Bulanık mantık kümeleri denilen bu uygulamalar artık her alanda yaygındır ve görüldüğü üzere bunların faydasını görmezden gelmek mümkün değildir. Fakat

⁴² Siegfried Gottwald, *Fuzzy Sets and Fuzzy Logic* (Wiesbaden: Springer-Verlag, 1993), 1; Freerk A. Lootsma, *Fuzzy Logic For Planning and Decision Making* (s.l.: Springer Science & Business Media, 1997), 11; Merrie Bergmann, *An Introduction to Many-Valued and Fuzzy Logic* (s.l.: Cambridge University Press 2008), 161.

bunların klasik mantığın iki değerli sistemini aştığını iddia etmek yanlıştır. Zira belli bir karanlık derecesinde, belli bir aydınlığın olduğu durumda bile karanlık ve aydınlığın birbirinden başka şeyler olduğunu ve kendisinde karanlık olmayan aydınlık ve aydınlık olmayan bir karanlık kavramını onaylamış olurlar. Zira bu karanlıkta var olan aydınlık, karanlık değildir. Ondan başka, ona aykırı bir şeydir.

Çok değerli mantıkların klasik mantığa çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerinden hareketle yönelttikleri eleştirilerdekine benzer yanlış ön kabuller, aslında başka mantık eleştirilerinde de kendini gösterir. Bunun en ilginç örneği kıyas meselesinde söylenenlerdir ve çok değerli mantıklara giden sürecin başlatıcısı olarak da önemlidir. Klasik mantıkta akıl yürütmenin en mükemmel şekli olarak kabul edilen kıyas, Batı dünyasında Rönesans'tan itibaren, bilinen şeyleri tekrar etmekten ibaret bir totoloji olduğu eleştirilerine marûz kalmıştır.⁴³ İslam dünyasında ise İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Musa Carullah (ö. 1949) klasik mantığa ve kıyasa karşı çıkan bilginlerin başında gelir.⁴⁴

Kıyasın yeni bir bilgi vermeyen kısır bir döngüden ibaret olduğu tezi bir hüküm içerir. Bu hükme mesnet olacak bir temel önerme ile onun belli bir önermedeki varlığı ile bağlantı kurar. Şu halde klasik mantığın kıyas teorisini yetersiz gören biri, kıyasın yeni bir bilgi vermemesini yetersizliğin işareti olarak kabul eder. Hâlbuki bu, tam olarak klasik mantıktaki birinci şekilden birinci modda bir kıyastır. Buna göre; “yeni bir bilgi vermeyen düşünme tarzları yetersizdir (büyük önerme), klasik mantıktaki kıyas yeni bir bilgi vermez/yeni bir bilgi vermeyendir (küçük önerme), o halde klasik mantıktaki kıyas yetersizdir (sonuç).” Zaten kıyas teorisi işte böyle, verilen hükümlerin nereden hareketle verildiği ve varılan sonucun temel alınan önermelerden çıkarılıp çıkarılmayacağıyla ilgilidir. Dolayısıyla bu düşünce en baştan klasik mantığın düşünme formunu kullanmış olmaktadır.

⁴³ Cemal Yıldırım, *Mantık* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1999), 231; Bertrand Russell, *Dış Dünya üzerine Bilgimiz*, trc. Vehbi Hacıkadiroğlu (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1996), 60; Kamil Kömürcü, *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010), 135.

⁴⁴ Kömürcü, *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi*, 135; Şirin Gül, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001), 144-150.

Benzer bir yanılığ, bütün insanların ölümlü olduğu önermesinin tümevarıma dayandığı ve dolayısıyla buradan hareketle belirli bir insanın ölümlü olduğunu söylemenin hem kesinlik taşımadığı hem de öncüllerde içerildiği eleştirisinde de varlığını hissettirir. Hâlbuki klasik mantık tam ve eksik istikrâ (tümevarım) arasında fark gözetir ve ilkinin aksine hükmün onaylanmadığı durumların olabilmesinin engellenmiş olmamasından hareketle ikincisinin kesin olmadığını söyler.⁴⁵ Eğer bütün insanların ölümlü olduğu önermesi böyle eksik bir tümevarıma dayansaydı buna dayanarak belirli bir insanın ölümlü olduğuna varmak da kesinlikten uzak şüpheli bir bilgi olurdu. Halbuki Aristoteles'e (ö. mö. 322) göre Sokrates'in ölümlü olduğuna dair bilgimiz tümevarıma dayalı bilimsel bir gözleme değil, bireysel duyuşal tözlerin yok oluşa tabi olduklarına dayanan metafizik ilkeye dayanmaktadır. Zira o, madde ve formdan oluşan somut bileşik varlıkların (synolon) muhakkak sonlu olması gerektiğini düşünüyordu.⁴⁶ Yine bir müslüman, sem'î delillere dayanarak bütün insanların ölümlü olduğunu kesin olarak kabul eder. O halde burada eksik tümevarımla elde edilmiş şüpheli bir öncüle dayanıldığı tezi doğru değildir. En azından bunu kabul edenlerin bunu tümevarımla elde etmiş olduklarını düşünmemiş olduklarını kabul etmek gerekir. Görüldüğü üzere burada da klasik mantığın dayandığı ilkeleri tam olarak anlamamak etkilidir. Klasik mantığın varlığı iki kutba mahkûm ettiği için yetersiz kaldığı eleştirisi yanında üçüncü hâlin imkânsızlığını redderek, var olduğu düşünülen bu yetersizlikten kurtulmuş olunacağını zannetmeye yol açan da bu tür bir karışıklıktır.

Sonuç

Mantık ilkeleri ve mantıksal düşünme formları kendi içlerinde salt ve zorunludurlar ama gerçeklik karşısında onların geçerliliği ancak hipotetik bir geçerliliklidir. Bir şeyin kendisi olduğunu ve kendisinden başka bir şey olmadığını

⁴⁵ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 3. Baskı (Ankara: Elis yayınları, 2005), 195-197; Celâli, *Takrîbu't-Tezhîb*, 134; Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık*, 2:264-265; Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife*, 188-194; Tehânevî, "İstikrâ", *Keşşâfi İşlâhâtü'l-fünûn*, 1:172.

⁴⁶ Aristoteles'e göre, form ve maddeden oluşan somut bileşik varlık, (synolon, synolos ousia) duyuşal bir töz bireysel duyuşal tözlerin tamamı gibi bir oluş sürecinden geçerek varlığa gelir ve bir yok oluş sürecinden geçerek yok oluşa gider. Tek tek her insan ve bu arada Sokrates insan türünde bir tikel varlık hâlinde var olmanın zorunlu sonucu olarak bütün diğer insan fertleriyle aynı anda ölümlülükten pay alır. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 312; Aristoteles, *Fizik*, trc. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 41.

ğını düşünmek mantıksal bir zorunluluktur. Bu, ifadesini “A, A’dır” önerme kalıbında bulur. Bu formel zorunluluğun içeriksel bir zorunluluğa dönüşüp dönüşmeyeceği veya ne oranda dönüşeceği salt mantığı ilgilendirmez. Bir önermenin hipotetik ve olasılıklı bir doğruluk değeri taşıdığını ancak salt mantıktan bildiğimiz kesinlik tasarımlarına dayanarak belirtebiliriz.⁴⁷ Dolayısıyla klasik mantığa yönelik bu eleştiriler doğru olarak görülemez. Çok değerli ve bulanık mantık sistemleri yeni bir mantık sistemi olmaktan çok klasik mantığın nicelik, nitelik, nispet ve izafetlerle yani arazlarla ilişkili ara durumlara dair önermeleri inceleyen bir bölümüne denk gelir.

Klasik mantığın ara durumları karşılamadığı şeklindeki geçerli olmayan iddia, çoğunlukla devam ettirildiği üzere nakızlerin birlikte doğru ve yanlış olduğunu kabule vardırılsa, herhangi bir şey üzerinde konuşma imkânı kalmaz. Klasik mantığa yönelik bu minvaldeki eleştirilerden hiçbiri kastedilene uygun bir hükmü ve arzu edilene ulaştıran bir neticeyi vermediği gibi, yanlış anlamaya dayalı yeni yanlış hükümlerin inşasına yol açar. Klasik mantığın yetersizliğine dair ifade edilen fikirlerden en azından bazıları öyle görünüyor ki yanlış bilgi ya da yetersiz düşünmeden kaynaklanmaktadır. Halbuki bir şey klasik mantıkta öyle kabul edildiği için değil, insanın doğru düşünme sonucu varması gereken düşünce olduğu için doğru kabul edilebilir. Bu ise doğru düşünmeyi diğerinden ayıran bir yöntem olması sayesinde. Bu da ancak doğru düşünmeyi yanlışından ayıran bir şeyin olmasıyla mümkün olabilir. Birtakım şeyler vardır ki o şeyler sebebiyle insan doğru düşünmüş ya da yanlış düşünmüş sayılır. Buna göre insan ya doğru ya da yanlış bir düşünceyi ifade ediyordur. Yahut kısmen doğru kısmen yanlış bir düşünceyi ifade ediyorsa; kısmen doğru kısmen yanlış bir düşünceyi ifade ediyordur. Bu durumda, “kısmen doğru kısmen yanlış bir düşünceyi ifade etmiyor” değildir. Buradaki çokluk, bunun ya da zıddının doğru olması dışında ihtimallerin olmasından ayrı bir şeydir ve onu gerektirmez. Varlıktaki ara durumlar he ne ise ve her ne ile ifade ediliyorsa odur. Birer ara durum olmaları onları oldukları o şey olmaktan çıkarmaz ve olmadıkları bir şey yapmaz. Bu ise bir şeyin ya A ya da A-olmayan olacağı, hem A hem A-olmayan ve ne A ne A-olmayan olamayacağı şeklindeki klasik mantık ilkesinde dile getirilen ilkenin aynısıdır.

⁴⁷ Özlem, *Mantık*, 354.

Kaynakça

- Ahmet Cevdet. *Mi'yâr-ı Sedâd Mantık Metinleri içinde*. Haz. Kudret Büyükçoşkun. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Âmidî, Seyfüddin. *el-Mübîn fî Şerh-i Elfâzi'l- hükemâ ve'l-mütekellimîn*. Thk. Hasan eş-Şâfiî'. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1413/1993.
- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Fizik*. Trc. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Bergmann, Merrie. *An Introduction to Many-Valued and Fuzzy Logic*. S.I.: Cambridge University Press 2008.
- Bojadziev, George – Bojadziev, Maria. *Fuzzy Sets, Fuzzy Logic, Applications*. Singapore, New York, London: World Scientific, 1995.
- Buckley, James J. – Eslami, Esfandiar. *An Introduction to Fuzzy Logic and Fuzzy Sets*. S.I.: Springer Science & Business Media, 2002.
- Celâli, Muhammed Takî Hüseyin. *Takrîbu't-Tezhîb fî İlmi'l-mantık*. Necef: Şiai'l-Âlemiyye, 1400/1980.
- Çetinkaya, Osman. *Çok Değerli Mantık, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 27 (2002): 27-38.
- Çüçen, Abdulkadir. *Klasik Mantık*. Bursa: Asa Kitap Evi, 2004.
- Dahim, Muhammed İbrahim. *Bulanık Mantık*. Yüksek Lisans Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi, 2016.
- Dursun, Şemsettin. "Bulanık (Fuzzy) Mantık Paradigması Üzerine". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 1/2 (2012): 347-354.
- Durusoy, Ali. "İbn Sina'da Vehim Kavramı ve İslam Felsefesinin Diyalektiği". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005): 125-141.
- Emiroğlu, İbrahim. *Mantık Yanlıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Eroğlu, Gültekin. "Klasik Mantıktan Modern Mantığa Geçiş: Modern Mantı-

ğın Doğuşuna Temel Sayılabilecek Bazı Hususlar". *Hikmet Yurdu Dergisi* 5/9 (2012): 115-135.

Farfûr, Muhammed Salih. *Meâyirü'l-fiker*. Dimeşk: Dâru'l-Mektebî, 1416/1996.

Gottwald, Siegfried. *Fuzzy Sets and Fuzzy Logic*. Wiesbaden: Springer-Verlag, 1993.

Gül, Şirin. *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001.

Hájek, Petr. *Metamathematics of Fuzzy Logic*. S.I.: Springer Science & Business Media, 1998.

Harris, Christopher J. – Husband, Tom – Brown, M. *Intelligent Control: Aspects Of Fuzzy Logic And Neural Nets*. World Scientific, 1993.

Hayreddin, Semîr. *el-Kavâidü'l-mantıkıyye Durûs Beyaniyye fî Şerhi'l-mantık ve Tatbîkâtuh*. Beyrut: Ma'hedü'l-Me'ârifü'l-Hikemiyye, 1426/2006.

Hillî, Hasan bin Yusuf İbnü'l Mutahhar. *el-Cevherü'n-nadîd şerh-i mantıkı't-Tecrîd*. B.y.: İntişârât-ı Beydâr, 1979.

Hillî, Hasan bin Yusuf İbnü'l Mutahhar. *el-Kavâidü'l-celiyye fî Risâleti'ş-Şemsiyye*. B.y: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1412.

Kâsım, Hasan bin Hüseyin bin. *Hâşiyetü't-Tezhîb*. Beyrut: Dâru'l-Mesîre, 1405/1985.

Kaymak, Uzey. "Fuzzy Decisions For Control Systems". *Fuzzy Logic Control: Advances in Applications*. Ed. K.B. Verbruggen - Robert Babuska. 113-134. Singapore, London: World Scientific, 2001.

Küçük, Hasan. *İslamda ve Batıda Mantık*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1978.

Kömürcü, Kamil. *Klasik Mantıkta Kıyas Teorisi*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.

Lootsma, Freerk A. *Fuzzy Logic For Planning and Decision Making*. S.I.: Springer Science & Business Media, 1997.

Meydânî, Abdurrahman Hasan. *Davâbitü'l-ma'rife ve Usûlü'l-istidlâl ve'l-*

münâzara. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.

Nguyen, Hung T. – Walker, Elbert A. *A First Course in Fuzzy Logic*. 3. Edition. London, New York: CRC Press, 2005.

Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Mantık*. 3 cilt. B.y.: Dâru't-Teâ'rûf li'l-Matbûât, 1427/2006.

Novák, Vilém – Perfilieva, Irina – Mockor, J. *Mathematical Principles of Fuzzy Logic*. S.l.: Springer Science & Business Media, 1999.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. 6. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.

Özlem, Doğan. *Mantık*. 7. Baskı. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2004.

Russell, Bertrand. *Dış Dünya üzerine Bilgimiz*. Trc. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi. 1996.

Taylan, Necip. *Mantık Tarihçesi Problemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.

Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu's-Şemsiyye*. Amman: Dâru'n-nûr, 1432/2011.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfi İştlâhâti'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1:420. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfi İştlâhâti'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1:680. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfi İştlâhâti'l-fünûn*. Nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 1:172. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tûsî, Nâsırüddin. *Tecrîdü'l-mantık*. Beyrut: Müessesetü'l-Â'lemî li'l-Matbûât, 1408/1988.

Tûsî, Nâsırüddin. *Esâsü'l-iktibâs fi'l-mantık*. Thk. Hasan Eş-Şâfiû, Muhammed Said Cemâlüddin. Kahire: Meclisü'l-A'la's-Sekâfe, t.y.

Ural, Şafak. "Çok Değerli Mantık". *Felsefe Arkivi* 26 (1987): 301-316.

Vural, Mehmet. "Düşünce Tarihinde Mantık; Aristoteles Mantığından Bulanık Mantığa". *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırma Dergisi* 2 (2002): 179-192.

- Yüksel, Yücel. "Kesinlik ve Puslu Mantık". *Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011): 517-531.
- Yüksel, Yücel. *Puslu Mantık ve Felsefî Arka Planı*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006.
- Yıldırım, Cemal. *Mantık*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1999.
- Zadeh, L. A. "Is There A Need For Fuzzy Logic?". *Information Sciences* 178/13 (July 2008): 2751-2779.
- Zadeh, L. A. "Fuzzy Sets". *Information And Control* 8 (1965): 338-353.
- Zadeh, L. A. "Fuzzy Logic and Approximate Reasoning". *Synthese* 30 (1975): 407-428.
- Zafer, Baha. "Roger Penrose'da Matematiksel Platonculuk". *Dîvân Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 19/36 (2014/1): 63-104.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2018, c. 4, s.2: 658-682

بلاغة الاتّساع في تأويل النصّ

Belâgütü'l-İttisâ' fî Te'vîli'n-Nas

Sözün Yorumlanmasında Geniş Anlamlılığın Retorik Yönü

Rhetoric Aspect of Al-İttisa' (Extended Semantic Usages) in the Interpretation of
the Speech

Suliman ALOMIRAT

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Assistant Professor, İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic
Studies, Department of Arabic Language and Literature
İzmir / TURKEY
sulimanomirat@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5371-5689

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ekim / October 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Kasım / November 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atf / Citation: Alomirat, Suliman. "Belâgütü'l-İttisâ' fî Te'vîli'n-Nas". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 658-682.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



مُلخَص

يدرسُ البحثُ ظاهرةً لغويَّةً لم تأخذ حقَّها من البحث، وردت هذه الظَّاهرة في بعض مصنَّفات علماء البديع الذين سمَّوها بـ "الاتِّساع" (أي الكلام الذي يتَّسع فيه التَّأويلُ ويُفهمُ بأكثر من معنَى - بما تحتمله الألفاظ-، دونَ وجود قرينةٍ مُرَّجِّحة لأحد المعاني، وغالبًا يكونُ بقصدٍ من المتكلِّم)، وينشأ هذا الاتِّساعُ لأسبابٍ متنوِّعة؛ قد تكونُ نحويةً أو صرفيةً أو صوتيةً أو كتابيةً.. إلخ. وهذه الظَّاهرة تستحقُّ كتابًا مُطوَّلًا.

ولكنَّ هذا البحثُ يدرس ظاهرة "الاتِّساع" من جهة بعضِ التَّقنيَّات التي يستعملها المتكلِّمُ البارِعُ لإنشاء عباراتٍ حمَّالةٍ أوجه، ومن جهة تأويلِ المتلقِّي هذه العبارات، وسوف يبيِّن البحثُ جماليَّةَ هذه الصَّنعة البلاغيَّة.

وقد أورد البحثُ نماذجَ تطبيقيَّة من القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، وكلام الصحابة رضوان الله عليهم، ومن أشعار العرب وأمثالها.

الكلمات المفتاحية: الاتِّساع، البلاغة، التَّأويل، المعاني.

Öz

Bu makale tarih boyunca yapılan çalışmalarda gereken ehemmiyeti görmemiş, yalnızca onu ittisâ' olarak adlandıran bazı bedî' bilginlerinin eserlerinde zikredilen dilsel bir olgu üzerinedir. İttisâ' yorumuna açık ve kendisinde bulunan manaların herhangi birine işaret eden bir karine bulunmaksızın, içeriği cümle içerisindeki kullanımına göre şekillenen, birden fazla anlam taşıyan sözdür. Söz sahibi çoğunlukla sözünü bilerek bu şekilde aktarır. Bunun söz dizimi yahut kelime yapısına, söyleyenin ses tonuna ya da yazım şekline bağlı olması gibi çeşitli sebepleri olabilir. Bu olgu geniş çaplı bir çalışmayı hak etmektedir. Bu çalışma ise ittisâ' olgusunu iki açıdan ele almaktadır. İlk olarak konuşmasında bu sanattan faydalanan kişinin bunu yaparken kullandığı yöntemler açısından; ikinci olarak da bu sözün alıcısının (okuyan, dinleyen...)

sözden çıkardığı anlamlar açısından incelemektedir. Bu çalışma bu belâgat sanatının güzelliğini de ayrıca ortaya koyacaktır. Makalede Kur'ân-ı Kerîm'den, hadis-i şeriflerden, sahâbe sözlerinden, Arap şairlerden ve Arap atasözleri ve deyimlerinden iktibaslar yapılarak çözümlemeleri yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İttisâ', Belâgat, Te'vîl, Meânî.

Abstract

This study deals with a linguistic phenomenon that has not been fully researched. This phenomenon was mentioned in some of the works of the Al-Badii' scholars who called it Al-Ittisa (statements that can be interpreted in more than one meaning - provided that the vocabularies can express these interpretations - without any presence of any presumption in favour of any meaning. Often, the speaker does this on purpose.

There may be several reasons for its usage such as the syntax, word structure as well as the tone of voice and writing style. Thus, the phenomenon of Al-Ittisa' deserves an in-depth survey.

This research examines the phenomenon of Al-Ittisa on two aspects:

- 1- The techniques used by the speaker to produce statements with multiple meanings
- 2- How the recipient interprets these statements.

This research will be a guide showing us the rhetorical art in Al-Ittisa. It will introduce examples of the art of Al-Ittisa from the Holly Quran, the Prophet's (PBUH) Hadith, the words of the companions, and the poems of the Arabs and their proverbs.

Keywords: Al-Ittisa, Rhetoric, interpretation, Al-Ma'ani.

مقدمة:

الاتِّسَاعُ فِي اصطلاح البلاغيين: هو أن يقول المتكلم كلاماً يتَّسع فيه التَّأويلُ، فيأتي كلُّ واحدٍ من السامعين بتأويلٍ أو معنًى جديدٍ تحتمله الألفاظُ، وتعدَّدُ فيه التَّأويلاتُ لاحتتمالِ اللَّفْظِ واتِّساعِ المعنى.

وتتكاثر بحسب قُوَى النَّظَرِ لَدَى كُلِّ مُتَلَقٍّ، من غير ترجيحٍ بينها⁽¹⁾، فهذا الفنُّ كما ترى يعتمدُ على قُوَّةِ المبدع، وقَطَانَةِ المتلقِّي.

والإِتْسَاعُ يشبهُ الإِبْهَامَ في أَنَّهُ احتمالُ الكلامِ أَكْثَرَ من معْنَى من غير ترجيحٍ بينَ هذه المعاني، ويُفَارِقُهُ في أَنَّ الإِبْهَامَ، كما هو معلومٌ، يَحْتَمِلُ معْنَيَيْنِ متضادَّينِ بالضرورة، وليس الأمرُ كذلك في الإِتْسَاعِ⁽²⁾.

ولكنَّ مَنْ ذَكَرُوا هذا الفنَّ لم يأتوا على سُبُلِهِ وطرائقه، وهذه الطُّرُقُ تكادُ لا تنقضي؛ فمنها أن يُلقِيَ المتكلمُ كلامه مُستَعِلاً جهلَ السَّماعِ بأحوال المتكلمِ والمخاطبِ وما يكتنفُ الكلامَ من قرائن الأحوال، ومنها استعمالُ المجاز، ومنها المشتركُ اللَّفْظِيّ مع غيابِ القرينةِ المُرَجِّحةِ، ومنها عدمُ تقييدِ الجملةِ تقييداً مُحْكَمًا بمتعلقاتِ الفعلِ على عَمْدٍ، ومنها أيضاً أنَّ بعضَ ألوانِ التَّصْوِيتِ قد تُفضي إلى الإِتْسَاعِ؛ كتغييبِ المفصلِ الصَّوْبِي (السَّكْنَةُ)، أو استثمارِ العوارضِ الصَّوْبِيَّةِ من المدِّ القصيرِ والمدِّ الطَّوِيلِ والتبديلِ فيما بينها، وكذا التَّلَاعُبُ بالتَّغْيِيمِ في أثناء تَلْفُظِ العبارة.

وتمَّ إِتْسَاعٌ ينشأ من عواملٍ صرفيةٍ كاختلافِ الأصلِ الاشتقائيِّ؛ وذلك حينَ تتمظهرُ كلمتان في ثوبٍ ظاهريٍّ متماثلٍ مع أنَّ كلاً منهما ترجع إلى أصلٍ اشتقائيٍّ مختلفٍ عن الآخرِ ك(الرَّائِر) و(القائل)؛ وكان تقول: (إنَّ المحتلَّ لا يهدأ له بال).

(1) انظر: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون، ط2، 2000م. ص27. والمنزوع البديع في تجنيس أساليب البديع، للسَّلماسي (ت بعد704هـ)، تحقيق د. علال الغازي، مكتبة المعارف، الرِّباط، ط1، 1980م. ص429. وأنوار الزبيع في أنواع البديع، لابن معصوم المدني (ت1120هـ)، تحقيق شاكِر هادي شكر، مطبعة النعمان، العراق- النُّجف، ط1، 1968م. 53/6.

(2) أسلوب الإبهام في علم البديع يُقصدُ به: أن يأتي المتكلمُ بكلامٍ مُبْهَمٍ يَحْتَمِلُ معْنَيَيْنِ متضادَّينِ؛ لا يَمْتَأزُ أحدهما من الآخرِ؛ كالمديح والهجاء أو غيرهما؛ ولا يأتي بعده بما يُمَيِّزُ المرادَ منهما؛ قصداً إلى الإبهام؛ وذلك لِكُنْهَةِ؛ كأنَّ يبلُغُ غرضه دونما دلائلٍ يُدَانُ بها. انظر: بلاغة الإبهام البديعي في تمويه المعنى (دراسة بلاغية في ضوء التأويل)، د. سليمان العميرات، مجلة كلية الإلهيات، جامعة التاسع من أيلول، إزمير، تركيا، العدد: 47، 2018. درر الفرائد المستحسنة في شرح منظومة ابن الشحنة في علوم المعاني والبيان والبديع، ابن عبد الحق العمري الطرابلسي (ت1024هـ)، تحقيق د.سليمان العميرات، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2018م. ص435.

وإن عوارضَ تصريفيةً كثيرةً كاشتباه الصَّيغِ تَوَدِّي إلى اجتماع كلمتين في قالبٍ واحدٍ وافتراقهما في المعنى، وهذا يُفضي إلى ما نحن فيه من الاتِّساعِ إذا غابتِ القرائنُ، كقولك: (كَانَ السَّائِقُ مَاهِرًا)، فقد اشتبهَ العَلَمُ بالصِّفَةِ (اسم فاعل).

وكذا تناوُبُ هذه الصَّيغِ واشتراكها ككلمة (مُستَقْبَل) الدَّالة على اسمِ الزمانِ والمكانِ والمفعولِ والمصدرِ الميميِّ.

ومن ذلك قوله تعالى حكايةً عن فرعون والسَّحرة: {فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى * قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُخَشِرَ النَّاسُ ضُحًى} [طه: 59-58]

فلفظُ {مَوْعِدُكُمْ} في هذا السِّبَاقِ يحتملُ أن يكونَ:

مصدرًا، وبعضُ هذا قولهم: {لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ}،

ويحتملُ أن يكونَ اسمَ زمانٍ، وبعضُ هذا قوله: {مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ}،

ويحتملُ أن يكونَ اسمَ مكانٍ، وبعضُ هذا قولهم: {مَكَانًا سُوًى} (3).

وتمَّةُ اتِّسَاعِ ناشئٌ عن اعتيَاصِ التَّركيبِ؛ ومن ذلك عَدَمُ تَرَكِّ دَلِيلِ يُعِينُ القارئَ على إرجاعِ الضَّميرِ، كقولك: (طَلَبَ أَخِي إِلَى أَبِي أَنْ يَتَكَلَّمَ)، ولا يُنكَرُ أثرُ خفاءِ العلامةِ الإعرابِيَّةِ في توليدِ هذا اللَّبْسِ المفضي إلى ما يُسمَّى بالاتِّسَاعِ.

(3) انظر: مُعْنَى اللَّبْسِ عن كُتُبِ الأعرابِ، لابن هشام الأنصاري (ت761هـ)، تحقيق د. مازن المبارك، وأ. محمَّد علي حَمْدُ الله، مؤسسة الصَّادِق، طهران، ط3، 1378هـ. 777-776/2.

وتمَّ عواملٌ كثيرةٌ تُفضي إلى هذا الاتِّساعِ لن نستفيضَ ههنا في بحثها، وإنَّ كانتَ جديرةً
ببحثٍ يبسطُ فيها القولَ مستفيداً من علومِ الصِّرفِ والنحوِ والبلاغةِ والصَّوتياتِ، وكانَ ينبغي
الإشارةُ إلى أنَّ أهلَ البديعِ أغفلوا إيضاحها والتَّنبيةَ عليها، مع أنَّ ذلكَ يستحقُّ كتاباً مُفرداً.

ومن أمثلةِ الاتِّساعِ الحروفُ المقطَّعةُ في فواتحِ سورِ القرآنِ الكريمِ؛ من مثل: {ن} [القلم:1]، و
{حم} [غافر:1]، و{الم} [البقرة:1]، و{كهيعص} [مريم:1].

فإنَّ العلماءَ حازوا في تفسيرها؛ فهذا ابنُ عَبَّاسٍ (ت68هـ) رضي الله عنه يقول في {كهيعص}:
«إنَّ الكافَ مِن كافٍ، والهَاءُ مِن هادٍ، والياءُ مِن حكيمٍ، والعينُ مِن عليمٍ، والصَّادُ مِن صادقٍ»⁽⁴⁾.

وبعضُهم جعلَ هذه الحروفَ مأخوذةً من صفاتِ الله تعالى⁽⁵⁾، وإنَّكَ ترى لأهلِ التَّفسيرِ في
تأويلها مذاهبَ شتى لا سبيلَ إلى التَّرجيحِ بيَّنها، ومنهم منَّ عدَّ هذه الحروفَ من الإلغازِ⁽⁶⁾؛ لكثرةِ ما
رأى من حيرةِ النَّاسِ واختلافهم في تفسيرها.

ومنهم من رأى أنَّها تحدِّ منه تعالى للنَّاسِ بأنَّ يأتوا بمثلِ هذا القرآنِ مع أنَّه مُرَكَّبٌ من حروفٍ
لُعنتهم التي يعرفونها، وجُلُّ هؤلاءِ العُلَماءِ ذاهبٌ إلى أنَّه لا يَعْلَمُ المرادَ بها إلاَّ اللهُ تعالى؛ إذ لم يُقَمِّ دليلٌ
على شيءٍ مُعيَّنٍ أنَّه هو المرادُ بها من كتابٍ ولا سُنَّةٍ ولا إجماعٍ ولا من لغةِ العربِ.

وكذا من آياتِ البيانِ القرآنيِّ ما تعدَّدتْ فيه أقوالُ المفسِّرينَ، ولكلِّ منهم حُجَّةٌ تعضُّدُ مذهبه؛
ولعلَّه بإمكانِ القارئِ البسيطِ أن يستشعرَ ما تتنازُّ به آياتِ القرآنِ الكريمِ من طاقةٍ دلاليَّةٍ لا تنضبُ،
فإذا قرأ المرءُ قوله سبحانه: {وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ} [الضحى:11]؛ مرَّتْ بخاطره معانٍ متعدِّدةٌ؛
منها: حَدِّثِ النَّاسَ وأخبرهم بما أنعمَ اللهُ عليك، أو حَدِّثِ نَفْسَكَ وتذكَّرْ مِنَّنِ اللهُ ونعماءه عليك، أو

(4) انظر: تأويل مشكل القرآن، لابن قُتَيْبَةَ (ت276هـ)، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، بالقاهرة، 2006م. ص298.

(5) انظر: المرجع نفسه ص298.

(6) انظر: مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والبديع والمعاني وإعجاز القرآن، لابن النقيب (ت698هـ)، تحقيق د. زكريا سعيد
علي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 1995م. ص256.

اشكُرْ رَبَّكَ وَاحْمَدُهُ عَلَى سَابِغِ نِعْمِهِ عَلَيْكَ، وَقَدْ يَخْطُرُ لَهُ أَنَّ (نِعْمَةَ رَبِّكَ) هِيَ الْإِسْلَامُ، وَمَعْنَى الْآيَةِ: بَلِّغِ النَّاسَ الْإِسْلَامَ وَادْعُهُمْ إِلَيْهِ، وَهَذَا أَرْجَحُ الْخَوَاطِرِ عِنْدِي.

وذلك أنّ في السُّورة ترابطاً معنوياً ظاهراً بأدنى تأمُّلٍ؛ فلو رجعت إلى قوله تعالى:

{ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى * فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ } [الضحى: 6-11]؛ لوجدت أنّه سبحانه أعطى نبيّه ثلاث نِعَمٍ، وأمره بثلاثة أوامر تُناسِبُها، أتت على مبدأ اللَّفِّ والنَّشْرِ من غير ترتيب، وهذا ترتيبها:

- أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى ؟ ← فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ
- وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى؟ ← وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ
- وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى؟ ← وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ

على أنّ هذا التَّرْجِيحُ لا يُخْرِجُ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ من باب الاتِّسَاعِ؛ لأنّ هذا التَّرْجِيحُ لم يَثْمِ على قَرِينَةٍ قِطْعِيَّةِ الدَّلَالَةِ، وإمّا هو ما اطمأنَّ إليه الخاطِرُ.

وقد وقف ابن السِّيدِ البَطْلَيْوسِيّ (ت521هـ) عند تفسير كلمة {ضالًّا} ههنا، واختلافِ النَّاسِ في تأويلها، وبيّن أنّ المراد بالضَّلالِ ههنا العَقْلُ، كما في قوله تعالى: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} [البقرة: 282] أي: تَعْفَلُ وتنسى.

وذكر أنّ الصُّوفِيَّةَ تأوَلَتِ الضَّلالِ ههنا بمعنى المحبّة، أي: ووجدك مُحِبًّا في الهدى فهداك، وذكر أنّ العرب تُسمِّي المحبّة ضلالاً؛ لأنّ إفراطَ المحبّة يَشْعَلُ المُحِبَّ عن كلِّ غرضٍ، ويحملُه على التَّسيانِ والإغفالِ لكلِّ واجبٍ مُفْتَرَضٍ، وذكر قوله تعالى حكايةً عن إخوة يوسف مخاطبين أباهم: {قَالُوا تَاللَّهِ

إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ { [يوسف:95] فَإِنَّمَا أَرَادُوا بِالضَّلَالِ هُنَا إِفْرَاطَ مَحَبَّتِهِ فِي يَوْسُفَ عَلَيْهِ السَّلَام (7).

وإن كنت أرى شططاً في تأويل الصُّوفِيَّة ههنا، إلا أن هذا دليلٌ على الاتِّساع في هذه العبارة، حتى حملت الأَقْوَام على التَّبَايُن في تفسيرها.

ومثل ذلك أيضاً حين تسمع قوله تعالى: {إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ} [الكوثر:3]،

فمعلوم أن هذه الآية نزلت تُبَيِّنُ فَوَادِ الرَّسُولِ ﷺ بَعْدَ حَادِثَةِ آلَمَتِ مِشَاعِرِهِ ﷺ؛ وذلك - كما في الروايات - أن رجلاً من قريش التقى بالرَّسُولِ ﷺ فوفقاً يتحدَّثان، ثمَّ دخلَ هذا الرَّجُلُ مَجْلِساً فِيهِ صِنَادِيْدُ مِنْ قَرِيْشٍ، فَسَأَلُوهُ: مَنْ الَّذِي كُنْتَ تُحَدِّثُهُ، فَقَالَ لَهُمْ: ذَلِكَ الْأَبْتَرُ، وَذَلِكَ أَنَّهُ ﷺ كَانَ تُؤَوِّفُ ابْنَهُ عَبْدَ اللَّهِ مِنْذُ مُدَّةٍ، وَكَانَ ابْنُهُ الْقَاسِمُ مَتَوَفَّى قَبْلَ أَخِيهِ عَبْدِ اللَّهِ، فَانْقَطَعَ بِمَوْتِ عَبْدِ اللَّهِ الدُّكُوْرُ مِنْ وَلَدِهِ ﷺ يَوْمئِذٍ، وَكَانُوا يَصِفُونَ مَنْ لَيْسَ لَهُ ابْنٌ بِالْأَبْتَرِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ الْآيَةَ (8)، وَحَصَلَ فِيهَا قَصْرُ صِفَةِ {الْأَبْتَرُ} عَلَى ذَلِكَ الرَّجُلِ (العاص بن وائل السهمي) وحده.

ولكن لو تفكرنا ما دلالات كلمة {الْأَبْتَرُ} ههنا؟

لأبنا أئها بمعنى المقطوع من الأثر الحسن والعمل الصالح، أو المقطوع من رحمة الله، أو أنه لا خير فيه.

ولو علمنا أن العاص بن وائل كان له عقب (عمرو، وهشام)، وهما من الصحابة ومن حسن دينهم وأبلوا في الإسلام بلاءاً حسناً؛ لقلنا: ربما كان المعنى أنه لم ينتفع بذكره؛ لأنهم كانوا على الإيمان، وكان على الكفر والحسرة، فصار كمن لا عقب له؛ إذاً فهو الأبتَر.

(7) انظر: الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب اختلاف بين المسلمين في آرائهم، لابن السيد البطلاني (ت521هـ)، تحقيق د. رضوان الداية، دار الفكر بدمشق، ط2، 1983م، ص120.
(8) انظر: أسباب نزول القرآن، الواحدي (ت468هـ)، تحقيق كمال بسيوني زغول، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1991م، ص503.

وأحياناً يختلفُ تفسيرُ الآيةِ القرآنيةِ بحسبِ عَوْدِ الضَّمِيرِ؛

ففي قوله سبحانه: {وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ} [البقرة:45]

لنا أن نقول: إِنَّ الضَّمِيرَ (ها) في {إِنَّهَا} عائدٌ على الاستعانة؛ على تقدير: وإنَّ الاستعانة..، كما في قوله تعالى: {اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى} [المائدة:8] أي: اعدلوا؛ عدلكم أقرب للتقوى، وهذا توجيهٌ سببويه (ت180هـ) بقوله: «ومثل ذلك قول العرب: (مَنْ كَذَبَ كَانَ شَرًّا لَهُ) يريد: كَانَ الكَذِبُ شَرًّا لَهُ، إِلَّا أَنَّهُ اسْتَعْنَى بِأَنَّ الْمُخَاطَبَ قَدْ عَلِمَ أَنَّهُ الكَذِبُ، لقوله: (كَذَبَ) فِي أَوَّلِ حَدِيثِهِ»⁽⁹⁾.

ولنا أن نقول: إِنَّ الضَّمِيرَ (ها) عائدٌ على {الصَّلَاةِ}، ولك أن تُعيده أيضاً على جملة الأوامر والنواهي في الآيات السابقة⁽¹⁰⁾، فإذا عُدنا أدراجنا قليلاً، وتأملنا في قوله سبحانه:

{ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ * وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ * وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ * وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ * أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ} [البقرة:40-45]؛

إذا عُدنا أدراجنا وتأملنا في سباق الآية كان بؤسنا القول: إِنَّ الضَّمِيرَ (ها) في {إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ..} عائدٌ على جملة الأوامر والنواهي قبل؛ من ذُكر نعمة الله، والإيفاء بعهده، وحشيشته، والإيمان بالكتاب

(9) انظر: الكتاب، لسبويه (ت180هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجبل، بيروت، ط1، بلا تاريخ. 391/2.

(10) انظر: الكشاف عن حقائق التأويل وعيون التنزيل في وجوه التأويل، للزمخشري (ت538هـ)، تحقيق عبد الموجود، ومعوض،

مكتبة العبيكان، ط1، 1998م. 262/1.

الذي أنزله عليهم، وعدم خلط الحق بالباطل طمعاً بعرض الدنيا، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، واجتناب الرياء... وإن هذه الأمور كبيرة إلا على الخاشعين.

ومن الاتساع أيضاً {وَالشَّفَعِ وَالْوَثْرِ} في قوله سبحانه: {وَالفَجْرِ * وَلَيَالٍ عَشْرٍ * وَالشَّفَعِ وَالْوَثْرِ} [الفجر: 1-3]

فقد تعددت الأقوال واتسع التأويل في هاتين اللفظتين على ثلاثة وعشرين قولاً ذكرها المدني (ت1120هـ)، ومما ذكره أنّ الشَّفَع هو الخلق؛ لكونه أزواجاً {وَحَلَفْنَاكُمْ أَرْوَاجًا} [النبأ: 8]، وأنّ الوَثْر هو الله تعالى وحده، أو أنّ الشَّفَع شَفَع العشر الآخر من رمضان، والوَثْر وثرها، وكذا الشَّفَع الصفا والمروة، والوَثْر البيت الحرام، والشَّفَع آدَمُ وحواء، والوَثْر هو الله تعالى.... (11)

ومن الاتساع البلاغي قوله سبحانه: {وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} [البقرة: 228]

رأى الرّمخسري (ت538هـ) أنّ (ما) الموصولة في الآية يجوز أن تكون عائدة على الولد أو على دم الحيض، فقال: «{مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ}: من الولد أو من دم الحيض؛ وذلك إذا أرادت المرأة فراق زوجها فكتمت حملها لئلا ينتظر بطلاقها أن تضع، ولئلا يشفق على الولد فيتزك تسريحها، أو كتمت حيضها وقالت وهي حائض: قد طهرت؛ استعجالاً للطلاق. ويجوز أن يراد اللاتي يبغين إسقاط ما في بطونهن من الأجنة فلا يعترفن به ويجحدنه لذلك، فجعل كتمان ما في أرحامهن كناية عن إسقاطه» (12).

(11) انظر: أنوار الربيع، 6/53-55.

(12) انظر: الكشاف، 1/442.

ومن الاتِّساعِ الدَّلاليِّ في الحديثِ النَّبويِّ الشَّريفِ قولُه ﷺ: «إِذَا لَمْ تَسْتَحِي (13) فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ» (14)

فإنَّ هذا الحديثَ يدعو إلى الحياءِ، ولك أن تُؤوِّله بطريقتين يُجيزُهما بناؤه اللُّغويُّ:

أولاهما: إذا لم تفعلْ فعلاً تستحيي منه فافعلْ ما شئتَ، أي: إنْ كانَ الفعلُ الَّذي عزمْتَ على فِعْله أو هممْتَ لا يُورثُكَ عاراً أو يجلُبُ لك الحَجَلَ ويُجرِّحُكَ أمامَ النَّاسِ فأقْدِمْ عليه ولا تُوجَلْ.

والأخرى: إنْ لم يكنْ للمرءِ حياءً يَزَعُهُ عن فِعْلي ما يُسْتَحيا منه، فليفعلْ ما شاء (15).

ومنه أيضاً أنه ﷺ دعا على واحدٍ من المشركين بقوله: «اللَّهُمَّ اقْطَعْ أَثْرَهُ» (16)، وهذا يحتملُ من التَّأويلِ ثلاثةٌ أوجهٍ:

الأوَّلُ: أنَّه دعا عليه بالزَّمانَةِ أي كُساحٍ يصيبُه فلا يستطيعُ أن يمشيَ على الأرضِ، فينقطعَ حينئذٍ أَثْرُهُ.

والوجهُ الثَّاني: أنَّه دعا عليه بالألَّا يكونَ له نَسْلٌ من بعده ولا عَقِب.

والوجهُ الثَّالثُ: أنَّه دعا عليه بالألَّا يكونَ له أثرٌ من الآثارِ مُطلقاً، وهو أَلَّا يفعلَ فعلاً يبقى أَثْرُهُ من بعده كائناً ما كانَ من عَقِبٍ، أو بناءً، أو غراسٍ، أو غيرِ ذلك (17).

(13) يقال: اسْتَحَى الرَّجُلُ يَسْتَحِي بِيَاءٍ وَاحِدَةً، وَاسْتَحَى فُلَانٌ يَسْتَحِي بِبِئَاءَيْنِ. انظر: لسان العرب، لابن منظور (ت711هـ)، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ. مادة (حيا).

(14) انظر: صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله البخاري (ت256هـ)، تحقيق د. مصطفى البُغَا، دار العلوم الإنسانية بدمشق، ط2، 1993م. ورقم الحديث (3296).

(15) انظر: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لضياء الدين بن الأثير (ت637هـ)، تحقيق د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، نهضة مصر للطباعة والتوزيع والنشر بالقاهرة، بلا طبعة وتاريخ. 64/1.

(16) انظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول، لابن الأثير الجزري (ت606هـ)، تحقيق الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر، 1971م. 516/5. ورقم الحديث (3731).

(17) انظر: المثل السائر، 67/1.

ومنه أيضاً أنه ﷺ سألته بعض أزواجه: أئنا أسرع بك لحوقاً؟ فقال: «أطولكن يداً»، فلما توفيت ﷺ رُحْنٌ يذرعن الأيدي ويطاولن بينها، لينظرن أيهن أطول يداً وأسرع لحوقاً.. فما لبثت أن توفيت إحداهن (قيل: زينب بنت جحش)، ولم تكن بأطولهن يداً، ولكنها كانت كثيرة الصدقة، فعلمن حينئذ أنه لم يرد الجارحة، وإنما أراد الصدقة⁽¹⁸⁾، ومعلوم أن العرب كانت تُكَيِّ بطول اليد والذراع عن كثرة البذل والعطاء؛ كقول أبي زياد الأعرابي: [الوافر]

ولم يك أكثر الفتيان مالاً ولكن كان أرحبهم ذراعاً⁽¹⁹⁾

ومنشأ الاتساع وتعدد الدلالة في فهم كلامه ﷺ ههنا أن العبارة متأرجحة بين الحقيقة والجاز، ونسوة النبي ﷺ أخذن بظاهر اللفظ، فإذا المراد به تأويله.

ومن الاتساع في تفسير المعنى ما رواه أنس بن مالك رضي الله عنه إذ قال: «خدمت رسول الله ﷺ عشر سنين، فما قال لي قط: أف، ولا قال لشيء فعلته؛ لم فعلته؟ ولا لشيء لم أفعله: ألا فعلت كذا؟»⁽²⁰⁾، فهذا القول يحتمل وجهين من التأويل:

أحدهما: وُصِفَ رسول الله ﷺ بالصبر والحلم على خلق من يصحبه.

والآخر: أنه وُصِفَ نفسه رضي الله عنه بالفطنة والدكاء فيما يقصده من الأعمال، كأنه مُتَفَطِّنٌ لما في نفس رسول الله ﷺ، فيفعله من غير حاجة إلى استئذانه، ودون أن يُخطئ⁽²¹⁾.

(18) انظر: جامع الأصول في أحاديث الرسول، 329/11. ورقم الحديث (8890).

(19) انظر: الوساطة بين المتنبي وخصومه، للفاضل عبد العزيز الجرجاني (ت375هـ)، تحقيق د. محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر، بلا طبع، 1966م. ص287. ومعاهد التنصيص على شواهد التلخيص، لعبد الرحيم العباسي (ت963هـ)، تحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، 1947م. ص59/4.

(20) انظر: رياض الصالحين، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي (ت676هـ)، تحقيق عبد العزيز رباح وأحمد يوسف الدقاق، ومراجعة الشيخ شعيب الأرنؤوط، دار الثقافة العربية، دمشق، ط13، 1998م. ص231.

(21) انظر: المثل السائر، 67/1.

ويكونُ الاتِّساعُ البلاغيُّ في الشِّعرِ أيضاً، فقد ذكروا أنَّ بيتاً من الشِّعرِ قد قيلَ في شرحه مئتا قول، وألَّفَ في تفسيره كتابٌ⁽²²⁾، والبيتُ هو قولُ الحماسيِّ: [البسيط]

بيضٌ مفارقنا، تغلي مَراجِلنا نأسوا بأموالنا آثارَ أيدينا⁽²³⁾

وقد نقلَ الزَّبيديُّ (ت1205هـ) عن الصَّاعانيِّ (ت650هـ) قوله: «سمعتُ والدي المرحومَ بعزَّةَ في شهورِ سنةِ نَيْفٍ وثمانين وخمسمئةً يقولُ: كنتُ أقرأ - في صباي - كتابَ الحماسةِ لأبي تمامٍ على شَيْخي بعزَّةَ، ففسَّرَ لي هذا البيتَ، وأوَّلَ في قوله: (بيضٌ مفارقنا) ممتي تأويل، فاستغربتُ ذلكَ حتَّى وجدتُ الكتابَ الذي بيَّنَ فيه هذه الوجوهُ ببغدادَ في حدودِ سنةِ أربعينَ وستمئةً، والحمدُ لله على نِعَمِهِ»⁽²⁴⁾.

وقد اتَّسعَ الشُّرَحُ في تأويلِ (بيضٌ مفارقنا) في هذا البيت:

فمن قائلٍ: (أرادَ بذلك العِفَّةَ والطَّهارةَ؛ كقولهم: أبيضُ العِرْضِ والشَّيْمِ والحَسَبِ)،

ومن قائلٍ: (بل أرادَ أنَّهم كُهلٌ ومشايخٌ قد حنَّكتهم التجاربُ، وليسوا بالأعمارِ)،

ومن قائلٍ: (بل أرادَ أنَّهم ليسوا بعبِيدٍ؛ لأنَّ فَرْقَ الإنسانِ إذا كانَ أبيضَ كانَ جميعَ جسده أبيضَ)،

ومن قائلٍ: (إنَّه أرادَ امتداحهم بأنَّه انحسرَ الشَّعْرُ عن مُقدِّمِ رؤوسهم؛ لمدوامتهم على لُبْسِ البَيْضِ)،

ومن قائلٍ: (معناه: نحنُ كرامٌ، نُكثِّرُ استعمالَ الطَّيِّبِ، فايضتُ مفارقنا لذلك، وكانوا يقولون: مَنْ أَكثَرَ

من استعمالِ الطَّيِّبِ أسرعَ الشَّيْبُ إليه)،

(22) انظر: أنوار الربيع، 57-56/6.

(23) انظر: شرح ديوان الحماسة، للزَّبيديِّ (ت502هـ)، وضع حواشيه غريد الشَّيخ، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2000م. 103/1.

(24) انظر: تاج العروس من جواهر القاموس، للمرئسيِّ الزَّبيديِّ (ت1205هـ)، طبعة الكويت 1965م. مادة (بيض).

ومن قائل: (بل أرادَ نحنُ مكشوفو الرؤوسِ، لا عيبَ فينا، فعبرَ عن التَّقاءِ بالبياضِ، ومعلومٌ أنَّ العربَ تقولُ في مدحِ الرَّجُلِ: الأيضُ)⁽²⁵⁾.

ولو سمعنا قولَ الأعشى: [البسيط]

وَدَعَّ هُرَيْرَةً؛ إِنَّ الرُّكْبَ مُرْتَحِلٌ وهل تُطِيقُ وداعاً أَيُّها الرَّجُلُ!⁽²⁶⁾

لما عَلِمنا الرُّكْبَ المرتحِلَ، أهو رُكْبُ هُرَيْرَةَ وأهلِها؟ أم رُكْبُ الشَّاعرِ عَزَمَ على السَّفَرِ، وأرادَ توديعَ هُرَيْرَةَ قبلَ المسيرِ؟ وهذا أفضى إلى تفسيرينِ مختلفين ههنا، ولك أن تَعُدَّهُ من الإبهامِ؛ بوَصْفِ المعنيينِ متضادينِ.

ومن الاتِّساعِ في تفسيرِ الأمثالِ العربيَّةِ القديمةِ قولُهُم: «القومُ في أمرٍ لا يُنادى وليدُهُ»⁽²⁷⁾، فقد تعدَّدتْ تأويلاتُهُ في كُتُبِ اللُّغةِ والأدبِ:

- فمن ذاهبٍ إلى أنَّ هذا التَّركيبَ يدلُّ على التَّهويلِ، وذلك أنَّ الإنسانَ يذْهَلُ عن وِلْدِهِ لِشِدَّةِ به، فيكونُ كقولهِ تعالى: {يَوْمَ تَرَوْهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ} [الحج: 2]، وقوله سبحانه: {يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ * وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ} [عبس: 34-36].

- وذاهبٍ إلى أنَّ هذا التَّعبيرَ يدلُّ على عظمةِ الموقفِ، وذلك أنَّه أمرٌ عظيمٌ يُنادى فيه عِلِيَّةُ القومِ ورجائهم لا الأبناءَ والصَّبيَّةَ.

- وذاهبٍ إلى أنَّ هذا التَّعبيرَ دلالةٌ على الجِدِّ والحزْمِ؛ وذلك أنَّ الصَّبيَّانَ إذا وردَ الحَيَّ كاهنٌ، أو رِقَاءٌ [صاحبُ رُقَى]؛ حَشَدُوا له واجتَمَعُوا عليه؛ أي: ليس هذا اليومُ يومٌ أنْسٍ وهو، إنما هو يومٌ تجرَّدٍ وِجْدٍ.

(25) انظر: أنوار الزبيح، 6/55-56.

(26) انظر: ديوان الأعشى (كتاب الصبح المنير في شعر أبي بصير - الأعشى، والأعشىين الآخرين) مع شرح أبي العباس ثعلب، مطبعة أدلف هلز هوسن، بلا طبعه، 1927م، ص41.

(27) انظر: كتاب الأمثال، لابن سلام (ت224هـ)، تحقيق د. عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث بدمشق، ط1، 1980م، ص342.

وفي تفسير هذا التركيب مذاهبٌ أخرى⁽²⁸⁾.

وقد تعددت الأقوال كذلك في بيت امرئ القيس: [الطويل]

مَكْرٍ، مِقْرٍ، مُقْبِلٍ، مُدْبِرٍ مَعاً كَجُلْمُودٍ صَخْرٍ حَطَّةِ السَّيْلِ مِنْ

فقد تعجبوا من قوله: (معاً)، فكيف يكون الكُرُّ والفَرُّ والإقبال والإدبارُ معاً؟ وأتوا بتأويلاتٍ متباينة⁽³⁰⁾.

ولا مناصَ هنا من التذكير بأنَّ التَّأْوِيلَ رجوعٌ عن ظاهرِ اللَّفْظِ، وهذا لا يكونُ إلا بداعٍ ودليلٍ، فإذا طلبَ مِثِّي زيدٌ أن أصحابه إلى روضةٍ غنَّاء؛ فهل يجوزُ أن آخذَهُ إلى المكتبةِ باعتبارِ التَّأْوِيلِ، وأنَّ المكتبةَ روضةٌ من رياضِ الجَنَّةِ؟ بالطبع هذا لا ينبغي لمن له أدنى فقهيةٍ في تصريفِ كلامِ العرب.

وفي هذا يقول ابنُ الأثير (ت637هـ): «واعلم أنَّ الأصلَ في المعنى أن يُحمَلَ على ظاهرِ لفظه، ومن يذهبُ إلى التَّأْوِيلِ يفتقرُ إلى دليلٍ؛ كقوله تعالى: {وَتِيَابَكَ فَطَهَّرَ} [المدثر:4]، فالظاهرُ من لفظ «التياب» هو ما يُلبَسُ، ومن تأوَّلَ ذهبَ إلى أنَّ المرادَ هو القلبُ، لا الملبوسُ، وهذا لا بُدَّ له من دليلٍ؛ لأنَّه عدولٌ عن ظاهرِ اللفظ»⁽³¹⁾.

(28) انظر: الخصائص، لابن جني (ت392هـ)، تحقيق محمد علي نجار، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط4، 1999م، 49/2-50. وأمالى المرتضى (ت436هـ) الموسوم بـ (غزر الفوائد ودُررُ القلند)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي - بيروت، ط2، 1967م. 222/1، ولسان العرب (ولد)، والمنزح البديع، ص431.

(29) انظر: ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، 1958م، ص19.

(30) انظر: تحرير التحبير، لابن أبي الإصبع (ت654هـ)، تحقيق د. حفني شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالدولة العربية المتحدة، القاهرة، 1383هـ. ص454-455.

(31) انظر: المثل السائر، 62/1.

جمالية الاتساع البلاغي:

وما أظنُّ الاتِّساعَ إلاَّ استنطاقاً للنَّصِّ الأديبيِّ من المتلقِّي، فهو إذاً إبداعٌ على الإبداع، وأظنُّ أنَّ التَّأويلاتِ المتكاثرةَ التي تتولَّد من بيت شعريٍّ ما هي إلاَّ اجتهاداتٌ أبدعها المتلقِّي، ولم تكن أكثرَ هذه المعاني والدِّلالاتِ المتباينةَ لِتخَطُرَ للشَّاعر وهو يُعدُّ كلامه.

وهذا لا ينفي أنَّ الاتِّساعَ يُوقِّفنا على نصِّ أدبيٍّ مفتوحٍ على كثيرٍ من الفضاءات الدِّلالية، فالإتِّساعُ يمنحُ النصَّ حياةً وتجديداً، ويمنحُ المتلقِّي سُلطةً تُمكنه من أن يُشارك في العمليَّة الإبداعية، وأنَّ يَقوِّلَ المؤلِّف ما لم يُقل، فالنَّصُّ ههنا تتعدَّد معانيه بتعدُّد قراءته؛ وتتباينُ تلك المعاني والتَّأويلاتُ بتباينِ المرجعية الفكرية والثقافية والاجتماعية التي يستند إليها كلُّ قارئ.

وهذا الكلامُ لا يعني البتَّة (موت المؤلِّف)، ولا ينفي ما له من أثرٍ في إثراء نصِّه بالدِّلالات، بل إنَّه قد يكونُ قصداً وهو بصوغ كلامه إلى جعله مجالاً للتَّأويل، وذلك لأغراضٍ شتى؛ فقد حُكي أنَّ الحروريَّة⁽³²⁾ ظفروا برجلٍ، وقالوا له: إبراً من عليٍّ وعثمانَ، فقال: (أنا من عليٍّ ومن عثمانَ أبراً)⁽³³⁾، وهذا الكلامُ كما ترى يحتملُ معنيين مختلفين؛ أحدهما: أنَّه بريءٌ منهما جميعاً رضي الله عنهما؛ إذا كانتِ الواوُ للعطفِ، والثَّاني: أنَّه بريءٌ من عثمانَ وحده، إذا كانتِ الواوُ للاستئناف، وإنَّك لَترى ههنا أثرَ المفصلِ الصَّوتيِّ في رفعِ هذا اللَّبسِ، فلو قال: (أنا من عليٍّ * ومن عثمانَ أبراً) لُفِّهَم أنَّه يتبرأ من عثمانَ فحسب، ولكنَّ عندما غيَّبَ المفصلِ الصَّوتيِّ صرنا إلى ما نحن فيه من الاتِّساع وتعدُّد الدِّلالات، وما ينطوي عليه ذلك من إيهامٍ للسَّامعين.

(32) فنة تُنسب إلى الخوارج.
(33) انظر: المثل السائر، 68/1.

وبالإمكانِ الإفادة من هذا الأسلوبِ في صياغة الخطاب السياسي وفي تصريحاتِ دُعاةِ السَّاسةِ الذين يصوغون عباراتهم لتكونَ حمالةً أوجهٍ؛ كيلا يجدوا حرجاً في تعديل مواقفهم أو التراجع عن مضمونها متى احتاجوا، وهذا لعمري عينُ الدَّهاءِ.

وما نحنُ فيه من الاتِّساعِ بابٌ لا يكادُ ينقضي إذا ولجنا في عالمِ الأدباءِ الصُّوفيين؛ كالحلاج (ت309هـ)، وسلطانِ العاشقين ابنِ الفارض (ت632هـ)، والشَّيخِ الأكبرِ محيي الدِّين ابنِ عربيِّ (ت638هـ)؛ لأنَّ هؤلاء أسرفوا أو حلقوا في خيالاتهم، وتخطَّوا معاييرِ اللُّغة التي تنظِّمُ العلاقةَ بينَ الحقيقةِ والمجاز، وقد تواطئوا على ألفاظٍ اصطَلحوا عليها، وأرادوا بها معانيَ غيرَ المعاني المتعارفةِ منها، فَمَن حملَ ألفاظهم على معانيها المتعارفةِ بينَ أهلِ العِلْمِ الظَّاهرِ حارَ في فهمها وإدراكها وبيانِ معانيها، ورُيِّمًا نسبهم إلى الضلالِ أو الكُفْرِ، ولم يقتصرِ الأمرُ على أنَّ أدبهم حمالٌ أوجهٍ، بل أيضاً جاءتْ تأويلاتهم للآياتِ القرآنيَّةِ أحياناً مُبتعدةً عن معناها الظَّاهريِّ، وقد كُتِبَتْ في ذلك أبحاثٌ، منها «التأويل الصُّوفيُّ للنص»⁽³⁴⁾.

وهذه مسألةٌ واسعةٌ جدًّا؛ لأنَّ قواعدَ التفسيرِ والتأويلِ التي عرفها أهلُ أصولِ الفقه ربَّما لا تجدها مُراعاةً في التفسيرِ الإشاريِّ أو التفسيرِ الصُّوفيِّ للقرآنِ الكريمِ. فضلاً عن التفسيرِ الباطنيِّ. وقد عُقدت مؤتمرات دوليَّة وندوات حولِ التأويلِ والإسلام، والتأويلِ وحدوده في النصِّ، وغير ذلك؛ وما زالت هذه المسألةُ الشَّائكةُ تشغلُ بالَ كثيرٍ من الباحثين، ولا سيَّما المهتمِّين بالتراثِ الإسلاميِّ، وعلمِ التفسيرِ.

وأظنُّ أنَّ قضيةَ التأويلِ، أو مفهومِ التأويلِ لم ينضج بعدُ في أذهان كثيرٍ من الدارسين، أو أنه استقرَّ في الأذهان ولكن على نحوٍ متباين بين تيارِ فكريٍّ وآخر، فالتراثيون لهم مفهومهم للتأويلِ، وكذلك الحداثيون، وكذا المتديِّنون، وغير المتديِّنين... إلخ.

(34) انظر: مجلة التراث العربي، "التأويل الصُّوفيُّ للنص"، د. عبد الإله نبهان، العدد 68، 1997م.

بينما لا يزال فريق منهم يبحث في مشروعية التأويل، لذا نرى غياب التفاعل التقدي الخلاق مع النصوص التراثية، وهذا من شأنه أن يذهب بنا إلى التوقع على الذات والانكفاء على المعارف التراثية. ولا بُدّ من اللإادة من تراثنا التّر وإعادة قراءته بأدوات معرفية متطورة ذات شمولية وذات أبعاد متعدّدة. ولا ينبغي لنا أبداً الغفلة عن العلاقة الجدلية الإشكالية بين النصّ كمنتج ثقافي معرفي وبين الذات المفكّرة المبدعة التي تتلقّى هذا المنتج وتعيد إنتاجه وفق رؤاها ومرجعياتها.

وما من ريب في أنّ المعرفة بالتّأويل تساعدُ العارفَ الخبيرَ بتصريفِ الكلام على تحليل الخطاب، وسبّر أغواره، وقراءة ما بين السُّطور، كما يُقال.

وقد قال الأصمعيّ (ت216هـ): «خيرُ الشِّعرِ ما أعطاكُ معناه بعد مُطاوَلَة»⁽³⁵⁾، وهو لا يقصدُ هنا الشِّعرَ المُعقَّدَ المُستغلقَ المُركَّبَ من وحشيّ الألفاظ الذي لا يُهتدى إلى مُراد الشّاعر فيه، بل يريدُ الشِّعرَ الفصيحَ القويّ الذي يتملُّ معاني شتى، وتأويلاتٍ عدّة، كلّها صحيحةٌ ولا مُرَجِّحَ بينها.

وإنّ النصّ المتّسع المتعدّد المعاني الغنيّ بدلالاته يسمحُ للمتلقّي بالقراءة التفاعليّة؛ ليعبرَ عن ذاته في تأويل النصّ، وليسهّم في إعادة تشكيله، وهنا يبرزُ الفرقُ بين النُّصوص الفقيرة الدلالات وبين النُّصوص الغنيّة، وفي الاتّساع أيضاً تبرزُ الفروقُ بين القراء، فلنصّ معنيّ ظاهرٌ قد يكونُ مشاعراً لكلِّ قارئٍ، ومعانيّ أُخرى لا يستدعيها من زُفادها إلا المتلقّي الفطن؛ على ألا يشتطَّ هذا المتلقّي في تأويلاته بعيداً عن السياق، وموافقة التّأويل لمقتضى حالي المتكلّم والمخاطب.

خاتمة البحث:

إنّ هذه الظّاهرة اللغويّة التي اصطلح علماء البديع على تسميتها بالاتّساع، هي ظاهرةٌ تدلُّ على إبداع المتكلّم في إنشاء كلامٍ يتملُّ تفسيراتٍ أو تأويلاتٍ متعدّدة، وفي الوقت نفسه إذا صادفَ هذا

(35) انظر: تحرير التّحبير، ص455.

الكلام متلقياً فطناً حاذقاً يُؤوله تأويلات متعددة، ويُصَرِّفُ معانيه في كلِّ اتجاهٍ؛ عندئذٍ يكون عمله إبداعاً على الإبداع، فامتكلم البارِع والمتلقِّي الحاذق كلاهما أبداع في مجاله.

وأدعو الدارسين إلى التعمق في دراسة هذه الظاهرة اللغوية في دراسة مطوّلة معمّقة تُبيِّن الأسباب اللغوية التي تُؤدِّي إلى هذه الظاهرة؛ نحواً و صرفاً وصوتاً وخطاً...، وتدرس الأسباب الفنيّة والاجتماعيّة التي تُلجئُ المتكلم إلى ركوب هذا النمط الخطابي، وتُبيِّن المقامات المناسبة لهذا النمط، وتُبيِّن علاقة هذه الظاهرة اللغوية بالحقول المعرفية الأخرى، وتبيِّن الأنماط اللغوية المشابهة له، وتبيِّن السمات الفنيّة العامّة التي تجمع هذه الأنماط اللغويّة.

والاستفادة من نظريات التّقد الغربي الحديث في دراسة هذه الأنماط، ولا سيّما النّتائج التي وصلت إليها نظرية التّلقّي.

وينبغي دائماً تأكيد العلاقة بين علم البلاغة وعلم التّفسير⁽³⁶⁾، وفهم طبيعة هذه العلاقة من الأسس السليمة التي يُبنى عليها مفهوم التّأويل في القرآن الكريم.

المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم.

2- الكتب:

أسباب نزول القرآن، الواحدي (ت468هـ)، تحقيق كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1991م.

(36) علاقة علم البلاغة بتفسير القرآن الكريم، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة السلطان محمد الفاتح، تركيا، إسطنبول، العدد: 7، 2016.

أمالي المرّضى (ت436هـ) الموسوم بـ(عُزْرُ الفوائد ودُرُرُ القلائد)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي - بيروت، ط2، 1967م.

الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، لابن السّيد البطلانيّ (ت521هـ)، تحقيق د. رضوان الدّاية، دار الفكر بدمشق، ط2، 1983م.

أنوار الرّبيع في أنواع البديع، لابن معصوم المدنيّ (ت1120هـ)، تحقيق شاكِر هادي شكر، مطبعة النعمان، العراق - النّجف، ط1، 1968م.

تاج العروس من جواهر القاموس، للمرّضى الزّبيديّ (ت1205هـ)، طبعة الكويت 1965م.

تأويل مُشكّل القرآن، لابن قُتيبة (ت276هـ)، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، بالقاهرة، 2006م.

تحرير التّحبير، لابن أبي الإصبع (ت654هـ)، تحقيق د. حفني شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالدولة العربية المتحدة، القاهرة، 1383هـ.

جامع الأصول في أحاديث الرّسول، لابن الأثير الجزريّ (ت606هـ)، تحقيق الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر، 1971م.

الخصائص، لابن جيّ (ت392هـ)، تحقيق محمّد علي نجّار، الهيئة العامّة المصريّة للكتاب، ط4، 1999م.

درر الفرائد المستحسنّة في شرح منظومة ابن الشحنة في علوم المعاني والبيان والبديع، ابن عبد الحقّ العمريّ الطرابلسيّ (ت1024هـ)، تحقيق د. سليمان العميرات، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2018م.

ديوان الأعشى (كتاب الصبح المنير في شعر أبي بصير - الأعشى، والأعشىين الآخرين) مع شرح أبي العباس ثعلب، مطبعة أدلف هلهوسن، بلا طبعة، 1927م.

ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، 1958م.

رياض الصالحين، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النَوَوِيّ الدِّمَشْقِيّ (ت676هـ)، تحقيق عبد العزيز رباح وأحمد يوسف الدقاق، ومراجعة الشيخ شُعيب الأرنؤوط، دار الثقافة العربيّة، دمشق، ط13، 1998م.

شرح ديوان الحماسة، للتَّبْرِيْزِيّ (ت502هـ)، وضع حواشيه غريد الشيخ، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2000م.

صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله البخاري (ت256هـ)، تحقيق د. مصطفى البُغَا، دار العلوم الإنسانية بدمشق، ط2، 1993م.

كتاب الأمثال، لابن سَلَام (ت224هـ)، تحقيق د. عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث بدمشق، ط1، 1980م.

الكتاب، لسيبويه (ت180هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، بلا تاريخ.

الكشّاف عن حقائق التّأويل وعيون التّنزيل في وجوه التّأويل، للزّمخشرِيّ (ت538هـ)، تحقيق عبد الموجود، ومعوّض، مكتبة العبيكان، ط1، 1998م.

لسان العرب، لابن منظور (ت711هـ)، ط3، دار إحياء الثّراث العربيّ، بيروت، بلا تاريخ.

المثّل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، لضياء الدّين بن الأثير (ت637هـ)، تحقيق د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبّانة، نضضة مصر للطباعة والتّوزيع والنشر بالقاهرة، بلا طبعة وتاريخ.

معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، لعبد الرحيم العباسي (ت963هـ)، تحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، 1947م.

معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب، مكتبة لبنان ناشرون، ط2، 2000م.

مُغني اللبيب عن كُتُب الأعراب، لابن هشام الأنصاري (ت761هـ)، تحقيق د. مازن المبارك، وأ. محمد علي حمد الله، مؤسسة الصادق، طهران، ط3، 1378هـ.

مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والبدیع والمعاني وإعجاز القرآن، لابن النقيب (ت698هـ)، تحقيق د. زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 1995م.

المنزِع البديع في تجنيس أساليب البديع، للسجلماسي (ت بعد704هـ)، تحقيق د. علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط1، 1980م.

الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي عبد العزيز الجرجاني (ت375هـ)، تحقيق د. محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، مطبعة عيسى الباي الحلبي بمصر، بلا طبعه، 1966م.

3- المجالات:

مجلة التراث العربي، "التأويل الصوفي للنص"، د. عبد الإله نيهان، العدد 68، 1997م.

مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة السلطان محمد الفاتح، إسطنبول، تركيا، د. سليمان العميرات. "علاقة علم البلاغة بتفسير القرآن الكريم"، العدد: 7، 2016.

مجلة كلية الإلهيات، جامعة التاسع من أيلول، إزمير، تركيا، د. سليمان العميرات، "الإجماع البديعي في تمويه المعنى (دراسة بلاغية في ضوء التأويل)"، العدد: 47، 2018م.

Kaynakça

- Abdirrahmân el-Abbâsî. *Meâhidü't-tansîs alâ şevâhidi't-Talğis*. Thk. Şeyh Muhyiddin Abdülhamîd , Mısır: Saadet Yayınları, 1947.
- Alomirat, Suliman-Köse, Saffet. "Belağat İlminin Kurân-ı Kerim Tefsiri ile İlişkisi", *Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Beşeri ve Sosyal ilimler Dergisi* 7 (Bahar 2016): 197-224.
- " Mana Kılıfındaki Mecazi Kapalılık (Tevil Işığında Belağat Eğitimi)", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Yaz 2018): 263-283.
- Buhari, Ebu Abdullah. *Sahihu'l-Buhari*, Thk. Dr. Mustafa Boğa, 2. Baskı. Di-meşk, 1993.
- Cürcânî, Abdülazîz. *el-Vasatetu beyne'l-mütenebbi ve Husumuhu*. Thk. Dr.Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Ali Muhammed Peçevi, Mısır: İsa Baba Halebi Basımevi, 1966.
- Divanu'l- A'sa (kitabu's-subhi'l-münir fi şî'ri basir- el-e'sa, ve'l-a'seyne'l-Ağarin) Ebi'l Abbas Sa'lebi şerhiyle beraber*. Matbaat-ı Adolf Hulzhusan, 1927.
- Divan-ı İmrau'l- Kays*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Mısır: Daru'l-Maarif, 1958.
- İbn Abdülhakki'l-A'mri el-Endülüsi. *Dureru'l-Feraidi'l-Müstahsineti fi şerhi manzumeti ibni's-Şihne (meanı, beyan ve bedi' ilimleri hakkında)*. Thk. Dr.Suliman Hüseyin Alomirat, 1. Baskı. Lubnan: Dâru İbn Hazm, 2018.
- İbn Cinni, *el-Hasâis*. Thk. Muhammed Ali Neccar, 4. Baskı. Mısır Kitaplar Genel İdaresi, 1999.
- İbn Ebu'l- İsbâ'. *Tahriru't-Tahbir*. Thk. Dr.Hanefi Şerif, Kahire: Birleşmiş Arap Devletleri, 1383.
- İbn Hişam El-Ensari. *Muğni'l- Lebib an Kutubi'l- Ea'rib*. Thk. Dr.Mazun Mübarek ve Muhammed Ali Hamdullah, 3.Baskı. Tahran: Sadık Kuruluşları, 1378.

- İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. Thk. Seyyid Ahmed Sakar, Kahire: Turas Yayınları, 2006.
- İbn Manzur. *Lisânu'l-Arab*. 3. Baskı. Beyrut: Arap Kültürü Canlandırma Yayınları, ty.
- İbn Nakib. *Tefsir-i ibn Nakib'in i'cacu'l-Kuran*. Thk. Dr. Zekeriyya Said Ali, 1.Baskı. Kahire: Hancı Yayınları, 1995.
- İbn Ma'sûm el-Medenî. *Envârü'r-rebî' fî envâ'i'l-bedî'*. Thk. Şâkir Hâdî Şükr, 1. Baskı. Irak-Necef: Numan Basımevi, 1968.
- İbn Sellam. *Kitabu'l-Emsal*. Thk Dr.Abdulmecid Katamış, 1. Baskı. Dimeşk: Daru'l-Me'mun Yayınları, 1980.
- İbnu'l-Esîr el-Cezerî. *Câmi'u'l-usûl fi ehâdisi'r-Rasûl*. Thk. Şeyh Abdulkadir Ernauti, Daru'l-fikre, 1971.
- İbnü's-Sîd el-Batalyevsî. *el-İnsâf fi't-tenbîh ale'l-meânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâihim*. Thk. Dr. Rıdvân ed-Dâye, 2. Baskı. Dimeşk: Daru'l-fikre, 1983.
- Matlub, Ahmet. *Mu'cemü'l-Mustalahati'l-Belağati ve Tetavvuruhe*. 2. Baskı. Lubnan: Naşirun Yayınları, 2000.
- Nevevi, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref ed-Dimeşkî. *Riyazu's-Salihin*. Thk. Abdulaziz Rabbah, Ahmet Yusuf ed-Dekkak ve Şuayb Ernavut, , 13.baskı. Dimeşk: Arap Kültürü Yayınları, 1998.
- Nubhan, Abdullah. "Mutasavvıfların Nassları Yorumu", *Arap Kültür Dergisi*, sayı: 68, 1997.
- Sibeveyh. *el-Kitab*. Thk Abdusselam Harun, 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-cil, ty.
- Sicilmasi. *Menzii'l-bedi' fi tecnisi eselibi'l-bedi'*. Thk. Dr. A'lel Alğazi, 1. Baskı. Ribat: Maarif Yayınları, 1980.
- Şerîf el-Murteza. *Emâli el-Murtazâ (öl.436 h.), el-Mevsum (Gurerü'l-fevâid ve Dururu'l-kalâid adıyla)*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 2. Baskı. Beyrut: Kitâbu'l-Ârabiyye, 1967.

- Tebrizî. *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*. 1. Baskı. Beyrut: İlmi Kitaplar Yayınları, 2000.
- Vahidî. *Esbâb-ı nüzûli'l-kurân*. Thk. Kemal Basyuni Zağlul, 1. Baskı. Beyrut: Darul-kütübil-İlmiyye, 1991.
- Zebidi, Muhibbuddin Ebu'l-Feyz es-Seyyid Murteza. *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*. Kuveyt Basımevi, 1965.
- Zemahşeri. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tevîl ve Uyûni't-Tenzîl fi Vücûhi't-Te'vîl*. Thk. Abdulmevcud Muavvid, 1. Baskı. Ubeykan Yayınları, 1998.
- Ziyâeddin İbnü'l-Esîr. *el-Meselü's-Sâir fi'l-Edebi'l-Kâtibi ve's-Şair*. Thk. Dr. Ahmet Havfi, ve Dr. Bedevi Ahmet Tabane, Kahire: Mısır Basım Yayın Kalkınma Matbaası, ty.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | *tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2018, c. 4, s.2: 684-708

Cuma Namazının Sünnetleriyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi
Evaluation of Prophetic Narrations about the Sunnahs of Friday Prayer

Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU

Öğretim Görevlisi Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Lecturer Dr., Namık Kemal University, Faculty of Theology

Tekirdağ / TURKEY

cmollaibrahimoglu@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4704-5068

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Eylül / September 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Kasım / November 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. “Cuma Namazının Sünnetleriyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 684-708.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Hz. Peygamber, kıyamet günü Müslüman kulun hesaba çekileceği ilk amelin namaz olduğunu, farz namazlardan noksan olanların nâfile namazlarla tamamlanacağını ve kulun Allah'a farzlarla yaklaşıp nâfilelerle yakınlaşmayı sürdürdüğünü haber vermiştir. Dolayısıyla nâfileler, Allah'a yakınlaşmayı sürdürmeye, sevap elde etmeye ve farzlardaki noksanlığın tamamlanmasına sebep olması yönüyle önem arz etmektedir. Nâfile namazlardan biri de cuma namazı öncesi ve sonrası kılınan namazlardır. Cuma namazından önce ve sonra kılınan ilk ve son sünnet denilen namazlarla ilgili rivayetler ve bunların sıhhat durumları incelendiğinde Hz. Peygamber'in cuma namazından sonra farklı rekâtlarda namaz kıldığı ve kılınmasını teşvik ettiği, cuma namazından önce kıldığına dair sahih ve sarih bir rivayet bulunmadığı görülmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in bazı genel ifadeleri, bu namazı kıldığına dair zayıf rivayetler ve bazı sahâbe uygulamaları dikkate alınarak cumanın ilk sünneti olduğu hatta bunun iki veya dört olarak müekked sünnet olduğu da söylenmektedir. Bu makale, Hz. Peygamber ve sahâbenin cuma namazından önce ve sonra namaz kılıp kılmadıklarına dair rivayetler ile kıldıkları namazların rekât sayılarını belirten rivayetleri sunmayı, bunların sıhhatlerinin tespiti ve ilgili yorumları nakledip değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, namaz, cumanın sünneti, Peygamber, sahâbe.

Abstract

Prophet (pbuh) has given notice that the Salah [prayer] is the first deed in which the Muslim servant will be brought to account on the Day of Judgment. The Prophet (pbuh) also informed that if the believer's obligatory (fardh) prayers are lacking this will be made up from voluntary (nawafil) prayers and that the servant comes close to Allah by fulfilling obligatories and continues to draw near to him with voluntary deeds. One of nawafil is the prayer which is performed before and after the obligatory Friday prayer. When we examine the Prophetic narrations about those prayers -which is also called the first and the second sunnah- and their authenticity, we witness that the Prophet (pbuh) performed prayers in differing raka'ah numbers after the obligatory Friday prayer and urged to it, but there is no authentic and clear traditon indicating that He (pbuh) perfomed any prayer before it. However,

by taking into account some general statements of Prophet (pbuh), some weak narrations and some practices of companions it has been said that the Friday prayer has a sunnah before it and moreover it is a Sunnah Muakkadah (stressed sunnah) which is performed in two or four raka'ahs. This article aims to present the narrations about whether the Prophet (pbuh) and companions used to perform any prayers before and after the obligatory Juma' prayer and their number of raka's, to determine their authenticity and to evaluate them by reporting the comments about them.

Key Words: Hadith, prayer, sunnah before friday prayer, Prophet, Companions.

Giriş

Namaz, bedenle yapılan ibadetlerin en faziletlisi ve kulun hesaba çekileceği ilk amel olması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Yükümlülük çağına gelmiş her Müslümanın yerine getirmekle mükellef olduğu farz namazlar, günde beş vakit namaz ve cuma günleri kılınan cuma namazıdır. Bunların farzıyeti, kitap, sünnet ve icmâ delillerine dayanır. Bir de farz namazların dışında kalan ve nâfile denilen Hz. Peygamber'in farz namazlardan önce ve sonra ya da müstakil olarak kıldığı veya tavsiye ettiği namazlar vardır. Bunlardan biri de cuma namazı öncesi ve sonrası kılınan namazlardır.

Burada Hz. Peygamber'in cuma namazı öncesi ve sonrasında kılınmasını tavsiye ettiği ve kendisinin bizzat kıldığı namazları belirten kavli ve fiili sünneti ile bazı sahâbenin söz ve uygulamalarını ortaya koyan rivayetlere yer verilecek, bunların kaynakları ve sıhhat durumları zikredilip âlimlerin konuya yaklaşımları nakledilip değerlendirilecektir.

1. Cuma Namazının Sünnetleri

1.1. İlk Sünneti

Cumanın farzından önceki namaza dair asıl ve en güçlü delil, Abdullah b. Mugaffel'in (ö. 59/679) "Her ezan ve kamet arasında namaz vardır. Kılmak isteyene." rivayeti¹ ile Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) "Her farz namazdan

¹ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (Dımaşk-Beyrut, Dârü İbn Kesîr, 1423/2002), "Ezan", 14; Müslim b. Haccâc Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki, (Mısır: Dâru İhyâ'î'l-kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991), "Müsâfirin", 304.

evvel mutlaka iki rekât namaz vardır.”² rivayeti³ ve cumanın öğle namazına kıyasıdır.⁴ Hz. Peygamber’in öğle namazından önce dört rekât namaz kıldığını ifade eden hadislerde öğle ve cuma ayırımı bulunmadığı için söz konusu rivayetler cumanın sünnetine de delil kabul edilmişlerdir.⁵

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbnü'l-Kayyim (ö 751/1350), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), İbnü'l-İrakî (ö. 826/1423), San'ânî (ö. 1182/1768) ve Elbânî (1914-1999) gibi bazı âlimler, Hz. Peygamber zamanında tek ezanın hatib minberdeyken okunduğunu hatırlatıp⁶ ezanla kamet arasında sadece hutbe bulunduğunu dolayısıyla namazın ezandan sonra kılınamayacağını söyleyerek bu

² İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, nşr. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), 7: 208-209, 235 (2455), (2488); Dârekutnî Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2004), 1: 501-502 (1046); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Silefî, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 13: 126-127 (316).

İbn Hacer, İbn Hibbân'ın hadisi tashih ettiğini söylemekle yetinmiş, Şuayb Arnaût, hadisin isnadının kuvvetli olduğunu, Elbânî de sahih olduğunu söylemiştir. Taberânî rivayetinde bulunan Süveyd b. Abdilaziz hakkında Heysemî “zayıftır” demiş, Gumârî, bazılarının Süveyd'in sika olduğunu söylediğini ve hadisin şahitleri bulunduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak hadisin sahih olduğu anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, (Riyad: Dâru Taybe, 2005), 3: 236; Heysemî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, nşr. Abdullah Muhammed ed-dervîş, (Beyrut: Dâru'fikr, 1994), 2: 486; Gumârî, *Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk, el-Müddâvî li ileli'l-Câmiî's-sağîr ve şerheyyi'l-Münâvî*, (Mısır: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1996), 5: 523-524; Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn, *et-Talîkâtü'l-hisân alâ Sahîhi İbn Hibbân ve temyizi sakîmihî min sahîhuhî ve şâzzihî min mahfûzuhî*, (Cidde: 2003), 14: 212 (2479); a.mlf., *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şey'ün min fikihihâ ve fevâidihâ*. (Riyad: Mektebetü'l-meârif), 1995-2002, 1: 464 (232); Arnaût, *İbn Hibbân* (tahrîc), 6: 209, 236.

³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Hulâsatu'l-ahkâm fî mühimmâtü's-süneni ve kavâidi'l-ahkâm*, nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel, (Beyrut t.y.), 1: 545, 812; a.mlf., *el-Mecmû' şerhu'l-Mühazzeb*, nşr. Muhammed Necîb el-Mutî, (Cidde: Mektebetü'l-irşâd, t.y.), 3: 504; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 236.

⁴ Nevevî, *Hulâsatu'l-ahkâm*, 1: 812; a.mlf., *Mecmû'*, 3: 504.

⁵ Bk. İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr*, nşr. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003), 1: 459; Zafer Ahmed Tehânevî, *İ'lâû's-sünen*, (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1415), 7: 15; Muhammed Avvâme, İbn Ebî Şeybe, (ta'lik), *Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, nşr. Muhammed Avvâme, (Beyrut: Dâru Kurtuba, 2006), 4: 115-116.

⁶ Sâib b. Yezîd: “Cuma günü ezanı Resûlullah ile Ebû Bekir ve Ömer zamanlarında imam minbere oturduğu zaman başlardı. Osman halife olup insanlar çoğalınca Zevrâ'da üçüncü ezanı ilâve etti” demiştir. (Buhârî, “Cuma”, 21) Üçüncü ezan denilen bu ezan, bugün minarelerde okunan dış ezan dediğimiz ilk ezandır. Diğer ikisi hutbeden evvel hatibin karşısında okunan ezan ile hutbeden sonraki kâmettir. “Zevrâ”, Medine'de çarşı içinde bir evdir. Geniş bilgi için bk. Babanzâde Ahmed Nâim, *Sahîhi'l-Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, (Ankara: Gaye Matbaacılık A.Ş., 1988), 3: 69.

genel rivayetlerin cumanın ilk sünnetine delil getirilişine itiraz etmişlerdir.⁷ İbnü'l-İrakî ve Elbânî cumanın ilk sünneti hakkındaki hadislerin, Zeylaî (ö. 762/1360), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve diğerlerinin ifade ettiği gibi birbirinden zayıf rivayetler olduğunu söyleyip⁸ Hz. Peygamber ve sahâbenin cumadan önceki bu namazı kılmadıklarını dikkate alarak genel rivayetlerin tahsisi kabul eden bir umum oluşu yönüyle delil kabul edilmelerini zayıf görmüşler,⁹ Elbânî, bunların, Hz. Peygamber'in farzlardan önce yaptığı veya emrettiği ya da ikrar ettiği namazların meşruiyetine delâlet ettiğini belirtmiştir.¹⁰

Cumanın sünnetine delil gösterilen bir başka rivayet de Hz. Peygamber'in hutbe okuduğu esnada mescide giren Süleyk el-Ğatafânî'ye: "Namaz kıldın mı?" diye sorup hayır cevabı alması üzerine "Kalk iki rekât namaz kıl." buyurduğu rivayettir.¹¹ Diğer bir rivayetin devamı: "Ve o rekâtları hafif tut. Sizden biri cuma günü imam hutbedeyken gelirse iki rekât kılsın ve o rekâtları hafif tutsun."¹² İbn Mâce'nin (ö. 273/887) diğer bir rivayetinde: "Gelmeden önce iki rekât kıldın mı?" Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) rivayetinde "Gelmeden önce kıldın mı?" şeklindedir.¹³

⁷ Bk. İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmûu fetâvâ*, nşr. Fehd b. Nâsir İbrâhîm, (Riyad: Dâru's-süreyyâ, 1420), 24: 105-106; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, nşr. Şuayb Arnaût, Abdülkâdir Arnaût, (Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1998), I, 417; Fîrûzâbâdî Ebü't-Tâhîr Mecdüddîn Muhammed, *Sifri's-saâde*, nşr. Abdullab b. İbrâhîm el-Ensârî, (Katar: Dârü ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1407), s. 82; İbnü'l-İrakî, Ebû Zür'a Velîyyüddîn Ahmed b. Abdîrrahîm, *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-takrîb*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, t.y.), 3: 42-43; San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed, *et-Tenvîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*, nşr. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhîm, (Riyad: Mektebetü Dâr's-selâm, 2011/1432), 9: 481; Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, 1: 464-465 (232).

⁸ Bk. Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh, *Nashü'r-râye li tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Avvâme. (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1997), 2: 206-207; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 236.

⁹ İbnü'l-İrakî, *a.g.e.*, 3: 43.

¹⁰ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*, 1: 464-465 (232).

¹¹ Buhârî, "Cuma", 32, 33; Müslîm, "Cuma", 58.

¹² Müslîm, "Cuma", 59.

¹³ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid - Saîd el-Lehhâm, (Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, 1430/2009), "İkâme", 87; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed, (Dımaşk: Daru'l-me'mûn, 1973), 3: 449 (1946).

İbnü'l-Kayyim, hadisin isnadının sikât olduğunu, Elbânî, hadisin sahih olduğunu, "gelmeden önce" sözünün şaz olduğunu, Şuayb Arnaût da isnadının sahih olduğunu, "gelmeden önce" sözünün ise şaz olduğunu, Dâvud b. Ruşeyd'in bunu Hafs b. Gıyas'dan münferiden rivayet ettiğini, Hafs'dan rivayet eden diğer ravilerin hadisi bu söz olmaksızın rivayet ettiklerini söylemiştir. Bk. İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, 1: 419; Elbânî, *Sahîhu Sünen-i İbn Mâce*, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1997), 1: 330 (922); Arnaût, *İbn Mâce* (tahrîc), 2: 205.

Rivayetlerde geçen bu namazı, bazı âlimler tahiyetü'l-mescid namazı olarak değerlendirirken, bazıları cumanın sünneti olarak yorumlamıştır.¹⁴ İbn Mâce rivayetindeki “gelmeden önce” sözüyle istidlâl edilerek bu namazın cumanın sünneti olduğu söylenmiş¹⁵ ancak bu yoruma itiraz edilerek “gelmeden önce” sözünün İbn Mâce’nin münferid rivayeti olduğu ve bu rivayetlerin genelde sahih olmadığı,¹⁶ şaz ve ravilerin tashifi olduğu değerlendirmeleri yapılmıştır.¹⁷ Ayrıca “bulduğun yere gelmeden önce” anlamının muhtemel olduğu belirtilmiştir.¹⁸ Cumanın sünnetlerini tespit etmeye ihtimam gösterip bu hususta eser yazan sünen ve ahkâm sahibi hiç kimsenin bu hadisi cumanın ilk sünnetiyle ilgili zikretmediği, imam minberdeyken tahiyetü'l-mescid namazı kılmanın müstehap oluşuyla alakalı zikredildiği ve Hz. Peygamber’in bu iki rekâtı içeri girene emredip oturanlara emretmemesinin onun cumanın sünneti olmadığını gösterdiği söylenmiştir.¹⁹

Hz. Peygamber’in “Bir kimse gusûl eder, sonra cumaya gelir ve kendisine

¹⁴ Zeylâi, “Cuma’nın sünnetine dair hadisler” başlığı altında ilk olarak İbn Mâce rivayetini zikretmiş, İbn Hacer de bu husustaki en sahih rivayetin İbn Mâce rivayeti olduğunu belirtmiştir. Bk. Zeylâi, *Nasbu’r-râye*, 2: 206; İbn Hacer, *Telhîsu’l-habîr fi tahrîci ehâdisi’r-Râfi’i’l-kebîr*. Nşr. Ebû Âsım Hasen b. Abbâs, (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1995), 2: 149.

¹⁵ Zahir olan “evden gelmeden önce” demek olduğu ve tahiyetü'l-mescidin evde kılınamayacağı belirtilmiştir. Bu yorum dede Mecdüddîn İbn Teymiyye’ye aittir. Bk. İbn Teymiyye Ebû’l-Berekat Mecdüddîn, *Müntekâ fi’l-ahkâmi’s-ser’iyye min kelâmi hayri’l-beriyye*, nşr. Tarık bi İvezullah, (Dammâm: Dâru İbni’l-Cevzi, 1429), 299.

¹⁶ İbnü’l-Kayyim, torun Takıyyüddîn İbn Teymiyye’nin, dedesinin bu yorumunu yanlış bulduğunu, *Sahîhain’*deki rivayetin mahfuz, İbn Mâce’nin münferid rivayetlerinin genelde sahih olmadığını söylediğini nakletmiştir. Bk. İbnü’l-Kayyim, *Zâdü’l-meâd*, 1: 419-420.

İbn Mâce’nin münferid rivayetleri için bk. Namig Abuzerov, *İbn Mâce’nin Zevâid Rivayetlerinin Hadis Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, MÜSBE, Doktora Tezi, 2005.

¹⁷ İbnü’l-Kayyim, Mizzî’den naklen, İbn Mâce rivayetinde ravilerin tashifi olduğunu, asıl rivayetin “oturmada önce kıldın mı” şeklinde olup nâsihin hata yaparak “gelmeden önce” olarak kaydettiğini söylemiştir. Elbâni ve Şuayb Arnaût da İbn Mâce rivayetindeki “gelmeden önce” sözünün şaz olduğunu belirtmiştir. Bk. İbnü’l-Kayyim, *Zâdü’l-meâd*, 1: 419-420; Elbâni, *Sahîhu Sünen-i İbn Mâce*, 1: 330 (922); Arnaût, *İbn Mâce* (tahrîc), 2: 205.

¹⁸ İbnü’l-İrakî ve İbn Hacer “bulduğun yere gelmeden önce” anlamının muhtemel olduğunu, namazı mescidin arka tarafında kılıp hutbeyi duyabilmek amacıyla ön tarafa gelmiş olabileceğini söylemiştir. Keşmirî ise, İbn Hacer’in, bu sözünün mahza te’vil olduğunu belirtmiş, Mizzî ve İbn Teymiyye’nin İbn Mâce’de tashif olup asıl rivayetin “oturmada önce kıldın mı” şeklinde olduğunu söylediklerini nakledip tashif olmadığını, “gelmeden önce kıldın mı” sözünün doğru olduğunu söylemiştir. Bk. İbnü’l-İrakî, a.g.e., 3: 42; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 3: 210; Keşmirî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî, *Feyzü’l-bârî ‘alâ Sahîhi’l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1426/2005), 2: 20-21.

¹⁹ Bk. İbnü’l-Kayyim, *Zâdü’l-meâd*, 1: 419-420.

mukadder olan namazı kılar, sonra hatîb hutbesini bitirinceye kadar dinler, sonra onunla beraber cuma namazını kılsa, o kimsenin o cuma ile diğer cuma arasındaki günahları; üç günlük de fazla günahı affolunur.”²⁰ rivayetinin imam hutbeye çıkmadan evvel nâfile kılmanın müstehap olduğunu ifade ettiği, bunun cumhurun görüşü olduğu, ayrıca mutlak nâfilenin sınırının²¹ ve rekât tahdidinin olmadığına delil olduğu söylenmiştir.²²

Hz. Peygamber’in bu namazı tavsiye edip kıldığına dair zayıf rivayetler de vardır: Ebû Hüreyre’nin (ö. 58/678) Hz. Peygamber’den naklettiği “Kim namaz kılsa cumadan önce dört rekât kılsın.”²³ rivayeti ile İbn Abbâs’ın (ö. 68/687-88),²⁴ Hz. Alî’nin (ö. 40/661)²⁵ ve Abdullah b. Mes’ûd’un (ö. 32/652-

²⁰ Müslim, “Cuma”, 857.

²¹ Bk. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (Müessesetü Kurtuba, 1414/1994), 6: 209.

²² Ebülhasen Ubeydullah b. Muhammed el-Mübârekpûrî, *Mir’âtü’l-mefâtih Şerhu Mişkâti’l-mesâbih*, (Hind: İdâretü’l-buhûsî’l-ilmîyye ve’l-dâveti ve’l-iftâ, el-Camiatü’s-selefiyye, 1984), 14: 458-459.

²³ Tahavî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1994), 10: 298-299 (4108).

Hadisin senedinde bulunan Ebyaz b. Ebân hakkında İbn Hacer de, “Kavî değildir. Hadisi yazılır. Şeyhdir.” “Hakkında konuşulmuştur.” nakillerinde bulunup İbn Hibbân’ın *Sikât*’ında zikrettiğini belirtmiş, Şuayb Arnaût, Ebyaz’dan dolayı hadisin isnadının zayıf olduğunu söylemiştir. Bk. İbn Hacer, *Lisânu’l-Mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dârü’l-beşâiri’l-İslamiyye, (Beyrut 2001), 1: 393; Arnaût, *Şerhu Müşkili’l-âsâr* (tahrîc), 10: 299.

²⁴ İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 94; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 12: 129 (12674).

Nevevî, hadisin batıl, Zeylaî, senedin cidden vâhî, İbn Hacer cidden zayıf olduğunu, Heysemî, seneddeki iki ravinin zayıf, Şuayb Arnaût, hadisin cidden zayıf olduğunu söylemiş, Tehânevî ise yanlış bir istidlâlle hadisin hasen olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki, her iki senedde, Bakıyye b. el-Velîd, Mübeşşir b. Ubeyd, Haccâc b. Ertât ve Atyye el-Avfî isimli dört ravî de mevcuttur. İbn Hibbân, Nevevî, Zehebî, ve İbn Hacer, Mübeşşir’in hadis uydurduğunu söylemiştir. Heysemî, Haccâc ve Atyye’nin zayıf olduklarını söyleyip Bakıyye ve Mübeşşir’den söz etmemiştir. Tehânevî, Heysemî’nin sadece bu iki raviden bahsettiğini, bunun senedde tenkid edilen başka ravi olmadığı anlamına geldiğini söyleyip Haccâc ve Atyye hakkında ta’dil lafızlarını nakletmiş ve hadisin hasen olduğunu belirtmiştir. Oysaki senedde diğer iki ravi Bakıyye ve Mübeşşir de vardır ve Mübeşşir hadis uyduranlardandır. Şuayb Arnaût, Mübeşşir’in metruk müttehem olduğunu, Bakıyye ve Atyye’nin zayıf olduklarını, dolayısıyla hadisin cidden zayıf olduğunu söylemiştir. Sonuç olarak hadis batıl veya çok zayıftır. Bk. İbn Hibbân, *Kitâbu’l-mecrûhîn mine’l-muhaddisîn*, nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefî, (Riyad: Dâru’s-samiî, 2000), II, 369; Nevevî, *Hulâsatü’l-ahkâm*, I, 813; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dimaşkî, *el-Muğnî fi’z-zuâfâ*, nşr. Nureddin İtr. (Katar: Dâru ihyâi’t-türâsî’l-İslamiyyi, t.y), 2: 143; Zeylaî, *Nasbu’râye*, 2: 206; İbn Hacer, *Takrîbu’t-temyîz*, nşr. Muhammed Avvâme, (Haleb: Dâru’r-reşîd, 1991), 519; a.m.lf., *Telhîsu’l-habîr*, 2: 149; Heysemî, *a.g.e.*, 2: 426; Zafer Ahmed Tehânevî, *a.g.e.*, 7: 14; Arnaût, *İbn Mâce* (tahrîc), 2: 216.

²⁵ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, Nşr. Târik b. Ivezullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim, (Kahire: Dâru’l-Haremeyn, 1415/1995), 2: 172 (1617).

53)²⁶ “Resûlullah cuma namazından evvel dört rekât kılardı.” sözleri bu rivayetlerden bir kısmıdır.

Sahâbeden bazılarının da bu namazı kıldığına veya emrettiğine dair rivayetler mevcuttur: Katâde (ö. 117/735), İbn Mes’ûd’un cuma namazından önce dört rekât kıldığını,²⁷ Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö. 73/692 [?]) de İbn Mes’ûd’un kendilerine dört rekât kılmalarını emrettiğini söylemiştir.²⁸

Irakî de hadisin senedinin ceyyid olduğunu söylemiştir. İbn Hacer, *Lisan’da* seneddeki ravi Muhammed b. Abdurrahman es-Sehmî hakkında Buhârî’nin “Lâ yutâbeu alâ rivâyetihi/hadisi başkalarının rivayet edilmez” İbn Adî’nin “lâ be’se bilh”, Yahya b. Maîn’in “zayıftır” dediğini nakledip İbn Hibbân’ın *Sikât’ında* zikrettiğini söylemiştir. Tehânevî, ravi Sehmî hakkında nakillerde bulunup muhtelifün fih olduğunu, bu gibi zatların hadislerinin hasen olduğunu, diğer ravilerin sikât olduklarını belirtip, Ali el-Kârî’nin hadisin isnadının ceyyid olduğunu söylediğini nakletmiştir. Elbânî ise, Sehmî dışındaki ravilerin sikâ olduğunu söyleyip onunla ilgili *Lisân’daki* cümleleri naklettikten sonra Sehmî’nin bir sefer bu şekilde cuma, bir başka sefer ögle şeklinde ihtilafı zikretmesinin zaptının azlığını ve zayıf oluşunu gösterdiğini, doğru olanın cemaatin Ebû İshak’tan naklettiği gibi ögle rivayeti olduğunu ve hadisin münker olduğunu söylemiştir. Bk. Irakî, Ebû’l-Fazl Zeynüddin Abdurrahîm b. el-Hüseyn, *Muğni an hamli’l-esfâr fi’l-esfâr fi tahrîci mâ fi’l-İhyâ mine’l-ahbâr*, nşr. Ebû Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd, (Riyad: Mektebetü taberiyye,1995), 3: 42; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, 7: 277; a.mlf., *Fethu’l-bârî*, 3: 236; Ali el-Kârî, Ebû’l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân el-Herevî, *Mirkâtü’l-mefâtih şerhu Mişkâtü’l-Mesâbil*, nşr. Cemal Aytânî, (Beirut: Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye, 2001), 3: 223; Zafer Ahmed Tehânevî, *a.g.e.*, 7: 13; Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-zâife ve’l-mevzûa ve eseruhu’s-seyyiü fi’l-ümme*, (Riyad: Mektebetü’l-meârif, 1992-2004), 11: 455 (5290).

²⁶ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, 4: 196 (3959).

Hadisin senedinde bulunan İbn Mesud ile oğlu Ubeyde arasında inkita’ vardır. Ubeyde babasından hadis dinlememiştir. Ravi Huseyf, hakkında “zaifu’l-hadis, leyse bi hucce, leyse bi’l-kaviyyi, sâlihun, sikatün” denilmiştir. Ravi Attâb b. Beşîr’in Huseyf’den rivayetleri münkerdir. Dolayısıyla İbn Hacer, hadisin senedinde zayıflık bulunduğunu, Elbânî, hadisin münker olduğunu, senedde kopukluk ve zayıf raviler olmak üzere beş tane illetinin bulunduğunu, netice olarak da hadisin merfu rivayetinin münker, mevkuf rivayetinin doğru olduğunu belirtmiştir. Sonuç olarak hadis merfu olarak zayıftır. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, nşr. İbrâhim ez-Zeybak - Adil Mürşid, (b.y. Müessesetü’r-risâle, t.y.), 1: 543, 2: 268, 3: 48; a.mlf., *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi’l-Hidâye*, nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî, (Beirut: Dârü’l-marife, t.y.), 217-218; Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-zâife*, 3: 82 (1016).

²⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, nşr. Habîburrahmân el-A’zamî, (Karaçi: el-Meclisü’l-İlmî, 1390/1970), 3: 247 (5524).

Elbânî, hadisin senedinin sahih olduğunu ancak Heysemînin de dediği gibi Katâde’nin İbn Mes’ûd’dan işitmediğini yani munkatı olduğunu söylemiştir. Şuayb Arnaût da Katâde’nin İbn Mes’ûd’a ulaşmadığını belirtmiştir. Sonuç olarak hadis zayıftır. Bk. Heysemî, *a.g.e.*, 2: 426; Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-zâife*, 3: 83; Arnaût, *Tirmizî* (tahrîc), 2: 72.

²⁸ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 9: 359-360 (9551), (9552); Abdurrazzak, 3: 247 (5525).

İbn Hacer, ravilerinin “sikât”, Elbânî, senedin sahih olup illeti bulunmadığını, Şuayb Arnaût, isnadının ceyyid olduğunu söylemiştir. Heysemî, ravi Atâ b. Sâib’in sika fakat ihtilat ettiğini söylemiş ancak Elbânî ve Şuayb Arnaût, Süfyan’ın Ata’dan rivayetinin ihtilattan önce olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla hadisin isnadının sahih olduğu anlaşılmaktadır. Bk. İbn Hacer, *Dirâye*, 218; Heysemî, *a.g.e.*, 2: 427; Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’z-zâife*, 3: 83 (1016); Arnaût, *Tirmizî* (tahrîc), 2: 72.

Tehânevî (1892-1974), cumanın ilk sünnetinden bahsederken, bu rivayet-teki dört rekât namazı mutlak nâfileye hamletmenin asla sahih olmadığını, zira mutlak nâfilenin öğretilip emredilmeyeceğini ancak teşvik edilebileceğini söylemiştir. İbn Mes'ûd'un bu namazı emredip öğretmesinin bu namazın ona göre müekked olduğunu gösterdiğini ve bu hususta mevkuf bir rivayetin hükmen merfu olduğunu belirtmiştir.²⁹

Hz. Peygamber'in hanımlarından Safiyye bint Huyey'in de (ö. 50/670 [?]) imamın cuma için çıkmadan önce dört rekât kıldığı sonra da cumayı imamlık iki rekât olarak kıldığı nakledilmiştir.³⁰

Nâfi (ö. 117/735), İbn Ömer'in cuma namazından önce uzunca namaz kıldığını, cumadan sonra da evinde iki rekât kılıp Resûlullah böyle yapardı, dediğini nakletmiştir.³¹

Nevevî (ö. 676/1277), bu hadisi cumanın ilk sünnetinin delilleri arasında saymıştır.³² İbnü'l-Kayyim, Irakî (ö. 806/1404) ve İbn Hacer ise bu istidlâle karşı çıkıp "Resûlullah böyle yapardı" sözüyle, cumadan önceki uzunca namaz kılışı değil, Müslim'in rivayetine³³ uygun olarak cumadan sonraki iki

²⁹ Zafer Ahmed Tehânevî, *a.g.e.*, 7: 12.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabakâtü'l-kebîr (et-Tabakâtü'l-kübrâ)*, nşr. Ali Muhammed Ömer, (Kahire, Mektebetü'l-hancı, 2001), 10: 453-454.

Zeylâi ve İbn Hacer, hadisi, mevkuf olduğunu ve İbn Sa'd'ın rivayet ettiğini belirterek bir değerlendirme yapmadan nakletmiştir. Tehânevî, ricalinin sika olduğunu ancak Sâfiye hakkında bir bilgiye vakif olmadığını belirttiikten sonra İbn Hacer'in rivayeti zikredip sesiz kaldığını, onun kuralına göre bunun sahih ya da hasen olduğunu söylemiştir. Bk. Zeylâi, *Nasbu'r-râye*, 2: 207; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 236; Zafer Ahmed Tehânevî, *a.g.e.*, 7: 12.

³¹ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabeleli, (Dımaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009) "Salât", 243; Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*, (Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.), "Cuma", 44; a.mlf. *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmun'im Şelebî. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001) 2: 290 (1759); İbn Hibbân, 6: 227 (2476); İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahîh*, nşr. M. Mustafa el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980), 3: 168 (1836).

Nevevî, hadisin sahih olduğunu ve Ebû Dâvûd'un, Buhârî'nin şartı üzere bir isnadla rivayet ettiğini, Elbânî de hadisin sahih olduğunu, Şuayb Arnaût ve Muhammed Mustafa el-Âzamî, isnadının sahih olduğunu söylemiştir. Bk. Nevevî, *Hulâsatü'l-ahkâm*, 1: 813; Elbânî, *Sahîhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1998, 1: 308 (1128); Arnaût, *Ebû Dâvûd* (tahrîc), 2: 341; İbn Hibbân (tahrîc), 6: 227; Âzamî, *İbn Huzeyme* (tahrîc), 3: 168.

³² Nevevî, *Hulâsatü'l-ahkâm*, s. 812-813.

³³ Müslim, "Cuma", 70.

rekâtın kastedildiğini belirtmişlerdir.³⁴ Irakî, Hz. Peygamber'in cumadan önce uzunca namaz kıldığının nakledilmediğini, cumaya çıkıp huzurunda ezan okunduktan sonra hutbeyi irad ettiğini söylemiş,³⁵ İbn Hacer de, cumanın ilk sünnetiyle ilgili hiçbir şeyin sabit olmadığını belirtmiştir.³⁶ Ayrıca İbnü'l-Kayyim, Irakî ve İbn Hacer "İbn Ömer cuma namazından önce uzunca namaz kılardı" sözüyle kastedilenin cumanın sünneti değil mutlak nâfile olduğunu belirtmişlerdir.³⁷

Buhârî (ö. 256/870), *Sahîh*'inde "Cumadan sonraki ve önceki namaz babı" başlığı altında sadece İbn Ömer'den şu hadisi nakletmiştir: "Resûlullah öğle namazından önce iki, öğle namazından sonra iki rekât kılardı. Akşam namazından sonra evinde iki rekât, yatsıdan sonra da iki rekât kılardı. Cumanın farzından sonra evine gitmedikçe namaz kılmazdı. Sonra evinde iki rek'at namaz kılardı."³⁸

İbnü'l-Irakî, bu rivayeti değerlendirirken bunun, Hz. Peygamber'in cumadan önce bir namaz kılmadığını gösterdiğini, kılsaydı cumadan sonra ve öğleden önce kıldığı namazlar belirtildiği gibi onun da belirtilmiş olacağını söylemiştir. Buhârî'nin bu bab başlığı ile muhtemelen buna işaret ettiğini, bu başlık altında cumadan sonraki namazın zikredildiği rivayeti nakledip öncesindeki namazla alakalı bir rivayet zikretmemesinin, sonrasında bir namaz bulunup öncesinde bulunmadığı ve bid'at olduğu anlamına geleceğini belirtmiştir. Ancak cumanın ilk sünnetini öğlenin ilk sünnetine kıyas ettiğine işaret

³⁴ İbnü'l-Kayyim, *Zâdû'l-meâd*, 1: 420-421; İbnü'l-Irakî, a.g.e., 3: 42-43; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 210, 235-236.

³⁵ İbnü'l-Irakî, babasının, bu hadisin cumanın ilk sünnetine delil getirilmesini iki noktadan tenkid ettiğini nakletmiştir: Birincisi, İbn Ömer'in cumadan önce uzunca namaz kılmış olması, bu namazın cumanın sünneti olmasını gerektirmez. Cumayı beklerken zevalden önce namaz kılmış olabilir. İkincisi, hadise "Resûlullah böyle yapardı" sözüyle kastedilen, cumadan önceki uzunca namaz kılışı değil, cumadan sonra evinde iki rekat kılmasıdır. Bk. İbnü'l-Irakî, a.g.e., 3: 42-43.

³⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 210.

³⁷ İbnü'l-Kayyim, İbn Ömer'in kıldığı namazın mutlak nâfile olduğunu söylemiştir. İbn Hacer de, bununla vakit girdikten sonrası kastedilirse bunu Hz. Peygamber'in de yaptığını söylemenin doğru olmadığını, Zira Hz. Peygamber'in güneşin zevalinden sonra çıkıp hutbeyle sonra cuma namazıyla meşgul olduğunu belirtmiştir. Vakit girmeden öncesi kastedilirse, bunun zaten râtib sünnet değil mutlak nâfile olduğunu ve cumanın ilk sünneti olduğuna değil ancak mutlak nâfileye delil olabileceğini ki bunun zaten teşvik edildiğini (Müslim, "Cuma", 857) söylemiştir. Bk. İbnü'l-Kayyim, *Zâdû'l-meâd*, 1: 420-421; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 235-236.

³⁸ Buhârî, "Cuma", 39.

etmiş de olabileceği, Tirmizî'nin (ö.279/892) de aynı başlığı koyduğunu ancak bu başlık altında İbn Mes'ûd'un cuma namazından önce dört rekât namaz kıldığı³⁹ rivayeti zikrettiğini söylemiştir. Bazılarının cumanın ilk sünnetine şiddetle karşı çıkıp bid'at saydıklarını, cuma ezanının Hz. Peygamber hutbedeyken okunduğunu, Hz. Peygamber'in de sahâbenin de bu namazı kılmadığını söylediklerini nakletmiştir.⁴⁰

İbnü'l-İrakî daha sonra, ilgili rivayetleri ele alıp değerlendirdikten sonra her birinde tek başına sıkıntı olsa da mecmuunun kuvvetli olduğunu, bu sünnetin inkârının zayıf olduğunu söylemiştir. Bununla çelişen en kuvvetli şeyin, Peygamber zamanında Hz. Peygamber minberdeyken vaktin evvelinde okunan ezandan başka ezanın olmayıp ezandan sonra da hutbe ve cuma namazının olması dolayısıyla Hz. Peygamber ve sahâbenin sünneti kılmalarının mümkün olmadığını, özetle meselenin müşkil olduğunu belirtmiştir.⁴¹

İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in cuma ezanıyla farzı arasında bir namaz kılmadığını, minbere oturunca Bilal'in ezan okumasından⁴² sonra kalkıp hutbeyi okuduğunu, Bilal'in kametinden sonra da cuma namazını kıldırıldığını belirtmiştir. Hz. Peygamber'in de onunla namaz kılanlardan birinin de ezandan sonra namaz kılmalarının mümkün olmadığını, Nebî'nin cuma günü mescide çıkmadan evinde namaz kıldığını da nakledilmediğini, Hz. Peygamber'in sözüyle sabit olan vakitli belirli bir namazın da olmadığını, ancak cuma günü mescide gelen kişinin namaz kılmasını vakit belirlemeksizin teşvik ettiğini söylemiştir. Hz. Osman'ın (ö. 35/656) uygulaması ve Müslümanların üzerinde ittifakı ile birinci ezanın şer'î bir ezan olup iki ezan arasında namazın caiz ve güzel olduğunu ancak revâtib sünnet olmadığını belirtmiştir. Bu namazı kılana da terk edene de karşı çıkılmayacağını, bunun en doğru görüş olup Ahmed b. Hanbel'in sözünün de buna delalet ettiğini söylemiştir. Cahiller bunu râtib sünnet veya vâcip zannettiklerinde ise terk edilmesinin efdal olduğunu, özellikle insanlar bu namaza devam ettiklerinde farza ben-

³⁹ Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebîr (Sünen)*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Abdullatif Hirzullah, (Dımaşk: Dâru'-risâle el-âlemiyye, 2009), "Cuma", 24.

⁴⁰ İbnü'l-İrakî, *a.g.e.*, 3: 41.

⁴¹ İbnü'l-İrakî, *a.g.e.*, 3: 44.

⁴² Buhârî, "Cuma", 21.

zememesi için zaman zaman terk edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁴³ İbnü'l-Kayyim ve Firûzâbâdî (ö.817/1415) de benzer şeyler söylemişlerdir.⁴⁴

İbnü'l-Kayyim'in "Hz. Peygamber döneminde tek ezan vardı. Hz. Peygamber minbere çıktığında Bilal ezan okumaya başlıyor, ezanı bitirdiğinde Hz. Peygamber hutbeye çıkıyordu. Ne zaman namaz kılıyorlardı? Ezandan sonra kıldıklarını zannedenler insanların en cahilleridir."⁴⁵ sözlerine Resûlullah'ın zevalden sonra evden çıktığı, dört rekât kılıp çıkmış olabileceği söylenecek cevap verilmiş, Resûlullah'ın güneşin zevalinden sonra dört rekât kılmaya devam ettiği ve "Bu, gök kapılarının açıldığı saattir. Ben bu saatte salih amelilerimin göklere çıkmasını arzu ediyorum."⁴⁶ dediği hatırlatılmıştır.⁴⁷ "Bir kimse gusûl eder, sonra cum'aya gelir ve kendisine mukadder olan namazı kılar, sonra hatîb hutbesini bitirinceye kadar dînler..."⁴⁸ hadisi nakledilip, "Resûlullah'ın teşvik etmesine rağmen sahâbenin cumadan önce namaz kılmayı terk ettiklerini mi sanıyorsunuz?" denmiştir. Ayrıca "Nebî şiddetli soğukda namazı yani cumayı⁴⁹ hemen ilk vaktinde kılar, şiddetli sıcakta ise serin zamana ertelerdi."⁵⁰ hadisi zikredilip bunun, Hz. Peygamber'in zevalden sonra hemen hutbeye başlamadığı, vaktin girişiyle hutbe arasında sünnetin kılınabileceği bir zaman bulunduğu görüşünün en açık delili olduğu ifade edilmiştir. Cumanın öğleye kıyasının fasid bir kıyas olduğu iddiasına ise, İbnü'l-

⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 24: 103-106.

⁴⁴ Bk. İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, 1: 417; Firûzâbâdî, *Sifri's-saâde*, nşr. Abdullab b. İbrâhim el-Ensârî, (Katar: Dârü İhyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1407), 82.

⁴⁵ İbnü'l-Kayyim, *a.g.e.*, 1: 417.

⁴⁶ *Tirmizî*, "Vîtir", 16; a.mlf., *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*, nşr. İzzet Ubeyd ed-Dabbâs, (Beyrut: Dârü'l-hadis, 1988/1408), 141 (289); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Salât", 13; Ahmed b. Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût ve arkadaşları, (Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, 1995), 24: 117 (15396).

Ahmed Muhammed Şakir, hadisin senedinin muttasıl, ravileri sikât sahih bir hadis olduğunu, Elbânî ve Şuayb Arnaût da hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Bk. Ahmed Muhammed Şakir, *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, (Mısır: Şirketü ve Mektebetü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1977), (tahrîc), 2: 343; Elbânî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 2000), 1: 269 (478); Arnaût, *Tirmizî* (tahrîc), 2: 26.

⁴⁷ Bk. İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, 2: 66-67.

⁴⁸ *Müslim*, "Cuma", 857.

⁴⁹ Hadisteki "yani cumayı" ifadesi raviye aittir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 176; Aynî, Ebü Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kâri fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullab Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1421/2001), 6: 291; Kastallânî Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-sârî*, Mısır: Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1323), 12: 174.

⁵⁰ *Buhârî*, Cum'a 17.

Müneyyir'in (ö.683/1284), "Aksine bir delil olmadıkça asıl olan, öğle ile cumanın müsavi olduğudur. Zira cuma öğlenin bedelidir." sözüyle cevap verilmiş ve bedel oluşunun ittifakla kabul edildiği söylenmiştir. Ayrıca cumanın ilk sünneti vardır diyenlerin delillerinin sadece kıyas olmadığı, asıl delillerinin bu hususta gelen rivayetler olduğu, kıyasın bu rivayetleri desteklediği, bu meselede müsbit bir delil olmasa da takviye edici olabileceği belirtilmiştir. Bu hadisleri İbn Hacer ile İbnü'l-Kayyim'in zayıf saydığı belirtildikten sonra in-safla bakıldığında bazısının hasen olduğu, zayıf sayılamayacağı, zayıf olduğu kabul edilse bile tariklerin çokluğunun zayıfı hasen, haseni sahih derecesine yükselttiği, rivayetlerin her biri hasen olmasa da mecmunun hasen derecesinden aşağı olmadığı söylenmiştir. Bu zikredilenlerle, İbnü'l-Kayyim'in "Sünnetin, Nebî'nin sözü veya fili veya hulefâi râşidînün sünneti ile sabit olduğu, burada ise böyle bir durum bulunmadığı" sözünün geçersizliği belirtilmiştir. İbnü'l-Kayyim'in bunu nasıl söyleyebildiği, hâlbuki sahih senedle sabit olan rivayette İbn Mes'ûd'un cumadan önce dört rekâtı emrettiği, Hz. Ali ve İbn Abbas'dan hasen senedle rivayet edildiğine göre Resûlullah'ın cuma namazından evvel dört rekât kıldığı, bütün bu mevkuf ve merfu rivayetlerin mecmunun delil olmaya elverişli olduğu belirtilmiştir.⁵¹

Şevkânî (ö. 1250/1834) de, âlimlerin cumanın ilk sünneti hususunda ihtilaf edip bir grubun, cumanın ilk sünneti olduğunu reddettiğini, cuma ezanının Hz. Peygamber'in huzurunda okunup Peygamber'in de sahâbenin de namaz kılmadığını söylediklerini belirtmiş sonra da cumanın ilk sünnetinin varlığını gösteren hadisleri saymıştır.⁵²

Mezheplerin bu husustaki görüşlerine gelince, Hanefiler cuma namazından önce dört rekâtı müekked sünnet sayarken, Hanbelî fıkıh kitaplarında gayri müekked olarak sayılmıştır.⁵³ Şâfiî fıkıh kitaplarında ise cuma namazından önceki namazın öğle gibi olduğu yani iki rekâtın müekked diğer iki

⁵¹ Bk. Zafer Ahmed Tehânevî, *a.g.e.*, 7: 11-12.

⁵² Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, nşr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427), 6: 332.

⁵³ Bk. Haccâvî, Şerefüddîn Musa b. Ahmed el-Haccâvî, *İkna' li tâlibi'l-intifa'*, nşr. Abdullah b. Abdülmüh-sin et-Türki, (Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülaziz, 2002) 1: 225, 301; Mer'î b. Yûsuf, Zeynüddîn el-Kermî, *Çâyetü'l-müntehâ fi'l-cem' beyne'l-İknâ' ve'l-Müntehâ*, Nşr. Yâsir İbrâhim el-Mezrûî - Râid Yûsuf er-Rûmî, (Kuveyt: Müessesetü Garas, 2007), 1: 195; Ruheybânî, Mustafa b. Sa'd es-Suyûtî, *Metâlibu uli'n-nuhâ fi şerhi Çâyeti'l-müntehâ*, (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1961), 1: 548-549.

rekâtın gayri müekked olduğu belirtilmiştir.⁵⁴ Nevevî, cumadan önce ve sonra namaz kılmanın sünnet olduğunu, önce ve sonrasında en azının iki, en kâmil olanın dört rekât olduğunu söylemiş, Tirmizî'nin "Abdullah b. Mes'ûd cumadan önce ve sonra dört rekât kıları"⁵⁵ rivayetini nakledip Süfyân-ı es-Sevrî (ö. 161/778) ve Abdullah b. Mübârek'in (ö.181/797) bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁵⁶ Mâlikîlere göre ise sünnet, "Hz. Peygamber'in yapıp devam buyurduğu, cemaat içindeyken izhar ettiği ve vâcip olduğuna dair bir delil bulunmayan ameldir."⁵⁷ Sünnetin müekked olanı da, vitir ve benzerleri gibi sevabı çok olandır.⁵⁸

1.2. Son Sünneti

Hz. Peygamber'in Cuma namazından sonra iki veya dört rekât kıldığına ve dört rekât tavsiye ettiğine dair rivayetler mevcuttur.

İbni Ömer'den rivayet edildiğine göre Resûlullah Cuma namazından sonra iki rekât namaz kıları.⁵⁹ Diğer bir rivayette "evinde" cümlesi vardır. Bir başka rivayette İbn Ömer, "Resûlullah cumanın farzından sonra evine gitmedikçe namaz kılmazdı. Sonra evinde iki rek`at namaz kıları."⁶⁰ Diğer bir rivayette, "Ben Resûlullah ile birlikte cumadan sonra iki rek`at namaz kıldım."⁶¹ demiştir. Müslim'in rivayetinde "evinde" ilâvesi vardır. Bir başka rivayette İbn Ömer cuma namazını kıldıktan sonra evine gider orada iki rekât kılar ve şöyle derdi: "Resûlullah böyle yapardı."⁶²

⁵⁴ Bk. Haccâvî, *a.g.e.*, 1: 273; 2: 224; Şirbîni, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halîl Aytânî, (Beyrut: Dâru'l-marife, 1997), 1: 335; Abdullah b. eş-Şeyh Hasan el-Kûhecî, *Zâdü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*, nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, (Katar 1982), 1: 248.

⁵⁵ Tirmizî, "Cuma", 24.

⁵⁶ Nevevî, *Mecmû'*, 3: 503-504.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî el-Haraşî, eş-Şerhu's-sağîr alâ Muhtasarı Halil, (Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1317), 2: 2; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed ed-Desûkî, *Hâşiye ale'ş-Şerhi'l-kebîr li'd-Derdîr*, (Mısır: Dâru'ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, t.y.), 1: 312; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî, *Bulğatu's-sâlik li akrebi'l-mesâlik ale'ş-Şerhi's-sağîr*, nşr. Muhammed Abdüsselâm şâhîn, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995), 1: 266; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, Vizârettü'l-evkâf ve'ş-şuûnî'l-İslâmiyye, (Kuveyt 1983-2006), 25: 265.

⁵⁸ Haraşî, *a.g.e.*, 2: 2; Desûkî, *a.g.e.*, 1: 312.

⁵⁹ Müslim, "Cuma", 72.

⁶⁰ Buhârî, "Cuma", 39; Müslim, "Cuma", 71.

⁶¹ Buhârî, "Teheccüd", 29; Müslim, "Müsâfirîn", 104.

⁶² Müslim, "Cuma", 70.

Cuma namazından sonra terkedilmemesi gereken sünnetin, öğle namazından sonraki namaz gibi iki rekât olduğunu söyleyenler bu hadisleri delil almışlardır.⁶³

Hız. Peygamber'in dört rekât kıldığına dair rivayetler de mevcuttur: İbn Abbâs⁶⁴ ve Hız. Ali⁶⁵ Resûlullah'ın cuma namazından sonra dört rekât namaz kıldığını nakletmişlerdir. Ayrıca Hız. Peygamber: "Biriniz cumanın farzını kılınca, ardından dört rek`at daha namaz kılın." ⁶⁶ buyurarak cumadan sonra dört rekâtı teşvik etmiştir:

Ebû Hanîfe ö. 150/767), Muhammed (ö. 189/805), Şâfiî (ö. 204/820) ve İshak b. Râhûye'ye (ö.238/853) göre cumadan sonra kılınacak sünnet dört rekâttır. Delillerinden biri de bu hadistir.⁶⁷

Diğer bir rivayet "Sizden kim cuma namazından sonra namaz kılsa dört rekât kılın." ⁶⁸ şeklindedir.

Birinci rivayet, cuma namazından sonra kılınan dört rekât namazın müekkedliğine açıkça delalet etmektedir.⁶⁹ Bu rivayette cumanın farzını kılan kişiye dört rekât daha namaz kılması emredilmiştir. Ancak buradaki emrin vücup için olmadığı ikinci rivayetten anlaşılmaktadır. Zira orada kim cuma namazından sonra namaz kılsa dört rekât kılın denilmektedir.⁷⁰

Sahâbeden bir kısmı bu namazı dört, bir kısmı ise altı rekât olarak kılmışlardır: İbn Mes'ûd'un cuma namazından sonra dört rekât kılınmasını emrettiği⁷¹ ve bizzat kendisinin de kıldığı⁷² nakledilmiştir. Hız. Ali'nin ise cuma namazından sonra iki sonra dört rekât (olmak üzere altı rekât) kılınmasını em-

⁶³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdu'l-hak, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994), 1: 336.

⁶⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 12: 129 (12674).

⁶⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsâl*, 2: 172 (1617).

⁶⁶ Müslim, "Cuma", 67.

⁶⁷ Zafer Ahmed Tehânevî, a.g.e., 7: 16-17.

⁶⁸ Müslim, "Cuma", 68, 69.

⁶⁹ Zafer Ahmed Tehânevî, a.g.e., 7: 8-9.

⁷⁰ Bk. Nevevî, *Minhâç*; 7: 241; Zafer Ahmed Tehânevî, a.g.e., 7: 8-9.

⁷¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9: 359-360 (9550), (9551), (9552), (9553); Abdurrazzak, 3: 247 (5525); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1: 337 (1979), (1980); İbn Ebî Şeybe, 4: 117 (5410).

⁷² Abdurrazzak, 3: 247 (5524).

rettiği,⁷³ diğer bir rivayette “Kim cuma namazından sonra namaz kılsa altı rekât kılsın.”⁷⁴ dediği ve bizzat kendisinin de altı rekât kıldığı⁷⁵ nakledilmiştir. İbn Ebi Şeybe'nin (ö. 235/849) rivayetinde “Biz Ali'nin görüşünü aldık ve İbn Mes'ûd'un görüşünü terkettik.” ilâvesi vardır. Ata, İbn Ömer'i cuma namazından sonra iki rekât, iki rekâttan sonra da dört rekât (olmak üzere altı rekât) kılararken gördüğünü söylemiştir.⁷⁶

Süfyan es-Sevrî ve Abdullah b. Mübârek de İbn Mes'ûd'un görüşündedir. İshak b. Râhûye ise, Hz. Peygamber'in cuma namazından sonra evinde iki kılışını ve “Sizden kim cuma namazından sonra namaz kılsa dört rekât kılsın.”⁷⁷ sözünü delil alarak mescidde kılıyorsa dört rekât, evinde kılıyorsa iki rekât kılsın⁷⁸ diyerek rivayetleri cem etmiştir.

Cuma namazından sonra kılınacak sünnet namazın altı rekât olduğu bu rivayetlerle sabittir. Bu, Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) da görüşüdür. Ancak Ebu Yusuf'un önce dört, sonra iki rekât kılınmasını daha fazla sevdiği, bu şekilde cumanın farzından sonra cumanın farzı gibi bir namaz kılmaktan kaçınılmış olduğu belirtilmiştir.⁷⁹

Bu âsârın merfû hükmünde mevkuf olduğu ve Hz. Ali'nin, İbn Mes'ûd'un dört rekât emrettiğini bildikten sonra altı rekât emretmesinin ona göre altı rekâtın müekked olduğunu gösterdiği ifade edilmiştir. Ayrıca cumadan sonra dört rekâtın sünnet oluşu Hz. Peygamber'in sözüyle sabittir. İbn Ömer de Hz. Peygamber'in iki rekât kıldığını nakletmiştir. Bunun, Nebî'nin bize tavsiye buyurduğu dört rekâta ilâve olarak iki rekât kıldığı anlamına geldiği, dolayısıyla dört rekâta birlikte iki rekâtın sünnet oluşunun Nebî'nin fiili ile sabit olduğu söylenmiştir. Hz. Peygamber'in bize dört rekâtı tavsiye buyurup ken-

⁷³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9: 359-360 (9550), (9551), (9552), (9553); Abdurrazzak, 3: 247 (5525); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1: 337 (1979), (1980); İbn Ebi Şeybe, 4: 117 (5410); Tirmizî, “Cuma”, 24.

⁷⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1: 337 (1978).

⁷⁵ Abdurrazzak, 3: 247 (5524).

⁷⁶ Tirmizî, “Cuma”, 24; Ebû Dâvûd, “Salât”, 243; Abdurrazzak, 3: 246-247 (5522), (5523); İbn Ebi Şeybe, 4: 118 (5412); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1: 337 (1977).

Elbânî, hadisin sahih olduğunu, Şuayb Arnaût, ravilerin sikât, isnadının sahih olduğunu söylemiştir. Bk. Elbânî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, 1: 294 (523); a.mlf., *Sahîhu Ebi Dâvûd*, 1: 311 (1133); Arnaût, *Tirmizî (tahrîc)*, 2: 73; a.mlf., *Ebû Dâvûd (tahrîc)*, 2: 344.

⁷⁷ Müslim, “Cuma”, 68, 69.

⁷⁸ Tirmizî, “Cuma”, 24.

⁷⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1: 337.

disinin iki rekât kılmış olma ihtimalinden söz edilemeyeceği, Hz. Ali'nin altı rekâtı emretmesi ile İbn Ömer'in altı rekât kılmasının bu icmâlin beyanı durumunda olduğu ve bu ihtimali uzak kıldığı belirtilmiştir.⁸⁰

Ebû Yûsuf'un altı rekâttır görüşü ile deliline şu şekilde cevap verilmiştir: İbn Ömer'in Resûlullah'ın kıldığını rivayet ettiği iki rekât, Hz. Peygamber'in teşvik ettiği dört rekât üzerine ilâve olsaydı Nebî'nin cumadan sonra altı rekât kıldığını herhangi biri bir kez de olsa rivayet ederdi. Hz. Ali ve İbn Abbas Hz. Peygamber'in dört kıldığını rivayet etmiştir. Nebî'den sözlü olarak gelen de dört rekâttır. İki kıldığını dair rivayet de vardır. Zahir olan dört rekâtın müekked olduğudur. Zira dört rekât kavlen ve fiilen sabittir. Bazen iki rekât kılması muhtemelen bir mazerete binaendir. Ya da bazen dört rekât üzerine ilâveten mahza tatavvu olarak kılmıştır. Devamlı kılmış olsaydı bu, Resûlullah'la sürekli beraber bulunun İbn Mes'ûd'a gizli kalmazdı. Hz. Ali'nin dört rekâta ilâveten iki rekât daha emretmesi muhtemelen devamlılık ve müekkedlik üzere değil bir teşvik ve mendupluk üzeredir. Cumadan sonraki altı rekâtın sünnet ancak dört rekâtın mekked, iki rekâtın gayri müekked olduğu veya altı rekâtın müekked ancak dördün daha kuvvetli olduğu da söylenebilir.⁸¹

Tirmizî, Hz. Peygamber'in cumadan sonra evinde iki rekât kıldığını nakleden İbn Ömer'in, Hz. Peygamber'in vefatından sonra mescidde iki rekât, iki rekâttan sonra da dört rekât kıldığını nakletmiştir.⁸² Fahrulhasen Dihlevî (ö.1315/1897), Ebû Yûsuf ve Muhammed'in, bu rivayeti ve Hz. Ali'nin cuma namazından sonra iki sonra dört olmak üzere altı rekât namazı emrettiği rivayetini⁸³ esas alarak altı rekât kılınacağı görüşünde olduklarını nakletmiştir.⁸⁴

Tahâvî (ö. 321/933) İbn Ömer'in cumadan sonra iki rekât sonra da dört rekât nâfile kıldığını, muhtemelen bunun nedeninin, Hz. Peygamber'in bu husustaki sözü ve uygulaması olduğunu, bu altı rekâtın Hz. Ali'den de nakle-

⁸⁰ Bk. Zafer Ahmed Tehânevî, *a.g.e.*, 7: 15-16.

⁸¹ Zafer Ahmed Tehânevî, *a.g.e.*, 7: 16-17.

⁸² Tirmizî, 2: 73 (Cuma, 24).

⁸³ Tirmizî, "Cuma", 24.

⁸⁴ Fahrulhasen ed-Dihlevî, *Mâ yelîgu min halli'l-lugât ve şerhi'l-müşkilât*, nşr. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe - Beytül'efkârî'd-devliyye, (Ürdün 2007), 1: 465.

dildiğini belirtmiştir.⁸⁵

Mezheplerin bu husustaki görüşlerine gelince, Hanefî fıkıh kitaplarında Ebû Hanîfe ile Muhammed'e göre cumadan sonra kılınacak sünnet namazın dört, Ebû Yusuf'a göre altı rekât olduğu kaydedilmektedir.⁸⁶ Muhammed'in Ebû Yusuf'la aynı görüşte olduğu da söylenmiştir.⁸⁷ Şâfiî fıkıh kitaplarında cuma namazından sonra dört rekât namaz kılındığı ve bunun öğle namazındaki gibi iki rekâtının müekked diğer iki rekâtının gayri müekked olduğu belirtilmiştir.⁸⁸ Nevevî, rivayetlerden, cumanın farzından sonra kılınacak namazın en azının iki, en kâmilinin dört rekât olduğunun anlaşıldığını, Resûlullah'ın cuma namazından sonra çoğunlukla dört rekât kıldığını, zira dört rekâtı emredip teşvik ettiğini, bazı zamanlar bu namazın en azını beyan için iki rekât kıldığını belirtmiştir.⁸⁹ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855), dilerse iki, dilerse dört rekât, bir rivayette de dilerse altı rekât kılar dediği rivayet edilmiştir. Bunlardan hangisini yaparsa güzeldir. Rivayetlere göre Nebî bunların hepsini yapmıştır.⁹⁰

Sonuç

Cuma namazının farzından önce tahiyetü'l-mescidden başka, sünnet olarak kılınacak bir namazın bulunup bulunmadığı hususu âlimler arasında ihtilaf konusudur.

Âlimlerden bir kısmı, bu husustaki genel rivayetleri ve zayıf olduğu kabul edilen Hz. Peygamber'in bu namazı tavsiye edip kıldığını ve sahâbenin bir kısmının da kıldığını dair zayıf rivayetleri ve cumanın öğle namazına kıyasını

⁸⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1: 337.

⁸⁶ Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, nşr. Ali Muhammed Muavvez - Âdil Akmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 2: 266.

⁸⁷ Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, II, 67.

⁸⁸ Bk. Şirbînî, *İkna' fi halli elfâzi Ebî Şüca'* (*Şerhu Çâyeti'l-ihlisâr*), nşr. Ali Muhammed Muavvez - Âdil Ahmed Abdül'l-mevcûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 1: 273; II, 224 a.mlf., *Muğni'l-muhtâc*, 1: 335; İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (Şirvânî ve Abbâdî haşiyeleriyle beraber), (Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, ty.), 2: 224; Kûheci, *a.g.e.*, 1: 249.

⁸⁹ Bk. Nevevî, *Minhâc*, 6: 241.

⁹⁰ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Muğni*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki - Abdulfettâh Muhammed, (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997), 3: 248-249; İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Şemsüddin Abdurrahman b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebir*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki - Abdülfettâh Muhammed, (Kahire: Dâru hecr, 1414/1993), 5: 264-266.

dikkate alarak cumanın ilk sünnetinin varlığına kail olmuşlardır. Diğer bir kısmı ise, Hz. Peygamber'in bu namazı kıldığına dair sahih ve sarih bir rivayetin bulunmadığını, aksine Buharî ve diğer kaynaklarda nakledildiği gibi Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (634-644) zamanında tek ezanın hatib minberdeyken okunduğunu, Hz. Peygamber ve sahâbenin bu namazı kılmadığını dikkate alarak bu genel rivayetlerin tahsisi kabul eden bir umum oluşu yönüyle delil kabul edilmelerinin de zayıf olduğunu, öğle namazına kıyas ile de bir sünnetin sabit olamayacağını söylemişlerdir.

Farklı yorumlanabilecek ve tek tek değerlendirildiğinde sıhhati tartışmalı olan fakat birlikte değerlendirildiğinde kuvvet bulan rivayetler sebebiyle bu namazın inkârının kolay olmadığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Hz. Peygamber minberdeyken vaktin evvelindeki ezandan başka bir ezanın okunmaması, hemen sonrasında hutbe okunup cuma namazının kılınması dolayısıyla Hz. Peygamber ve sahâbenin sünneti kılmalarının mümkün olmadığı ve kıldıklarına dair sahih bir rivayetin bulunmadığı görülmektedir. Bütün bunların neticesinde bu namazı kılana da terkedene de karşı çıkılmayacağı görüşü kanaatimizce daha isabetlidir.

Cumadan sonra kılınan namazlara gelince Hz. Peygamber'in cumadan sonra iki ve dört rekât kıldığı, dört rekâtı tavsiye ettiği, sahâbeden İbn Mes'ud'un dört, Hz. Ali'nin altı rekât kıldığı ve emrettiği, İbn Ömer'in de altı rekât kıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in uygulamasına ve tavsiyesine baktığımızda iki ve dört rekâtın sünnet olduğu, sahâbe uygulamasıyla altı rekâtın da kılınabileceği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. Nşr. Habîburrahmân el-A'zamî. 12 cilt. Karaçi: el-Meclisü'l-İlmî, 1390/1970.
- Abuzerov, Namig. *İbn Mâce'nin Zevâid Rivayetlerinin Hadis Metodolojisi Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi, MÜSBE, 2005.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arnaût ve arkadaşları. 50 cilt. Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, 1995.

- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*. Nşr. Cemal Aytânî. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünen (Ta'lîku'l-muğnâ ale'd-Dârekutnî'yle beraber)*. Nşr. Şuayb el-Arnaût, Hasan Abdülmünim Şelebî, Abdullatif Hirzallah, 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Babanzâde Ahmed Nâim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. 13 cilt. Ankara: Gaye Matbaacılık A.Ş., 1988. 3: 69.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-evsat*. Nşr. Muhammed b. İbrahim el-Luheydân. 2 cilt. Riyad: Dâru's-samiû, 1418/1998.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed. *Hâşiye ale's-Şerhi'l-kebîr li'd-Derdîr*. 4 cilt. Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- Dihlevî, Fahrulhasen. *Mâ yelîgu min halli'l-lugât ve şerhi'l-müşkilât*. Nşr. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe - Beytül'efkârî'd-devliyye. 2 cilt. Ürdün 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabeleli. 7 cilt. Dımaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Ebû ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsılî. *Müsned*. Nşr. Hüseyin Selim Esed. 14 cilt. Dımaşk: Daru'l-me'mûn, 1973.
- Elbânî, Muhammed Nasırüddîn. *et-Talîkâtü'l-hisân alâ Sahîhi İbn Hibbân ve temyizi sakîmihî min sahîhuhî ve şâzzihî min mahfûzuhî*. 12 cilt. Cidde: 2003.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'ün min fikhühâ ve fevâidihâ*. 12 cilt. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1995-2002.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zâife ve'l-mevzûa ve eseruhu's-seyyiü fî'l-ümme*. 14 cilt. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1992-2004.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Sahîhu Süneni İbn Mâce*. 2 cilt. Riyad: Mekte-

betü'l-Meârif, 1997.

Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Sahîhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1998.

Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2000.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Sifri's-saâde*. Nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. Katar: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1407.

Gumârî, Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk. *el-Müddâvî li ileli'l-Câmii's-sağîr ve şerheyi'l-Münâvî*. 6 cilt. Mısır: Dâru'l-kütübî'l-Mısırye, 1996.

Haccâvî, Şerefüddîn Musa b. Ahmed el-Haccâvî. *İkna' li tâlibi'l-intifa'*. Nşr. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 4 cilt. Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülâziz, 2002.

Haraşî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî. *eş-Şerhu's-sağîr alâ Muhtasarı Halil*. 8 cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-kübra'l-emiriyye, 1317.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Nşr. Abdullah Muhammed ed-dervîş, 10 cilt. Beyrut: Dâru'fikr, 1994.

Irakî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn. *Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi't-tahrîci mâ fi'l-İhyâ mine'l-ahbâr*. Nşr. Ebü Muhammed Eşref b. Abdilmaksûd. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'taberîyye, Riyad 1995.

İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Nşr. Muhammed Avvâme. 26 cilt. Beyrut: Dâru Kurtuba, 1427/2006.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Telhîsu'l-habîr fi't-tahrîci ehâdisi'r-Râfi'l-kebîr*. Nşr. Ebü Âsım Hasen b. Abbâs. 4 cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1995.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-temyîz*.

Nşr. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-reşîd, 1991.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Nşr. İbrâhim ez-Zeybak - Adil Mürşid. 4 cilt. Müessesetü'r-risâle, b.y. t.y.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. Nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî. Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.

İbn Hacer, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî. *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. (Şîrvânî ve Abbâdî haşiyeleriyle beraber). 10 cilt. (Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, ty.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Tertîb, Alâüddîn Ali b. Belbân). Nşr. Şuayb el-Arnaût, 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 2 cilt. Dâru's-samiî, Riyad 2000.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahîh*, Nşr. M. Mustafa el-A'zamî, 4 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. Nşr. Şuayb Arnaût, Abdülkâdir Arnaût. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998.

İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed. 32 cilt. Kahire: Dâru hecr, 1414/1993.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Muğnî*. I-XV, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed. 15 cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid-Saîd el-Lehhâm. 5 cilt. Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, 1430/2009.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitabu't-*

Tabağâti'l-kebîr. Nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hâncı, 1421/2001.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim. *Mecmûu fetâvâ*. Nşr. Fehd b. Nâsır İbrâhim. 29 cilt. Riyad: Dâru's-süreyyâ, 1420.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Berekât Mecdüddîn. *Müntekâ fi'l-ahkâmi's-şer'iyye min kelâmi hayri'l-beriyye*. Nşr. Tarık bi İvezullah. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1429.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*, nşr. Abdurrazzâk Ğâlib el-Mehdî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.

İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm, *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-takrîb* (babası Zeynüddîn el-İrâkî'nin çalışmasının tekmilesidir), 8 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabiyyi, t.y.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Nşr. Ali Muhammed Muavvez - Âdil Akmed Abdulmevcûd. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.

Kastallâni, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî*. 10 cilt. (Mısır: Matbaatü'l-kübra'l-emîriyye, 1323.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005.

Kûheci, Abdullah b. eş-Şeyh Hasan el-Hasen. *Zâdü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. Nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. 4 cilt. Katar 1982.

Mer'î b. Yusuf, Zeynüddîn el-Kermî. *Ğâyetü'l-müntehâ fi'l-cem' beyne'l-İknâ' ve'l-Müntehâ*. Nşr. Yâsir İbrâhim el-Mezrûî - Râid Yûsuf er-Rûmî. 2 cilt. Kuveyt: Müessesetü Garas, 2007.

el-Mevsûatü'l-Fıkhıyye. 45 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1983-2006.

Mübârekpûri, Ebülhasen Ubeydullah b. Muhammed. *Mir'âtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*. Hind: İdâretü'l-buhûsi'l-ilmîyye ve'd-dâveti ve'l-iftâ, el-Camiatü's-selefiyye, 1984.

- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâci'l-ârifin. *Teysîr bi şerhi'l-Câmii's-sağîr*. 3 cilt. Hindistan 1286.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdalbaki. 2 cilt. Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1412/1991.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen* (Suyûtî ve Sindî haşiyeleriyle birlikte). 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Hasan Abdülmun'im Şelebî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Hulâsatu'l-ahkâm fî mühimâtü's-süneni ve kavâidi'l-ahkâm*. Nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel, Beyrut: t.y.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 cilt. Müessesetü Kurtuba, 1414/1994.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Nşr. Muhammed Necîb el-Mutî, 23 cilt. Cidde: Mektebetü'l-irşâd, t.y.
- Ruheybânî, Mustafa b. Sa'd es-Suyûtî. *Metâlibu uli'n-nuhâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ*. 6 cilt. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1961.
- San'ânî, Ebû İbrâhim İzzüddîn Muhammed. *et-Tenvîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*. Nşr. Muhammed İshâk Muhammed İbrâhim. 11 cilt. Riyad: Mektebetü Dâri's-selâm, 2011/1432.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî. *Bulğatu's-sâlik li akrebi'l-mesâlik ale'ş-Şerhi's-sağîr*. 4 cilt. Nşr. Muhammed Abdüsselâm şâhîn. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1995.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Neylü'l-eotâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Nşr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. 16 cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Nşr. Muhammed Halîl Aytânî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1997.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Nşr. Târik b. Ivezullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. Nşr. Şuayb el-Arnaût. 16 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. Nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdu'l-hak. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'lâü's-sünen*. 22 cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1415.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-kebîr (Sünen)*. I-VI, Nşr. Şuayb el-Arnaût - Abdullatîf Hirzullah. 6 cilt. Dımaşk: Dâru' -risâle el-âlemiyye, 2009.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*. Nşr. İzzet Ubeyd ed-Dabbâs. Beyrut: Dâru'l-hadis,1988/1408.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu's-sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. Nşr. Ahmed Muhammed Şakir. 5 cilt. Mısır: Şirketü ve Mektebetü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1977.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *el-Muğnî fi'z-zuafâ*. Nşr. Nureddin Itr. 2 cilt. Katar: Dâru ihyâi't-türâsi'l-İslâmiyyi, t.y.
- Zeylaî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullah. *Nasbü'r-râye li tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. Nşr. Muhammed Avvâme. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1997.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık /September 2018, c. 4, s.2: 710-724

Tokatlı Molla Lutfi'nin "Risâle Mûte'Allika Bi Âyeti'l-Hac" İsimli Yazma Eserinde Ele Aldığı Fıkhi Konular Ve Tenkitleri Jurisprudential Topics and Their Criticism Discussed By Molla Lutfi Of Tokat

In His Manuscript "Risâlah Muta'alliqah Bi Ayah Al-Ḥajj"

Hilal ÖZAY

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of
Theology, Department of Islamic Law

Tokat / TURKEY

hilal.ozay@gop.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6412-4430

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ekim / October 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Özay, Hilal. "Tokatlı Molla Lutfi'nin "Risâle Mûte'Allika Bi Âyeti'l-Hac" İsimli Yazma Eserinde Ele Aldığı Fıkhi Konular Ve Tenkitleri". *Tasavvur:*

Tekirdağ İlahiyat Dergisi 4/2 (Aralık 2018): 710-724.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Osmanlı dönemi 15. yy. âlimlerinden Tokatlı Molla Lutfi hac ile ilgili pek çok fıkhi meseleyi içeren “Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac” isimli eserinde Mu’tezile âlimlerinden Zemahşerî’nin ağırlıklı olarak dirayet metoduyla yazdığı tefsiri el-Keşşâf ‘an haqâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl’ isimli eserinde Bakara suresinin 196-198. ayetlerine yaptığı tefsiri ve daha çok da bu tefsir üzerine yazılmış şerh ve haşiyeleri tenkit etmiştir. Bu çalışmada haccı tamamlama şartı, umrenin vacip olup olmadığı, hadisin Kur’an’ı neshi, hacda üç gün orucun tutulma vakti, hacta yapılacak görevlerin belli aylarda geçerli olduğu, arafat vakfesinin vacip olup olmadığı konuları ve bu konularda Molla Lutfi’nin görüşleri ve itirazları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hac, Umre, Arafat, Zemahşeri, Teftâzânî.

Abstract

Molla Lutfi of Tokat is one of the fifteenth-century Ottoman scholars. His work “*Risâlah (Kalimât) Muta’alliqah bi Ayah al- Hâjj*” covers many jurisprudential issues about al- Hâjj (pilgrimage). In the mentioned work, he criticized the interpretation for the verses 196-198 of surah al Baqarah in the book “*al-Kashshâf ‘an Haqâ’iq Ghawâmid al- Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta’wîl*” which is written predominantly in dirâyah method by the Mu’tazilî scholar al-Zamakhsharî, and the commentaries and annotations written on this interpretation. This study discusses the conditions of Hâjj, the issue whether the ‘Umrah is wajib or not, abrogation of an âyah by an hadith, the time for three days fasting during Hâjj, certain times for performing the rituals of Hâjj, the issue whether the waqfa on Arafah is wajib or not, and also Molla Lutfi’s views and objections on these topics.

Keywords: Hâjj, Umrah, Arafah, Zamakhshari, al-Taftazani. **Keywords:** Hâjj, Umrah, Arafat, Zamakhshari, Teftâzânî.

Giriş*

İslamın beş şartından birisi olan hac ibadetini konu alan bu makalede Molla Lutfi'nin (ö. 900/1495) "Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac"¹ isimli eserinde Bakara suresi 196-198. ayetleri bağlamında hac konusunda Zemahşeri'yi ve ona şerh ve haşiye yazanları tenkit ederken değindiği fikhi meseleler ele alınacaktır. Bu eser Molla Lutfi'nin ifadesiyle Arap ve acem sultanlarının efendisi, Hazreti Hâkân Osmanlı Hükümdarı Padişahı, kılıç ve kalem efendilerini istihdam eden, sultanoğlu sultan, Sultan Bâyezîd b. Muhammed Han Hazretleri tarafından, bayram günü, kalplerin şevk duyduğu ve cennet bahçesi olan onun yüce huzurunda Keşşâf Tefsiri ve haşiyelerinin mütalaası ile hac ayetlerinin müzakere edilmesi emri üzerine müzakereye katılmış ama maksat hâsıl olmamış bunun üzerine akıl sahipleri şereflensin ve kabuğu özden ayırsın diye bu risaleyi yazmıştır.² Molla Lutfi risaleyi yazış amacını belirttikten sonra ayetlerin tefsirine ve tenkitlerine geçmiştir.

1. Bakara Suresi 196. Ayeti

Zemahşeri, "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ *Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın*"³ ayetinde geçen "وَأَتِمُّوا" tamamlayın" kelimesinden hareketle hac ve umrenin tamamlanmasını onlara ticari ve dünyevi maksatlardan hiçbir şeyi karıştırmaya ve onların sırf ibadet için yapılmasına bağlamıştır.⁴

Molla Lutfi, Zemahşeri'nin "وَأَتِمُّوا" tamamlayın" kelimesini bu şekilde tefsir etmesini tenkit etmiş, ona göre böyle anlam vermek "*Hac meosiminde ticaret yaparak Rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur*" ayetine muhaliftir. Çünkü "fazl" dan yani lütuf ve ihsandan maksat ticarete kazanç elde

* Bu makale, 18 - 20 Ekim 2018 tarihinde "Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî Ve Kültürel Hayat Uluslararası Sempozyumun" da sözlü olarak sunulan ve basılmayan aynı başlıktaki tebliğin içeriği genişletilerek, geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek türetilmiş halidir./ This paper is the final version of an earlier announcement called "Geçmişten Günümüze Tokat'ta İlmî ve Kültürel Hayat Uluslararası Sempozyumu", not previously printed, but orally presented at a symposium called "Tokatlı Molla Lutfi'nin "Risâle Müte'allika bi Âyeti'l-Hac" İsimli Yazma Eserinde Ele Aldığı Fikhi Konular ve Tenkitleri", the content of which has now been developed and partially changed.

1 Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2844.

2 Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2844, 42b.

3 Bakara, 2/196.

4 Molla Lutfi, *Risâle*, 42b.

etmektir. Bu da hac günlerinde hacılar için mubahtır. Tıpkı İbn Ömer'in rivayetinde geçtiği gibi: Bir adam İbn Ömer'e: "Muhakkak ki biz, (hacı taşıyarak kira aldığımız için) yadırganan bir kavimiz. Bir kavim, bizim haccımızın (kabul) olmadığını ileri sürüyor" dedi. Bunun üzerine İbn Ömer: "Bir adam Resülullâh'a (s.a.v) senin sorduğunu sordu, o da "(*Hac mevsiminde ticaret yaparak*) *Rabbimizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur*" ayeti ininceye kadar ona cevap vermedi. Bu ayet inince de "*Sizler hacısınız*" dedi. Başka bir rivayet de birisi Hz. Ömer'e (r.a): "Ey mü'minlerin Emiri siz hacda ticaret yapar mıydınız?" dediğinde, o da: "Bizim hac mevsiminde ticaret dışında başka gelirimiz mi vardı ki" dedi.⁵

Zemahşeri'ye göre bu ayette sadece hac ve umrenin tamamlanmasına dair bir emir vardır, onların vacip veya nafile olmasına dair hiçbir delil yoktur.⁶ Zira Hz Peygamber'e (s.a.v.): "Umre hac gibi vacip midir?" denildiğinde Onun: "*Hayır, Umre yapmak sizin için hayırlıdır*"⁷ ve "*hac cihattır umre de nafile bir ibadettir*"⁸ buyurmuştur. ⁹

Bu tefsire yazılan Keşf isimli haşiyede¹⁰ Abdurrahmân el-Kazvîni'ye göre; bu hadisi delil olarak almak, kitabın haberi vahid ile neshini gerektirir. Ama eğer hadis takdim edilirse o zaman kitap onu nesh eder.¹¹

Molla Lutfi'ye göre Zemahşeri'nin umrenin vacip olmadığına dair getirdiği hadisin delil olması tartışmaya açıktır. Çünkü hadis, ya kitaptaki mecaz manayı kastetmek için ya da kitaptaki iki müşterek manadan birini tayin etmek için karine kılınır. Fakat hadis ile ifade edilen mana ile kitapta ne mecaz ne de hakikat kastedilmiyorsa, hadis bu durumda kitabı nesh eder.

Yine Abdurrahmân el-Kazvîni: "Hadisin, mutlak olarak umrenin vacip olmadığını değil de, vücbiyette umrenin hacca denk olmadığını kastedmesi

⁵ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 44a.

⁶ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 44a.

⁷ Tirmizi, "Hac", 88.

⁸ İbn Mâce, "Menâsik", 44.

⁹ ez-Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömerb. Muhammed el-Harizmi, *el-Keşşâf an haka'iki gavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhî't-te'vil* (İstanbul 2016), 1: 644.

¹⁰ Bu eser, Keşşâf üzerine yazılan haşiyelerden biri olan "el-Keşf an Muşkilâti'l-Keşşâf'ı " adlı haşiyedir. Müellifi Ömer b. Abdurrahmân el-Fârîsi el-Kazvîni (ö.745/1345)'dir.

¹¹ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 44a.

muhtemeldir. Çünkü kesin bir icma ile vacip ve zannî bir yol ile vacibin arasında fark vardır"¹² demiştir.

Molla Lutfi'ye göre Abdurrahmân el-Kazvî'nin bu görüşü son derece yanlıştır. Çünkü icmanın "kat'î icma ile vacip ve zannî bir yol ile vacip" diye kısımlara ayrılması, bize nispetlidir. Yoksa Hz. Peygamber'e (s.a.v) nispetle değildir. Eğer bu rivayet ümmetin fertlerinden birinin sözü olsaydı, o zaman bu sözün umrenin hacca denkliğini nefyettiğini söylemek mümkün olurdu.¹³

Zemahşeri'ye göre: İbn Abbâs'ın (ö. 68/688) (r.a) "Muhakkak ki umre hacın yakın arkadaşıdır" ve yine bir adamın Hz. Ömer'e (r.a); "Ben hac ve umrenin bana farz kılındığını buldum ve ikisine birden telbiye getirdim" demesi üzerine, Hz. Ömer'in (r.a) sen, Peygamberinin sünnetine erdirilmişsin"¹⁴ şeklindeki rivayetleri ile ayette geçen tamamlama emrinde hac ve umrenin birlikte yer almasından dolayı umrenin hac gibi vacip olduğunun söylenmesi uygun değildir. Çünkü umrenin hacın yakın arkadaşı olması kıran haccı yapacak kimsenin bu ikisini birlikte yapması ve bunların birlikte bahse konu olmasındandır. Bir de umre küçük hac sayılmasındandır.¹⁵ Hz. Ömer'in (r.a) rivayetine gelince,¹⁶ o adam "her ikisi için telbiye getirdim sözüyle" hac ve umrenin kendi üzerine yazılmış olduğu yorumunda bulunmuştur." Nitekim kişi nafîle namaz için tekbir aldığı anda nafîle namazın vacibe dönmesi gibi umre için telbiye getirdiğinde de umre kendisine vacip olur. Çünkü nafîle de olsa başlandığı için tamamlanması gerekir. Bu "Ramazan ayını ve Şevval'in altısını tut" demek gibidir. Bununla hem farz hem nafîle emredilmiştir.¹⁷

Teftâzânî'ye (ö.792/1390)¹⁸ göre: "Bu ayet, Şafi mezhebinde olduğu gibi üç açıdan umrenin vacip olduğuna işaret etmektedir.

¹² Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 44a.

¹³ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 44b.

¹⁴ Nesâî, "Menasik", 49.

¹⁵ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 44b.

¹⁶ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 44b.

¹⁷ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 45a.

¹⁸ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî eş-Şafîî (ö. 792/1390), Hâşiye ale'l-Keşşâf (Şerhu'l-Keşşâf), Tibî'nin el-Keşşâf'a yazdığı haşiyeden özetlenen bir çalışmadır. İtikatta Eş'arî, amelde mezhebi Şafîî'dir. Hanefî olduğuna dair görüşler de vardır. (Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA* (Ankara: TDV, 2011), 40: 301,304.)

Molla Lutfi umrenin vacip olmadığı hükmünde Zemahşeri ile aynı görüşte ama Teftâzânî'ye itiraz eder ve şöyle cevap verir: Hac ve umre sadece zikir de birleşmiştir. Mana Allah'ın kitabındaki karine içindir. O karine, zikirdeki mananın karinesidir, vacip olması hükmünde bir karine değildir.

Keşf sahibi: "Zikredilen hadiste Hz. Ömer'in "هَدَيْتَ" (Peygamber'in sünnetine erdirilmişsin) sözü, cevap olarak kabul edilemez. Yani umrenin vacip olduğunu göstermez. Ancak, ihlâl (telbiye getirme) üzerine yazılma için sebep olsaydı kabul edilebilirdi" demiştir. Yani telbiye vacip olma için sebep olsaydı umre de vacip olurdu. Molla Lutfi'ye göre bunun kaynağı bir vehimdir. Çünkü "اهْلَيْتُ" (telbiye getirdim) sözü, ondan önce geçen şeyin illetidir.¹⁹

Zemahşeri'ye göre Hz. Ali, İbn Mes'ud (ö. 32/652), Şa'bî (ö. 104/722) "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" ayetinde umre kelimesini "العمرَةُ" şeklinde merfu okuyarak sanki bununla umreyi haccın vacip olma hükmünden çıkartmayı kastetmişler. Taftâzânî, bu kıraatin, rivayet ya da sem'a yoluyla olmadığını bildirir ve bu kıraatı kabul etmez.

Molla Lutfi Teftâzânî'ye itiraz eder ve şöyle cevap verir: Zemahşeri'nin bu sözünün manası; sanki onlar bu kıraatin doğru olduğunu düşündüler ve rivayetler arasından onu tercih ettiler. Molla Lutfi'ye göre Teftâzânî'nin maksadı birçok yerde zikrettiği gibi Zemahşeri'ye itiraz etmektir. Mesela bazı kıraatlerde mana görüşe nispet edilir" der. Teftâzânî, buna itiraz eder. Hatta, En'am suresinde Allah Teâlâ'nın "قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ" Allah'a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi ki)²⁰ kavlinin şerhinde açıkladığı gibi "bu kendisinden korkulan şeyin küfür olduğunu" söyler. Eğer; "Şârihin maksadı Zemahşeri'ye itiraz değil de bilakis onun muradı şerh ve kelimenin manasını vermek olsa hoş karşılanır. Fakat onun muradı bu değildir.²¹

Bu ayet başlanmış bir hac ve umrenin tamamlanmasını bildiriyor. Hz Peygamber ve diğer Müslümanların Kabeyi ziyaret etmelerine izin verilmesi üzerine imzalanan Hudeybiye anlaşmasından sonra indiği dikkate alınarak sözleşme uyarınca bir sonraki yıl yarım kalan ziyaretin tamamlanması

¹⁹ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 45a.

²⁰ Enam, 6/137.

²¹ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 45a.

emredilmiştir.²² Yani Hudeybiye senesi başlanmış ama tamamlanamayan hac ve umreyi tamamlayın buyrulmaktadır. Nafile bile başlamakla farz olur ve eksik bırakılırsa kazası gerekir. Haccın farz olduğunun delili bu ayet değil, "Yoluna gücü yetenin o beyti haccetmesi insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır"²³ ayetidir.²⁴ Umrenin vacip olduğuna dair doğrudan bir nas yoktur. Hz. Aişe, İbn Abbas, İbn Ömer, Hasan Basri, İbn Sîrîn umre vaciptir demişlerdir. İmam Şâfi de bunu tercih etmiş ve "tamamlanması vacip olan şeyin aslı da vaciptir" İctihadında bulunmuştur. İbn Mes'ud, İbrahim Nehai ve Şa'bi'den umrenin tatavvu, nafile olduğu rivayet edilmiştir. Farz için kesin delil gerekir, bunda ise ihtimal vardır. Ne hac ne de umrenin farz olması için bu ayet delil olamaz. Umre ancak her nafile gibi başlamakla yani yarım kaldığında vacip olur tamamlanması gerekir.²⁵

Zemahşeri'ye göre aynı ayette geçen "فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ²⁶ alıkonulursanız ifadesi"²⁷ tıraş olmaya mecbur bırakan bir hastalık demektir. Çünkü herhangi bir kimseyi korku, hastalık veya acizlik gibi bir durumla engellediğinde "uhsiru fulan" denir. Yine herhangi bir düşman bir kimseyi yola gitmekten engellediği veya o kişiyi hapsedtiği vakit de "husıra" denir.²⁸ Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) göre kişinin düşman hastalık vb. sebeple herhangi bir engelle karşılaşması ihsar hükmünün ispatı için geçerlidir.²⁹ Fakat İmam Şâfi (ö. 204/20) nüzul nedeni dolayısıyla yalnız düşmanın engellemesini ihsar sebebi kabul etmiştir.³⁰ Şârih'e göre matufa bağlamak veya ona uygun olması için "فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ" ifadesiyle *kayıt getirilmiştir*.³¹

Molla Lutfi, Hanefi mezhebi görüşü olan Zemahşeri'nin ihsar konusundaki görüşüne itiraz etmemiş ama Şârih'in ifadesine itiraz etmiştir. Ona göre bu bağlantı/uygunluk gizli olmaz. Bağlantı nedeniyle ondaki âm hüküm tah-

²² Komisyon, *Kur'an Yolu*, 1: 307.

²³ Al-i İmrân, 3/97.

²⁴ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Ebu'z-Ziya Matbaası, 1935), 2: 66-68.

²⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 86.

²⁶ Bakara, 2/196.

²⁷ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 45a.

²⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 646.

²⁹ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 646; Komisyon, *Kur'an Yolu* (Ankara: TDV, 2006), 1: 307.

³⁰ Elmalılı, *Hak Dini*, 2: 69; Konyalı Mehmet Vehbi, *Hülasatü'l- Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1967), 1: 337.

³¹ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 45b.

sis edilmiştir. Bilakis onun şekli şöyledir; “وَأَنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ” kelâmının makablindeki şey, tıraş beyanına (وَلَا تَحْلِفُوا رُؤُوسَكُمْ) sevk edilmiştir. Böyle olunca kendisiyle hastalığın kayıtlandığı (ayet) bunu gerektirir. Çünkü bu kelam makablini açıklayan bir kelamdır. Tıpkı, (ayette) “فَمَنْ” sözüne “ف” harfiyle başlanarak kendisinden haber verildiği gibi.³²

Zemahşeri’ye göre “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ” her kim bulamazsa (kurbanı) “فِي فَصِيحَاتِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي” hacda üç gün oruç tutsun yani hac vaktinde.”³³ Bu da iki ihramın, yani hac ve umre ihramlarının arasındaki hac aylarıdır. Bu Ebû Hanîfe’nin görüşüdür. Yani üç gün oruç hac için ihrama girmeden önce tutulur.³⁴

Şârih, Zemahşeri’ye itiraz ederek: “İbarenin zahiri, Ebû Hanîfe’ye göre bunun hac ihramından önce gerekli olduğunu bildiriyor hâlbuki böyle değildir. Bilakis ittifakla üç gün oruç ondan (hac ihramından) sonra da caizdir”³⁵ demiştir. Molla Lutfi; “üç gün orucun tutulma zamanı” konusunda Zemahşeri ile Şârih’in görüşü Ebû Hanîfe ile Şâfiî arasında ortaya çıkan ihtilafı ortaya koyuyor³⁶ demiştir.

Zemahşeri “فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ” Eğer ihardan (alınmadan) emin olursanız³⁷ yani alıkonmayıp emniyet ve genişlik halinde bulunduğunuzda kim hac zamanına kadar umre ile faydalanmak isterse hac vaktine değin umre ile faydalanır³⁸ şeklinde tefsir etmiştir.

Abdurrahmân el-Kazvîni ayetin bu kısmını açıklarken: “Muhakkak ki emniyet lugat bakımından korkunun zıttıdır. Uygun olan (فَإِنْ أَحْصِرْتُمْ) kelimesinde) “ف” harfinin yerine “و” harfinin gelmesidir. Çünkü “ihzar” kelimesi takibiye olarak gelmemiştir. O zaman bilakis bu (“ف” harfi), “وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ” ayetini açıklamak içindir”³⁹ demiştir.

Molla Lütfi el-Kazvîni’nin “emniyet korkunun zıddıdır” iddiasına şöyle cevap vermiştir: Emniyet kelimesi genel anlamıyla korkunun zıddıdır. Yoksa

³² Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac*, 45b.

³³ Bakara, 2/196.

³⁴ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac*, 45b.

³⁵ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac*, 45b.

³⁶ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac*, 45b.

³⁷ Bakara, 2/196.

³⁸ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac*, 45b.

³⁹ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte’allika bi âyeti’l-hac*, 45b.

özellikle düşman korkusunun zıddı değildir. Burada, aynı şekilde "ihzar" (alikonma) korkusunun da zıttı olarak gelmiştir. Zemahşeri'nin, "hacdan alıkonmadığınız zaman" sözü, (ayetteki) mananın sonucunu beyan etmektedir. Yoksa "فَإِذَا أَمِنْتُمْ" (emniyette olduğunuz zaman) sözüyle, "alıkonmadığınız zaman" sözünü kastetmemiştir. İkinciye yani "ف" harfinin yerine "و" harfinin gelmesine şöyle cevap vermiştir; muhakkak (ayette) "ف" harfinin "و" harfinin yerine gelmesi ve tercih edilmesi, her ikisi de "وَأَيُّوْا" (tamamlayınız) sözünü tafsil etse bile, ihzar hükmünün beyanını ilandır.⁴⁰

2. Bakara Suresi 197. Ayeti

Zemahşeriye göre; hac vaktini bu aylarla tayin etmenin faydası, hac fiillerinden hiçbir şeyin bu ayların dışında sahih olmayacağıdır.⁴¹ Yani İmam Şafii'nin "hac için ihrama girmek bu ayların dışında geçerli olmaz"⁴² görüşünde olduğu gibi böyle bir ihramla hac değil ancak umre olur. Fakat Hanefiler, İmam Mâlik, Sevrî ve Leys b. Sa'd, hac vaktinden önce gerek umre ve gerekse hac için ihramın caiz ancak geri kalan fiillerin, bu aylar içinde yapılmasının lazım geldiği görüşündedirler. Yani hac vaktinden önce hac ihramı, haram değil, sünnete aykırı olduğundan mekruhtur. "Ey Muhammed! Sana yeni doğan aylardan soruyorlar. De ki: Onlar, insanların vakitle ilgili işleri ve hac için zaman ölçüleridir."⁴³ âyetinde bu izne işaret vardır.⁴⁴

Taftâzânî; "Burada 'fiiller' den maksat rükünlerdir. Fakat bu, ziyaret tavafını müşkil kılar. Çünkü o, haccın rükünlerinin tamamındandır ve zilhiccenin onu, on biri ve on ikisi olan kurban günlerinin her birinde sahihtir" diyerek yine Zemahşeri'ye itiraz etmiştir.⁴⁵

Molla Lutfi; Zemahşeri'nin "أَنَّ شَيْئاً مِنْ أَفْعَالِ الْحَجِّ", ifadesinde geçen "شَيْئاً" kelimesindeki tenvin; "fertleri değil neveleri/türleri umumileştirmek/genellemek içindir" diyerek Taftâzânî'ye cevap vermiştir. Yani hac fiillerinin nevelerinden her biri, sadece hac aylarında geçerli olur. Bu da haccın dışında değil de, hac

⁴⁰ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 46a.

⁴¹ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 46a.

⁴² Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 654.

⁴³ Bakara, 2/189.

⁴⁴ Elmalılı, *Kur'an Dili*, 2: 73; İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 1: 71.

⁴⁵ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 46a.

aylarının içerisinde her çeşit fiilin fertlerinin tamamıyla sahih olmasını gerektirir. Bu, hacın dışındaki nevilerden tek bir ferdin geçerliliğine aykırı değildir. Mesela hac aylarından önce ihrama girilebilir.

Zemahşeri, Ebu Hanife'nin görüşü doğrultusunda iki ay ve üçüncü ayın bir kısmı nasıl ayette ⁽⁴⁶⁾ (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ) "أَشْهُرٌ" aylar" diye isimlendirilmiştir. Oysa çoğul kullanabilmek için en az üç ay gerekir diyenlere cevap olarak: "Birin dışındakiler çoğul isme katılır.⁴⁷ Yani iki nesne için de cemî sigası kullanılabilir. Bunun delili: "Ey Aişe ve Hafsa Allah'a teobe etseniz. Çünkü ikinizin de kalpleri yamulmuş bulunuyor"⁴⁸ ayetidir. O zaman bu soru yeri yoktur. Eğer hac bilinen üç ay denmiş olsaydı, o vakit bu soru yerinde olurdu" demiştir.⁴⁹

Kutbu'r-Râzî'ye göre⁵⁰ "الجمع" (çoğulun) manası, bir şeyi bir şeye katmaktır. Bu iki için de geçerlidir. Çoğulun "iki" kelimesi için kullanılması caiz olunca, iki ve üçün bir kısmı için çoğulun kullanılması caiz olmaya daha laıktır.

Molla Lutfi'ye göre Kutbu'r-Râzî'nin Zemahşeri'yi doğrulamasına rağmen onun bu ifadesi, mefhumdaki benzeşmeden kaynaklanan bir hatadır. Muhakkak ki Zemahşerinin anlattığı "الجمع" lafzının manası, cim, mim ve ayn harflerinden mürekkeptir. Bu kelimenin anlamı cemi kalıplarından kendisine tam uyan/kendisini doğrulayan değildir. Ceminin manası, müfredi (tekili) kendisine tam uyan (bir şeyi) başka bir şeye aynı şekilde katmaktır. Öyleyse müfredi kendisine tam uymayan üç (kelimesinin) bir kısmı nasıl bu şeylerden olur. Yani hac aylarında farklı cins olan ay ve gün bir araya getirilmiştir. Buna göre Kutbu'r-Râzî'nin görüşü sahih değildir. Fakat mecaz yoluyla kullanılması sahih olur. Buna göre çoğulun en azı (cem-i killet) konusunda tercih edilen görüşe meyilli olan Taftâzânî'nin⁵¹ söylediği söz de doğru değildir. Çünkü belirttiğimiz gibi tercih edilen görüşe göre aynı şekilde bu kullanımın sahih olması için bir sebep yoktur. Bu durumda hakikat, Abdurrahmân el-Kazvî'nin tercih ettiği'dir. Şöyle ki cemide mecaz kullanım, kalıbı bakımın-

⁴⁶ Bakara, 2/197.

⁴⁷ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 47a.

⁴⁸ Tahrim, 66/4.

⁴⁹ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 654.

⁵⁰ Muhammed b. Muhammed Kutbuddin Ebu Abdullah (ö. 766/1365), *Havâşî ale'l-Keşşâf*.

⁵¹ et-Teftâzânî, Saduddîn Mesûd b. Umar, *Hâşiye alâ'l-Keşşâf*.

dandır, hakikat bakımından kullanım değildir. Mecaz mana üçe arz edilmiştir. Yani Şevval, Zilkade ve Zilhicce'nin on gününü kastediyorum. Taftâzânî de "mecazî üç üzerine muttali kıldım" sözüyle buna işaret etmiştir. Bu iki mecaz kullanımın arasını ayırt etmek incelik gerektirir.⁵²

Zemahşeri'ye göre "ayın bir kısmının, ayın tamamı yerine geçtiği" söylenir. Tıpkı 'Seni şu sene görmüştüm' ya da 'falancanın devrinde görmüştüm' denilmesi gibi. Söz konusu devrin, yirmi sene ya da daha fazla olması muhtemeldir. Fakat o kişi onu, o süre zarfında belirli bir süre görmüştür.

Molla Lutfi'ye göre⁵³ Şârihlerin hepsi Zemahşeri'nin sözünü, kül ismin cüz ismin yerine kullanılması (yani bir şeyin tamamının zikredilip bir kısmının kastedilmesi) kabilinden olduğuna sevk etmiştir. Buna şu şekilde karşılık verilir. "Şu zaman ya da falanın devri" şeklindeki sözümüzde durum böyle değildir. Çünkü "zaman ve devir" iki manada kullanılır. Zaman ya da devirden bir süre manasında değildir. Sonra hakikat şu ki Şârihler Zemahşeri'nin sözünü anlamadılar. Çünkü Zemahşeri, "ayın bir kısmının tamamı yerine geçtiği söylenir" sözüyle o ayın tamamında vuku bulduğu halde, hac fiillerinin Zilhiccenin onunda gerçekleşmesine itibar etmiş ve bu itibarla aynı şekilde bunu, hac aylarından kılmıştır. Çünkü bu, dilin alışlagelmiş kullanımı sebebiyledir. Tıpkı bütün senenin ya da bütün devrin mecaza başvurulmaksızın dilin alışlagelmiş kullanımı hasebiyle, bu iki zaman zarfının bir kısmında görmenin meydana gelmesine itibarla, görme vakti kılındığı gibi. Böyle olunca Zilhicce ayı içerisinde hac zamanının sadece on gün olmasıyla beraber Zilhicce ayı hac aylarından kılınmıştır. Bunun için sanki hac vakti üç aydır dendi. Şevval, Zilkade ve Zilhicceyi kastediyorum. Çünkü hac fiilleri o vakit içerisinde ya ilk iki ayda (Şevval ve Zilkade) olduğu gibi bu ayların herhangi bir kısmında gerçekleşir yahut üçüncüde (Zilhicce) olduğu gibi sadece bu ayın bir kısmında gerçekleşir. Kendisindeki bir kısımda gerçekleşmesine itibarla mekân olarak bir şeyi bir şeyin zarfı kılmak dilin alışlagelmiş kullanımında yaygındır. Buradan İmam Mâlik için, Zilhiccenin tamamını haccın vakti kılmaması hususunda geçerli bir sebep çıkmıştır. Bu yüzden İmam Mâlik ve iki İmam (Ebu Hanîfe ve İmam Şâfiî) arasında lafzî bir ihtilaf oldu. Çünkü İmam

⁵² Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 47a.

⁵³ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 47a.

Mâlik hac vaktini zikredilen ayete binaen Zilhicce'nin tamamı kıldı. İki imam (Ebu Hanîfe ve İmam Şâfiî) ise hakikaten fiillerin durumuna ve ölçüsüne itibar ettiler. Bu da (zilhicce'nin) on günü ya da onuncu gününün gecesiyle beraber dokuz günüdür.⁵⁴

3. Bakara Suresi 198. Ayeti

Zemahşeri'ye göre ayette⁵⁵ geçen عَرَفَاتٍ "Arafat" vakfe yapılan yerin özel ismi olup, ezri'ât örneğindeki gibi çoğul olarak isimleşmiştir.⁵⁶ Çünkü "el-Arafat" kelimesi cins isimlerin içerisinde yer almaz.⁵⁷ Arafat isminin verilmiş nedeni İbrahim'e tavsif edilmiş olması, onun da burayı görünce tanınması sebebiyledir. Arafat irticalen konmuş isimlerden olup Arafat'ın müfredi kabul edilmesi faraziyesine binaen "el-Arafat" lafzı "arifin" kelimesinin çoğulu olmanın dışında cins isimler içinde bilinmemektedir.⁵⁸

Kutbu'r-Râzî şöyle dedi: "Sadece cins isimler kayıtlanır. Çünkü "el-Arafat" kelimesi özel isimlerden bilinir. "el-Arafat" kelimesi bu özel mekân için özel bir isimdir. Tıpkı "Arafât" kelimesinin onun özel ismi olduğu gibi."⁵⁹

Molla Lutfi'ye göre: "Arafat" kelimesi⁶⁰ bu özel mekânın ismi olduğu gibi aynı şekilde Zilhicce'nin dokuzuncu gününün de ismidir. Çünkü Arafat günü ve Arafat'ın başlangıcı kitaplarda yaygındır. Bu konuda Keşşâf'ta üç gün oruç zamanı ile ilgili "Efdâl olan Terviye (Zilhiccenin sekizinci günü) ve Arafat günleriyle bu ikisinden önce bir gün oruç tutmadır" ifadesi geçer. Zemahşeri; "bu sünnetin ihya edilmesindedir" dedi. O (Zemahşeri), dokuzuncu günü "Arafat" diye isimlendirdi. Çünkü İbrâhîm'e (a.s), rüyasında gösterilmiş olması onun da burayı görünce tanınması sebebiyledir. Molla Lutfi "Arafat" kelimesi "el-ârif" kelimesinin çoğulu olmaksızın cins isimlerden bilinir. Onunla

⁵⁴ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 47b.

⁵⁵ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الصَّالِّينَ (Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizden gelecek bir lütfu (kazancı) aramanızda size herhangi bir günah yoktur. Arafat'tan ayrılıp akın ettiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin ve O'nu size gösterdiği şekilde anın. Şüphesiz siz daha önce yanlış gidenlerden idiniz (Bakara, 2/198).

⁵⁶ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 660.

⁵⁷ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 47b.

⁵⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 660.

⁵⁹ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 47b.

⁶⁰ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 47b.

istisnayı tahsis etmeye hiçbir neden yoktur diyerek Zemahşeri ve Kutbu'r-Râzî'ye itiraz etmiştir.⁶¹

Allah Teâlâ şöyle buyurdu: "فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ Arafat'tan (seller gibi boşanıp) aktığınız zaman..."

Zemahşeri'ye göre; "فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ Arafat'tan (seller gibi boşanıp) aktığınız zaman..." ayetinde "Arafatta vakfe yapmanın vacip oluşuna bir delil vardır" denilmiştir. Çünkü "el-ifâza" (sel gibi boşanıp akmak) akın akın dağılmak ancak vakfeden sonra gerçekleşir. Hanefilere göre arefe günü güneşin tepe noktasına gelmesi anından batmasına kadar Arafat sınırları (Mekke'nin 21 km doğusunda cebeli rahme adlı küçük bir tepede) içerisinde bir anlık durmak vaciptir.⁶²

Şârih; "kesinliğe delâlet eden "إذا" kelimesiyle birlikte "el-ifâza" kelimesinin zikredilmesi (Arafatta vakfenin vacipliğine olan) delâleti beyan etmektedir. Bu şeriatın hükmünde vaciptir. Sanki o; "(Seller gibi boşanıp) akmak sizin üzerinize vaciptir" denilmiştir. "İfâza", başlangıcı oradan olsun diye Arafat'ta bulunma ve kalmanın önce olmasını gerektirir. Bu, Arafat'ta vakfe yapmanın manasıdır." diyerek farklı bir sebeple de olsa Zemahşeri ile aynı görüşü paylaşmıştır.⁶³

Molla Lutfi her ikisine de itiraz ederek bu görüşün araştırılması gerektiğini, çünkü vücup sığasının Arafat'ta bir süre kalmadan sonra "el-ifâza"ya (sel gibi boşanıp akmaya) arz edilmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir. Molla Lutfi; "o zaman Arafat'ta vakfe yapmak vacip olmaz. Çünkü mutlak vacip onun üzerine bağlanmaz" diyerek risaleyi bitirmiştir.

Sonuç

Makalede ele alınan risale bir bayram günü II. Bayezid'in huzurunda Bakara süresinin 196-199. ayetleriyle ilgili olarak yapılan tartışmanın sonuçlarını Molla Lutfi'nin kaleme alıp Veziriazam Ali Paşa'ya ithaf ettiği bir risaledir. Risalede Bakara süresinin 196-98. ayetlerinin, tefsir ile onun üzerine yapılmış şerh ve haşiyelerinde Hanefi ile Şafî mezhebi arasındaki hac ile ilgili fikhi

⁶¹ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 48a.

⁶² Komisyon, *Kur'an Yolu*, 1: 318.

⁶³ Molla Lutfi, *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*, 48a.

ihtilaflar söz konusu edilmiştir. Molla Lutfi bu ayetlerin tefsirini yapan ve Hanefi mezhebinden olan Zemahşeri'ye itiraz ettiği olduğu gibi onun görüşünü destekleyip ona şerh yazan ve Şafii mezhebinden olan Teftâzânî ile haşiye yazan Abdurrahman el-Kazvinî ve Kutbu'r-Razi'nin görüşlerini tenkit etmiştir. Bu tenkitler tefsir, fıkıh, fıkıh usulü ve dil açısından ve genelde Hanefi ile Şafii mezhebi bağlamında olmuştur.

Molla Lutfi, Zemahşeri'nin; bu ayetlerin hac ve umrenin hükmünü bildirmedığı, umrenin vacip olduğu, bu ayetlerle Hudeybiye'de başlanmış ama tamamlanamamış hac ve umrenin tamamlanmasının emredildiği, başlanan bir ibadetin tamamlanmasının vacip olduğu, ihsarın kapsamına hastalık girdiği gibi düşman korkusunun da girdiği, kurban bulunmayınca tutulacak orucun hac ihramına girmeden önce olması gerektiği görüşlerine, Abdurrahman el-Kazvinî'nin de cemi konusundaki görüşlerine katılmıştır.

Zemahşeri'nin; hac ve umrenin tamamlanmasının sırf Allah için olmasına, ticari ve dünyevi maksadın olmaması, umrenin hükmü için getirdiği delili, hac aylarının tayin maksadı hac fiillerinin hiç birinin bu aylar dışında geçerli olmadığını bildirmek olduğu, iki nesne için de cemi lafzının kullanılabilceği, ayın bir kısmının tamamı yerine geçmesi, Arafat kelimesinin cins isimlerden olmadığı, ayette Arafatta vakfe yapmanın vacip olduğuna dair delil olduğu görüşlerini tenkit etmiştir.

Teftâzânî'nin bu ayetlerin umrenin vacip olduğuna delil olduğu, **فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ** ifadesinin matufa uygun olması için kayıtladığı, kurban bulunmayınca tutulacak orucun hac ihramına girmeden önce de sonra da tutulabileceği, kesinliğe delâlet eden “إِذَا” kelimesiyle birlikte “el-ifâza' kelimesinin zikredilmesinin Arafat'ta vakfenin vacipliğine delâlet ettiği ve cemi kilet konusundaki görüşlerine itiraz edip cevap vermiştir.

Abdurrahman el-Kazvinî'nin umreden bahseden hadisin delil olması, telbiyenin illet olup olmadığı, emniyetin korkunun zıttı olduğu, **فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ** ifadesinde “ف” harfinin yerine “و” harfinin gelmesi konularında Kutbu'r-Razi'nin ise iki nesne için de cemi lafzının kullanılabilceği ve Arafat kelimesinin özel isim olduğu görüşlerini eleştirmiştir.

Bu risale hac konusundaki pek çok ihtilafa ve sebeplerine kısa dikkat çekmiştir. Fakat özet, kısa bir metin olması hasebiyle biraz kapalı kalmıştır. Bu

yüzden konunun daha iyi anlaşılması ve bütünlüğünün sağlanabilmesi için ilgili ayetlerin diğer tefsirlerdeki özellikle de Zemahşeri'nin Keşşaf isimli tefsirindeki yorum ve değerlendirmeleri okumak isabetli olacaktır.

Kaynaklar

- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Ebu'z-Ziya Matbaası, 1935.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. Çev. Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (273/887). *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul, 1992.
- Komisyon. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: TDV, 2006.
- Konyalı Mehmet Vehbi. *Hülasatü'l- Beyan fi Tefsiri'l- Kur'an*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1967.
- Molla Lutfi. *Risâle (Kelimât) müte'allika bi âyeti'l-hac*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2844.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Bahr b. Sinan b. Dinâr (303/915), *Sünenü Nesâî*. İstanbul, 1992.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî." *DİA*. Ankara, 2011, 40: 301-308.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre (279/892). *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul, 1992.
- ez-Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Harizmi. *el-Keşşaf an haka'iki gavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil*. İstanbul 2016.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2018, c. 4, s.2: 726-758

İmana İlişkin Delillerde İkna ve İspat Persuasion and Evidence in the Proofs of Faith

Ekrem Sefa GÜL

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı
Ph.D., Instructor, Ministry of National Education
Sivas/Turkey
ekremsefa@mynet.com

ORCID ID: [orcid.org/ orcid.org/0000-0002-5737-3938](http://orcid.org/0000-0002-5737-3938)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Eylül / September 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Kasım / November 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Gül, Ekrem Sefa. "İmana İlişkin Delillerde İkna ve İspat". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 726-758.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İman, insanın dünyada ve ahirette mutluluğunu ve kurtuluşunu sağlayan en yüksek hakikattir. Bâtıl ise özü itibarı ile boş, geçersiz ve yanlıştır. Şu halde huzur ve kurtuluşun gerçekleşmesi ancak hak bir inanca sahip olmakla mümkündür. İnancın hak olmasının bir diğer sonucu ise bu inancın hak olduğunu bilebilme imkânıdır. Hakka inanmak, hakkaniyeti temin eder ve bu hakikati ispat ve izhâr etmeyi mümkün kılar. Şüphelerle sarsılmaktan uzak, doğru ve kesin bir tasdik olarak imana sahip olmak; doğruluk ve kesinliğe dair belli birtakım kriterleri gerekli kılar. Bu durum imanı savunmayı ve başka insanlara ulaştırmayı da içerdiğinden bu hakikatlerin bilinmesi ve ispat edilmesiyle yakından ilgilidir. Ayrıca bilgi ve bilgisizlik kadar sanmak ve inanmak arasındaki ayrımı araştırmayı gerektirir. Buna ek olarak kesinlik, şüphe, delil, ikna ve ispat kavramlarını ve bunların iman açısından neye tekâbüle ettiklerini incelemeyi de içine alır. İmana ilişkin delillerin ikna ve ispat bakımından ele alınması hak bir inancın kesinliğine dair kavrayışı da yükseltecektir.

Anahtar Kelimeler: İman, Delil, İspat, İkna, Şüphe, Kesinlik.

Abstract

Faith is the highest truth that ensures the happiness and salvation of man in the world and in the Hereafter. But the essence of falsehood is null, is invalid and wrong. Thus, this happiness and salvation is only possible by having a true faith. Another consequence of the true faith is the ability to recognize that this belief is right. Believing in Truth (al-Haqq) ensures the rightness and makes proving and disclosing this Truth possible. Having a true, accurate faith which is above suspicion, requires certain criteria for accuracy and precision. In addition, this situation involves advocating the faith and delivering it to other people. This is closely related to the recognition of these truths. It also makes it necessary to explore the distinction between presumption and believing as well as knowledge and ignorance. Additionally it requires examination of the concepts of certainty, doubt, evidence, persuasion and proof and what they correspond to in terms of faith. The examination of the proofs of faith in terms of persuasion and proof also increases the understanding of the certainty of belief.

Keywords: Faith, Proof, Evidence, Persuasion, Doubt, Certainty.

Giriş*

İmana ilişkin birçok farklı tanım yapılmıştır.¹ Ehl-i hadis kelâmcıları genel olarak imanın kalp ile marifet, dil ile ikrar ve rükunlarla amel olduğunu kabul ederler. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324)'den bu konuda iki farklı tanım ulaşımıştır. O, Kitâbu'l-lüma'da imanı Allah'ı tasdik etmek olarak tanımlar. İbn Fûrek (ö. 406) Eş'arî'nin Allah'ı bilmeyi iman, bilmemeyi küfür olarak gördüğünü nakleder.² Ebû Hanîfe (ö. 150) de imanın kalp ile tasdik olduğu görüşündedir. Mâtürîdî'den (ö. 333) de aynı görüş aktarılır.³ İkrar ise şer'î hükümlerin icrası içindir.⁴ Birçok kelâmcı da dil ile ikrarın dünyevî hükümlerin uygulanabilmesi için gerekli olduğunda görüş birliği içindedir.⁵ Bu kayıtlar, sadece sözle dile getirmenin imanda yeterli olmayacağına ilişkin bir netleştirme olarak görülebilir.⁶

İman kelimesi Arapçada, Kur'an'ın nüzülünden önce de tasdik anlamında kullanılmaktaydı.⁷ Buna göre iman, "أمن" kökünden if'âl vezninde bir mastar olup tasdik etmek, haber getireni ve getirdiği haberi kabul etmek demektir.⁸ "أمن" fiili geçişli olarak kullanıldığında güven vermek, yalanlamadan emin

* Bu çalışma 14/01/2016 tarihinde tamamladığımız "Yakini İmanın İmkân ve Mahiyeti" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "The Possibility and Nature of Certain Faith", (PhD Dissertation, Cumhuriyet University, Sivas/Turkey, 2016).

¹ Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2: 404.

² Ebubekir İbn Fûrek, *Müccerred-ü Makâlât-ı Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimarie (Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1986), 16, 150.

³ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, thk. Bekir Topalaoğlu ve Muhammed Ârûci (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003), 611; Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 2: 406.

⁴ Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher Fî Şerhu Fikhi'l-ekber* (byy.: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 224.

⁵ Mâtürîdî *Kitabü't-tevhîd*, 605; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Kitabu't-temhîd li Kavâidi't-tevhîd*, thk. Cibullah Hasan Ahmed (Kâhire: Dârü't-tabâati'l-Muhammediyye, 1406/1986), 378; Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed es-Sâbüni, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din*, nşr. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dârü'l-Meârif, 1969), 172-174; Sa'düddin Mesud b. Fâhreddin et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Neseîyye*, nşr. Ahmed es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1408/1988), 79.

⁶ Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanın Temellendirme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 272, 274.

⁷ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1369), 397; İbn Fûrek, *Müccerred-ü Makâlât*, 149-150.

⁸ Ebul Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *Mucemu Mekâyisi'l-Lüğa* (byy.; Dârü'l-Fikr, 1991), 1: 133-134; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Neseîyye*, 77-78.

kılmak; geçişli olmadığında ise emin olmak anlamına gelir.⁹ Başkasını haber verdiği konuda tasdik eden kişiye sözlükte mümin denir.

Kalp ile tasdik imanın aslıdır.¹⁰ Zira imanın gerçekleşmesine en lâyık olan yer kalptir.¹¹ Kur'ân-ı Kerim imanın kalpteki tasdik olduğuna¹² vurgu yapar.¹³ Buna göre imanda asıl olan kalp ile tasdiktir.¹⁴ Allah katından getirdiği zarurî olarak bilinen şeylerde Resulullah'ı (sav) kalbî-icmâlî olarak tasdik etmektir.¹⁵ Bu tasdik keskinliği ve bu tasdike ilişkin delillerin ikna ediciliği tarih boyunca bu konudaki tartışmaların merkezinde olmuştur. İncanın mahiyetini belirlemek ise bilginin ve zannın mahiyetini belirlemekle yakından alâkalıdır.

Zan yakının zıddıdır ve cehl-i mürekkep ile itikadı da içine alır.¹⁶ Bilgide ise zan ve şüphe bulunamaz.¹⁷ Böyle bir şey varsa o tasdik bilgi olmaz. Burada asıl olan, bir şeye kesin bir şekilde yani başka türlü olabileceğine ihtimal vermeyecek bir kesinlikle neden ve nasıl inandığımızdır. Başka türlü olmasına ihtimal vermediğimiz tasdiklerimizden bir kısmı, sahip olduğumuz çok kuvvetli zanlardan ibarettir. Buradan hareketle incanın, biri zannı dışlayan diğeri onun en üst derecesi olarak zan sınırını geçmeyen iki ayrı kullanımı olduğu söylenebilir. Cehalet ise bir şeye olduğundan farklı şekilde inanmaktır ve bilgiye zıttır. Bilginin bir diğer karşıtı olan şüphe ise inançlardan birini diğerine

⁹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kâhire: Darü'l-Mearif, ts.), 55: 4964; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 77-78.

¹⁰ Yusuf Sûresi 12/17. âyet bu konuya işaret eder. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369), 320; Nesefî, *Kitabu't-Temhid*, 377; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 78.

¹¹ İmanın kendinde olan hakikat nazar/düşünme ile bilinir. Bunlar ise kalbin fiilleridir. Bk. Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 601, 608.

¹² "Kalbin imanla dolu olduğu" en-Nahl Sûresi 16/106; "kalplerin münkir olduğu" en-Nahl, Sûresi 16/22; "imanın kalplere yerleşmediği" el-Hucûrat Sûresi 49/14; "kalplerin inanmadığı" el-Mâide Sûresi 5/41; "imanın kalplere yazıldığı" el-Mücâdele Sûresi 58/22 anlatılır.

¹³ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 611.

¹⁴ Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-Din*, thk. Hans Peter Linss (Kâhire: Dâr-u İhyai'l-kütübî'l-Arabiyye, 1383/1963), 148; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s.79.

¹⁵ Nesefî, *Kitabu't-Temhid*, 377; Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, 397; Muhakkik müctehidler kalben inandığı halde özürsüz olarak imanını açıklamayı terk etmeyi doğru görmezler. Fakat onlar için de asıl olan yine tasdiktir. Bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-ekber*, 54.

¹⁶ Sa'düddin Mesud b. Fahreddin et-Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsid*, thk. Salih Musa Şeref (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1998/1419), 1: 229.

¹⁷ İbn Fûrek, *Müccerred-ü Makâlât*, 248.

tercih etmeksizin kararsız kalmaktır. Buna karşın zanda inançlardan birini tercih söz konusudur.¹⁸

Zannetmek ve bilmek bazen birbiri yerine kullanılır ve bu durum bazı yanlış anlamalara neden olur. "İnanıyorum ki..." diyerek söze başlayan birinin, burada inanç kelimesini kullanmasından dolayı bahse konu olan şeyi kesin bir şekilde tasdik ettiği düşünülebilir. Hâlbuki bu kişi, inandığını söylerken aslında zannettiği bir şeyi ifade ediyor ve inanç kelimesini zanna karşılık gelecek şekilde kullanıyor olabilir. Hatta zannettiği bir şeyden onun gerçekten bir inanç olduğunu düşünerek söz ediyor da olabilir. Bütün bunlarda kriter, gerçekteki durumun başka türlü olmasına ihtimal verilip verilmemesidir. Kişi eğer inanıyorsa, başka türlü olabileceğine ihtimal vermez. Böyle bir şeye ihtimal veriyorsa da inanmış olmaz. Bir inancın yanlış çıkma ihtimali kişinin kendi inancının yanlış olabileceğine ihtimal vermesine uzanamaz. Yanlış olma ihtimali, belli bir inananın kendi inancı için değil ancak genel olarak inançlar için göz önünde tutacağı bir şeydir. Aksi halde inanç değil zan olur.

Tasdik edilen inançlar bir delile dayanıyor olabilir ama deliller mutlak olarak imana götürmez. Aynı delil, birisini inanmaya sevk ederken bir başkasına tesir etmeyebilir. İnanana düşen rol, farklı inançlarda aynı düzeyde değildir. İnsan bir kısım inançlarına diğer kısmından daha kolay ya da daha zor inanmış olabilir.¹⁹ Burada belirleyici olan bireyin iradesi, önemli olan ise verilen karardaki kesinliktir.²⁰

Doğru olması, doğruluğunun açık olarak algılanması ya da kanıtlara dayanması, tasdikî bilgiyi salt inançtan ayırır. Bir inanç doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Ama bilgi yanlış olamaz. Yanlış olursa ona bilgi değil cehl-bilgisizilik denir.²¹ Cehl yanlış inançtır.²²

¹⁸ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, 14-15.

¹⁹ John Hick, *Philosophy of Religion* (New York: Harper and Row Publishers, 1978), 54-57; F.R. Tennant, *Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), 297.

²⁰ Bk. Mehmet Baktır, "İmanın Temellendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002):132.

²¹ Ferit Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, 287.

²² Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, 14-15.

Bizler bilim adamlarının sundukları bilgilere inanırız. Burada iki anlamıyla inanmak söz konusudur. Hem bilim adamlarına güvenimiz hem de gerçeğin onların bize bildirdikleri gibi olduğunu kabul ederiz. Bu tür bilgilerden bir kısmı bizim deneyim ve gözlemlerimize açıktır. Ancak böyle olmayan konularda, örneğin dünyanın güneşten 149 milyon km. uzakta olduğunu söylediklerinde bilim adamlarına inanmamızı ve bu önermeyi kesin bir şekilde tasdik etmemizi sağlayan şeyin ne olduğu üzerinde düşünmek gerekir. Mesela dünyanın güneşe uzaklığı ile ilgili bu bilgiye, bu ölçümü yapanın bizzat kendisi olmadığı için inanmayı reddeden bir insan hakkında ne söylenebilir? Benzer şekilde “bütün parçasından büyüktür” gibi insanın en temel zorunlu bilgileri olan bedihî bilgileri inkâr eden yahut kendi içinde kesin olarak tasdik ettiği vicdâniyâta ait önermelerden birini reddeden birisinin bu inkârı nasıl karşılanır? Nitekim bu görülen bir durumdur ve bâzen o dereceye varır ki kişinin kendisi de gerçeğin böyle olduğuna inanmaya başlar. Bir kazada ihmali veya kusuru olan birisi yaşadığı vicdan azabından kurtulmak için, suçlu olduğunu bilmekle birlikte bir kabahati olmadığını kendi kendine telkin edebilir ve hatta sonunda gerçekten masum olduğuna inanmaya başlayabilir. İnsan gerçekten düşündüğü gibi değil de düşünmesi istenen biçimde düşünmeye alışabilir ve hattâ zamanla asıl düşüncesinin her zaman bu olduğuna yürekten inanabilir. Bütün bu karmaşık durumlar bazı bilgilerin zorunlu ve dolayısıyla doğru olduklarını değiştirmez.

Tasdiklerin hepsi bedihî ya da hepsi nazarî değildir. Her ne kadar bedihî bilgilerin varlığını inkâr edenler olsa da²³ bu tür bilgiler düşünmeye ihtiyaç duymadan zihnin ilk yönelişte bildiği şeylerdir ve bunları inkâr edenlerin varlığı bu bilgilerin bedihî oluşunu engellemez.²⁴ Nazarî bilgiler ise böyle değildir. Bunlara düşünme ve akıl yürütme ile ulaşılır.²⁵

Bireyin kesin olan kabulü, bilgi olmamakla birlikte gerçekte doğru ise nihayetinde inançtır. Ancak gerçekte doğru değilse cehl yani bilgisizliktir. Birey tarafından kesin bir şekilde tasdik edilmeyen kanaat ise, gerçekte doğru ise bir bilgiye karşılık gelir. Ancak bireyin tasdikinde kesinlik olmadığı için bu ka-

²³ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1:219.

²⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 21.

²⁵ Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din*, 29-30; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1:195.

naat zandan ibaret kalır. Kişinin bilgiden yoksun kanaatini inanç yapan şey ise önce doğruluk sonra tasdikteki kesinliktir.

Tasdikî bilginin oluşabilmesi içinse inancın kanıtı dayanması gerekir.²⁶ Mâtürîdî, insan eğer inancın doğruluğunu ortaya koyacak aklı bir delile (hüccet) ve insafli kişiyi kabule götürecektir bir ispâta (burhân) sahip ise bu durumda inancında haklı sayılacağını ifade eder.²⁷

Kanaatlerimiz bizim onların yanlış olmasına ihtimal verip vermediğimizden yani zan veya inanç olmalarından bağımsız olarak, gerçekte ya tasdikimizdeki gibidir ya da değildir. Zira hak, vâkıya mutâbık hükümdür.²⁸ Kesin ve doğru bilgiye dayanan inançlarımız ise bu ikisinin zorunlu sonucu olarak doğrudur. Ne var ki bilgi olduğunu ve dolayısıyla zorunlu da olduğunu düşündüğümüz önermeler gerçekte yanlış olabilir. Yahut biz bir bilgiye ulaştığımızı zannederken-daha doğru ifadeyle böyle inanırken- aslında bilgisizlik durumunda olabiliriz.²⁹ Bilgi ise yanlış olmaz.³⁰ Yanlış olan ancak bizim bilgi zannettiğimiz şeydir. Onu bilgi sanmak da ayrıca yanlıştır. Halbuki bilgiyle örtüşmeyen şey mâlum da değildir. Gerçekte doğru olan bir zan, aksi ihtimalleri dışarıda bırakmadığı yani kesin bir tasdik olmadığı için yine zandan ibarettir. Yanlış olan zan, gerçekte cehalettir. Şu halde gerçekten inanç adını almayı hak eden kanaat doğru ve kesin bir tasdik olmak durumundadır.

1. Bilmek İnanmak ve İman Etmek

İnanmak belli birtakım şeylere ilişkin bir tasdiktir. İnanılan şeyleri dikkate almak inanca kaçınılmaz olarak eşlik eder. Bilgi ise ya zorunlu ya da sonradan kazanılan istidlâlî ve kesbî bir bilgi olabilir. Zarûrî olan bilgilerden şüphe edilemez.³¹ Zarûrî olan bilgiler, bütünüün parçasından büyük olduğu bilgisinde olduğu gibi herhangi bir akıl yürütme faaliyetine ihtiyaç göstermeden bili-

²⁶ Ferit Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, 286- 287.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 4.

²⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 12.

²⁹ Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, 3.

³⁰ Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, 14-15.

³¹ Ferit Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, 308; İbn Fûrek, *Müccerred-ü Makâlât*, 248-249.

nir³² ve insan bu bilgiye sahip olup olmamakta özgür olmaz.³³ Bu yüzden imana ilişkin tasdikler zorunlu bilgiler kapsamında değildir.

İmandaki tasdik kesin³⁴ ve samimi bir benimseme olmalıdır³⁵ ve buna doğruluk şartının eklenmesi de gerekir. Bilindiği düşünülen ve bu yüzden bilgi olarak kabul edilen bir tasdik gerçekte bilgi değil cehalet olması gibi yanlış bir dinî inanç da gerçekte iman olamaz. İmanda asıl olan haber verenin ve verdiği haberin doğruluğunu kabul etmektir.³⁶ Ne var ki bu, samimi bir iz'ân olmaksızın akılda meydana gelen onaylamadan ibaret değildir.³⁷ İnanılan şeyler gibi insanların bunlara inanma düzeyleri de aynı değildir. Meselâ güneşin doğmuş olduğunu tasdik etmek ile âlemin yaratılmış olduğunu tasdik aynı düzlemde değildir. Bunlar tasdik bakımından eşit iseler de aralarında tasdik derecesi bakımından fark vardır.³⁸

Ayrıca inanç önermeleri bütün insanlarda aynı etkiyi meydana getirebilir. Kolayca iman edenler yanında delillere karşı iman etmekten yüz çevirenler de vardır. Kimisi kendince delillerin yetersizliğini bu reddedişine sebep olarak gösterirken bir başkası hiçbir sebep ileri sürmez. Bu durum iman delillerden ayrı olarak iradeyle olan bağına işaret eder. Zira iman zihindeki tasdike irade ve tercihe dayalı kalbî bir tasdik eklenmesiyle olur. Bu da söz konusu tasdiki kabul veya reddetmenin mümkün olmasıyla gerçekleşebilir. Ateşe dokunan birisi duyduğu hissini acı olduğunu ya da acı olarak isimlendirilmesini kabul etmeyebilir ama bir his duyumsadığını inkâr edemez. İlkinde iradenin karışmasına imkân veren bir durum varken ikincisinde böyle değildir. Bu konudaki karışıklıkların temeli çoğunlukla irade unsurunun gözden kaçırılmasından kaynaklanır. Ayrıca bir kabul sırf zihni bir tasdik olarak kal-

³² Fahreddin er-Râzî, Muhassalü Efkari'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimin, Thk. Abdurraif Sa'd (Kâhire: Mektebetü Külliyyeti'l-Ezheriyye, ts.), 40; Sâbûnî, el-Bidâye fi Usûli'd-Din, 30-31.

³³ Ferit Uslu, Felsefî Açından İmanı Temellendirme, 308.

³⁴ Sâbûnî, el-Bidâye fi Usûli'd-Din, 141.

³⁵ Teftazânî, Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye, 83.

³⁶ Mâtürîdî, Kitâbü't-tevhîd, 532; Cüveynî, Kitâbu'l-irşad, 397; Teftazânî, Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye, 77-78; Nesefî, Tebsiratu'l-Edille, 2: 405.

³⁷ Teftazânî, Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye, 78.

³⁸ Ali el-Kârî, Şerhu Fikhi'l-ekber, 257.

dığında da iman seviyesine çıkamaz. Bu sebeple söz gelimi Aristoteles (M.Ö. 323) metafiziğindeki hareketsiz ilk muharrik inancı iman sayılamaz.³⁹

Haber vereni ve verdiği haberi şüphe ve tereddüde yer vermeksizin tasdik eden kişiye mümin denir.⁴⁰ İmanın zıddı olan küfür de yalanlama ve inkâr etmek demektir. Zan ise yakînin zıddıdır.⁴¹ İman da onun zıddı olan inkâr da kalp ile olur.⁴² Bu tasdik kesin olsa bile ancak doğru olduğunda bilgiye dayanabilir. Buna göre, yanlış bir inanç adına yine yanlış olarak iman denilse bile zan ve hattâ cehaletten ibaret kalır. Doğru olan bir inanç yani iman ise bilginin, ona ulaşan kimseyi “bilen” yapması gibi bu inanca sahip olan kişiyi mümin kılar.

Hakikatte bilgisizliğin tekâbül ettiği gerçek bir durum yoktur. Bu yüzden gerçekteki duruma mutâbık olmayan bir tasdik cehalettir. Gerçeğe mutâbık olan bir hüküm, söz, inanç veya din ise haktır.⁴³ Hak üzere olmak, insana bu hakkın ve dolayısıyla kendisinin hak üzere olduğunun bilgisine ulaşma imkânı da verir. Zira bir hükmün gerçeğe uygun olduğu kadar olmadığını söylemek için de gerçeğin bilenebilmesi mümkün olmalıdır. Zan ise sahip olunan hükmün aksini mümkün görmektir. Bu yüzden zanda bir tür bilgisizlik vardır ve yine bu nedenle yanlış inanç da bir tür bilgisizliktir.⁴⁴ Zira gerçekte olan belli bir durum vardır ve hükmü bellidir. Zanda ise bu hüküm kesin olarak verilmiş değildir. Hak üzere olduğunu bilme imkânı olduğu halde böyle bir imkânın olmadığını düşünmek de aynı sebeple yine bilgisizliktir. Zanna dayalı hüküm veren, bu konuyla ilgili zandan başka bir yol olmadığını düşünür. Oysa o konuda bilgi sahibi olan kimse için böyle değildir.

Farz olan, vâkıya uygun kesin tasdik olup⁴⁵ tasdikî bilgi doğru olması yanında doğruluğunun kanıtlara dayanması bakımından da salt inançtan ayrılır.⁴⁶ Bir şey gerçekte her ne ise o olduğu ve ona ait olan bilgi de her ne ise

³⁹ Anthony Kenny, *What is Faith, Essays in Philosophy of Religion* (Oxford, New York: Oxford University Press, 1992), 89.

⁴⁰ Neseî, *Kitabu't-temhüd*, 268.

⁴¹ Râzî, *Muhassal*, 229.

⁴² Neseî, *Kitabu't-temhüd*, 379.

⁴³ Seyyid Şerif el-Cürcânî, “Hak”, *Târîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 94.

⁴⁴ Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, 14-15.

⁴⁵ Ali el-Kârî Şerhu Fikhi'l-ekber, 385

⁴⁶ Ferit Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, 287.

öyle olduğu için bilginin kendinde bir derecelenme yoktur. Derecelenme bilginin bizdeki karşılığı olan mâlumda olur. Aynı konuda daha fazla mâluma sahip olan kişi, sahip olduğu mâlum oranında daha bilgilidir. Bu yüzden inancının doğruluğunu ortaya koyacak hüccete ve haklılığını ispât edecek burhâna sahip olan bir kişide hak üzere olduğuna dair herhangi bir tereddüd kalmaz.⁴⁷

İmanın istidlâlî bir bilgi olarak görülmesi onun böyle birtakım kesin kanıtlara dayandığından hareket eder.⁴⁸ Doğru bir akıl yürütme doğru bir hükme ulaştırır. Fakat öncelikle bu akıl yürütmeye başvurmak gerekir.⁴⁹ İnsan böylece bilgiye ya da zanna ulaşabilir. Zanna ulaştırın emâredir.⁵⁰ “Zan ise hiçbir zaman gerçeğin yerini tutmaz.” (en-Necm Sûresi 53/28). Şu hâlde doğru bir inanca, bilgi olarak herkes ulaşmış olmasa bile herkesin ulaşabilmesi mümkün olmalıdır. Mâtürîdî, insanın kendisinin ulaşamadığı bir bilgiye başkalarının da ulaşmasının mümkün olmadığını düşünmeyi, duyularından biri işlevini yitirmiş olduğundan o duyu ile algılanacak şeyleri inkâr etmeye⁵¹ benzettir.⁵² Ayrıca önemli olan gerçekte doğru olan her ne ise onun tasdikidir. İbn Hazm (ö. 456) bir şeyin bilgi olmasında asıl olanın kanıta dayalı olmak değil o şey olduğu hal üzere inanmak yani doğruluk olduğu üzerinde ısrarla durur.⁵³

Zannın doğruluk derecesinde zamanla bir artış olabilir.⁵⁴ İncanın konusu olan şeyler sonradan bilginin konusu haline gelebilir. Bununla birlikte söz konusu bilginin işaret ettiği olgudaki gerçeklik onu bilen olsun ya da olmasın her zaman olduğu gibidir. Sonradan elde edilen ise var olan bu olguya ait bilgi ile örtüşmüş olan mâlumdur. Hemen herkes dünyanın sabit olduğunu, güneşin dünya etrafında döndüğünü kabul ederken aksine dünyanın döndüğünü söyleyen bir adam, o gün de doğru söylemekteydi. Ne var ki onun bu sözünde doğru olduğu düşünülüyor, inancının bilgiyle örtüştüğü bilinmi-

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 4.

⁴⁸ Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 383.

⁴⁹ İbn Fûrek, *Müccerred-ü Makâlât*, 248-249.

⁵⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 279.

⁵¹ Hattâ belki kalan herkesin de inkâr etmesi gerektiğini düşünmeye.

⁵² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 268.

⁵³ Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Daru'l-Cil, 1416/1996), 4: 68-70.

⁵⁴ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Mihaku'n-Nazar*, thk. Muhammed en-Niğsân (Beyrut: Daru'n-nahdati'l-hadîse, 1966), 100.

yordu. Bilginin en temel koşulu doğruluk olmasaydı bin yıl önce dünya dönüyor diyen bir adamın bugün olduğu gibi o gün de doğru olduğunu söyleyemezdik. Zira bu doğrulanma sonraki yüzyıllarda ancak başarılabilmiştir

İmanın zandan sonra bilgidен önce gelen ve sadece kişisel kesinlik hissiyle kuvvetlendirilmiş bir tür zandan ibaret olduğu⁵⁵ yolundaki anlayışlar, bütün inançları kişi açısından kesin olsa da gerçekte birer zan olarak kabul etmeyi gerektirir. Buna karşın Müslüman kelâmcıların iman anlayışı, imanı istidlâli bir bilgi olarak görür. Sadece kişisel sebeplerle kesinleştirilmiş olmayı değil doğru olma ile olan bağlantıyı da dikkate alır.

Bilmek, bilinen şeye dair tasdiki kabul etmeyi ve ona inanmayı da içine alır. Bir şeyi bilmek onun doğru olduğunu bilmek demektir. Bildiğimiz bir şey, bilmenin doğal neticesi olarak gerçek durumun da bu bildiğimiz şekilde olduğu inancını beraberinde getirir. Zira gerçekten bir bilgi olması durumunda zorunlu olarak doğrudur. Dünyanın döndüğünü biliyorum ama buna inanmıyorum diyemeyiz. Bu bir çelişki olur. Bu bağlamda Allah'ın var olduğunu veya Hz. Muhammed'in (sav) peygamber olduğunu bilmek onlara inanmayı da içerir.⁵⁶ Mâtürîdî, bazı konularda sebepsiz olarak bilgi hâsıl olabilese de bunun iman olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eder.⁵⁷

İnanç, bilginin sonucu olabileceği gibi bilgisine herhangi bir delille ulaşılmamış olan bir konuda bilgidен ayrı olarak da var olabilir. Varlığından yüzyıllarca kimsenin haberi olmayan uzak galaksideki bir yıldız, biz onun bilgisine ulaşmadan önce de varlığını sürdürmektedir. Biz onun bilgisine ulaştığımızda ise artık bizim için mâlum haline gelir. Buradan hareketle buna benzer başka durumların da olabileceğini söyleyebiliriz. Bunlarda da aynı şey geçerlidir. Biz olgunun bilgisine ulaştıkça o şey bizim için mâlum haline gelir. Bizim mâlumumuz haline gelmedikçe o bilgidен bizim haberimiz olmaz.

Şu halde bir şeyi bildiğimizde, gerçekte onun bizden bağımsız olan olgusuna ait bir bilgiye ulaşılmış oluruz. Zaten bilgiyi her zaman doğru yapan şey

⁵⁵ Bu düşünceye göre iman öyle oldukları kuvvetle ümit edilen şeylerden teşekkül eder. Bk. Paul Arthur Schilpp, "A Rational Belief Demanded for Faith", *The Journal of Philosophy* 21/8 (1924): 209.

⁵⁶ Ferit Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, 288-289.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 612.

de böyle vâkıya uygun olmaktadır.⁵⁸ Hak da aynı niteliğe sahiptir.⁵⁹ Her bilgi bizce bilindiğinde mâlumumuz olur. Bunu karşılamak üzere bilgi-ilm kelimesini kullansak da işin aslında söz konusu olan mâlumdur. Buna ilim-bilgi adını vermemiz gerçekteki olgunun bilgisiyle örtüşmesinden dolayıdır. Bu sebeple olgunun bilgisiyle uyuşmayan bir tasdik tarafımızca mâlum sayılsa da gerçekte bilgisizlik-cehldir. Dolayısıyla gerçekte hiçbir zaman mâlum da olmamıştır.⁶⁰ Bu yüzdendir ki küfür bir tür cehalettir. Allah'ı bilmek iman, O'nun cehli küfürdür.⁶¹ Zira cehalet bir şeye gerçekte olduğundan farklı şekilde inanmak demektir.⁶²

Hakkında az çok konuşabilecek kadar bile mâlûmatımız olmayan bir olgu bizim açımızdan tümüyle meçhuldür. Sözgelimi izafiyet teorisi hakkında bir fizikçi kadar olmamakla birlikte bir şeyler bilen biri, aynı zamanda bu konuda neyi bildiğini ve neyi bilmediğini biliyor olabilir. Yanlış olarak daha ziyade haddini bilmek anlamında kullanılıyor olsa da "*bilmediğini bilme*"nin gerçek anlamı da, insanın bir konudaki mâlumunun yani bilgisine ulaştığı bölümün, o konudaki toplam bilginin ne kadarına tekâbül ettiğine dair bir fikre sahip olmasıdır ki bunun değeri tartışılmaz. Bir konuda hiçbir şey bilmeyen bir insan ise bilmediği şeyin ne olduğunu bile bilmez ve hattâ neyi bilmediğini söyleyecek kadar bile bilmez. Bu sebeple tasdik etmesi gereken inanç önermelerini kesin bir şekilde tasdik eden ve bu tasdikini delillerle kuvvetlendiren insan, sahip olduğu bu kesinliğin derecesini bu durumda olmayanlara göre artırmış olur.

İmanda derece içermeyen daimi bir kesinlik olması gerektiğinden⁶³ gerçek bir imanı, güçlü zanna karşılık gelen bir inanç olarak değil⁶⁴ istidlâlî bir bilgi olarak kabul etmek daha doğrudur. Zira bilgi dışındaki hiçbir zihinsel durum imanın kesinlik (yakîn) standardını sağlaması için yeterli olmaz. İman salt bir

⁵⁸ Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 68-70.

⁵⁹ Hak, vâkıya mutâbık kesin hükümdür. Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Neseftiyye*, 12.

⁶⁰ Mâlum olmayan bir ilmin olmayacağı hususunda Ebu Haşim Cübbâi dışında ittifak vardır. Bk. Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi (Kâhire: Matbaatu Darü'l-kütüb, 1424/2004), 1: 106.

⁶¹ İbn Fûrek, *Mücerred-ü Makâlât*. 16; Ebû Bekr Muhammed el-Bâkîllânî, *Temhidü'l-evâil ve Telhisü'd-delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987), 394.

⁶² Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, 5.

⁶³ Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, 400.

⁶⁴ Bk. Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 280.

inanç olarak görülürse doğruluğundan emin olunamaz. Bu güvenilirliği sağlayan imanun tasdikî bir bilgi olmasıdır.⁶⁵ Şu halde bu bilgiye ulaşabilmek de mümkün olmalıdır. Bu da imana ilişkin delillerin kesinliğini gerekli kılar. Bu yüzden Ebû Hanife imanı ve yakîni aynı anlama gelen kelimeler olarak görür.⁶⁶ Buna göre imandaki kesinlik sadece insanın bireysel bir hissi olmayıp doğrulukla ilgilidir. Yine bu yüzden, bir inancı iman yapan sadece ona duyulan güven değil bu güvenle birlikte inancın kendinde doğru olmasıdır.

2. Kesinlik ve Şüphe Bakımından İman

İman etmede insan iradesinin rolü büyüktür. Bu rol daha çok araştırmaya karar vermede, akıl yürütmeye yönelmede ve karşılaşılan güçlükleri aşmadaki azimde kendini gösterir.⁶⁷ Doğru ve kesin kanıtlar onları sağduyuyla inceleyen insanı tasdike götürür. Bununla birlikte herkes kanıtlara ihtiyaç duymaz. Şüphe içinde olmayanları kanıtları incelemeye yönlendirmek gerekli olmayabilir.⁶⁸

Geçerlilik için zorunlu şartları taşıyan doğru bir akıl yürütme kişiyi ulaşmak istediği bilgiye ulaştırır.⁶⁹ Ne var ki bunun için girişimde bulunmak gerekir. İstidlâlde bulunmayan ya da eksik bir akıl yürütme yapan insan, tabii olarak akıl yürütmenin götüreceği sonuca ulaşamayabilir. İnançtaki kesinliğin sadece subjektif bir kesinlik olarak görülmesi, kesin olarak tasdik edilen şeylerden bazılarının gerçekte doğru ve dolayısıyla kendinde kesin olabileceğinin gözden kaçırılmasına yol açabilir. Eğer Allah'ın varlığı, birliği ve evrenin yaratılmışlığı gibi konulara akılla ulaşmak mümkün olmasaydı, iman insanın gücü dâhilinde bir şey olmaktan çıkardı. İnsan bunlara güç yetirememesi sebebiyle teklifin dışında kalırdı.⁷⁰

İmanın içerdiği kesinliğin yeterli objektif temellere sahip olmadığı olamayacağı düşüncesinden hareketle insanın sadece iradesini inanmaya zor-

⁶⁵ Bk. Ferti Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, 290.

⁶⁶ Ebû Hanife Numan b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, Risale ilâ Osman el-Bettî ve el-Fıkhü'l-Ebsat ile birlikte, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kâhire: Matbaatü'l-envâr, 1368), 14.

⁶⁷ Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 82; Ferit Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, 311.

⁶⁸ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika Beyne'l-İslam ve'z-zındıka*, nşr. Muhammed Bicü (byy.: 1413/1993), 77-78.

⁶⁹ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 235.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 266-267.

ladığı için inandığını savunan yaklaşıma iradecilik (voluntarizm) denir.⁷¹ Mâtürîdîler ise bunu tam aksi istikamette düşünürler. Onlara göre iman aklî-bilimsel, küfür ise iradî-voluntaristtir.⁷² Zira küfürde gerçeği inkâra kendini zorlamak söz konusudur.

Bir inanç objesi, insan ona inanmayı seçtiğinde onun için kesin bir tasdik olur. Ancak dış dünyada şüpheli bir durum olmadığından böyle bir zan objesinden söz edemeyiz. Zira herhangi bir şey her ne ise odur. Buna ilişkin bir tereddüt sadece zihinde olabilir. Zihnin bu tereddüdü taşımadığı inanç hali ise bir bilgidен kaynaklanmış olabileceği gibi zandan ibaret de kalabilir. İnanıcı subjektif açıdan yeterli ama objektif olarak yetersiz bir güçlü zandan ibaret görmek⁷³ ise ancak yanlış inançlar için söz konusu olabilir. Zira doğru olmayan bir şeye inanmada iradenin tesiri gerçek olan bir şeye inanmadakinden daha baskındır. İnsan bir delile dayanarak gerçeğe inanabilir. Gerçekliği olmayan bir şey ise ancak kendini buna inandırmakla inanabilir.

Aslında insanın sahip olduğu zanların çoğu hatta en güçlüleri bile içinde bulunduğu toplum, aldığı eğitim, kitle iletişim araçları ve benzeri etkilerle şekillenir, zayıflar veya kuvvetlenir. Çok kuvvetlendiğinde inanca dönüşür.⁷⁴ Bu zan veya inançlar ne kadar güçlü olursa olsun asıl olan her zaman gerçeğin ne olduğudur. Tasdik gerçek duruma uygun olduğunda doğrudur. Böyle olmadığında ise insanın bu tasdiki kendince ne kadar güçlü olursa olsun sadece bireysel bir kesinlik duygusundan ibaret kalır. Bu ikisini ayırmanın yolu deliller, ispatlar, akıl yürütmelerdir. Bu durum; “inanç başka bilgi başkadır. Bu inanç konusu şu bilgi konusudur” gibi ayrımları, inanca ilişkin delillerin olacağını göz ardı eden bir anlamda kullanmanın yanlışlığını ortaya koyar. Zira böyle bir durum hiçbir inancı diğerinden ayrı ve üstün görmeye ve hattâ inançlar arasında doğru yanlış ayrımı yapmaya imkân vermez. Böylece hangi din olursa olsun inanan inanmak istediği için inanmış, o inancı değil de bu inancı seçen öyle istediği için seçmiş olur. Bu ise bütün inançları mâkul olma

⁷¹ Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 269.

⁷² Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İmanı Temellendirme*, 318.

⁷³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 373.

⁷⁴ “Bunların (hakkı inkâr eden genel halk yığınlarının) küstah ve kaba olanları; akli zayıf, aşırı taklitçi ve doğduğu andan ileri yaşlarına kadar bâtil üzere yetiştirilmiş kimselerdir.” Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad- İtikadda Orta Yol*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 23-24.

statüsünden mâzur görülme statüsüne düşürmek demektir. Oysa bilgiye sahip olan ya da bilginin gerektirdiği doğru hükmü onaylayan kimse hak üzeredir.

Aynı dili konuşmadığı yabancı insanların arasında yaşayan ama kimliğini ispatlama imkânından mahrum olan bir kişinin kendine dair bilgisi zarurî ve doğrudur. Bu kişi bir kaza sonucu hafızasını kaybetse ve ona yeni bir kimlik verilse o da bu yeni kimlikle yaşamaya başlasa durum biraz zorlaşır. Onu bu bölgede tanıyan başka biri olmadığı için bu yeni ismin ve kimliğin her zaman sahip olduğu isim ve kimlik olduğunu düşünür. Daha önceden tanıyan bir arkadaşı onu bulduğunda ise adamın kendi özüne dair başka her şeyden daha kesin olması gereken kanaati anlatılan sebeple yanlış iken; arkadaşının ona dair tasdiki ise doğru bir bilgi olacaktır. Zira gerçekte olanla mutâbık olan hüküm budur. Şu halde gerçekte tek bir kesinlik vardır o da bilgideki kesinliktir. Bir inanç ne kadar bilgiye dayanıyorsa o kadar kesindir. Doğru bir inanç varsa-ki vardır- böyle bir kesinlik imkânından mahrum olamaz.

Delil insanı duyularla ulaşılamayan ya da zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyin bilgisine götürür.⁷⁵ Delil bir şeye bizzat delâlet ettiğinde, o delili kabul ve idrâk eden kimseye medlûl hakkındaki bilgiyi verir. Geçerli bir akıl yürütme ile bakıldığında bilinmeyene ulaştırır.⁷⁶ Fakat hak bir inanca sahip olmak mutlaka delillere dayanmak zorunda da değildir. Kanıtlara dayanmak önemli olsa da asıl olan hak üzere bulunmaktır.⁷⁷ "Her kim imanun kaynağının kelâm ilmi, soyut kanıtlar ve taksimler olduğunu iddia ederse oldukça tuhaf bir şey söylemiş olur... İncancı kelâmî delillerle kavramamış olan insanların imanlarını geçerli görmeyenler bu hususta aşırı gitmiş, Allah'ın kulları üzerindeki rahmetini daraltarak cenneti sadece kelâmcılardan bir avuç kimseye tahsis etmişlerdir."⁷⁸ Delil tasdike ulaşmak içindir.⁷⁹ Bir kimse hakkı tasdik etmek suretiyle maksada ulaşırsa netice hâsıl olmuş demektir. Önemli

⁷⁵ Bâkîllânî, *Temhidü'l-evâil*, 33.

⁷⁶ Cüveynî, *Kitabu'l-irşad*, 7-8; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 279.

⁷⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4: 68

⁷⁸ Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika*, 75.

⁷⁹ Bâkîllânî, *Temhidü'l-evâil*, 33.

olan hedefe ulaşmaktır. Bu gerçekleştiğinde ona ulaştırılan yolun bulunmamasına itibar edilmez.⁸⁰

İnancı kanıtlarla ilgisi olmayan subjektif bir kesinlik olarak gören düşünce sistemleri, insanların inanca ancak irâdî bir sıçrama (leap of faith) ile ulaşabileceklerini iddia ederler. Hâlbuki imana ilişkin kanıtlar kelâmcılara göre, herhangi bir irâdî sıçramaya mahal bırakmayacak ölçüde kesindir.⁸¹ Kâinatta Allah'ın varlığını tasdik etmek ve onu tanınmak için yeterince işaret vardır. Hatta Allahü Teâlâ, âlemi kendisini tanımaya delâlet edecek şekilde yaratmıştır.⁸² Bu yüzden insanlar Allah'ı bilmek ve O'nu tasdik etmekle mümin, O'nu inkâr etmekle kâfir olurlar.⁸³

İnancı iradeye indirgeyen⁸⁴ ya da imanın ancak bir sıçramayla izah edilebileceğini düşünen bu akımlar,⁸⁵ iman konularının akılla temellendirilemeyeceğini hattâ buna gerek de olmadığını savunurlar. Onlara göre, zaten istenilse bile bir inanca başkasını ikna etmek ya da o inancı savunmak için yeterli deliller bulunamaz. Oysa bu düşünceleri, var olan bir bilgiyi ve ona ulaşabilme imkânını kabul etmediklerinden dolayı zan ve cehl olarak görmek gerekir.

İnançla ilgili konularda delillerin olmasının imana ve insan hürriyetine aykırı olduğu da zaman zaman söylenir. Kelâmcıların, bu düşünceyi çağrıştırdığı zannedilebilecek cümleleri ise buradaki anlamdan oldukça farklıdır. Zira onlara göre Allah'ın varlığı gözle görünür gibi açıktır.⁸⁶ Kelâmcıların söylediği daha çok, imanın teklife konu olan iradî özelliğini vurgulamak olarak anlaşılmalıdır. Bu ise imanla ilgili delillerin olmadığını değil bu deliller ne derece güçlenirse güçlensin, imanın her zaman gaybe ait kalbî tasdik alanı olarak kalacağı anlamına gelir.

⁸⁰ Ali-el-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-ekber*, 405.

⁸¹ Ferit Uslu, *Felsefi Açından İmanı Temellendirme*, 300.

⁸² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 200-201.

⁸³ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 29.

⁸⁴ William Wainwright, *Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 132; P. Tillich, *Dynamics of Faith*, (New York: Harper Collins Publisher, 2001), 35; Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York, London: Routledge, 2003), 666; Blaise Pascal, *Düşünceler*, trc. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 116.

⁸⁵ S. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, trc. N. Ekrem Düzen (İstanbul Ara Yayınları, 1990), 29.

⁸⁶ Ali el-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-ekber*, 49.

Bu konuda ileri sürülen birtakım düşünceler tanrının varlığını ispatlama amacıyla ortaya konan geleneksel delillerin yeterli görülemeyeceği,⁸⁷ tanrının varlığını tümevarımla kanıtlamanın da mümkün olmadığına göre hiç kimsenin ileride şu an elde bulunan delili çürüten başka bir karşı delilin çıkamayacağından emin olamayacağı gibi tezlere dayanır.⁸⁸ Hattâ bunlara göre insan bütün ömrünü bu uğurda tüketse bile bu konudaki her şeyi en küçük fragmana kadar incelemeyen, tanrının varlığı hakkında bir delile sahip olduğunu söyleyemez.

Oysa Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcılar imanını kesin kanıtlara dayanan istidlâlî bir bilgi olarak görürler.⁸⁹ Mâtürîdî, âlemin Allah'a delâlet etmesinin önemi üzerinde özenle durur.⁹⁰ Eş'arî ise iman, kanıt ve doğruluk arasındaki ilişkiyi net biçimde ortaya koyar: "Tahkik ve nazar ehlinin bilgileri tafsilî akıl yürütmeye dayanır...Kalanların ki zan ve tahmindir. Eğer inandıklarında isabetli iseler bu durumda doğruya taklidî olarak inanmış olurlar. Fakat inandıkları hatalı ise cahil ve doğrudan sapmış olurlar."⁹¹

İnsan, hayati bir konuda hiçbir bilgi sahibi olmadan rastgele tahminde bulunmayı doğru bulmaz.⁹² Bu fitratımızda olan bir şeydir. Hayati konularda işi şansa, bilgisizce tahmine ya da zanna bırakmak bizi korkutur. Bütün hayatımıza yön veren tercihimizin sırf bir tahmine veya zanna dayanması ise daha ürkütücüdür. Bundan daha kötüsü ise bu tercihi rastgele bir zanna dayanmadan yapılabilme imkânı olduğu halde, bunun başka yolunun olmadığına inandırıldığımız için tercihimizi gelişigüzel yapmış olmamızdır.⁹³

Tanrının varlığını inkâr edenler, delil ileri sürmekten çok onun varlığı hakkında ortaya konan delillerin yetersizliğini göstermeye çalışmakla yetin-

⁸⁷ Meselâ, David Hume böyle düşündür. Bk. H. H. Price, *Belief* (London: George Allen and Union, 1969), 37. Buna göre a priori öncüller zorunlu kesinliğe sahiptir. Bunlarda asıl soru anlaşılıp anlaşılmadığı yani önermenin ne anlama geldiğidir. Bkz. John Hick, *Theistic Rational Belief without Proofs in Arguments for the Existence of God* (New York: Herder & Herder, 1971), 49.

⁸⁸ Bk. J.W. Yolton, *Theory of Knowledge* (New York: Macmillan Co., 1965), 76.

⁸⁹ Ferit Uslu, *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*, 269.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 199.

⁹¹ İbn Fûrek, *Mücerred-ü Makâlât*, 251.

⁹² Eğer kesinlik sınırına ulaşamazsa bu zan olarak kalır. Çünkü zan yakının zıddıdır. Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 229.

⁹³ Aynı şartlarda, doğruyu tercih edenlerin isabetleri onlar için büyük nimettir. Onlar böylece sâbit olan bir şeyi ispat etmiş olmasalar bile, sübûtunda isâbet kaydetmiş olurlar.

mişlerdir.⁹⁴ Bunlara göre dinî inanç sistemleri kesin ve bağlayıcı bir sonuca ulaşamaz. Zaten bu konudaki delillerin hiçbiri tartışmayı iman veya inkâr yönünde noktlayan bir kesinlik sağlayamamıştır. Esasen imanla ilgili konuların gayb ile ilgili olması bu durumla bağlantılıdır. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm insanın, varlık ve oluş üzerine düşünmesini emretmiştir. Kur'an'a göre insan, âlemi inceleyerek ve düşünerek inanmanın doğru, inkârın yanlış olduğu sonucuna ulaşabilir ve bir mümin, imanını çürütecek hiçbir ilmî veya aklî delil ile karşılaşmaz.⁹⁵ Bu yüzden Allah'ı inkâr eden kendi inadı ile inkâr etmiştir.⁹⁶

Bu tartışma herhangi bir delilin kesin olduğunu ya da ikna edici olduğunu söylememizi sağlayan şeyin ne olduğu ile de yakından alakalıdır.⁹⁷ Kesin delil, zarurî olan ya da zarurî olanlardan zorunlu olarak çıkarılan bilgilere dayanır. İstidlâl ile elde edilen tasavvurların dayanağı da zarurî önermeler olduğundan bu şekildeki doğru bir akıl yürütme zorunlu bir sonuca ulaştırır.⁹⁸

İnsan inancı hakkında kesin deliller ortaya koyabilirse kendisinin hak üzere olduğunu da kavrar.⁹⁹ Bunu, doğruluk ve emin olmak şartlarına eklenmiş, emin olmayı haklı kılan kesin bir delil olarak¹⁰⁰ düşünebiliriz. Böylelikle bir mesele savunulabilir ve ispatlanabilir olur.¹⁰¹

Ancak yine de herkesi ikna edecek kuvvette deliller varsa herkesin zorunlu olarak iman etmesi gerekeceği itirazı varlığını sürdürür. Yahut vâkıadaki durumun böyle olmadığı akla gelebilir. Zira gerçekten de herkes iman etmiş değildir. Acaba kesin deliller olmasına rağmen neden herkes iman etmiyor?

⁹⁴ Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkması*, trc. Veysel Uysal (İstanbul: İFAV, 1991), 73.

⁹⁵ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 254-257.

⁹⁶ Ali el-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-ekber*, 145.

⁹⁷ Richard W. Miller, "Absolute Certainty", *Mind*, 87/345 (1978): 48.

⁹⁸ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 210.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 4.

¹⁰⁰ John Locke'un (ö. 1704) "Bilmek ve emin olmak aynı şeydir. Biliyorsam kesinliğinden eminim demektir. Kesin olarak eminsem biliyorum demektir" sözü bu anlayışta temel önerme olarak görülür. Bk. Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 36-37.

¹⁰¹ "Ey akıl sahipleri ibret alın" Haşr, 59/2; İbn Rüşd, buradaki itibârın kıyasa başvurmak olduğunu söyler. Bk. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fi mâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatî mi-ne'l-İttisâl*, thk. Muhammed Amâre (Kâhire: Dârü'l-Meârif, ts.), 31.

Eğer imanda cebir ve ikrah olsaydı böyle olurdu. Hâlbuki imanda da inkârda da cebr söz konusu değildir.¹⁰² Herkes kendinin bu seçimde özgür olduğunu açıkça hisseder.¹⁰³ Bununla birlikte insan en kesin bedhî bilgileri bile inkâr edebilir.¹⁰⁴ Böyle bir şey zorunlu olan tasdiklerde bile -olmaması gerekirken- olabiliyorsa, teklif söz konusu olduğunda elbette olabilir. Buna göre âlemin bir yaratıcı tarafından var edildiğine dair en kuvvetli deliller bile ancak ona inanmakta ayak diretmeyen kişiye tesir eder.¹⁰⁵ Bu sebeptendir ki en büyük mucizeler karşısında bile inkârda ayak diretmekten vaz geçmeyenler olmuştur.¹⁰⁶ Burada nazarın kelime anlamının bakmak olduğunu hatırlamak ve akıl yürütmeye bakmak arasındaki ilişkiyi de hatırlamak faydalı olacaktır.¹⁰⁷ İnsan, inancında doğru olduğunu kanıtlayan karşı konulmaz bir delile sahipse bu sayede diğer din müntesiplerinden üstündür.¹⁰⁸ Bu durum kişiye inancını ispatlama ve diğer insanları basiret üzere doğruya çağırma imkân ve kudreti verir.

İmanla ilgili meselelerde bağlayıcı kesin delillerin olamayacağı ve kesin bilgilere ulaşamayacağı yolundaki itirazlardan bazıları bu konuda tefekkürü terk etmenin daha güvenilir olduğunu iddia eder. Zira istidlâlde bulunan kişi doğruya ulaşıp ulaşmadığından emin olamaz.¹⁰⁹ Nitekim herkes kendi inancının doğru başka inançların yanlış olduğunu kabul eder. Hâlbuki delilin medlûlün bilgisini vermesi onun medlûle delâletini değil delâlet yönünü bilmeğe dayanır.¹¹⁰ Delalet yönü ise onun medlûlün bilgisine bilfiil ulaştırmasından başkadır. Düşünen kimse delili incelesin ya da incelemesin, zihninin kendisi nedeniyle delilden medlûle gittiği şey olan delâlet yönü delilde vardır. Delilin bilfiil delaleti ise, medlûle kıyasla izafî bir durumdur. Bu da delili ince-

¹⁰² Ali el-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-ekber*, 151.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 381.

¹⁰⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1:219.

¹⁰⁵ Mucizeyle desteklenmiş peygamberin haberi de istidlâlî bilgi verir. Kesinlik ve sübûtu bakımından zarûri bilgiye benzer. Bk. Nesefî, *Kitabu't-Temhîd*, 121.

¹⁰⁶ Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, *el-Kıstasü'l Mustakim*, thk. Muhammed Bîcû (Dımaşk: Matbaatu'l-İlmiyye, 1993), 71.

¹⁰⁷ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm* (Mısır: Matbaatuü's-saâde, 1325/1907) 1: 223.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s.4.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 207.

¹¹⁰ "Zira delil tasdike ulaştırılan özel hey'ettir." Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 234.

lemeden ve bu incelemenin medlûle ilişkin bilgiyi vermesinden sonra olur.¹¹¹ Meselâ âlemin yaratıcıya delâlet yönü, üzerinde düşünmeden önce onun kendinde sahip olduğu hudûs veya imkândır. Bu bilgiyi elde etmek ise söz konusu delâlet yönünü bilmeye ve bu bilfiil delâleti incelemeye dayanır. Bu inceleme olmadan söz konusu medlûle ulaşılmaz.¹¹²

Delilleri inceleyen herkesin aynı hükme varmaması delillerin olamayacağı delili sayılamaz.¹¹³ Zira insanın zorunlu olan bilgilerle çelişen bir şeye inanması mümkün değilse de nazarî bilgi böyle değildir. Nazarî bilgiyi zorunlu kılan düşünmedir.¹¹⁴ Şartlarını taşıyan yani maddesi ve sûreti bakımından geçerli olan¹¹⁵ sahih bir nazar bilgi verir. Ancak bunun için zihnin gafletlerden soyutlanması ve akıl yürütmeye yönelmesi gerekir. İnsan aklî incelemeden uzak kalması sebebiyle o nazarî bilgiyle çelişen bir şeye inanmış olabilir. Dolayısıyla nazarî bilginin teorik akıl yürütmeden sonra meydana gelmesinin zorunluluğu, bunun insan özgürlüğünü ortadan kaldırmasına yol açmaz ve teklife aykırı bir zorunluluk meydana getirmez.¹¹⁶ Doğru bir akıl yürütmenin şartlarını yerine getiren kimse sonuçta bilgiye ulaşır ve ulaştığı hükmün bilgi olduğunu da bilir.¹¹⁷

Benzer bir itiraz da delillerin olması bir yaratıcının olduğu bilgisini veriyorsa, olmamasının da yaratıcının olmadığını göstereceği yolundadır. Hâlbuki delilin yokluğu yaratıcının olmadığına delil olmaz. Allah Teâlâ âlemi hiç yaratmamış olsaydı da O'nun hakkında yokluk imkânsızdır. Gerçek bir delil ve onun delâlet yönü delil incelenince ya da reddedilince yine delil olarak kalmaya devam eder. Çünkü deliller nefsü'l-emirde delildirler. Meselâ âlemin hâdisliğinden yaratıcının varlığına ulaşılan delil, yaratıcının varlığını dışta meydana getirmeksizin zorunlu kılar. Bu durum, imkân halindeki bir delâlettir ve delil dikkate alınsın ya da alınmasın delilden ayrılmaz. Çünkü yalnızca delalet yönü üzerine kurulu bir durumdur. Bu, delili incelemeye dayanan bilfiil delâlet-

¹¹¹ Delil delâlet yönüyle matlûba ulaştırır. Delilleri onların delâlet yönünden incelemeyenlerin olması onların delil olmalarını engellemez. Bk. Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 254.

¹¹² Râzî, *Muhassal*, 47-48; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 229.

¹¹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 229-230.

¹¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 231-232.

¹¹⁵ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 234.

¹¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 231-232.

¹¹⁷ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 1: 28.

te değil delilin delil olmasında dikkate alınır.¹¹⁸ Şu hâlde gerekli şartlara riayet edilerek delillerin incelenmesi, insanı medlûlün bilgisine ulaştırır.¹¹⁹

Bir başka itiraz da deliller doğru olsa bu konuda herhangi bir ihtilaf olmaması gerektiğine dayanır. Nitekim akıl sahipleri zorunlu bilgilerde ihtilaf etmezler. Oysa imana ilişkin konularda birçok ihtilaf söz konusudur. Bu düşünceye göre meselâ âlemin bir yaratıcı tarafından yaratıldığı ile ‘bir ikinin yarısıdır’ önermesi arasında açıkça görülen bir farklılık vardır ve ilki bu ikincinin gücünde değildir. Yine iman önermelerinin hem doğru oldukları hem de doğru olduklarının bilindiği iddia edilmektedir. Bu durumda bu iddianın hattâ ondan önce bunun bilinmesinin mümkün olduğunun ispat edilmesi gerekir.¹²⁰

Bu itirazlara karşı bir önermenin doğru olduğunu söylemenin aynı zamanda bu doğruluğun kesin bir şekilde bilinebileceğini-bilindiğini söylemek anlamına geldiğini hatırlamak gerekir. Bir hükmün doğru olmadığını ispatı aynı zamanda onun doğru olarak bilinmediğini ispatlamak anlamına gelir. Bu da onun doğru olmadığını ispatlamakla aynı şeydir. Yani bir şeyin doğru olmadığı ispat edilirse ona dair bilginin doğru olmadığı da böylece ispatlanmış olur. Kesin delillerin gösterdiği bilginin zorunlu olmasına rağmen buna karşı çıkanlar olabilir. Nitekim bazı insanlar bedihilerin tümünü inkâr etmiştir. Hâlbuki bu durum, bedihî bilgileri değil belki ancak “bedihî olsalardı inkâr edilmezlerdi” iddiasını reddetmeyi gerektirir.¹²¹ Yine birtakım insanların delilleri tam incelememek, anlamamak ya da istidlâl kurallarına uymamaktan dolayı geçerli bir düşünmenin ulaştırması gerekenden başka bir sonuca varmaları mümkündür. Bu da ne düşünmenin ne de kesin delillerin değerini azaltır.¹²²

“Âlem bir yaratıcıya muhtaçtır” önermesi ile “bir ikinin yarısıdır” ve “ateş yakıcıdır” gibi önermelerde kesinlik açısından görülen fark, bunların tasavvurundaki açıklık ve kapalılıktan, onlardaki eklentilerin tesirinden dolayıdır.

¹¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 233-234

¹¹⁹ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 236.

¹²⁰ Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 211.

¹²¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 212.

¹²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 212-213; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 20-21; Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, 32.

Bunların, zihinde hükmün dayanağı olacak şekilde soyutlanmasındaki zorluğun farklı derecede olmasındandır. İlk önermede her iki tarafı sonrakilerdeki kadar soyutlayamamaktadır.¹²³ Zihnin sonraki önermelere ilk önermenin aksine zihne çokça gelmelerinden dolayı alışmış olmasından kaynaklanmaktadır.¹²⁴

Genel olarak imanla özel olarak ise tanrının varlığı ile ilgili bütün delillere gerek inanan, gerekse inanmayanlar tarafından farklı düzeylerde eleştiriler yöneltilmiştir. Öyle ki bu durum bazılarını bu alanda kesin delillerin olabileceğinden kuşkuya düşürmüştür.¹²⁵ Acaba bu konular her hangi bir inkâr ve itirazın söz konusu olamayacağı tarzda ispatlanabilir mi? Eğer ispatlanabilirse bütün insanların inanmalarını sağlayan bir delil neden ortaya konmamıştır? Bu durum imanun hiçbir zaman bilgideki kesinliğe eş bir düzeye ulaşamamasından mı kaynaklanır? Bu soruların cevaplanması için bilgi ve kesinlik problemine dönmek ve en kesin bilgilerimizin doğasını ve bunları inkâr etmenin imkânını araştırmak gerekir.

3. İkna ve İspat Açısından İmana İlişkin Deliller

Kelâmcılar, imanı kesin kanıtlara dayanan bir bilgi olarak ele alır. Mâtürîdî, eğer böyle olmasa yani iman önyargıdan uzak her mâkûl insanın bulabileceği açık kanıtlara dayanıyor olmasa, bu durumda insanların gizli-örtülü bilinemez bir şeye iman etmelerinin istenmiş olacağını söyler.¹²⁶

Tasdiklerin hepsi bedihî olmadığı gibi hepsi nazarî de değildir.¹²⁷ Bu yüzden tutarlı ve doğru çıkarımlara dayanan bir bilgiye inanmayı reddetmek, keyfî bir inkâr olur.¹²⁸ Delillerde, bu delillerin dayandığı öncüllerde ve akıl yürütme sürecinde anlaşıldığında muhatabın sonucu kabul etmesi beklenir. Buna rağmen inkâr varlığını sürdürüyorsa önemli olan, muhatabın kabul etmesi veya reddetmesi değil delillerin ve yöntemlerin geçerli olmasıdır.

¹²³ Bu bağlamda resülün getirdiği haberde bedihiyat ve hissiyatta olduğu üzere onu nakzeden bir şey olamaz (teyakkun). Bu tür bilgi değişmez (sebât). Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 19.

¹²⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 212-213; Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 242.

¹²⁵ Ferit Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, 356.

¹²⁶ Ferit Uslu, *Felsefî Açından İmanı Temellendirme*, 343.

¹²⁷ Râzî, *Muhassal*, 20.

¹²⁸ Tasdikî önermelerdeki bu farklıklar bilgi, kanaat, eğilim farklılıklarının önemine de işaret eder. Bk. Keith Lehrer, "Belief and Knowledge", *The Philosophical Review* 77/4 (1968): 491-494.

Bilginin imkânını reddeden sofist düşünce bu yüzden bir tutarsızlık örneğidir. Mâtürîdî, bilgi diye bir şey yoksa bu iddiada bulunan kişinin de dayandığı gerekçelerin hükmünü yitirdiğini haklı olarak ifade eder.¹²⁹ Bir dinî inancı tasdik etmenin gerekliliğini savunmak aynı zamanda onun, mâkul bir insan için reddedilemez bir gerçeklik olduğunu söylemek demektir.¹³⁰ Zira kişinin haklı olduğunu ortaya koyan delillerin nihaî amacı söz konusu delillere ulaşılabildiği takdirde muhatapları bunları benimsemeye mecbur bırakmaktır.¹³¹ Burada dikkate alınan ulaştırma imkânıdır.¹³² Bu da gerçekliğin kanıtlanabilir olduğu düşüncesine dayanır. Böyle bir gereklilik olmadığı takdirde iman kişisel bir tercih ve tahminden ibaret kalır. Eğer bir gereklilikten söz ediliyorsa bu, delillendirilen inancı kabul etmenin mâkul¹³³ reddetmenin gayr-i mâkul olduğunu söylemek demektir.¹³⁴

İman önermelerinde kesin kanıtlar olamayacağını söylemek ve inancı sırf bireysel bir kabul arzusundan ibaret görmek, onun gelişigüzel bir tercihten ibaret olduğunu söylemekle aynı şeydir. Hattâ bu düşünce nihayetinde sadece kesin kanıtlar aramayan ve kolayca ikna olan insanların iman edeceğini söylemeye varır. Zaten inanca karşı yöneltilen eleştirilerin bir kısmı da inananları kesin kanıtları aramadan ve onlara dayanmadan sırf inanmak için inanmayı seçen, akli çözümlerle yapmaktan uzak insanlar olarak görürken buna dayanır. İnancın alanında böyle kesin kanıtların olmadığını ya da olması durumunda bunun insan özgürlüğüne ters olduğunu ileri sürmek, ister istemez birinci iddiayı desteklemek anlamına gelir. Mâtürîdî, böyle delillerin olmaması durumunda bunun kulun iman etmemesine bir mazeret olacağını belirtir.¹³⁵

¹²⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 235.

¹³⁰ İspat edilebilir olmak sübûtu ortaya konulabilir olmaktır. Sübût gibi ispat da kabul edenden bağımsız bir gerçekliğe işaret eder.

¹³¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 4.

¹³² Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 2.

¹³³ Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*, 151.

¹³⁴ Bir inancın doğruluğunun her mâkul insan tarafından kabul edilecek tarzda ortaya konabileceği düşüncesi günümüzde katı akılcılık olarak isimlendirilmektedir. Bk. Ferit Uslu, *Felsefi Açıdan İman Temellendirme*, 319.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 266-267.

İnanç ve kesinlik arasındaki ilişki, bilgi tanımlarıyla da yakından ilgilidir.¹³⁶ İman alanında matematik alandaki ispatlara benzeyen ve sırf zihni tasdik konu olan bir ispatı beklemek doğru olmaz. Ancak bu fark imana ilişkin delillerin bir alt seviyede olmasından kaynaklanmaz. Matematik de bütün düşünce faaliyetleri gibi nihayetinde mantıkla ilişkili ise de¹³⁷ Matematik önermeler vehmiyat alanına dâhildir ve mâkulâtтан farklı olarak maddeden soyutlanmış ama tikel varlıklara ilişkindir. Maddeden soyutlanmış ancak tikel olan formları algılayan vehim gücü, matematik ilimlerin temelidir. Bu nedenle matematik önermeler diğer bütün bilimlerdekinden daha kesindir. Ancak tikellik tümelliğe dönüştüğünde yani örneğin “üçgen” kavramından “üçgenlik” kavramına geçtiğimizde, mâkulat alanına geçmiş oluruz. Mâkulat alanında iş gören müfekkire gücünün başarısı ise kişinin duyu, madde ve tikellikten soyutlama yapabilme kapasitesine bağlıdır. Bu sebeple bu alandaki önermelerde daha altta yer alan önermelerdeki gibi bir uzlaşma olmaz. Bunun sebebi vehim alanındaki delillerin daha kesin olması değil aklı soyutlama kapasitesinin insanlarda farklı olmasından dolayı mâkulatta uzlaşmanın güçlüğüdür.¹³⁸

Akl yürütme sırasında tertibe ve yönteme dayanmak da aynı şekilde önemlidir.¹³⁹ Farklı hükümlerin bir sebebi de tefekkür seviyesindeki yetersizlik veya akıl yürütmenin şartlarını yerine getirmemektir. Buna teklifin gereği olarak, iman önermelerinde zihni tasdik kalbi-iradi bir tasdik eklenmesinin gerekli olduğunu da eklersek¹⁴⁰ insanlar arasındaki inanç farklılıklarının, en azından delillerin yetersizliğinden kaynaklanmadığı anlaşılır. Zira imanda marifetten öte kalple gerçekleştirilen bir tasdik söz konusudur.¹⁴¹ Nitekim Kur'anı Kerim de bildiği halde iman etmeyenlerin varlığından söz eder.¹⁴²

¹³⁶ Bilginin kesinliğini bazıları doğrulama ya da haklı bir nedene dayanan doğrulama olarak görür. Bazıları ise bunun için kesin delilleri şart koşar. Bk. Edmund Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge”, *Analysis* 23 (Oxford 1963): 122; Yedullah Kazmi, “Faith and Belief in Islam”, *Islamic Studies* 38/4 (Winter 1999): 508.

¹³⁷ Hector Castenada, “Knowledge and Certainty”, *The Review of Metaphysics* 18/3 (1965): 515.

¹³⁸ Müfekkire gücü ile ilgili olarak bk. Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 24-25.

¹³⁹ Teftazâni, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1:227.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 612; Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 2: 410; Teftazâni, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 78; Ali el-Kârî, *Şerhu Fıkhi'l-ekber*, 264.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 611.

¹⁴² Bk. el-Bakara Sûresi 2/146; el-En'am Sûresi 6/20; et-Tevbe Sûresi 9/74; en-Neml Sûresi 27/14.

Bir bilgiyi tasdik etmek dinî bir esasa bir şekilde bağlantılı görüldüğünde bazı insanlar bunu reddetmekte ısrar edebilir.¹⁴³ Mâtürîdî bu inkârı çok açık tasvir eder: “Nübüvveti inkâr edenler ellerinde peygamberi yalanlamaya yarayacak, hiç olmazsa ‘hakikate karşı direnenler’ sıfatını kendilerinden kaldıracak bir delilin bulunmadığını pekâlâ bilirler... Onlar, Allah’ın elçilerinin nurunu söndürme uğruna bütün dünyevî imkânlarını ve hatta canlarını feda etmişler ama sonuçta gördükleri, resullerin üstün gelmesinden başka bir şey olmamıştır.”¹⁴⁴ Bu yüzdendir insan delillere bir şey eklenmediği halde bu direnmeyi kıran bir şey sayesinde daha önce inkâr ettiği sonradan inanabilir. Bunu sağlayan imanın iradî niteliğidir.¹⁴⁵

Delillerle ilgili olarak beş aşamadan söz edilebilir. 1. Bir önermeyi tasdik etmek 2. Kendisi bilmese bile bu tasdike ilişkin delillerin var olduğuna inanmak 3. Bu delilleri bilmek 4. Bu delillere yönelik itirazları bilmek 5. Bu itirazlara rağmen delillerin geçerli olduğunu bilmek.¹⁴⁶ Deliller ne kadar çok olursa olsun yine de tereddüdün gölgesi kendisini gösterebilir. El-En’am Sûresi 6/111. âyet bu gerçeğe işaret eder: “Biz onlara melekleri indirseydik, ölümler kendileriyle konuşsaydı ve her şeyi karşılarında toplasaydık Allah dilemedikçe yine de iman edecek değillerdi. Onların çoğu bilmiyor.”¹⁴⁷ Şu halde, kesin delillerin olması değil cebir ve ikrahın varlığı insan özgürlüğünü kaldırır. Böyle kesin delillerin yokluğu değil teklifin varlığı özgürlüğü garanti eder. Ahirette inkârı imkânsız kılacak olan şey de delillerin kesinliğinden çok teklif durumunun sona ermiş olmasıdır.

Bütün tasdikler bedihî olmadığı gibi tamamı nazarî de değildir.¹⁴⁸ Aslında bedihî olanlar, üzerinde düşünmeye gerek duymadan ilk yönelişte bilinirler.¹⁴⁹ Zarûrî bilgilerde ihtilaf olmaması gerekir. Ancak inad, idrâkteki kusur ve insanlardaki akıl gücünün fitraten değişik derecelerde olması bu alanda

¹⁴³ Katolik kilisesinin iki yüzyıla yakın buna direnmesi de böyle bir sebebe dayanıyordu. Bk. Michael Guillen, *Dünyayı Değiştiren Beş Denklem*, trc. Gürsel Tanrıöver (Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2010), 33-36.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 285.

¹⁴⁵ “Herkes kendisindeki bu özgür seçim imkânının bilincindedir.” Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 381.

¹⁴⁶ Böyle delillerin var olduğuna inanmakla ilgili olarak bk. Robert Audi, “Belief Faith and Acceptance”, *International Journal for Philosophy of Religion* 63/113 (2008): s.88.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 125-126.

¹⁴⁸ Râzî, *Muhassal*, 20.

¹⁴⁹ Nesefî, *Kitabu't-temhîd*, 121; Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 21.

ihtilaflara yol açar.¹⁵⁰ Öyleyse farklı sonuçlar imanla ilgili konularda genel geçer bir sonuca ulaşılamayacağına değil ancak bazı insanların yanlış sonuçlara ulaştıklarının delili olabilir.¹⁵¹

Delil, sonuca ulaşmayı sağladığı gibi hükmün tasdik edilmesindeki haklılığı da ortaya koyar. O inancı benimseyen herkesin delillere başvurmuş olması delillerin kıymetini azaltmaz. Bazı insanların inançlarından vazgeçmesi de inancın yanlışlığının delili değildir.¹⁵² Ancak yine de kesin delillerin varlığının insanların tümünün iman etmelerini niçin sağlamadığı problemi önemini korumaktadır.

Bir meselenin delilleriyle incelenmesine tahkik, bir delilin delilleriyle ele alınmasına ise tetkik adı verilir.¹⁵³ Bu ayırım, delillerin incelenmesinin de bazı ilk delillere dayanması gerektiğini ifade eder. Kesin delilin ispat edici nitelikte olması gerekir. İspat ise karşıda ikna edilecek bir muhatabı gerekli kılan iknadan farklı olarak, muhatabın kabul edip etmemesinden tamamen bağımsızdır. İspat, iknanın aksine muhataba ihtiyaç duymaz. Tek başına yaşayan bir insan da bir gerçeği ispat edebilir ve onun ikna edecek kimseyi bulamaması ispatın ispat olmasının engellemez. İspatı ikna ile karıştırmak ve illa muhatabın kabul etmesini gerekli görmek buradaki karışıklıkların temelidir.

Aslında ikna edicilik, makbûlat-müsellemât türü öncüllere dayanan habâtî delillerin niteliğidir.¹⁵⁴ İspat ise yakînî öncüllere dayanan burhânî delillerin niteliğidir. Burhânî deliller, kabul edilmemesi akla ve aklın ilkelerine aykırı olan öncüllere dayanır. Öncüller kabul edildiğinde bu öncüllerden doğru bir akıl yürütmeye zorunlu bir şekilde elde edilen hüküm de doğru demektir. Burhânî delillerin, mâkul bir insan tarafından kabul edilmesi beklenir. Kesin delilin ikna ediciliği düşüncesi ancak bu anlamda geçerli olabilir.

¹⁵⁰ Teftazânî, *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*, 21.

¹⁵¹ Teftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1: 251, 279.

¹⁵² Delâlet yönü kendisi sayesinde zihnin delilden medlûle gittiği şeydir. Kişi delil üzerinde düşünsün ya da düşünmesin delilde gerçekleşmiş durumdadır. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 229.

¹⁵³ Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşafu Istilâhati'l-fünûn*, thk. Ali Dehruh (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1996), I:796; Refik el-Acem, *Mevsûatü Mustalahati't-tasavvufi'l-İslâmî*, 1. Baskı (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1999), 171.

¹⁵⁴ Tehânevî, *Keşşafu Istilâhati'l-fünûn*, 1: 248. İspat ile iknanın birbiriyle karıştırılması aslında psikoloji ile mantığa ait alanların karıştırılmasının sonucudur.

Bütün insanların ikna olmamasını delillerin kesin olmadığının delili saymak, bütün insanların ikna olması durumunda delillerin kesin olduğunu söylemeye de götürebilir. Bu durumda insanlar bâtil bir hükümde birleşseler, bu bâtil hükmün kesin delilleri olduğunu söylemek gerekir. Halbuki bâtil, gerçeğe aykırı olduğundan onun bir delili olamaz. Aynı şekilde insanların tümünün ikna olmaması da delilin kesinliğini zedelemmez.

Ayrıca kesin delilin temel niteliği olarak, “ikna etmiş” olanın mı yoksa “ikna edici” olanın mı kast edildiğini de belirlemek gerekir. Buradaki “ikna eder”i, “ikna etmiş olan” şeklinde almak bir şeyin özü gereği zâtına ait olan niteliği ifade eden zarûriyye-i mutlaka bir önerme ile bu niteliğin fiiliyetini ifade eden mutlaka-ı âmme bir önerme arasındaki farkı görmezden gelmek olur. Kesin delilin ikna edici olması onun zâtına zorunlu olarak yüklenen bir hükümdür. İkna etmiş olması ise fiiliyetine yüklenen bir hükümdür. Güvercinin kuş olması onun zâtına ilişkin bir zorunluluk iken uçuşması fiiliyetine ilişkin bir hükümdür. Bir şeyin fiiliyetine bakarak o şeyin zâtı hakkında hüküm vermek ise yanlıştır.¹⁵⁵ Ama zâtına zorunlu olarak yüklenen şey fiiliyette de geçerlidir. Mesela keskin bir kılıcın zatî özelliği kesiyor olması değil keskin olmasıdır. Nitekim bu keskin kılıcı kat kat çelikten yapılmış sağlam bir zırha vurduğumuzda kesmeyebilir. Eğer burada temel özelliği belirlerken fiiliyeti esas alsaydık, bu kılıcın keskin olduğunu inkâr etmek gerekirdi. Oysa bu kılıç keskindir ancak bu zırh bu kılıç tarafından kesilemeyecek derecede sağlamdır. Ayrıca keskinliğin tasavvurunu açık olarak belirlersek bir kılıcın keskin olup olmadığını anlamak için her seferinde denemeye ihtiyaç kalmaz. Açıktır ki kesemeyeceği hiçbir zırh olmayan bir kılıç ile hiçbir kılıcın kesemeyeceği bir zırh, ikisi aynı anda doğru olamaz ve bu ikisini birlikte kabul etmek bir mantık hatasıdır. Bu nedenle kesin delilin zatî niteliği ikna ediyor/etmiş olmak değil ancak ikna edici olmak olabilir. Hattâ daha doğru ifadesiyle kesin delilin asıl özelliği ikna değil ispattır ve hiç kimse ikna olmamış olsa bile ispat yine geçerlidir.

Sonuç

¹⁵⁵ Kutbuddin Mahmud bin Muhammed er-Râzî, *Tahrirü'l-kavâidi'l-Mantikiyye* (byy.: Dârü İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, ts.), 103-104; Bu, insanı hasta olan canlı olarak tanımlamaya benzer. “Bu yüzden bir önermede zatî mi yoksa arazî olanın mı hüküm olarak alındığı önemlidir.” Bk. Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Mi'yâr'ul-İlm*, nşr. Süleyman Dünya (Kâhire: Daru'l-Meârif, 1961), 95.

Gerçekte olana aykırı bir tasdik bilgi değil bilgisizliktir ve yanlış olarak bilgi sanılması onu bilgi yapmaz. Doğru bilginin bizdeki tezâhürü ise malûm olarak isimlendirilir. Mâlum olduğu zannedilmekle birlikte gerçekte yanlış olan bir tasdik ise hiçbir zaman mâlum da olmamış sadece onun mâlum olduğu zannedilmiştir. Zira bilgi yanlış olmaz. Aynı şekilde hak bir inanç da hak olmanın gereği olarak yanlış olamaz. Bu hak inancı tasdik etmeye ise iman denir. Bu yüzden bir kavram olarak iman, gerçekte ancak doğru dinî inanç için kullanılabilir. Bu doğruluk ise kesin deliller sayesinde tamamlanır, savunulabilir ve kanıtlanabilir. Tüm insanların tek bir doğru inançta buluşmuş olmaması, hak inanca ilişkin delillerin kesinlik taşımamasından kaynaklanmaz. Bu düşünce ikna ile ispat kavramları arasındaki farkı gözden kaçırmaktan kaynaklanır.

Bir delilin kesinliğini anlamak için ikna ediyor olmasına bakmak yeterli olmadığı gibi, ikna etmemiş olmasına bakarak kesin olmadığını söylemek de doğru değildir. Bir delili kesin kılan şey ikna edici olması değil, zorunlu bilgilere dayanması ve onlardan doğru bir şekilde çıkarılmış bilgiler aracılığıyla elde edilmiş olmasıdır. Böylece subjektif kesinlik, eğer bilgiye dayanıyorsa gerçekte objektif kesinliğe de sahip olur. Doğru değilse yani bir bilginin gerektirdiği hükmün dışında bir hükme dayanıyorsa, kesinlik hissi sadece güçlü bir zanna karşılık gelir. Oysa doğru olmayan, gerçekte kesin de olamaz. Kesinliği, zorunlu öncüller ve onlardan doğru akıl yürütmeye elde edilen bilgiler yerine insanların onaylayıp onaylamamasına bakarak değerlendirmek, bâtil düşüncelerin tasdikine yol açar.

Delillerin bir kısmına veya tamamına yönelik itirazlar, tek başına bu delillerin geçersizliğini ya da bu konuda başka deliller olmadığını kesin olarak ifade etmez. Delile itiraz edilmiş olması bu itirazın doğru olduğunun kanıtı değildir. Zira bu itirazın kendisi veya dayandığı öncüller yahut itirazdaki akıl yürütme de yanlış olabilir. Ayrıca delillere yönelik eleştirinin asıl amacı onları çürütmek değil, bu delillerin kendileri ya da gerektirdikleri hükümler hakkında şüphe uyandırmak olabilir.¹⁵⁶ Yine itiraz eden kişi, delilin gerektirdiği hükmün aksini onaylamadığı halde sadece delili reddediyor da olabilir.

¹⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 217

Kesin deliller belirli doğru yöntemlerle elde edilir ve onları incelemek insanı doğruya ulaştırır. Ne var ki burada dikkate alınan imkândır. Delilleri yeterince incelememek ve yanlış akıl yürütmelerde bulunmak, delilin götürdüğü hükme bilfiil ulaşmayı engelleyebilir. Böyle olunca da sorunun delilden kaynaklandığı düşünülür. Oysa gerçek ve kesin bir delil medlûlünün bilgisine kesin olarak götürür yani onu ispat eder. İspat ise gerçekten bir ispat olması durumunda kesinliği sağlar. İspat, onu kabul edecek bir muhatabı gerektiren iknadan farklı olarak, kendisini elde eden kişiden başka hiç kimse kabul etmese bile yine ispattır. Bu nedenle imanını kat'î delillerle ispat eden birinin duyduğu kesinlik hissi, inkârcıların bu delillerin veya onlara dayanarak ulaşılan kesinlik durumunun varlığını reddetmelerinden etkilenmez.

Kaynakça

- Acem, Refik. *Mevsûatü Mustalahatı't-tasavoufi'l-İslâmî*. 1. Baskı. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1999.
- Ali el- Kârî. *Minehu'r-ravzi'l-ezher Fî Şerhu Fikhi'l-ekber*. Byy.: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkâru'l-Efkâr*. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi. 5 cilt. Kâhire: Matbaatu Darü'l-kütüb, 1424/2004.
- Audi, Robert. "Belief Faith and Acceptance". *International Journal for Philosophy of Religion* 63/113 (2008): 87-102
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Aydın, Mehmet S. *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlak İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *Temhidü'l-evâil ve Telhisü'd-delâil*. Thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987.
- Baktır, Mehmet. "İmanın Temellendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002) :127-138.

- Castenada, Hector. "Knowledge and Certainty". *The Review of Metaphysics* 18/3 (1965): 508-547.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l Mevakıf fi İlmi'l-Kelâm*. 8 cilt. Mısır: Matbaatü's-saâde, 1325/1907.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Târîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitabu'l-irşad*. Thk. Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülhamid. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1369.
- Ebû Hanife, Numan b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-Müteallim*. Risale ilâ Osman el-Bettî ve el-Fıkhü'l-Ebsat ile birlikte. Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kâhire: Matbaatü'l-envâr, 1368.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Faysalu't-tefrika Beyne'l-İslam ve'z-zındıka*. Nşr. Muhammed Bîcû. Byy.: 1413/1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-İktisad fi'l-İtikad- İtikadda Orta Yol*. Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-Kıstasü'l Mustakim*. Thk. Muhammed Bîcû. Dımaşk: Matbaatu'l-ilmîyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Mihaku'n-Nazar*. Thk. Muhammed en-Niğsân. Beyrut: Daru'n-nahdati'l-hadîse, 1966.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Mi'yâr'ul-İlm*. Nşr. Süleyman Dünya. Kâhire: Daru'l-Meârif, 1961.
- Gettier, Edmund. "Is Justified True Belief Knowledge". *Analysis* 23 (Oxford 1963): 121-123.
- Gilson, Etienne. *Ateizmin Çıkmazı*. Trc. Veysel Uysal. İstanbul: İFAV, 1991.
- Guillen, Michael. *Dünyayı Değiştiren Beş Denklem*. Trc. Gürsel Tanrıöver. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2010.
- Hick, John. *Philosophy of Religion*. Newyork: Harper and Row Publishers, 1978.
- Hick, John. *Theistic Rational Belief without Proofs in Arguments for the Existence of God*. (New York: Herder & Herder, 1971.

- İbn Fâris, Ebul Hüseyin Ahmed. *Mucemu Mekâyisi'l-Lüğâ*. Byy.; Dârü'l-Fikr, 1991.
- İbn Fûrek, Ebubekir. *Mücerred-ü Makâlât-ı Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimarie, (Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal*. Thk. Muhammed İbrahim Nasr ve Abdurrahman Umeyre. 5 cilt. Beyrut: Daru'l-Cil, 1416/1996.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. 55 cilt. Kâhire: Darü'l-Mearif, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Faslu'l-Makâl fi mâ Beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatî mine'l-İttisâl*. Thk. Muhammed Amâre. Kâhire: Dârü'l-Meârif, ts.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1993.
- Kazmi, Yedullah. "Faith and Belief in Islam". *Islamic Studies* 38/4 (Winter 1999): 503-534.
- Kierkegaard, S. *Korku ve Titreme*. Trc. N. Ekrem Düzen. İstanbul: Ara Yayınları, 1990.
- Kenny, Anthony. *What is Faith, Essays in Philosophy of Religion*. Oxford, Newyork: Oxford University Press, 1992.
- Lehrer, Keith. "Belief and Knowlwdge". *The Philosophical Review* 77/4 (1968): 491-499.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitabü't-tevhîd*. Thk. Bekir Topalaoğlu ve Muhammed Ârûçî. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003.
- Miller, Richard W. "Absolute Certainty". *Mind* 87/345 (1978): 46-65.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Kitabu't-temhîd li Kavâidi't-tevhîd*. Thk. Cîbullah Hasan Ahmed. Kâhire: Dârü't-tabâatî'l-Muhammediyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabşiratü'l-edille*. Nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

- Pascal, Blaise. *Düşünceler*. Trc. Metin Karabaşoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-Din*. Thk. Hans Peter Linss. Kâhire: Dâru İhyai'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963.
- Price, H. H. *Belief*. London: George Allen and Union, 1969.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimin*. Thk. Abdurraif Sa'd. Kâhire: Mektebetü Külliyyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Kutbuddin Mahmud bin Muhammed. *Tahrirü'l-kavâidi'l-Mantikiyye*. Byy.: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy*. Newyork, London: Routledge, 2003.
- Schilpp, Arthur. "A Rational Belief Demanded for Faith". *The Journal of Philosophy* 21/8 (1924): 209-212.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed. *el-Bidâye fî Usûli'd-Din*. Nşr. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-Meârif, 1969.
- Teftazânî, Sa'düddin Mesud b. Fahreddin. *Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye*. Nşr. Ahmed es-Sekkâ: Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Teftazânî, Sa'düddin Mesud b. Fahreddin. *Şerhu'l-Mekâsîd*. Thk. Salih Musa Şeref. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1998/1419.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşafu Istilâhati'l-fünûn*. Thk. Ali Dehruh. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tennant, F.R. *Philosophical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Türker, Ömer. *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Uslu, Ferit. *Felsefî Açıdan İmanı Temellendirme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Wainwright, William. *Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Yolton, W. *Theory of Knowledge*. New York: Macmillan Co., 1965.



Cessâs'ın Eserlerinde Büyük Günah Meselesi

The Problem of Great Sin in al-Jaşşâs' Works

Ömer YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law

Tekirdağ / TURKEY

omeryilmaz@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9576-1344

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ekim / October 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yılmaz, Ömer. "Cessâs'ın Eserlerinde Büyük Günah Meselesi".

Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 4/2 (Aralık 2018): 760-783.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of

Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Hulefâ-i râşidîn döneminin sonlarında ve Emevilerin ilk dönemlerindeki siyasi çalkantılar, İslam toplumunu hizipleşme ve iç savaşla karşı karşıya bırakmıştır. Buna bağlı olarak adam öldürme gibi büyük günahlar arasında sayılan fiillerin sahâbe nesline mensup insanlardan da sadır olabildiği görülmüştür. Bu durum, ehli kible içerisinde yer aldığı halde büyük günah işleyenlerin dini durumunu ve ahiretteki akıbetini âlimlerin gündemine getirmiştir. Hâriciler ve Mu'tezile büyük günah işleyen kişiyi "mümin" olarak görmemişlerdir. Ehl-i sünnete nispet edilen ve Cessâs'ın (ö. 370/981) da desteklediği görüş, büyük günahın kişiyi iman dairesinden dışarı çıkarmadığı yönündedir. Nitekim o; âm lafzın kapsamı, illetin tahsisi ve ictihadda isâbet meselelerini ele alırken konunun kelâmî yönünü teşkil etmesi dolayısıyla büyük günah meselesini de gündemine almıştır. Ancak Cessâs, fıkıh usûlüne ilişkin anılan konularda Mu'tezile'ye yakın bir çizgiyi takip ettiği halde, büyük günah işleyen kişiye olan yaklaşımında Ebû Hanîfe'ye isnad ettiği görüşü savunmuştur. Onun büyük günah meselesine yaklaşımı aynı zamanda fıkıh usûlü ile kelâm arasındaki ilişkiye de açıklık kazandırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Cessâs, Büyük günah, Âm Lafız, İletin Tahsisi, İctihadda İsâbet.

Abstract

The political turmoil at the end of the period of Righteous Caliphs and in the early periods of the Umayyads had left the Islamic community facing factionalism and civil war. Accordingly, people have witnessed that the acts considered among the great sins such as assassination may be committed even by companions of the Prophet (pbuh). This situation brought the question on the status of believers who committed great sins in this World and in the Hereafter, to the agenda of scholars. The Kharijis and the Mu'tazila did not consider the person who committed A great sin among the believers. According to the Ahl al-Sunna and Al-Jaşşâs, to commit a great sin does not cause the exclusion of the person from religion. Al-Jaşşâs has taken into account the issue of great sin, when dealing with the issues of general term, specialization of the cause and infallibilism in diligence (al-ijtihâd), since it constitutes the theological (Kalâmî) side of the subject. Although al-Jaşşâs' followed a line close to

Mu'tazila in the aforementioned matters concerning the jurisprudence, he defended the view of Abū Ḥanīfah in his approach to the person who committed a great sin. His approach to the matter of great sin also clarifies the relationship between Islamic law and Islamic thought.

Keywords: Islamic Legal Thought, al-Jaṣṣās, The Great Sin, The General Term, Specialization of the Cause, Infallibilism

Giriş*

Hız. Peygamber'in vefatından sonraki siyasi zemin, müminlerden büyük günah işleyenlerin durumunu önemli bir mesele haline getirmiştir. Bilindiği üzere hilâfet konusundaki ihtilaflardan kaynaklanan siyasi tartışmalar, fitne olaylarını meydana getirmiştir. Hız. Osman'ın (ö. 35/656) şehit edilmesi, akabinde Cemel vak'ası ve Sıffin savaşı ile devam eden olaylar; Müslümanları karşı karşıya getirmiştir. Bunun tabîî neticesi olarak; Müslümanların birbirini öldürmesi gibi elim bir durum ortaya çıkmıştır.¹ Peygamberimizin "İki Müslüman birbirine kılıç çektiğinde ölen de öldürülen de ateştedir."² hadisi, bu konudaki tartışmaların yoğunluk kazanmasında etkili olmuştur. Bu tarihi ve siyasi olaylara paralel bir şekilde Müslümanlardan büyük günah işleyenlerin dînî durumları yoğun bir tartışma alanı bulmuştur.

* Bu makale, INES II. Akademik Araştırmalar Kongresinde sözlü olarak sunulan "Cessâs'ın Bakış Açısında Mürtekb-i Kebîrenin Âkıbeti Meselesi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek üretilmiş halidir. Ayrıca âm lafız ve illetin tahsisi konularında daha önce yayımlanmış olduğum şu araştırmalarımın yararlanmış bulunmaktayım: "Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (Aralık 2016): 181-210; "İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?" *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (Ekim 2017): 53-71. This article is an improved version of the paper, which was presented orally at INES II. International Academic Research Congress by the title "Cessâs'ın Bakış Açısında Mürtekb-i Kebîrenin Âkıbeti Meselesi". In addition on the general term and specialization of the cause, I have benefited from my this previous researches: "Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (Aralık 2016): 181-210; "İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?" *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (Ekim 2017): 53-71.

¹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize, 1417/1997), X: 270-570.

² Buhârî, "İman", 17. Söz konusu siyasi tartışmalar, Kelâm ilminin ortaya çıkışında da etkili olmuştur. bk. Alexander Treiger, "Origins of Kalâm", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 2-22.

Diğer yandan Halife Mansûr (ö. 158/775) döneminde kurulmuş olan Bağdat, en karışık dönemlerinden birisini Şîî Büveyhîler devrinde yaşamıştır.³ Halifenin otoritesini zaafa uğratan Büveyhî hanedanı, Sâsânî kültürünü ve Şîîliği yayma faaliyetlerini desteklemiştir⁴ ve bunun tabii neticesi, şehirdeki mezhep ihtilafıdır.⁵ Büveyhîler döneminde siyasi karışıklıkların, ahlaki çöküntünün, dînî çatışmaların merkezi haline gelmiş olan Bağdat; Cessâs, için hayatın önemli bir kısmını geçirdiği, eğitim gördüğü, etkilendiği ve etkilediği bir şehir konumundadır.⁶ Cessâs'ın içerisinde yetiştiği toplumdaki anılan olumsuzluklar, bazı meseleleri hem onun hem de onunla aynı dönemde yaşayan âlimlerin gündemine taşımıştır. Özellikle toplumsal ahlaki çöküntünün büyük günah işleyenin âkibetini önemli bir mesele haline getirdiğinde şüphe yoktur.

Hanefilerde günümüze ulaşan ilk usul kitabının yazarı olarak Cessâs'ın konuya yaklaşımını belirlemek, onun fıkıh usûlü çerçevesinde ele

³ Tarihçiler, Bağdat'ın kuruluşuna ait fiziki bilgilere bütün teferruatıyla yer verirler. Ancak buranın kısa bir zamanda nasıl bir ilim merkezi haline geldiği ve İslam entelektüel dünyasını ne kadar derinden etkilediği üzerinde daha çok durulmalıdır. Bu minvaldeki değerlendirmeler için bkz. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des Religiösen Denkens im frühen Islam*, (Berlin: De Gruyter, 1992), III: 3.

⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, (Beyrut, 2011), V: 64. Büveyhîler sadece Şîîliği değil Mu'tezileyi de desteklemişlerdir. bk. Wilferd Madelung-Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication Abul-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age*, (Leiden-Boston: Brill, 2006), 1; Muharrem Akoğlu, "Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimname XVII* (2009/2): 124; Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi Ve Çok Sesslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XII* (1999): 66.

⁵ İbnü'l-Esîr, h. IV. Yüzyılda Bağdat'ta avam arasında mezhep ihtilafına bağlı pek çok çatışma nakledir. bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, V: 64. Bu devirdeki mezhep çatışmaları konuya ilişkin ikincil literatürde de vurgulanır. Örnekler için bk. Hakkı Aydın, "Cessas ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metodları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4* (2000): 11. Mustafa Gımbıroğlu, *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber Ve Cessâs'ın Âhâd Habere Yaklaşımı* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2006), 27. Ayşe Küsmez, *Cessâs'ın İcmâ Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003), 6. Bununla birlikte âlimler arasında uzlaşmacı bir tutum yaygınlık kazanmıştır. Mürteza Bedir'e göre Bağdat'ta iktidarın Araplardan Arap olmayanlara doğru kayması, âlimlerin iktidarın yapısına bakış açılarında ve uzlaşmacı bir kimlik geliştirmelerinde etkili olmuştur. bk. Mürteza Bedir v. dğr., *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*, (Leiden: EJ. Brill, 2013), 147.

⁶ Cessâs'ın Bağdat'ta yaşadığı, tedris faaliyetinde bulunduğu ve Bağdatlı Hanefiler arasında saygın bir yerinin olduğu bibliyografik kaynakların çoğunda vurgulanır. bk. Kureşi, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, (Kahire, 1978), I: 220-3; İbn Kutluboğa, *Tâci'ü't-terâcim*, (Dımaşk, 1992), I: 96-7; Taşköprüzâde, *Miftâhü's-saâde*, (Beyrut, 1985), II: 163-4; Leknevî, *Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 27-8.

aldığı üç konunun incelenmesini zorunlu kılmaktadır.⁷ Bunlar; âmmın kapsamı, illetin tahsisi ve ictihadda isabet meseleleridir. Bu meseleler kimi zaman doğrudan kimi zaman dolaylı olarak büyük günah işleyenin âkıbeti meselesiyle ilişkilendirilmiştir. Çoğunluğu itibariyle bu konular, müstakil birer araştırmaya da konu edilmiştir.⁸ Ancak bunların Cessâs'ın büyük günah işleyen meselesine yaklaşımı çerçevesinde bir araya getirilmesi ve aralarındaki ilişkinin açığa çıkarılması, bu araştırmanın temel sorusunu teşkil etmektedir.

Diğer yandan genel olarak Irak Hanefileri ve özel olarak Cessâs üzerinde Mutezili bir etkinin varlığı özellikle batılı araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. Bu, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- ilk olarak Wilferd Madelung⁹ tarafından ifade edilmiş ve Josef van Ess¹⁰, Nurit Tsafrir¹¹, Aron Zysow¹² tarafından da desteklenmiştir. Araştırmanın sonucu bu yaklaşımın tetkini de sağlamış olacaktır.

1. Âm Lafız Ve Kapsamı

Âm lafza getirilen tanımlar, onların kapsamlarının tespitine ilişkin olarak da önem taşımaktadır. Bu yüzden âmmın kapsamı üzerinde durulurken öncelikle âlimlerin âmma yönelik tanımları üzerinde durulmuştur.

1.1. Âmmın Tanımı

⁷ Cessâs, pek çok araştırmaya konu olmuştur. bk. Mevlüt Güngör, *Cassas ve Ahkâmü'l-Kur'an*, (Ankara, 1989); a. mlf. , "Cessâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 427-428; Şükrü Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, (İstanbul, 2001), 109-155; Mürteza Bedir v. dğr. , *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*, (Leiden: EJ. Brill, 2013).

⁸ Ömer Yılmaz, "Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planında Tartışmalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (Aralık 2016): 181-210; Ömer YILMAZ, "İletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezili Olmak mıdır?" *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (Ekim 2017): 53-71.

⁹ Wilferd Madelung, *Matürîdîliğin Yayılması ve Türkler*, trc. Arslan Gündüz (Leiden, 1971), 4; Sönmez Kutlu v. dğr. , *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, nşr. Sönmez Kutlu (Ankara, 2003), 308.

¹⁰ Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, (Cambridge, 2006), 173.

¹¹ Nurit Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*, (Cambridge, 2004), 43-49.

¹² Aron Zysow, "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory", *Studies in Islamic Law and Society*, ed. Bernard Weiss (Leiden, 2002), 235. Benzer bir yaklaşımı konuya ilişkin tezlerde de görmek mümkündür. Örneğin bk. Emine Yazıcıoğlu, *Klasikleşme Sürecinde Hanefi Fıkıh Usûlünde Akıl-Vahiy İlişkisi (Cessas ve Debusi Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008), 4. Cessâs'ın Mu'tezile ile ilişkisini açıklayan kapsamlı bir araştırma için bk. Mürteza Bedir v. dğr. , *Islamic Legal Thought*, 156-160.

Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*'de âmma yönelik bir tanım getirmiş olmasa da ilerleyen dönemlerdeki usul eserlerinde Cessâs'a isnad edilen ve eleştirilen tanım, "Âm, isimleri ya da manaları toplu olarak içeren lafızdır" şeklindedir.¹³ Bu tanım öncelikle Debûsî ardından da Serahsî tarafından eleştirilmiştir. Bu konuda Cessâs'a yönelik haklı eleştirilerin odağında "lafzın birden fazla manayı aynı anda içermesinin mümkün olmadığı" düşüncesi vardır.¹⁴

Cessâs'tan sonra klasik dönem Hanefi usulüne hakim olan tanım, "lafız ve mana itibariyle isimleri toplu olarak içeren lafız" şeklindedir.¹⁵ Ebü'l-Yüsr Pezdevî'nin âmmü "isimle ifade edilen manaları toplu olarak kapsayan lafız" şeklinde tanımlaması da bu çerçevededir.¹⁶

Alâaddin Semerkandî'ye göre âm, "dil bakımından hangi manaları ifade etmek üzere konulduysa bu manalar içerisine giren fertleri eşit bir şekilde kapsayan lafız" anlamına gelir. Bu tanımda müşterek lafızlar kapsam dışında bırakılmış olmaktadır. Zira müşterek lafızlar birden fazla manaya gelebilmektedir. Ayrıca bu tanımda âm lafzın, hangi manayı ifade etmek üzere konulduysa o mana altına giren fertleri eşit bir şekilde kapsadığı da belirtilmiş olmaktadır.¹⁷ Lâmişî'nin tanımı da Semerkandî ile aynı çizgidedir. Ancak Lâmişî'nin tanımında âmmün kapsamı vurgulanmaktadır. Ona göre de âm, dil itibariyle hangi manayı ifade etmek üzere konulduysa o mana altına giren fertleri kapsayan lafızdır.¹⁸ Dikkat edildiğinde Lâmişî'nin tanımında âmmün birden fazla ferdi kapsamasının yeterli görüldüğü anlaşılmaktadır. Üsmendî ise âmmün tanımına önemli bir ilave bulunmuştur. Ona göre bir lafzın âm olarak nitelenmesi için ifade etmek üzere konulmuş olduğu manaları eksiksiz bir şekilde (*istiğrak*) kapsamaması gerekir.¹⁹ Onun istiğrakı, âmmün şartı olarak değerlendirerek tanıma getirdiği bu ilave, Sadrüşşerîa ve Teftâzânî tarafından da takip edilmiştir. Sadrüşşerîa'nın ve Teftâzânî'nin âm tanımları Üsmendî'nin tanımı ile aynı çizgidedir. Bu alimlere göre âm, tek bir kullanımda

¹³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halil Meys (Beirut, 1421/2001), 98; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire, 1954), I: 125.

¹⁴ Debûsî, *Takvîm*, 98; Serahsî, *Usûl*, I: 125.

¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, 98; Serahsî, *Usûl*, I: 125.

¹⁶ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Huceci's-ser'iyye*, (Kahire, 2003), 69.

¹⁷ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*, (Bağdad, 1984), I: 360.

¹⁸ Lâmişî, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, (Beirut, 1995), 116.

¹⁹ Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usul*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kahire, 1992/1412), 160.

sınırsız olarak çokluk belirten ve kapsamı altına giren fertleri istisnasız olarak içeren lafızdır.²⁰ Âmmın tanımında istiğrakı bir şart olarak gören bu yaklaşım geç dönem Hanefi usûlünde de etkili olmuştur.²¹ Özetle Hanefilerin âmma yaklaşımları göz önünde bulundurulduğunda istiğrak ve şümul olarak özetlenebilecek iki eğilimin varlığı görülmektedir. Umumun “istiğrak” anlamına geldiğini ileri sürenlere göre âm, kapsamı altındaki fertleri eksiksiz olarak içermektedir. Umumun “kesret, içtima ve şümul” anlamına geldiğini düşünenlere göre ise bir lafzın âm olarak nitelenmesi için birden fazla ferdi kapsamı yeterlidir, kapsamı altındaki fertleri eksiksiz olarak içermesi gerekmemektedir. Cessâs'ın tanımından yola çıkıldığında onun bu eğilimlerden hangisine dâhil olduğunu tespit etmek güçtür.

1.2. Âmmın kapsamı

Âmmın tanımıyla ilgili Hanefi usulündeki yaklaşımlara dikkat edildiğinde Lâmişî ile başlayan süreçte yapılan tanımlarda âmmın kapsamına işarette bulunulduğu görülmektedir. Üsmendî'nin, Sadrüşşerîa'nın ve Teftâzânî'nin yukarıda zikrettiğimiz tanımları buna örnek teşkil etmektedir. Her üç âlim de yaptıkları tanımlarda âmmın kapsamındaki fertleri eksiksiz olarak içermesi gerektiğine işarette bulunmuşlardır.

Âmmın kapsamıyla ilgili yaklaşımları nazara alınarak âlimlerin ashâbü'l-umum, ashâbü'l-husus ve ashâbü'l-vakf olarak sınıflandırılması yaygın kabul görmüştür. Ashâbü'l-umum olarak nitelenen âlimlere göre âm lafızlar genel kapsamlı olarak anlaşılmalıdır. Bu bakış açısının karşısında ashâbü'l-husus bulunmaktadır. Bunlara göre âm lafızlar, lugavi anlamın müsaade ettiği en dar kapsamda anlaşılmalıdır. Âm lafızların kapsamına ilişkin olarak hüküm vermekten kaçınanlara ise ashâbü'l-vakf denilmiştir.²²

²⁰ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 45; Teftâzânî, *et-Telvîh*, nşr. Zekeriyâ Umeyrat (Beirut, ts.), I: 55.

²¹ Örnekler için bk. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî ilmi'l-usûl*, (Mısır, 1932), 62; Emir Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, (Mısır, 1931), I: 190-191; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, trc. Haydar Sadıkoğlu (İstanbul, 2012), 143.

²² Lâmişî, *Kitâb*, 121-124. Ayrıca tahsisten sonra âm lafzın kapsamındaki sınırlılığın ne olacağı hakkındaki tartışmalar için bk. Ferhat Koca, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 132-139; a. mlf. , “Tahsis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2010)*, 39: 432-434.

Hanefi usulcülerin çoğunluğu ashâbü'l-umum içerisinde yer alır. Âmmın kapsamı tartışmasının Ebû Hanîfe'nin ve öğrencilerinin yaşadığı dönem için çok erken olduğu göz önünde bulundurulduğunda onların bu konuya yaklaşımını tespit etmenin güç olduğu anlaşılmaktadır. Âmmın kapsamına ilişkin olarak mezhep içerisindeki ilk yaklaşım, Cessâs tarafından İsâ bin Ebân'a dayandırılmaktadır. Hanefi âlimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği bu görüşe göre "Haberlerin ve emirlerin tamamında lafzın genel bir kapsama sahip olduğu kabul edilerek hüküm verilmelidir. Delil olmadıkça tahsise ya da tevaküfa yönelinmez." diyerek bunu açıkça ortaya koymuşlardır.²³ Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin de bu görüşte olduğunda şüphe yoktur.²⁴ Nitekim bunun Hanefilerde genel bir yaklaşım olduğunu Lâmişî ve Semerkandî de dile getirmiştir.²⁵ Ancak Semerkandî, konuya biraz daha nüanslı bir yaklaşıma eğilimindedir. Ona göre Mâtürîdî ve onun izinden giden Semerkand alimlerine göre âm lafız, genel bir kapsama sahip olabildiği gibi hususi bir manaya işaret ediyor da olabilir.²⁶ Bununla birlikte geç dönem Hanefi usulünde de hakim yaklaşımın, am lafzın genel kapsamlı olarak anlaşılması yönünde olduğunu belirtmek gerekir.²⁷

1.3. Âmmın Kapsamı-Büyük günah ilişkisi

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Ebû Hanîfe'nin âm lafzın kapsamına yaklaşımını tespit etmek güçtür. Ancak âm lafızdan bağımsız olarak büyük günah işleyenin âkıbeti konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşünü kesin olarak bilmekte-

²³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (Kuveyt, 1994), I: 101; a. mlf. , *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beirut: Dârül-fikr, tarih yok), II: 293. Cessâs'ın ifadelerindeki siyak-sibak bağlantısı dikkate alındığında burada "mezhep" ile neyi kastettiği açıklık kazanmaktadır. Buna göre söz konusu kullanımda "mezhep" ile "Hanefilerin hükme varırken takip ettikleri metotlar" kastedilmiş olmalıdır. Ayrıca bu kullanım, kavramın tarihsel gelişiminin tesbiti açısından da önem taşımaktadır.

²⁴ Debûsî, *Takvîm*, 98; Serahsî, *Usûl*, I: 135-136; Fahrülislâm Pezdevî, *Usûl*, (baskı yeri ve tarihi yok), 69-73.

²⁵ Lâmişî, *Kitâb*, 124. Semerkandî, *Mîzân*, I: 385-386

²⁶ Mâtürîdî, âmın umum bir kapsama sahip olmasına itiraz etmez. Ancak ona göre âm ile kastedilen, umum olabileceği gibi husus da olabilir. Âm ile kastedilenin husus olduğunu gösteren bir delilin varlığı halinde bu, mümkündür. Delil bulunmaksızın âmın hususi bir kapsama sahip olduğunu ileri sürmek ise doğru değildir. Ayrıca ona göre bir insanın hem müjdeleyici (va'd) hem de azapla ilgili (va'id) âyetleri umum bir kapsama sahip olarak değerlendirmesi, kendisiyle çelişmesine sebep olacaktır. Zira bir yandan şirk dışındaki tüm günahların affedileceğine kani olmaktadır. Diğer yandan büyük günah işleyenlerin yerinin Cehennem olduğunu kabul etmek zorunda kalmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul, 2017), 442.

²⁷ Üsmendî, *Bezl*, 176-177; Habbâzî, *el-Muğnî fi usûli'l-fikh*, (Mekke, 1403), 99-101.

yiz. Ona göre büyük günah, kişiyi dinden çıkarmaz. Bu kimseler için ilahi af umulsa da azap edilmeyecekleri konusunda bir kesinlik yoktur.²⁸ Bu düşüncüyü destekleyen pek çok âyetin başında şirki kapsam dışında bırakarak Allah'ın dilediği kimsenin günahlarını bağışlayacağını ifade edenler gelmektedir.²⁹ Bu âyetlerde âm lafızlar kullanılmıştır. Dolayısıyla büyük günah işleyenin âkibeti meselesi ile Kur'an'da geçen âm lafızlar ve bu lafızların kapsamı arasında güçlü bir bağ vardır. Şu âyet buna örnek teşkil etmektedir: “Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah (ile) iftira etmiş olur.”³⁰

Görüldüğü gibi bu âyetlerdeki âm lafızlarla, Müslümanlardan büyük günah işleyenlerin durumu açıklığa kavuşmaktadır. Yukarıda zikredilen âyetlerdeki âm lafızlar genel kapsamlı olarak anlaşıldığı takdirde şirk dışındaki günahların büyük-küçük ayrımı gözetilmeksizin affedilebileceği sonucu zorunlu olarak çıkmaktadır. Ehl-i sünnetin temel aldığı yaklaşım da büyük günah işleyenin imandan çıkmış olmadığı ve cehennemde ebedi olarak kalmayacağı yönündedir. Bu çerçevede ahiretteki akıbet açısından Ebû Hanîfe'nin insanları üç kısma ayırdığını söyleyebiliriz. İlk olarak Peygamberlerin cennetlik oldukları kesindir. Cennetlik olan bu gurubun içerisine peygamberimizin cennetle müjdelediği sahabe de girmektedir. İkinci olarak, müşriklerin cehennemlik oldukları da kesinlik taşır. Üçüncü kısımda günahkâr müminler gelir ki onların durumuna yukarıda değinmiştik.³¹ Ebû Hanîfe'nin görüşü ile Hâricî ve Mu'tezilî yaklaşım arasında bir karşılaştırma yapıldığında görülen o ki, büyük günah işleyen mümini Ebû Hanîfe, mümin olarak görmeye devam ettiği halde Hâricîler ve Mu'tezile buna muhalefet eder. Bu konuda Hâricîler ile Mu'tezile arasında da görüş ayrılığı vardır. Hâricîlere göre büyük günah işleyen kişi, kâfir olurken Mu'tezileye göre kâfir değil fâsık olmaktadır. Diğer yandan Ebû Hanîfe'nin konuya yaklaşımının mürcî' bazı yönleri olduğunu da belirtmek gerekir. Zira günah işleyenlerin durumu hakkında kesin bir hüküm vermekten kaçınmaktadır ve bu konudaki hükmü Allah'ın takdirine bırak-

²⁸ Ebû Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul, 1992), 68.

²⁹ en-Nisâ 4/48; et-Tevbe 9/102.

³⁰ en-Nisâ 4/48. Büyük günah işleyen kimselerle ilgili âyetlerin yorumuna ilişkin olarak bk. Osman Kara, *Kur'an'da Cehennem*, (İstanbul, 2014), 164-177.

³¹ Ebû Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 68.

maktadır. Nitekim mürcî olarak nitelenebileceğini kendisi de ifade etmektedir.³² Ancak Mürcie'ye tek bir görüş isnad etmek ve böylelikle bu görüşü savunanları mürcî olarak nitelenmek mümkün değildir. Nesefî'nin *Tebstratü'l-edille*'sinde Mürcie'yi yedi grup içerisinde değerlendirilmesini bu açıdan hatırlamamızda fayda vardır.³³

Büyük günah işleyenin âkıbeti ile âmmun kapsamı arasında en açık bağlantıyı Cessâs kurar. Ona hocası Kerhî'nin haberlerde geçen âm lafızlarda vakıf görüşünü benimsediği ve buna bağlı olarak da ehli milletin fâsıklarının âhirette ebedi olarak cezalandırılmasına ilişkin olarak vakıf görüşünü savunduğu söylenmiştir. Cessâs ise nakledenin güvenilir olduğunu teyit etmekle birlikte bu nakle itibar etmez. Ona göre Kerhî herhangi bir ayırım yapmaksızın âm lafızların umum bir kapsama sahip olduğu görüşündedir. Cessâs, bunu teyit eden bir açıklamayı Îsâ b. Ebân'a (ö. 221/836) da isnat etmektedir. Buna göre Îsâ b. Ebân şöyle demiştir: "Biz, ehl-i milletin fâsıklarının cehennem azabıyla cezalandırılmalarına ilişkin olarak vakıf görüşünü tercih ettik. Çünkü ilgili âyetler, ehli milletin fâsıklarının cehenneme gireceğini göstermektedir. Ancak biz bu konudaki diğer âyetleri de dikkate alarak onlara azap edilmesinin de mağfiret edilmesinin de caiz olacağına hükmettik. Onların işleriyle ilgili hükmü Allah'a havale ettik ve kesin bir hüküm vermekten kaçındık."³⁴

Görüldüğü gibi Cessâs'ın naklettiği, benimsediği ve İmam Muhammed bin Hasan Şeybânî'nin öğrencisi Îsâ b. Ebân aracılığıyla mezhebin kurucu imamlarıyla ilişkilendirdiği görüş, büyük günah işleyenin imandan çıkmadığı ve âhirette azap edilmesinin ya da mağfiret edilmesinin Allah'ın iradesine bağlı olduğudur. Bu durumda kesin olarak bilinen husus, Cessâs'ın büyük günah işleyenin âkıbeti konusunda ehl-i sünnete izafe edilen yaklaşımı temellendirmiş olduğudur.³⁵ Büyük günah işleyenin durumu, Mu'tezilî inanç sisteminde belirleyici bir mesele olarak görüldüğünde Cessâs'ın bu konuda

³² Ebû Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 68.

³³ Nesefî, *Tebstratü'l-edille*, (Dımaşk, 1993), II: 766-792.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, I: 103-111.

³⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da incelediği kimi âyetlerde günahın kişiyi imandan çıkarmadığına dolaylı olarak temas eder. İmamın masum olması görüşünü benimseyen Râfızilere reddiyesi buna örnek teşkil eder. bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II:299.

Mu'tezile karşıtı bir görüşü benimsemiş olmasının önemi artmaktadır.³⁶ Burada Mu'tezile'nin kurucusu olarak kabul edilen Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748), Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) meclisinden büyük günah işleyenin durumuna ilişkin bir soru neticesinde ayrıldığını (*i'tizâl*) hatırlamamızda fayda vardır.³⁷

Mu'tezile'ye göre ise büyük günah işleyen, işlediği büyük günahla iman dairesinden dışarı çıkmıştır. Ancak Allah'ı inkâr etmiş olmadığından kâfir olarak değil fâsık olarak nitelenmelidir. Büyük günah işleyenin âhiretteki âkıbeti, Mu'tezile'ye göre ebedi cehennemdir. Mu'tezilî alimler de bu düşüncelerini Kur'an'daki bazı âyetlerdeki âm lafızların kapsamın ile temellendirmişlerdir. Kâfirlerin, fâsıkların, asilerin cehennemde ebedi olarak kalacağını belirten âyetlerdeki âm lafızlar, Mu'tezilî âlimlere göre umum bir kapsam içerisinde anlaşılmalıdır.³⁸ Bu durumda büyük günah işlemiş bulunan fâsıkların cehennemde ebedi olarak kalmaları, ilgili âyetlerin gereği olmaktadır. Burada dikkat çekici olan, âyetlerde geçen âm lafızların umum bir kapsam içerisinde anlaşılması gerektiği konusunda Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki görüş birliğidir. Ancak konunun fıkıh usulüne bakan yönündeki bu ittifak, kelimelerin ilmine bakan yönünde ihtilafa dönüşmüştür. Büyük günah işleyenin âkıbeti meselesinde Ehl-i sünnet ile Mu'tezile görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Ehl-i sünnet, şirk dışındaki günahların affedileceğini belirten âyetlerdeki âm lafızları umum bir kapsamda ele alırken; Mu'tezile, günahkârların cehennemde ebedi olarak kalacağını belirten âyetlerdeki âm lafızları umum bir kapsam içerisinde değerlendirmiştir.

2. İletin Tahsisi

Asıl, fer', illet ve aslın hükmü; kıyasın unsurlarını teşkil etmektedir. Asıl adı verilen meselede hükmün dayalı olduğu illet, fer' adı verilen ve hükmü bilinmeyen meselede de var ise fer', aslın hükmünü almaktadır. Ancak zaman

³⁶ Cessâs'ın yukarıda naklettiğimiz ifadelerini Mürteza Bedir de büyük günah meselesinde Mutezile karşıtı bir görüşü savunduğu şeklinde yorumlamıştır. bk. bk. Mürteza Bedir v. dğr. , *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*, (Leiden: EJ. Brill, 2013), 159.

³⁷ Bu anekdotla ilgili detaylı bilgi için bk. Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara, 2005), 86.

³⁸ Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu Usûl'l-Hamse*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), II: 522-644. Mutezile kelâmcısı Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) usûl-i fıkha dair eseri *el-Mu'temed*'de âm lafzı, "kapsamındaki fertleri eksiksiz bir şekilde içeren söz" olarak tanımlar. bk. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed* (Dimaşk, 1964), I: 203.

zaman aslında tespit edilen illet fer' de de olduğu halde bir mâniden dolayı fer', aslın hükmünü almayabilmektedir. Bu durum, illetin tahsisi olarak isimlendirilmektedir.³⁹

2.1. İletin Tahsisinin Cevazı

Kerhî, Cessâs gibi Irak Hanefileri ile Debûsî illetin tahsisine cevaz vermiştir.⁴⁰ Ancak Serahsî ile başlayan süreçte illeti tahsisini reddetme Hanefilerde güçlü bir eğilim halini almıştır. Bu noktada Ebü'l-Usr Pezdevî de Serahsî ile aynı çizgidedir.⁴¹ Alâeddin Semerkandî ise bu konuda alimler arasındaki ihtilafa yer verip coğrafi bir ekolleşmenin varlığına işaret eder. Ancak kendi bakış açısını açıklıkla ortaya koymaktan uzak durur. İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ve onun takipçisi olan Lâmişî'nin görüşü de illetin tahsisinin caiz olmadığı yönündedir.⁴² İletle ilgili olarak Mâtürîdî'nin yaklaşımını tercih eden Lâmişî'nin de illetin tahsisini reddettiği sonucuna ulaşılabilir. Üsmendî ise konuya biraz daha nüanslı yaklaşma eğilimindedir. Ona göre illetler nas tarafından belirlenmiş ve ictihad yoluyla belirlenmiş olmak üzere iki kısımdır; nas tarafından belirlenmiş illetlerde tahsis caizdir. Köpeğin necis olarak kabul edilmesi de buna örnek teşkil etmektedir. Çünkü Peygamberimiz, kedinin etrafımızda dolaşan hayvanlardan olması illetine bağlı olarak onun temiz olduğuna hükmetmiştir. Köpek de böyle olduğu yani aynı illet bu hayvanda da bulunduğu halde illetten tahsiste bulunulmak suretiyle köpek necis kabul edilmiştir. İctihad yoluyla belirlenmiş illetlerde ise Üsmendî'ye göre tahsis caiz değildir.⁴³

³⁹ Lâmişî, *el-Kitâb fi Usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut, 1415/1995), 191.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, IV: 243. Cessâs'ın illetle ilgili yaklaşımına hasredilmiş bir araştırma için bk. Soner Duman, *Cessas'ın 'el-Fusul fi'l-Usul' Adlı Eserinde İlet Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000).

⁴¹ Serahsî, *Usûl*, II: 207-212.

⁴² Alâeddin Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, nşr. M. Zekî Abdülber (Devha, 1404/1984), II: 948-952. Mâtürîdî'nin fıkhî usûlüne ilişkin görüşlerine ilişkin olarak bk. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkhî Usûlünün Yeniden İnşası*, (İstanbul, 2001), 109-186. Lâmişî, *el-Kitâb fi Usûli'l-fıkh*, thk. Abdülmecîd Türkî (Beyrut, 1415/1995), 191.

⁴³ Üsmendî, *Bezl*, 635. İletin tahsisine ilişkin görüş ayrıntılarına dair bk. Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkhî Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 137-154. Tahsisi genel olarak inceleyen araştırmalar için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, (İstanbul, 2011); a. mlf. , "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 39: 432-434; a. mlf. , "İslâm Hukuk Usûlünde Daraltıcı Yorum Metodu Olarak Tahsis", *İslâmî Araştırmalar* 16/3 (2003): 430-443.

Hanefî mezhebinin klasik sonrası döneminde Ebü'l-Berekât Neseî de illetin tahsisine güçlü eleştiriler getirmiştir. O, Serahsî ve Ebü'l-Usr Pezdevî'den yaklaşık iki asır sonra konuyu yeniden kelâmî bir çerçevede ele alma eğilimindedir ve açık bir şekilde illetin tahsisi ile Mu'tezilî görüşleri özdeşleştirir.⁴⁴ Ebü'l-Berekât Neseî'nin bu tavrına mukabil onunla aynı dönemde yaşamış bir âlim olarak Abdülazîz Buhârî (ö. 730/1330), tartışmanın kelâmî bağlantılarını önemsizleştirme gayretindedir. Bu konuda çok güçlü deliller ileri sürdüğünü de belirtmek gerekir. Bunların en önemlisi İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi Mu'tezile ile aralarında bağlantı kurulması mümkün olmayan âlimlerin de illetin tahsisini tecviz etmeleridir. Abdülazîz Buhârî'nin anlatımında illetin tahsisini tecviz edenler güçlü/çoğunluk, buna karşı çıkanlar zayıf/azınlık olarak gösterilmiştir.⁴⁵

Orta Asya Hanefileri içerisinde etkili bir başka âlim olan Sadrüşşeria (ö. 747/1346) da illetin tahsisini kabul etmez. Sadrüşşeria'nın anılan etkisinin görüldüğü en önemli örnek, Emîr Pâdişâh'tır (ö. 987/1579). O da illetin bulunması durumunda hükmün de bulunmasını engelleyecek bir mâninin bulunmamasını illetin sıhhat şartlarından birisi olarak değerlendirir.⁴⁶ Sadrüşşeria'nın takipçilerini Emîr Pâdişâh ile sınırlandırmak doğru olmaz. "İletin tahsisini reddetmek ancak buna cevaz verenleri Mu'tezile ile özdeşleştirme" şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşım geç dönem Hanefî usûlünde güçlü bir etki bırakmıştır.⁴⁷

2.2. İletin Tahsisi-Büyük Günah İlişkisi

İletin tahsisi ile Mu'tezile'ye isnad edilen büyük günah işleyenlerin cehennemlik olduğu görüşü arasında ilk ve en güçlü vurguyu Serahsî yapmıştır. Ona göre illetin tahsisine cevaz veren, sadece Ehl-i sünnete muhalefet etmiş olmaz, aynı zamanda Mu'tezilî düşüncelere de kapı aralamış olur. Bunlar arasında tüm müctehidlerin isabet ettiği, ictihadın yakini gerekli kıldığı, aslahın vücûbiyeti, el-menzile beyne'l-menziletayn ve büyük günah işleyenin âkibeti

⁴⁴ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, (Beyrut, 1986), II: 310-315.

⁴⁵ Abdülazîz Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, (Beyrut, 1997), IV: 46.

⁴⁶ Emîr Pâdişâh, *Teyisrû't-Tahrîr*, (Mısır, 1350/1931), IV: 9-10.

⁴⁷ Örnekler için bk. Teftâzânî, *Telvîh*, II: 197; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl*, trc. Haydar Sadıkoğlu (İstanbul, 2012), 345-359. İbn Melek, bunun istisnasını teşkil etmektedir. İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-envâr*, (İstanbul, 1965), 289.

ile ilgili görüşler de bulunmaktadır. Bir başka ifadeyle Serahsî'ye göre illeti tahsis etmek, Mu'tezile'nin temel görüşlerinde onları takip etmek anlamına gelmektedir.⁴⁸ Bu konuda Serahsî'yi Hanefi usulü içerisinde durduğu yer açısından değerlendirecek olursak illetin tahsisine cevaz vermeye bu kadar anlamlar yüklemesinin abartılı olduğunu söylemek mümkündür. Her şeyden önce kendisinden önceki Hanefi usul âlimleri arasında hâkim anlayış, illetin tahsisine cevaz vermek yönündedir. Bunun en önemli örneklerini Kerhî, Cessâs ve Debûsî oluşturur.⁴⁹ Ancak bu âlimler, büyük günah işleyenin âkıbeti konusunda Mu'tezilî görüşe meyletmiş değildir. Tam aksine Cessâs, bu konuda genelde ehl-i sünnete özelde Ebû Hanîfe'ye isnad edilen görüşü savunmuştur.

Ancak Serahsî'nin abartılı yaklaşımının Hanefi usulünde önemli bir kırılma noktasını teşkil ettiğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Serahsî'nin Mutezileye karşı duyarlılığının yüksek olduğu ve bu konudaki eleştirilerinin hapse girmesiyle ilişkilendirildiği bilinmektedir.⁵⁰ Bu çerçevede Serahsî ile başlayan süreçte Hanefi usulüne hâkim olan eğilim illetin tahsisini reddetmek yönünde olmuştur.⁵¹ Serahsî'den sonra illetin tahsisi ile Mu'tezilî görüşler arasında bağlantı kurma, görebildiğimiz kadarıyla Ebü'l-Usr Pezdevî ve Ebü'l-Berekât Neseî ile sınırlı kalmıştır.⁵² Bu âlimlerdeki Mu'tezile karşıtlığını Karahanlı iktidarı ile iribatlandırmak da mümkündür. Zira bu dönemde Orta Asya'da Mâtürîdiyyenin gücü ve Hanefilik ile Mâtürîdiyyenin özdeşleşmiş olduğu müsellemdir. Kısa bir zaman diliminde Mâtürîdiyye kelâmını konu edinen yaklaşık yüz eserin kaleme alınmış olması ve "ehlü's-sünne ve'l-cemâa, ehli'l-hak, ashâbünâ, meşâyihu Semerkant, ulemâu Mâverâinnehr" kavramlarının birbirlerinin yerine ve aralarında çok önemli bir ayırım gözetil-

⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, II: 207-212.

⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, IV: 243; Debûsî, *Takvîm*, 98,

⁵⁰ Muhammed Hamidullah, "Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 544-547. Söz konusu zaman diliminde âlimler ile ricali devlet arasında bir sürtüşmenin varlığına ilişkin olarak bk. V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, nşr. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara, 1990), 335. Osman Taştan'a göre bibliyografik kaynakların verdiği bilgilere bakıldığında Serahsî'nin teolojik sebeplerle hapse atıldığı iddiasını temellendirmek mümkün gözükmemektedir. bk. Osman Taştan, "al-Sarakhsi", *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*, (Leiden: EJ. Brill, 2013), 242.

⁵¹ Bununla ilgili örnekler için bk. Semerkandî, *Mizân*, II: 948-952.

⁵² Ebü'l-Usr Pezdevî, *Usûl*, 69-73; Neseî, *Menâr*, 95.

meden sıklıkla kullanılması da bunun göstergelerindedir.⁵³ Müminleri ehl-i sünnet şemsiyesi altında bir araya getirmeyi hedefleyen Tuğrul Bey'in (ö. 455/1063) bundaki katkısı incelenmeyi beklemektedir.⁵⁴ Bununla birlikte illetin tahsisi ile Mu'tezile arasında Serahsî tarafından kurulan bu bağlantının kendisinden sonraki usul âlimleri arasında sınırlı sayıda takipçi bulunduğunu söylememizin önünde bir engel bulunmamaktadır.

3. İctihadda İsbet

İctihadi meselelerde Allah indinde tek bir doğru mu vardır yoksa birden fazla doğrudan bahsedilebilir mi? Eğer tek bir doğru var ise müctehidler icthad ettiklerinde söz konusu doğruya isabet edemeyenler, hata etmiş kabul edilirler. Eğer birden fazla doğru var ise bu durumda her bir müctehidin ulaştığı sonucun isabet etmiş olması da mümkündür. Bu tartışmada taraflar öncelikle musavvibe ve muhattie olmak üzere ikiye ayrılmış ve zaman içerisinde tartışmanın detaylarında daha çok gruplaşma görülmüştür.⁵⁵ Mutezilenin musavvibe içerisinde yer aldığında şüphe yoktur.⁵⁶ Aşağıdaki satırlarda görüleceği üzere Cessâs'ın konuya ilişkin yaklaşımı da mutezile ile uyum içerisindedir.⁵⁷

Cessâs öncelikle bu konudaki görüşleri ikili bir ayrıma tabi tutar. Buna göre icthadi konularda hadisenin hükmüne ilişkin bir delil vardır. Her bir hadisenin dayandığı bir asıl ve bu asla kıyas edilirken kullanılacak bir illet vardır. Kıyasta bulunanlar, buna isabette bulunmakla yükümlü kılınmışlardır. Buna isabette hata edenler, Allah'ın hükmüne isabette hata etmiş olurlar. Ancak içtihadından dolayı ecre nail olur ve hatasından dolayı da mazurdur.

⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâtürüdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 165-175.

⁵⁴ Faruk Sümer, "Tuğrul Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 344-346.

⁵⁵ Bilal esen, *Hanefi Usul Eserlerinde İctihad Teorisi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 196-211; Rahmi Telkenaroğlu, *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009), 75-137.

⁵⁶ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II:981.

⁵⁷ Bu konuya hasredilmiş tezinde Mustafa Çil; Cessâs'ı Mu'tezile'nin içerisinde eşbeh görüşünü kabul eden gruba dahil olarak görür. Ancak Cessâs'ın diğer görüşlere de meyli ihtimaline kapıyı kapatmaz. bk. Mustafa Çil, *İctihadda Hata-İsbet Tartışması (Cessâs'ın El-Fusul Fi'l-Usul Adlı Eseri Ekseninde)*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 136.

Cessâs bu görüşü; Ebû Bekir Esamm'a (ö. 200/816), İbn Uleyye'ye (ö. 193/809) ve Bişr bin Gıyâs'a (ö. 218/833) nisbet eder.⁵⁸

Cessâs'ın ortaya koyduğu ikinci görüşte ise ictihadi konularda hadisenin hükmüne ilişkin olarak tek bir delil yoktur, birden fazla delil vardır. Bu deliller, asıllar arasında söz konusu hadiseye benzer ve örnek niteliğinde olanlardır. Hadisenin bunlardan herhangi birisinin hükmüne katılması caizdir. Buradaki ölçü, müctehidin ictihadının onu nereye götüreceğidir.⁵⁹

Cessâs, konuya ilişkin temel ihtilafı bu şekilde zikrettikten sonra Hanefi mezhebinin kurucu imamlarından bu konuda nakledilenleri zikreder. Ona göre farklı görüşler, Hanefi imamlara isnad edilse de nakledilenleri tek bir noktaya irca etmek mümkündür. Bu çerçevede Muhammed bin Hasan Şeybânî'den öğrencileri Hişâm b. Ubeydullâh (ö. 221/836) ve Kisâî (ö. 189/805) ayrı ayrı rivayette bulunmuşlardır. Hişâm b. Ubeydullâh, Muhammed bin Hasan Şeybânî'den şöyle rivayette bulunmuştur: "Hak, farklı görüşlerden birisindedir. Ancak kim ictihad eder de hata ederse Allah'ın ona yüklediği yükümlülüğü yerine getirmiş olur ve Allah indinde ecre nail olur. Burada müctehidin durumu, kiblenin yönünü araştıran kişinin durumuna benzer."⁶⁰

Kisâî'nin Muhammed bin Hasan Şeybânî'den rivayeti ise şöyledir: "Bir hadisenin hükmüne ilişkin olarak iki fakih ictihad edip ihtilaf etseler her birisi üzerlerindeki yükümlülüğü yerine getirme noktasında isabet etmiş olurlar. Bu ikisinden birisi doğruya aynıyla isabet etmiştir. Diğeri ise hata etmiştir. Zira bunlar doğruya aynıyla isabet etmekle yükümlü kılınmamışlardır. Eğer böyle olsaydı, hata eden günaha girmiş olurdu. Ancak fakihler ictihad etmek ve doğruyu araştırmakla yükümlü kılınmışlardır. Bu durumda her birisi yükümlü olduğunu yerine getirmiş olmaktadır." Şeybânî, bu görüşü Ebû Yûsuf'a ve İmam-ı azama da isnad etmiştir.⁶¹

Cessâs, ayrıca Kerhî'den ve İsâ b. Ebân'dan da nakilde bulunmuştur. Bu nakillerde konuya ilişkin kavramların daha rafine hale geldiği görülmektedir.

⁵⁸ Cessâs, *Fusûl*, IV: 297-298.

⁵⁹ Cessâs, *Fusûl*, IV: 297-298.

⁶⁰ Cessâs, *Fusûl*, IV: 297-298.

⁶¹ Cessâs, *Fusûl*, IV: 297-298.

Cessâs'ın Kerhî'den nakli şöyledir: "Bizim ashabımız şöyle dedi: 'İctihad eden herkes, yükümlülüğünü yerine getirme noktasında isabet etmiştir. Doğru ise Allah indinde birdir.' Ashabımız bunu kible konusunda içtihadı benzetmişlerdir. Onların sözleri şu anlama gelir: 'Hak, yalnızca bir görüştedir.' Onların muradı buna göre şudur: 'Eşbeh birdir ve müctehidin isabetle yükümlü olmadığı matlub da budur.'"⁶²

Cessâs'ın Îsâ b. Ebân'dan nakli ise şöyledir: "Burada hadiseye eşbeh bir matlub vardır. Ancak müctehid buna isabetle yükümlü değildir. Hadiseye aslın hükmü verilmektedir. Bu asıl, müctehidin galib zannındaki eşbehtir."⁶³

Cessâs'a göre bu âlimlerin sözlerinin açıklaması şöyledir: "Allah indinde hak birdir ve bu, farklı görüşlerden birisindedir. Asıllar içerisinde hadiseye eşbeh olan da birdir, Allah bunu bilir. Müctehidin yükümlülüğü ise bunu bilmek ya da buna isabet etmek değil bunu araştırmaktır. Bu açıdan hakka isabet etmek, Kâbe'ye yönelmeye benzer. Kendisine yönelmekle yükümlü olduğumuz Kâbe, bir tanedir ve buna isabetle yükümlü kılınmış değiliz. Müctehid üzerindeki yükümlülük, bunun yönlerini araştırmaktır"⁶⁴

Bu aşamadan sonra Cessâs, bir adım daha ileri gider ve Hanefi imamlarının sözlerinin şuna aykırı olmadığını ifade eder: "Sonradan ortaya çıkan meselelerin ahkâmına ilişkin olarak ictihadi meselelerde hak, farklı görüşlerin her birisinde bulunmaktadır." Görüldüğü gibi bu görüş, musavvibe olarak nitelenen âlimlere isnad edilen görüştür. Bu çerçevede Cessâs, Hanefi imamların konuya ilişkin görüşlerini nakletmiş, yorumlamış ve anakronizm olarak değerlendirilebilecek bir çıkarımda bulunmuştur. Zira ictihadda hata ve isabet, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem için çok erken ve teknik bir tartışmadır. Burada dikkat çekici olan, Cessâs'ın kendi görüşünü, Hanefi mezhebinin kurucu imamları ile ilişkilendirmek suretiyle okuyucusunu ikna etmeye çalışmasıdır. Ancak Şeybânî'nin öğrencilerinden yaptığı nakillerden şüphe edilmesini gerektiren bir durum bulunmamaktadır.

Musavvibe olarak nitelenen âlimlere isnad edilen görüşü, Hanefi imamların yaklaşımıyla uzlaştırmaya çalışan Cessâs, bunun hangi eleştirilere zemin

⁶² Cessâs, *Fusûl*, IV: 298-299.

⁶³ Cessâs, *Fusûl*, IV: 298-299.

⁶⁴ Cessâs, *Fusûl*, IV: 298-299.

hazırlayacağını kestirememiş olabilir. Ancak kesin olarak bilinen husus, mu-savvibeye isnad edilen görüşün Mutezile içerisindeki yaygınlığıdır.⁶⁵ Mutezile için ise tasvib görüşü, büyük günah işleyenin akıbeti konusundaki yaklaşımları nazara alındığında kritik bir konumda bulunmaktadır. Zira doğru tek bir görüşte olsaydı ve buna isabet etmekle müctehidler yükümlü tutulsaydı, bu; hem içerisinde zorluğu barındıran bir teklif olurdu hem de yerine getirilmesi delilin kapalı olduğu kimi durumlarda imkânsız olabilirdi. Ayrıca üzerlerindeki yükümlülüğü yerine getirmedikleri için de doğruya isabet edemeyen müctehidler günaha girmiş olduklarının kabul edilmesi gerekirdi. Mutezili alimler, her bir müctehidin isabet ettiği görüşünde oldukları için ictihadda hata etme ve buna bağlı olarak da yükümlülüğünü yerine getirmemiş olmak dolayısıyla günaha girme şeklinde gerçekleşen bir olumsuzluğu bertaraf etmiş olmaktadır. Bu çerçevede ictihadda tasvib görüşü ile büyük günah işleyeninin akıbeti konusunda özellikle mutezile için güçlü bir ilişkinin var olduğu açıktır. İletin tahsisi ile büyük günah işleyeninin akıbeti arasındaki ilişkiye dikkat çeken Serahsî, ayrıca ictihadda tasvib görüşü ile büyük günah işleyeninin akıbeti ilişkisine de temas etmiştir. Ona göre bunlar birbirleriyle irtibatlı görüşler olup bunları kabul eden tabii olarak mutezileye de meyletmiş olur.⁶⁶ Bu durumda Serahsî'nin keskin eleştirilerinden Cessâs'ın da üzerine düşen payı aldığını düşünmemiz için bir engel bulunmamaktadır.

Sonuç

Âm lafzın umum bir kapsama sahip olması, illetin tahsisine cevaz verilmesi ve ictihadda tasvib görüşü çerçevesinde Cessâs'ın görüşü Mu'tezilî çizgiye daha yakın durmaktadır. Ancak bu yaklaşımların her birisiyle ilişkili olan büyük günah işleyeninin akıbeti konusunda Cessâs, genelde Ehl-i sünnete özeldir. Ebû Hanîfe'ye isnad edilen, "büyük günah işleyeninin imandan çıkmadığı ve affedilmesinin ya da azaba çarptırılmasının Allah'ın iradesine bağlı olduğu" şeklinde özetlenebilecek görüşü savunmuştur. Cessâs'ın, fıkıh usûlünün anılan konularda Mu'tezile ile görüş birliğinde olduğu halde bu konularla kelâmî yönden ilişkili olan büyük günah işleyeninin akıbetinde Ebû Hanîfe'ye ve İsbâ b. Ebân'a isnad ettiği görüşü savunması, içerisinde yetiştiği toplumsal yapı göz

⁶⁵ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin yaklaşımı, bunun pek çok örneğinden birisini teşkil etmektedir. bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, II:981.

⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, II: 207-212.

önünde bulundurulduğunda anlaşılır hale gelmektedir. Onun yaşadığı dönemde Bağdat ne sadece Sünnilerden ne de sadece Hanefilerden ibarettir, farklı düşüncelerin zaman zaman çatışarak bir arada yaşadığı bir merkez durumundadır. Cessâs'ın özellikle ictihadda isabet konusundaki yaklaşımı, içerisinde bulunduğu toplumsal zemin ile güçlü bir ilişki içerisinde. İctihada açık meselelerde her müctehidin ictihadının kendi zaviyesinde doğruyu yansıttığı düşüncesi, farklı grupları bünyesinde ihtiva eden bir toplumda farklı düşüncelerin zenginlik olarak görülmesine zemin hazırlayıcı niteliktedir. Cessâs'ın, fıkıh usûlüne ilişkin anılan konularda mutezile ile görüş birliği içerisinde olmasının böyle bir katkıyı sağladığı düşünülebilir. Diğer yandan bu durumu Cessâs ile sınırlandırmak da isabetli olmaz. Nitekim Debûsî de – Cessâs'a nisbetle çok daha az olmakla birlikte- bazı konularda Mu'tezilî görüşle uyumlu bir yaklaşımı benimsemiştir. Bunun en önemli örneğini illetin tahsisine cevaz vermesi oluşturmaktadır. Mu'tezileye isnad edilen görüşleri bir bütün olarak reddetme eğilimiyle Serahsî, klasik dönem Hanefi usulünde önemli bir kırılma noktasıdır. Serahsî'nin Mu'tezileye karşı olan bu keskin tavrının dayalı olduğu tarihi ve coğrafi zemin, bundan sonraki çalışmalarda araştırılmayı beklemektedir.

Kaynakça

- Akoğlu, Muharrem. “Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine”, *Bilimname XVII* (2009/2): 123-138.
- Aydın, Hakkı. “Cessas ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metodları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000): 11-60.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. (Ankara, 2005).
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed* (Dımaşk, 1964).
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. (Küveyt, 1405/1985).

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. (Beyrut: Dârül-fikr, tarih yok).
- Çil, Mustafa. *İctihadda Hata-İsabet Tartışması (Cessas'ın El-Fusul Fi'l-Usul Adh Eseri Ekseninde)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halil Meys. (Beyrut, 1421/2001).
- Duman, Soner. *Cessas'ın 'el-Fusul fi'l-Usul' Adlı Eserinde İlet Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. trc. Mustafa Öz. (İstanbul, 1992).
- Ebü'l-Berekât Neseî, Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-esrâr*. (Beyrut, 1986/1406).
- Ebü'l-Hasen Eş'arî, Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. (Beyrut, 1990).
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu'temed*. nşr. Muhammed Hamîdullah. (Dımaşk, 1384-85/1964-65).
- Ebü'l-Yüsr Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*. (Kahire, 2003).
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî. *Teyşîru't-tahrîr*. (Mısır, 1931).
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Esrârü'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. (Dımaşk, 1357/1957).
- Esen, Bilal. *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Gımbıroğlu, Mustafa. *İslam Hukuk Metodolojisinde Âhâd Haber Ve Cessâs'ın Âhâd Habere Yaklaşımı*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2006.
- Güner, Ahmet. "Büveyhîler Dönemi Ve Çok Seslilik". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII (1999): 47-72.

- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî. *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Mazhar Beka. (Mekke, 1983).
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize 1417/1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-'Arab*. (Beyrut, 1414/1994).
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fî ilmi'l-usûl*. (Mısır, 1932).
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. trc. İlyas Çelebi. (İstanbul, 2013).
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. (İstanbul, 2011).
- Koca, Ferhat. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 172-174. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "Tahsis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 432-434. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Koca, Ferhat. "Usûlü'l-fıkh (el-Fusûl fi'l-usûl) Ahmed b. Ali el-Cessâs". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. II/3, Konya 2002, s. 337-340.
- Madelung. *Matüridiliğin Yayılması ve Türkler*. trc. Arslan Gündüz. (Leiden, 1971).
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. trc. Bekir Topaloğlu. (Ankara, 2005).
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Hoca Ali. *Mirkâtü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*. trc. Haydar Sadıkoğlu. (İstanbul, 2012).
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûl*. (baskı yeri ve tarihi yok).

- Semerkindî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. nşr. M. Zekî Abdülber. (Devha, 1404/1984).
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. (Kahire, 1954).
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. (Kahire, 1988).
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh*. nşr. Zekeriyâ Umeyrat. (Beyrut, ts).
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin es-Semerkindî. *Bezlü'n-nazar fî'l-usul*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. (Kahire, 1992/1412).
- Neşşar, Ali Samî. *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. trc. Osman Tunç. (İstanbul, 1999).
- Faruk Sümer. "Tuğrul Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XLI, 344-346.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil*. (Beyrut, 1408/1987).
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî. *Tâcü't-Terâcim*. (Dımaşk, 1992).
- İbn Melek. *Şerhu Menâri'l-envâr*. (İstanbul, 1965).
- Josef van Ess. *The Flowering Of Muslim Theology*. (Cambridge: Harvard University Press, 2006).
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013).
- Kara, Osman, *Kur'an'da Cehennem*. (İstanbul, 2014).
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. (Cîze, 1993).

- Kutlu, Sönmez v.dğr.. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. yay. haz Sönmez Kutlu. (Ankara, 2003).
- Küsmez, Ayşe. *Cessâs'ın İcmâ Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ, Mahmud b. Zeyd. *el-Kitâb fî Usûli'l-fıkh*. thk. Abdülmecîd Türkî. (Beirut, 1415/1995).
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, Beirut ts.
- Muhammed Hamidullah. "Serahsi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVI, 544-547.
- Muharrem Akoğlu. *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi* (doktora tezi, 2001). EÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Muvaffakuddin İbn Kudâme. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fıkh alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Beirut 1401/1981.
- Nahide Bozkurt. "Me'mun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXIX, 101-104.
- Tsafirî, Nurit. *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism*. (Cambridge, 2004).
- Telkenaroğlu, Rahmi. *Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Kahire 1954.
- Özen, Şükrü. *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. (İstanbul, 2001).
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. (Beirut, 1987).
- V. V. Barthold. *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*. haz. Hakkı Dursun Yıldız. (Ankara, 1990).

- Madelung, Wilferd-Schmidtke, Sabine. *Rational Theology in Interfaith Communication Abul-Husayn al-Basri's Mu'tazili Theology among the Karaites in the Fatimid Age*. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Taştan, Osman. "al-Sarakhsi". *Islamic Legal Thought A Compendium of Muslim Jurists*. (Leiden: EJ. Brill, 2013).
- Treiger, Alexander. "Origins of Kalām". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâtürîdiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 165-175. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yazıcıoğlu, Emine. *Klasikleşme Sürecinde Hanefî Fıkıh Usûlünde Akıl-Vahiy İlişkisi (Cessas ve Debusi Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.
- Yılmaz, Ömer. "Hanefilerde Âmmın Kapsamı ve Arka Planındaki Tartışmalar", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (Aralık 2016): 181-210.
- Yılmaz, Ömer. "İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?". *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (Ekim 2017): 53-71.
- Zysow, Aron. "Mu'tazilism and Maturidism in Hanafi Legal Theory". *Studies in Islamic Law and Society*. ed. Bernard Weiss. (Leiden, 2002).

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2018, c. 4, s.2: 784-825

Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilaflı Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Evaluation of Conflicting Traditions about the Holy Prophet's Meeting with the Jinn

Mahmut YAZICI

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor, Pamukkale University,
Faculty of Theology, Department of Hadith
Denizli / TURKEY
mahmutyazici81@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-0094-8224

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 12 Kasım / November 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atf / Citation: Yazıcı, Mahmut. "Hz. Peygamber'in Cinlerle Görüşmesine Dair İhtilaflı Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 784-825.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Melek ve insan dışında üçüncü bir varlık türü olarak kabul edilen cinler hakkında eski ve yeni, Müslüman ve gayrimüslimler tarafından birçok müstakil çalışma yapılmıştır. İlgili eserlerde kısaca cinlerin mahiyeti ve özellikleri, çeşitli din ve kültürlerdeki cin inançları ve cinlerin insanlarla ilişkileri üzerinde durulmuştur. İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de el-Cin/72 adıyla müstakil bir sûrenin bulunmasının yanısıra birçok sûrede çeşitli ayetlerde cinler hakkında bilgiler verilmektedir. Hadislerde de cinlere dair çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan biri de Hz. Peygamber'in cinlerle görüşüp görüşmediği hususudur. Konuyla ilgili rivayetler incelendiğinde hem birbiriyle hem de Kur'an'la çelişik gibi görünen sahih hadisler mevcuttur. Söz konusu rivayetler arasındaki çelişkileri gidermek ve konuyu açıklığa kavuşturmak amacıyla bu çalışmamızda ilgili rivayetleri inceleyip değerlendirdik. Hz. Peygamber'in cinlerle görüşüp görüşmediği hususu genelde İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'tan gelen rivayetler çerçevesinde ele alınmaktadır. İbn Mes'ûd'dan nakledilen hadisler Hz. Peygamber'in cinlerle görüştüğünü ifade ederken İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayet görüşmediğini ifade etmektedir. Çalışmamızda, her iki sahabiden nakledilen rivayetleri, diğer sahabilerden de nakledilen rivayetlerle birlikte ve Kur'an'ın nuzül sürecini de dikkate alarak değerlendirdik. Netice itibariyle İbn Mes'ûd'dan nakledildiği üzere Hz. Peygamber'in cinlerle görüştüğü, İbn Abbas'tan nakledilen ve görüşmediğini ifade eden rivayetin ise İslam'ın ilk yıllarıyla ilişkili olduğu sonucuna vardık.

Anahtar kelimeler: Rasûlüllah, Cinler, İbn Mes'ûd, İbn Abbâs

Abstract

The Jinn, which is regarded as the third kind of entity apart from the angel and the human being, has been the subject matter of several separate works written by both Muslims and non-Muslims in the past and present. In short, such works deal with the nature of jinns and their characteristics, and they cover matters such as the beliefs about jinns in several religions and cultures and their relationship with human beings. Apart from the fact that the primary source of Islam, namely, the Quran, has a separate chapter called al-Jinn (The Jinn) /72, it provides information about jinns in many verses in several other chapters. Traditions also provide plenty of information about jinns.

One example of such information is on the question whether the Holy Prophet have met with jinns. A study of the traditions on this matter reveals the fact that there are *ṣaḥīḥ* (authentic) traditions that appear to be in conflict with each other and/or with some of the verses in the Quran. In this paper, we have analyzed and evaluated the relevant traditions in order to reconcile these contradictions, thus we aimed to clarify the matter. The question on whether the Holy Prophet met with jinns is often discussed within the context of narrations coming from Ibn al-Mas'ūd and Ibn 'Abbās. While the traditions coming from Ibn al-Mas'ūd indicate that the Prophet met with jinns, a tradition narrated by Ibn 'Abbās says the opposite. In the present work, we have analyzed the outwardly conflicting traditions narrated by both companions along with traditions narrated by other companions on this matter in the light of the chronology of the revelation of the Quran. As a result, we have concluded that the Holy Prophet have met with jinns as narrated by Ibn al-Mas'ūd and that the report narrated by Ibn 'Abbās was about the first years of Islam.

Key words: Rasūl Allāh, Jinns, Ibn al-Mas'ūd, Ibn al-'Abbās

Giriş

Sözlükte örttü, saklandı, gizlendi anlamında c-n-n kök fiilinden gelen Arapça bir isim olan cin kelimesi¹ terim olarak “cisimleri hava veya ateşten yaratılmış,² duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplarından oluşan varlık türü” anlamına gelmektedir.³

Hemen hemen bütün din, kültür ve kadim medeniyetlerde varlığına inanılan cinler, bazı inanışlarda tanrı veya yarı tanrı olarak addedildiği gibi bazı inanışlarda insan ve hayvanlara zarar veren yarı insan görünümümlü veya kötü ruhlardan oluşmaktaydı. Bazı eski medeniyetlerde ise cinlerin yırtıcı hayvan-

¹ er-Râzî, Zeynuddîn Ebû Abdillâh, “c-n-n”, *Muhtârû's-sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999), 62; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim, “c-n-n”, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 13: 92; Kelimenin kökenine dair farklı değerlendirmeler için bk. D. B. Macdonald, “Cin”, *İkslam Ansiklopedisi (İA)*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 3: 192; Mustafa Tunçer, *Kur'an'da Cin ve Şeytan*, İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 41.

² Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer, *Envâru'tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 5: 251.

³ M. Süreyya Şahin, “Cin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 5.

lardan, kertenkele, yılan, timsah gibi sürüngenlerden, karga ve baykuş gibi kanatlılardan oluştuğuna inanılmaktaydı.⁴

İslam dininin ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'de el-Cin (72. sûre) adıyla müstakil bir sûre bulunmaktadır. Söz konusu sûre ve diğer sûrelerde c-n-n maddesinin türevlerinden "cin" kelimesi 22, "cân" kelimesi 7, "cinne" kelimesi 10 ve "mecnûn" kelimesi 11 kez geçmektedir.⁵ C-n-n maddesinden türeyen bu kelimeler bazı ayetlerde "delilik", bazılarında "yılan" çoğunda ise melek ve insan dışında üçüncü bir varlık türü karşılığında kullanılmaktadır.⁶

Söz konusu âyetlerde cinler; yaratıldıkları maddenin mahiyeti,⁷ insanların onları görememeleri,⁸ hızlı hareket edebilmeleri⁹ ve semâda dolaşabilmeleri¹⁰ gibi çeşitli yönleriyle tanıtılmaktadır. Ayrıca insanlar gibi onların da Allah'a kulluk etmekle sorumlu oldukları,¹¹ kendilerine uyarıcı elçilerin gönderildiği,¹² Kur'ân-ı dinleyip ona muhatap oldukları,¹³ içlerinden iman edenler olduğu gibi iman etmeyenlerin de bulunduğu¹⁴ emir ve yasaklara uymadıkları takdirde cezalandırılacakları¹⁵ gibi hususlar da bildirilmektedir.

Cinlerle ilgili başta tefsir kitapları ve hadis şerhlerinde detaylı bilgiler verildiği gibi Arapça, Türkçe ve başka dillerde müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Söz konusu eserlerde ana hatlarıyla cinlerin mahiyeti ve özellikleri,¹⁶ farklı din ve kültürlerin cin kavramına yaklaşımları, şeytan ve cinlerin ortak özellikleri, Hz. Peygamber'in cinlerle teması, cin-insan ilişkileri, cinlerden

⁴ Ernst Zbinden, *İslam'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, terc. Ekrem Sarıkçıoğlu, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 94-96, 120, 129-131; Şahin, "Cin", *DİA*, 8: 5-8.

⁵ Tunçer, *Kur'an'da Cin ve Şeytan*, s. 44.

⁶ Ahmet Saim Kılavuz, "Cin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 8.

⁷ Bk. Hicr 15/27; Rahmân 55/15

⁸ Bk. el-A'raf 7/27.

⁹ Bk. en-Neml 27/39.

¹⁰ Bk. el-Cin 72/8-9.

¹¹ Bk. ez-Zâriyât 51/56.

¹² Bk. el-En'âm 6/130.

¹³ Bk. el-Ahkâf 46/29; el-Cin 72/1.

¹⁴ Bk. el-Cin 72/11, 14.

¹⁵ Bk. el-En'âm 6/128; el-Ahkâf 46/31.

¹⁶ Cinlerin mahiyeti ve çeşitlerine dair değerlendirmeler için bk. Hayati Aydın, "Dini Kaynaklarda ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21/3 (Aralık 2017): 1623-1670.

korunma yolları, cinlerin insan ve hayvan şeklinde temessülü, cinlerin ahiret-teki durumu gibi konular ele alınmaktadır.¹⁷

Zikredilen ana konular birçok çalışmada detaylı olarak ele alındığı ve bu çalışmanın çerçevesini de fazlasıyla aşacağı için biz bu çalışmamızda yalnızca cinlerin Hz. Peygamberle görüşüp görüşmediklerine dair rivayetleri değerlendireceğiz. Dolayısıyla cinlerin mahiyeti, görülüp görülememesinin imkânı ve cin kelimesinin kavramsal çerçevesiyle ilgili tartışmalı konulara detaylı bir şekilde girmeyeceğiz.

Hadislere bakıldığında Hz. Peygamber'in cinlerle görüşüp görüşmediğine dair birbiriyle çelişik gibi gözükten rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetler başta tefsir kitaplarında Ahkâf Sûresi 29-32 ayetlerin tefsirinde ve Cin sûresinin tefsirinde ve hadis şerh edebiyatında ilgili hadislerin şerhlerinde değerlendirilmekte ve çelişkiler giderilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in hayatını ele alan bazı siyer eserleriyle mucizelerini konu edinen delâil türü eserlerde de cinlerin Hz. Peygamber'le görüşüp görüşmediğine dair rivayetler zikredilip değerlendirilmektedir. Ancak ileride değinileceği üzere ilgili eserlerde ya söz konusu rivayetlerden Hz. Peygamber'in cinlerle görüş-tüğünü ifade eden hadisler "Kur'an'a aykırıdır" denilerek reddedilmekte veya tercihi gerektiren bir sebeple biri diğerine tercih edilmekte ya da konuyla ilgili rivayetler derinlemesine incelenmeden hadislerde bildirilen olayların ayrı ayrı zamanlarda meydana geldiği söylenerek rivayetler te'lif edilmeye çalışılmaktadır.

Cinlerin Hz. Peygamber'le görüşüp görüşmediğine dair Türkçe yazılmış müstakil bir çalışma bulunmamakla beraber Ali Osman Ateş'in Kur'an ve *Hadislere Göre Cinler ve Büyü* adlı eserinde söz konusu rivayetler, farklı açılardan değerlendirilmekte fakat konuyla ilgili bütün rivayetler ele alınıp ince-

¹⁷ Konuyla ilgili yazılmış müstakil eserlere Bedreddin eş-Şibli'nin (ö.769) *Âkâmü'l-mercân fi ahkâmî'l-cân'ı* (Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, ts.)¹⁷ Celâleddin es-Suyûtî'nin, *Laktu'l-mercân fi ahbâri'l-cân'ı* (Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, ts.)¹⁷ Ernst Zbinden'in *İslam'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat) adıyla Ekrem Sarıncıoğlu tarafından Türkçe'ye tercüme edilen eseri ile Süleyman Ateş'in *İnsan ve İnsanüstü, Ruh, Melek, Cin, İnsan* (İstanbul: 1985), Ahmed Hulûsi'nin *Din-Bilim Işığında Ruh İnsan Cin* (İstanbul: 1992); Lütfullah Cebeci'nin *Kur'an'a göre Melek Cin ve Şeytan* (İstanbul: Şule Yay., 1998); Ali Osman Ateş'in *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü* (İstanbul: Beyan Yay., 2011); Mustafa Tunçer'in *Kur'an'da Cin ve Şeytan* (İstanbul: Rağbet, 2015) adlı çalışmaları örnek olarak verilebilir.

lenmediğinden rivayetler arasındaki çelişkilerin sadra şifa olacak şekilde giderilmediği görülmektedir.

Hız. Peygamber'in cinlerle görüşüp görüşmediğine ilişkin rivayetler, sahih hadislerin Kur'an'la veya diğer sahih hadislerle çelişip çelişmediğinin görülmesi açısından da önemlidir. Bu nedenle bu çalışmamızda başta Buhârî ve Müslim gibi sahih kaynaklarda da yer alan özellikle de İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'tan gelen ve birbiriyle çelişkili gibi görünen hadisler çerçevesinde konuyla ilgili rivayetler değerlendirilmeye ve bu rivayetler arasındaki çelişkiler giderilmeye çalışılacaktır.

Konuya dair rivayetler incelendiğinde İbn Abbas'tan gelen bir rivayette Hız. Peygamber'in cinlerle görüşmediği ifade edilirken İbn Abbas'tan gelen başka bir rivayet ile İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetlerde görüştüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetlerde de İbn Mes'ûd'un Hız. Peygamber'in cinlerle görüşmesinde ona refakat edip etmediği ihtilafıdır. Bazı rivayetlerde Hız. Peygamber'in yanında İbn Mes'ûd'un bulunduğu zikredilirken bazılarında Hız. Peygamber'in cinlerle görüşmesi esnasında yanında sahabeden hiç kimsenin bulunmadığı söylenmektedir. Burada öncelikle İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetler ele alınıp incelenecek ardından İbn Abbas'tan gelen rivayetler değerlendirilecektir.

1. İbn Mes'ûd'dan Nakledilen Rivayetler

İbn Mes'ûd'dan gelen bazı rivayetlerde Hız. Peygamber'e bir grup cinin geldiği, kendileriyle görüşmesi için Hız. Peygamber'i davet ettikleri, Hız. Peygamber'in de davete icabet edip onlarla görüştüğü ve Kur'an okuduğu nakledilmektedir.

Alkame yoluyla İbn Mes'ûd'dan gelen rivayet şöyledir: Mekke'deyken bir gece Rasûlüllah'ı (s.a.s.) kaybettik. Kendisini vadilerde ve dağ yollarında aradık. Bulamayınca: "Yoksa uçurulmuş veya kaçırılmış olmasın?" dedik. Böylece çok kötü bir gece geçirdik. Sabah olunca bir de baktık ki Rasûlüllah (s.a.s.) Hira tarafından geliyor. Ona: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Biz seni kaybettik, çok aradık ve bulamadık. Bu sebeple çok fena bir gece geçirdik.' dedik. O da: 'Bana cinlerin davetçisi geldi. Beraber gittik. Onlara Kur'an-ı Kerim'i okudum.' buyurdu. Sonra bizi götürerek cinlerin izlerini ve ateşlerinin kalıntılarını gösterdi. Cinler kendisine yiyeceklerini sormuşlar. O da: 'Elinize geçen, üzerine Allah'ın

ismi zikredilmiş her kemik, olabildiği kadar bol etli olarak sizindir. Her deve ve at mayısı da hayvanlarınızın yemidir.' buyurmuşlar. Sonra Rasûlullah (s.a.s.) bize şu uyarıda bulundu: 'Sakin bu iki şeyle (kemik ve kuru hayvan mayısı) abdest bozduktan sonra istinca etmeyin, çünkü onlar (cinnî olan) din kardeşlerinizin yiyecekleridir.'¹⁸

İbn Mes'ûd'dan gelen ve Hz. Peygamber'in cinlerle görüştüğünü ifade eden bu rivayet, ileride gelecek olan ve İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmediğine dair naklettiği rivayetle çelişik olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetlerde Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmesi esnasında kendisinin Hz. Peygamber'in yanında bulunup bulunmadığı hususu da ihtilaflıdır.

Yukarıda Alkame'nin naklettiği rivayetin başında Alkame, İbn Mes'ûd'a cin gecesinde sizden hiç kimse Hz. Peygamber'e refakat etti mi? diye sorduğunu, İbn Mes'ûd'un da: 'Bizden hiç kimse ona refakat etmedi.' dediğini nakleder.¹⁹

Yine Alkame'den gelen başka bir rivayette ise Abdullah b. Mes'ûd'un: "Cin gecesi Rasûlullah ile birlikte olamadım. Onunla birlikte olmayı istedim." dediği de nakledilmektedir.²⁰

Alkame'nin rivayetini destekleyen başka bir rivayette ise 'Amr b. Mürre şöyle söyler: "Abdullah b. Mes'ûd'un oğlu Ebû Ubeyde'ye, cin gecesi Abdul-

¹⁸ Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, (Mısır: Dâru Hecer, 1999), 1: 225; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd vd., (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 7: 214-215; Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar (Sahîhu Muslim)*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, ts.), "Salât" 150; Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Tefsîr (Sûretü'l-Ahkâf)" 46 (hadis no: 3258); Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ, *Delâilü'n-Nübüve ve ma'rifetü ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2: 230. Kemik ve tezekle ilgili hadislerin değerlendirmesi için bk. Ali Osman Ateş, *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*, (İstanbul: Beyan Yay., 2011), 90-108.

¹⁹ Tayâlisî, *Müsned*, 1: 225; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7: 214; Müslim, "Salât" 150; Tirmizî, "Tefsîr (Sûretü'l-Ahkâf)" 46 (hadis no: 3258); Beyhakî, *Delâil*, 2: 230.

²⁰ Müslim, "Salât" 152; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmeccid, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994), 10: 68; Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 2002), 9: 22; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1: 15, 17.

lah b. Mes'ûd Hz. Peygamber'in yanında mıydı? diye sordum. 'Hayır' dedi. Bunu, İbrahim en-Nehaî'ye de sordum. O da; 'Keşke öyle olsaydı.' diye cevap verdi."²¹

Ayrıca Zirr b. Hubeyş'in Abdullah b. Mes'ud'dan naklettiği: "Cinler Batn-ı Nahle'ye vardıklarında Rasûlüllah (s.a.s.) Kur'an okuyordu. Onu işitince susup dinlediler yedi/dokuz kişiydiler. Birisinin adı Zevba'a idi."²² şeklindeki rivayet Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmesinde İbn Mes'ûd'un bulunmadığına işaret etmektedir.

İbn Mes'ûd'un cin gecesi Hz. Peygamber'e refakat etmediğini ifade eden bu rivayetlerin yanında Hz. Peygamber'in beraberinde olduğunu ifade eden rivayetler de bulunmaktadır.

'Amr b. Hureys'in azatlısı Ebû Zeyd'in İbn Mes'ûd'dan naklettiği rivayette İbn Mes'ûd şöyle der: "Mekke'de Rasûlüllah (s.a.s.) ile birlikte bir grup sahabiyle beraberdik. Bir ara Rasûlüllah (s.a.s.) 'İçinizden birisi benimle gelsin.'²³

²¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 22; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1: 18. Beyhakî bu hadislerle binaen Ebû Zeyd hadisini zayıf kabul eder. Hanefilerden Zeylaî ve İbnü't-Türkmânî ise Beyhakî'nin başka bir yerde, Ebû Ubeyde'nin, babası Abdullah b. Mes'ûd'dan hadis alacak yaşa yetişmediğini, İbrahim en-Nehaî'nin ise İbn Mes'ûd'dan hadis işitmediğini söylediğini ifade ederek Beyhakî'nin bu rivayeti delil göstermesini eleştirmekte ve esasen bu rivayetin munkatî olduğunu söylemektedirler. Bk. Zeylaî, Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li ahâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 1: 146; İbnü't-Türkmânî, Alauddin Ali b. Osman el-Mardîni, *el-Cevheru'n-nakî 'alâ Süneni'l-Beyhakî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1: 12.

Hanefî âlimlerden Tahâvî ise hadis munkatî olsa da Ebû Ubeyde b. Abdillâh b. Mes'ûd ile İbrahim en-Nehaî'nin, İbn Mes'ûd'un hadislerini iyi bilmeleri ve ilmi derecelerinin yüksek olması nedeniyle Hz. Peygamber'in hurma şırası ile abdest aldığına dair hadislerin delil olarak alınamayacağını söylemektedir. Bk. Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr vd., Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1994), 1: 95.

²² Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2: 495; Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed el-İsbehânî, *Delâilü'l-Nübüvve*, thk. Muhammed Kal'acı, Abdülber Abbâs, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 1: 358; Beyhakî, *Delâil*, 2: 228.

²³ Taberânî'nin yine Ebû Zeyd'den naklettiği rivayette Rasûlüllah'ın: "Cinlerden olan (din) kardeşleriniz Kur'an okumam emredildi." dediği nakledilmektedir. Bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10: 63. Taberî'nin Katâde'den naklettiği rivayette ise İbn Mes'ûd: "Hz. Peygamber, 'Cinlere Kur'an okumam emredildi. Kim benimle gelecek?' dedi. Sahabiler sustular. Hz. Peygamber tekrar sordu yine sustular. Tekrar sordu yine sustular. Üçüncü kez sorduktan sonra ben Hz. Peygamberle birlikte gittim." demektedir. Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 22: 136.

Ancak kalbinde zerre kadar hile bulunan gelmesin.' dedi.²⁴ İbn Mes'ûd: Ben kalkıp gittim.²⁵ Yanıma da içinde su olduğunu düşündüğüm bir matara aldım. Sonra birlikte yürümeye başladık. Mekke'nin yukarılarına²⁶ gelince bir araya toplanmış karartılar gördüm. Sonra Rasûlüllah (s.a.s.) bana bir çizgi çizdi ve geri gelinceye kadar burada ayakta bekle dedi.²⁷ Ardından Rasûlüllah onların yanına gitti.²⁸ Onların Rasûlüllah'ın üzerine üşüşüklerini görüyordum. Rasûlüll-

²⁴ Ebû Zeyd'in Taberânî'deki rivayetinde ise şu ifadeler yer alır: "Sizden biriniz benimle gelsin ama kalbinde bir dane ağırlığınca kibir bulunan gelmesin." dedi. Ben kalkıp onunla gittim. Yanıma da içinde sıra olan bir matara aldım..." Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10: 63.

²⁵ Ali b. Rabâh'ın İbn Mes'ûd'dan naklettiği rivayette ise şu ifadeler yer alır: "Rasûlüllah (s.a.s.) kendisini takip etmemi söyledi ve şöyle buyurdu: 'Cinlerden kardeş oğulları ve amcaoğulları olan 15 kişilik bir grup bana gelecek ve onlara Kur'an okuyacağım.' Bunun üzerine onunla birlikte istediği yere gittim. Bana bir çizgi çizdi ve beni içene oturttu. Sonra da bana: 'Buradan dışarı çıkma!' dedi." Bk. Beyhakî, *Delâil*, 2: 231.

²⁶ Taberânî'deki benzer bir rivayette bu hadisenin hicretten önce "Mekke çevresinde" bir yerde gerçekleştiği belirtilmektedir. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10: 66.

Ebü'l-Cevzâ'nın İbn Mes'ûd'dan yaptığı nakilde söz konusu yerin ismi "Hacûn denilen bir tepe" olarak geçmektedir. Beyhakî, *Delâil*, 2: 231. Ebû Nu'aym'ın Vakıdî'den yaptığı nakilde de ilgili yerin ismi Hacûn'dur. Bk. Ebû Nu'aym, *Delâil*, 1: 365.

Taberî'nin Katâde'den yaptığı nakilde ise: İbn Mes'ûd, Mekke'nin yukarılarına kadar yürüdüklerini sonra Rasûlüllah'ın "Şi'bi Hacûn" denen yere girdiğini söyler. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 136.

²⁷ Taberânî'deki Ebû Zeyd rivayetlerinden birinde Hz. Peygamber'in İbn Mes'ûd'a bir çizgi çizdikten sonra: "Buradan çıkma! Çıkarsan ne sen beni, ne de ben seni kıyanete kadar görürüz." dediği nakledilmektedir. Bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10: 63.

²⁸ Ebû Osman b. Senne el-Huzâ'î'nin İbn Mes'ûd'dan naklettiği benzer rivayette ise olay şöyle anlatılmaktadır: "...Mekke'nin yukarılarına varınca Rasûlüllah (s.a.s.) ayağıyla bir daire çizdi ve içine oturmamı emretti. Ardından yürüyüp gitti biraz sonra ayakta Kur'an okumaya başladı. Bir anda etrafını bir karartı sardı ve aramızdaki irtibat koptu öyle ki, sesini duyamaz oldum. Sonra onlar bulut parçaları gibi dağılıp gittiler. Ancak içlerinden bir grup orada kaldı. Rasûlüllah (s.a.s.) onlarla işini bitirmiş olarak sabahleyin yanıma geldi ve bana 'Orada kalan grup ne yaptı?' diye sordu. Ben de 'Ey Allah'ın Resûlü! İşte onlar hala oradalar.' dedim. Rasûlüllah, kemik ve tezek alıp onlara verdi. Sonra da kemik ve tezekle taharetlenmeyi yasakladı." Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehri ve hadîsihi*, thk. Abdülmelik Abdullah, (Beyrut: Dâru Hadır, 1993), 3: 392; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 547; Ebû Nu'aym, *Delâil*, 1: 366; Beyhakî, *Delâil*, 2: 230.

Ebü'l-Mu'allâ'nın İbn Mes'ûd'dan naklettiği rivayet ise şöyledir: "Rasûlüllah (s.a.s.) hicretten önce Mekke'nin etrafında bir yere çıktı ve bana bir çizgi çizip: 'Ben sana gelene kadar bir şey yapma. Göreceğin şeyler de seni korkutmasın!' dedi. Biraz ilerledi ve oturdu. Birden Zutululara benzeyen kara adamlar belirdi. Allah Teâlâ'nın: 'Cinler neredeyse (Kur'an'ı dinlemek için kalabalıktan) onun etrafında birbirlerine geçiyorlardı.' (Cin, 72/19) buyurduğu gibiydiler. Ben kalkıp elimden geldiğince onları uzaklaştırmayı düşündüm. Sonra Rasûlüllah'ın (s.a.s.) sözünü hatırladım ve yerimde kaldım. Bir süre sonra onlar da etraftan dağıldılar. Onların şöyle dediklerini işittim: 'Ey Allah'ın Resûlü! Bizim yerimiz uzak. Şimdi biz yola koyulacağız. Bizim için azık belirler misin? dediler. Rasûlüllah da tezekler sizindir. 'Rastladığınız kemikler et olarak, tezekler de hurma olarak sizindir.' buyurdu. Onlar gidince bunlar kimdi? dedim. O da: 'Bunlar Nusaybin cinleriydi.' buyurdu." Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10: 66.

lah (s.a.s.) gece boyunca onlarla konuştu.²⁹ Ancak sabaha karşı yanıma gelebildi.³⁰ Bana: ‘Ey İbn Mes’ûd! Hala ayakta mısın?’ dedi. Ben de: Ya Resûlellah! Sen bana, ‘Ben gelinceye kadar burada ayakta bekle!’ demiştin dedim. Sonra bana ‘Yanında abdest almak için su var mı?’ dedi. Ben de evet var dedim. Fakat mata-rayı açınca içinde hurma şırası olduğunu gördüm. Rasûlüllah’a: Ben içinde su olduğunu zannederek matarayı almıştım meğer içinde sıra varmış dedim. Bunun üzerine Rasûlüllah (s.a.s.): ‘Temiz hurma, temizleyici su!’ buyurdu. Sonra da ondan abdest aldı. Namaza kalktığı zaman onlardan iki kişi geldi ve Rasûlüllah’a: ‘Ya Resûlellah, namazımızda bize imamlık etmen hoşumuza gider.’ dediler. Rasûlüllah onları da arkasında safa yerleştirdi ve bize namazı kıldırdı. Namazı bitirince ey Allah’ın Resûlü! Bunlar kimdir.? dedim. O da: ‘Bunlar Nusaybin cinleridir. Aralarında anlayamadıkları bazı hususlarla ilgili geldiler ve benden yiyebilecekleri bir azık istediler...’ dedi.”³¹

Hadisin son kısmında yer alan hurma şırasıyla abdest alma ve tezek ve kemikle istinca yapılmasının yasaklanmasına dair bilgiler *Sünen* kitaplarının

²⁹ Fâkihî'nin İbn Cüreyc>Mücâhid tarikiyle İbn Mes'ûd'dan naklettiği rivayette şu ifadeler yer alır: “Cinler Hz. Peygamber'e “Sen kimsin” dediler. O da: ‘Ben Peygamberim’ dedi. Bunun üzerine cinler: Peki senin peygamber olduğuna kim şahitlik edecek? dediler. Hz. Peygamber de ‘Şu ağaç tanıklık edecek’ dedi ve peşinden de ‘Ey ağaç buraya gel!’ diyerek ağacı çağırdı. Ağaç da dal ve budaklarını sürükleyerek Hz. Peygamber’in önünde dikiliverdi. Rasûlüllah ağaca: ‘Neşe şahitlik edeceksin?’ diye sordu. Ağaç da ‘Ben senin Allah’ın resulü olduğuna tanıklık ederim’ dedi. Sonra Rasûlüllah ona: ‘Tamam gidebilirsin!’ dedi. O da dal ve budaklarını sürüyerek eski hali nasılsa o halde yerine döndü. Sonra Rasûlüllah’a ‘azığımız ne olacak?’ diye sordular...” bk. Fâkihî, *Ahbârü Mekke*, 3: 393) Yaptığımız araştırmada ilgili rivayetin ilk dönem kaynaklarından yalnızca Fâkihî'nin eserinde bulunduğunu tespit ettik. Söz konusu rivayetin senedinde ise kopukluk bulunmaktadır.

Benzer bir rivayet, Rûyânî'nin *Müsned*'inde geçse de orada Hz. Peygamber'den peygamberliğini gösteren bir mucize isteyen bir bedevi olduğu görülmektedir. Bk. Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn, *Müsned*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî, (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1995), 1: 77. Ayrıca bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 4: 190.

³⁰ Ali b. Rabâh'ın İbn Mes'ûd'dan naklettiği rivayette: “Nihayet Rasûlüllah (s.a.s.) seher vaktinde elinde kemik, tezek ve kömürle geldi ve bana: ‘Tuvaletini yapacağın zaman bunlardan hiç birisiyle silinip temizlenme!’ dedi...” şeklinde geçmektedir. Bk. Beyhakî, *Delâil*, 2: 231.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7: 390-391; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10: 63, 65, 66, 67. Ebû Nu'aym, *Delâil*, 1: 366. Ayrıca bk. Mukâtil, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002), 4: 29; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 20. Katâde'den de “Zükira” ifadesiyle benzer bir rivayet nakledilmektedir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 136; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 16: 12.

Hadisin son kısmı çin bk. İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *el-Musannefi'l-ahâdis ve'l-âsâr*, thk., Kemal Yûsuf el-Hût, (Riyad: Mektebetu'r-Rûşd, 1988), 1: 143.

abdestle ilgili bölümlerinde nebîz/hurma sırasıyla abdest alma konusunda da geçmektedir.³²

Beyhakî, İbn Adiy'in Buhârî'den naklettiğine göre o, hadisin medârî konumundaki 'Amr b. Hureys'in azatlısı Ebû Zeyd'in mechûl olduğunu ve İbn Mes'ûd ile beraberliğinin bulunmadığını ayrıca hadisin Kur'ân'a ters olduğunu söylemiştir. Yine Beyhakî, hadisin Ebû Zeyd dışında İbn Abbâs,³³ Ğaylân es-Sekafî, Hasan b. Kuteybe ve Ubeydullah el-İclî tarafından da İbn Mes'ûd'dan nakledildiğini fakat hiçbirinin sahih olmadığını söylemektedir.³⁴ Ayrıca Beyhakî, sahih hadislerin, Abdullah b. Mes'ûd'un cin gecesi Hz. Peygamber'e refakat etmediğini gösterdiğini de ifade etmektedir.³⁵

İbn Mes'ûd'dan nakledilen bu rivayete göre başka bir su bulunmaması durumunda hurma sırası ile abdest almanın caiz olduğunu savunan Hanefilerden Zeylaî ve İbnü't-Türkmânî ise Beyhakî'nin sözkonusu rivayetlerine dair değerlendirmelerini tek tek ele alarak Beyhakî'yi eleştirmekte ve İbn Mes'ûd'dan gelen Ebû Zeyd rivayetinin ihticaca elverişli olduğunu söylemektedirler.³⁶

İbn Mes'ûd'dan nakledilen başka bir rivayet ise şöyledir: Abdullah b. 'Amr b. Ğaylan es-Sekafî anlatıyor: "İbn Mes'ûd'a: Bana anlatıldığına göre sen cin gecesinde Rasûlüllah (s.a.s.) ile beraber mişsin öyle mi? diye sordum. 'Evet' dedi. Bunun üzerine ben: Nasıl olmuştu? dedim. O da söz konusu hadisin hepsini bana anlattı. Rasûlüllah (s.a.s.) bir çizgi çizmiş ve ona: 'Burayı geçme!' demiş. Sonra siyah duman gibi bir şey Hz. Peygamber'i kaplamış. Kendisi de üç kere korkutulmuş." İbn Mes'ûd devamında, beyaz elbiseye bürünmüş

³² Bk. İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd vd., (Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009), "Tahâret" 37 (hadis no:384); Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), "Tahâret" 42 (hadis no: 84); Tirmizî, "Tahâret" 65 (hadis no: 88); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1: 15. Ayrıca bk. Abdürrezzak, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk., Habîburrahmân el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982), 1: 179; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1: 31.

³³ İbn Abbâs'ın İbn Mes'ûd'dan naklettiği rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 323; Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, 1: 94.

³⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1: 15-16. Ayrıca bk. İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdîsi'l-hidâye*, thk. Abdullah Hâşim el-Yemânî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, ts.), 1: 63.

³⁵ Beyhakî, *Delâil*, 2: 230.

³⁶ Bk. Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 1: 138; İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-nakî*, 1: 9-10.

siyah adamlar gördüğümü ve Hz. Peygamber'in kendisine onların, Nusaybin cinleri olduğunu ve ne tür yiyecekleri yiyebileceklerini sormaya geldiklerini söylediğini anlatır.³⁷

İbn Mes'ûd'un cin gecesi Hz. Peygamber'in bereberinde bulunduğunu ifade eden rivayetlerden biri de şudur: Ebû Osman en-Nehdî anlatıyor:³⁸ İbn

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 137. Söz konusu rivayeti Taberânî, mübhem bir ravinin bulunduğu bir isnadla yine 'Amr b. Gaylân es-Sekafî'den daha ayrıntılı olarak şu şekilde nakletmektedir: 'Amr b. Gaylân es-Sekafî anlatıyor: "Abdullah b. Mes'ûd'a cin gecesinde neler olduğunu bana anlatır mısın? dedim. O da şöyle dedi: 'Herkes akşam yemeği için Ehl-i Suffe'den ikişer kişi alıp evine götürmüştü. Ben ise ortada kalmıştım. O esnada Rasûlullah (s.a.s.) oradan geçiyordu. 'Kimse seni götürmedi mi?' dedi. Ben de: Hayır! dedim. Bana: 'Ali'ye git senin için bir şey bulabilirim.' dedi. (...) Sonra bir kız çocuğu çıkıp: Rasûlullah senin için bir yiyecek bulamadı dedi. Bunun üzerine ben de mescide gittim. Bir süre geçmişti ki Rasûlullah (s.a.s.) geldi. Bana: 'Benim gideceğim yere gelir misin?' dedi. Ben de: Allah'ın izniyle gelirim dedim. Bakı'u'l-ğarkad'a varınca asasıyla bir daire çizdi ve bana: 'İçine otur! Ben gelene kadar da bir yere ayrılmam!' dedi. Sonra yürüyerek gitti. Bir süre sonra siyah karaltılar üzerine sıçradı... Sonra Rasûlullah'ın (s.a.s.) asasıyla vurarak: 'Oturun!' dediğini işittim (...) daha sonra Rasûlullah (s.a.s.) geldi ve bana: 'Onlardan bir şey gördün mü?' dedi. Ben de beyaz giysili siyah adamlar gördüm dedim. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.s.): 'Onlar Nusaybin cinleriydi. Bana eşyalar ve yiyecekler hakkında soru sordular.' dedi. Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî b. Abdilmecid, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 4: 113-114.

Aynı rivayeti tefsirine alan İbn Kesir, bu rivayetin isnadının ve bağlamının garîbun cidden/çok garîb olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ 'İmadüddîn İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk., Sâmî b. Muhammed Selâme, (Riyad: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 7: 299-300. Nitekim rivayetin ravisi mechûl kabul edilirken rivayetin isnadında ismi zikredilmeyen mübhem bir ravi de bulunmaktadır. Ayrıca sahih rivayetlerde söz konusu hadisenin Mekke'de geçtiği anlatılırken bu rivayette olayın Medine'de geçtiği anlaşılmaktadır.

³⁸ Ebû Osman en-Nehdî'nin naklettiği başka bir rivayet ise daha ilginçtir. Çünkü İbn Mes'ûd'dan cinlere dair nakledilen rivayetin hemen aynısı, meleklerle ilgili olarak anlatılmaktadır. İbn Mes'ûd söz konusu rivayette şöyle der: "Rasûlullah (s.a.s.), yatsı namazını kıldırdı. Sonra kalkıp Abdullah b. Mes'ûd'un elinden tuttu, ardından onu Mekke'nin Bathâ denilen yerine kadar götürdü. Sonra onu oturttu ve çevresine bir çizgi çizerek: 'Bu çizgiden asla çıkma! Hatta sana bazı kimseler gelecekler onlarla konuşma! Çünkü onlar seninle konuşmayacaklardır.' buyurdu..."

Ben çizginin içerisinde oturmaktayken vücutları ve saçları Zutululara benzeyen bazı kişiler yanıma geldiler, ne avretlerini görüyordum ne de üzerlerinde bir elbise olduğunu. Bana kadar geliyorlar fakat çizgiyi geçemiyorlardı. Sonra da Rasûlullah (s.a.s.)'ın yanına doğru gidiyorlardı. Gecenin son kısmı olunca onlar gelmediler fakat ben oturur vaziyetteyken Rasûlullah (s.a.s.) geldi. Sonra: 'Gece boyunca beni gördün (ne yaptığımı biliyorsun)!' buyurdu. Ardından çizgimin içersine girdi, uyluğumu yastık yapıp uyudu... Sonra onlar dağılıp gittiler bu sırada Rasûlullah (s.a.s.) da uyandı. Bana: 'Onların söylediklerini işittin mi? Onların kim olduğunu bilir misin?' dedi. Ben de 'Allah ve Rasûlü daha iyi bilir.' dedim. Rasûlullah (s.a.s.) da: 'Onlar meleklerdir.' buyurdu." Bk. Tirmizî, "Emsâl" 1 (Hadis no: 2861) Ezrakî, aynı rivayeti İbn Osman>İbn Mes'ûd tarihiyle nakletmekte olup meleklerle ilgili kısma yer vermemektedir. Bk. Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed, *Ahbâru Mekke ve mâ câe filhâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdî es-Sâlih, (Beirut: Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr, ts.), 3: 394.

Mes'ûd yolda yürürken Zutlulardan³⁹ bazı kimseleri gördü. "Bunlar kimdir? dedi. Oradakiler de: "Bunlar Zut kavmindendir." dediler. Bunun üzerine İbn Mes'ûd: "Onların benzerlerini cin gecesinde gördüm. Ürkütülmüş gibi birbirlerini takip ediyorlardı." dedi.⁴⁰

Konuyla ilgili uydurma rivayetler de bulunmaktadır. Bunlardan biri de Abdurrahman b. 'Avf'ın azatlısı Mînâ'nın Abdullah b. Mes'ûd'dan naklettiği şu rivayettir:

"Cin heyeti gecesi Rasûlüllah (s.a.s.) ile beraberdim. Derin bir nefes aldı. Bunun üzerine ben: Neyiniz var? Ey Allah'ın Resûlü! dedim. "Bana ölümüm haber verildi. Ey İbn Mes'ûd!" buyurdu.⁴¹ Ben, öyleyse yerine halife bırak dedim. O da: "Kimi?" buyurdu. Ben: Ebû Bekr'i dedim. Sustu. Bir süre geçince tekrar derin bir nefes aldı. Neyiniz var? dedim. "Bana ölümüm haber verildi. Ey İbn Mes'ûd!" buyurdu. Ben, öyleyse yerine halife bırak dedim. O da: "Kimi?" dedi. Ben: Ömer'i dedim. Tekrar sustu. Bir süre geçince tekrar derin bir nefes aldı. Neyiniz var? dedim. "Bana ölümüm haber verildi. Ey İbn Mes'ûd!" buyurdu. Ben, öyleyse yerine halife bırak dedim. O da: "Kimi?" Buyurdu. Ben de Alî'yi dedim. Bunun üzerine şöyle buyurdu: "Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki, ona itaat ederlerse hepsi cennete girerler."⁴²

Elbânî hadisi "hasen sahih" olarak değerlendirirken Ebû'l-Fadl el-Vâilî, hadisin senedinin ihtilaflı olduğunu, Tirmizî'deki senedde ibdâl bulunduğunu, nitekim aslında hadisin ravisinin 'Amr el-Bikâlî olduğunu fakat onun yerine Ebû Osman en-Nehdî'nin konulduğunu söyledikten sonra Amr el-Bikâlî hakkında Buhârî'nin: "İbn Mes'ûd'dan hadis işitmemiştir. Ayrıca onu tevsik eden bir kimse de bilinmemektedir." dediğini, bu nedenle de hadisin zayıf olduğunu söylemektedir. Bk. el-Vâilî, Hasan b. Muhammed b. Haydar, *Nüzhetu'l-elbâb fî kavli't-Tirmizî: "ve fî'l-bâb"*, (Suudi Arabistan: Dâru İbnî'l-Cevzi, 2005), 6: 3423. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'indeki rivayette bu hadisi İbn Mes'ûd'dan işiten Ebû Osman en-Nehdî değil, 'Amr el-Bikâlî'dir. Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6: 332.

³⁹ Zut kavmi, Hindistan'da yaşayan esmer tenli bir kavmin adıdır. Sudanlı oldukları da söylenmiştir. Bk. İbn Manzûr, "z-t-t", *Lisânü'l-'Arab*, 7: 308.

⁴⁰ Beyhakî, *Delâil*, II, 231. Ebû Râfî'in, İbn Mes'ûd'dan naklettiği benzer bir rivayette İbn Mes'ûd şöyle der: "Rasûlüllah (s.a.s.) cin gecesi etrafımı bir çizgiyle çizdi ve bana: 'Yerinden ayrılma! Onlara Allah'ın Kitab'ını okuyacağım.' dedi. İbn Mes'ûd bilahare Zutluları görünce "Sanki bunlar, onlar gibidir" dedi..." Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7: 367.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde rivayet burada son bulmaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7: 322.

⁴² Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, (Abdürrezzak'ın Musannef'inin 10 ve 11. Ciltleri), thk. Habîburrahmân el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982), 11: 317; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 10: 67.

Uydurma olduğu aşikâr olan bu rivayetin ravisi Mînâ hakkında Ukaylî, münker hadisler rivayet ettiğini ve hadisine mütâbaat edilemeyeceğini söylerken,⁴³ Heysemî, Mînâ'nın "kezzâb" olduğunu ifade eder.⁴⁴ Ayrıca İbnü'l-Cevzî, rivayeti mevzû addedip Mînâ'da aşırı Şiiliğin olduğunu belirtir.⁴⁵

İbn Mes'ûd'dan nakledilen rivayetlerdeki asıl problem Hz. Peygamber'in cinlerle görüşüp görüşmemesi değil, Hz. Peygamber'in cinlerle görüştüğünde İbn Mes'ûd'un ona refakat edip etmemesidir. Nitekim Alkame, İbrahim en-Nehaî ve Ebû Ubeyde'nin sözleri cinlerle görüşmesi esnasında Hz. Peygamber'in yanında İbn Mes'ûd'un bulunmadığını ifade ederken, Ebû Zeyd, Ali b. Rabâh, Ebû Osman b. Senne el-Huzâ'î, Ebû Osman en-Nehdî, Ebû'l-Cevzâ ve Abdullah b. 'Amr b. Ğaylan'dan nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmesinde İbn Mes'ûd'un kendisine refakat ettiği anlaşılmaktadır.

Zeylaî ve İbnü't-Türkmânî, İbn Mes'ûd'dan gelen birbirinden farklı bu iki rivayeti, İbn Mes'ûd'un o gece Hz. Peygamber'in beraberinde bulunduğunu fakat Hz. Peygamber'in onu bir daire içerisine oturtup dairenin dışına çıkmasını tenbihlediği için Rasûlullah'ın cinlerle konuşması esnasında yanında bulunmadığını söyleyerek uzlaştırırlar.⁴⁶

Yine İbnü't-Türkmânî, İbn Seyyid el-Batalyevsî'nin, İbn Mes'ûd'dan nakledilen söz konusu hadisin bazı tariklerinde لم يشهده أحد /hiç kimse tanık olmadı, sözünden sonra غيرى /benden başka, ifadesinin bulunduğunu (لم يشهده أحد غيري) söylediğini⁴⁷ ifade ederek İbn Mes'ûd'dan gelen iki farklı rivayeti telif etmektedir.⁴⁸ Ancak bu rivayetler, İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in refakatinde bulunduğunu ifade eden rivayetlerle ilgili olup söz konusu rivayetlerde Hz. Peygamber'in kaybolması ve ashâb tarafından aranması gibi Alkame'nin naklettiği rivayeti çağrıştıran bir kısım bulunmamaktadır.

⁴³ Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Musa, *ed-Du'afâu'l-kebir*, thk. Abdülmü'ti Emin Kal'acî, (Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-İlmiyye, 1984), 4: 213.

⁴⁴ Heysemî, *Mecma'u'z-Zevâid*, 5: 185.

⁴⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1: 346.

⁴⁶ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 1: 138,143; İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-nakî*, 1: 12.

⁴⁷ İlgili riayet için bk. Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3: 392; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 547; İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtubî en-Nemerî, *ed-Dürer fi ihtisâri'l-meğâzî ve's-siyer*, thk. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982), 59.

⁴⁸ İbnü't-Türkmânî, *el-Cevheru'n-nakî*, 1: 12.

Beyhakî de 'onu kaybedenler Hz. Peygamber'in cinlerle buluşmaya gittiğinden haberi olmayan kimseler olabilir' diyerek Alkame hadisiyle İbn Mes'ûd'dan nakledilen diğer hadisleri cem' etmeye çalışır.⁴⁹

İbn Mes'ûd'dan nakledilen iki hadis karşılaştırıldığında şöyle bir problem de bulunmaktadır. Alkame hadisinin sonu ile Ebû Zeyd ve diğerlerinin naklettiği hadislerin sonu birbirine benzemektedir. Nitekim her iki rivayet grubunda da Hz. Peygamber'in, cinlerin yiyecekleriyle ilgili sözleri bulunmaktadır. Bu da hadislerin te'lifini güçleştirmektedir. Ancak Müslim'deki rivayetler incelendiğinde bu sözlerin Şa'bî tarafından, muhtemelen diğer rivayetlerden alınarak Alkame hadisinin peşine eklendiği söylenebilir. Zira Müslim, Muhammed b. Müsennâ>Abdüla'lâ>Dâvûd>Şa'bî>Alkame>İbn Mes'ûd tarikiyle naklettiği ve yukarıda Alkame hadisi olarak belirttiğimiz hadisin dışında iki rivayet zinciri daha vermektedir.

Bunlardan birincisi Ali b. Hucr>İsmail b. İbrahim>Dâvûd>Şa'bî>Alkame>İbn Mes'ûd isnadıyla fakat "وَأَثَارَ نِيرَانِهِمْ/ve ateşlerinin kalıntılarını gösterdi." ifadesinde son bulmakta, ardından Dâvûd: 'قال الشعبي/Şa'bî dedi ki' denilerek geri kalan kısmı Şa'bî'nin sözü olarak zikredilmektedir. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe>Abdullah b. İdrîs>Dâvûd>Şa'bî>Alkame>İbn Mes'ûd tarikiyle gelen ikinci rivayet ise "وَأَثَارَ نِيرَانِهِمْ/ve ateşlerinin kalıntılarını gösterdi." ifadesinde son bulmakta, Şa'bî'nin sözlerine hiç yer verilmemektedir. Dolayısıyla Müslim'deki üç rivayetten birinde cinlerin azıklarıyla ilgili kısım Alkame'nin naklettiği ilk hadise dâhilmış gibi gözükürken diğerlerinde ya yer almamakta ya da Şa'bî'nin sözü olarak eklenmiş bulunmaktadır.

Kanaatimizce Alkame'nin İbn Mes'ûd'un cinlerle görüşmesinde Hz. Peygamber'e refakat etmediğine dair rivayeti ile Ebû Zeyd ve diğer ravilerin İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in refakatinde bulunduğu dair rivayetler birbirinden farklı gecelere işaret ediyor olmalıdır.

Nitekim Zeylaî, cin gecesinin iki defa gerçekleştiğini, Müslim hadisinin zahirinden de anlaşıldığına göre birincisinde Hz. Peygamber'e hiç kimsenin refakat etmediğini ancak ikincisinde İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in yanın-

⁴⁹ Beyhakî, *Delâil*, 2: 230.

da bulunduğunu söyleyen bazı âlimlerin böylece birbiriyle çelişkili hadisleri uzlaştırdıklarını söylemektedir.⁵⁰ İbn Hacer de bu görüştedir.⁵¹

Aynî ise cinlerin altı kez Rasûlüllah'a heyet olarak geldiklerini bunların dördünde İbn Mes'ûd'un hazır bulunduğunu söylemektedir.⁵² Aynî bu dört görüşmeden birincisinin Hz. Peygamber'in kaybolduğunun düşünüldüğü gecede, ikincisinin Hacûn'da, üçüncüsünün Mekke'nin yukarılarında ve dördüncüsünün Medîne'de Bakî'ü'l-ğarkad'da meydana geldiğini zikreder. Kanaatimizce Aynî'nin bu görüşü isabetli değildir. Çünkü ikinci ve üçüncü görüşmeler aslında tek bir geceyi işaret etmektedir. Zira İbn Mes'ûd'dan nakledilen rivayetlerin bir kısmında Hz. Peygamber'in "Mekke'nin yukarılarında" "Şi'bi Hacûn" denen yerde cinlerle buluştuğu ifade edilmektedir. Dördüncü görüşmeye gelince, böyle bir görüşmenin Medîne'de gerçekleştiğine dair rivayet bulunmaktadır. Ancak bu rivayet İbn Kesîr tarafından hem isnadı hem de siyakı açısından problemlî görülmüştür. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un birinde sonradan, diğesinde Hz. Peygamber'in beraberinde olmak üzere iki kez cinlerle görüşmeye tanık olduğu söylenebilir.

Sübki ise *el-Fetâvâ*'sında Mesrûk'un, İbn Mes'ûd'un cin gecesinde bulunmadığına dair söylediği sözlerden sonra şöyle der: "Sanki bu, İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'in cinleri görmediği ve orada bulduklarını hissetmediğini söylediği rivayete işaret etmektedir."⁵³ Kanaatimizce bu görüş de isabetli değildir. Çünkü Alkame hadisinde Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmediğine değil, İbn Mes'ûd'un bu görüşmede bulunmadığına vurgu yapılmaktadır. İbn Abbas rivayetinde ise Hz. Peygamber'in cinlerin kendisini dinlediklerinden haberdar olmadığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Sübkî'nin Alkame'nin İbn Mes'ûd'dan naklettiği rivayeti, İbn Abbas'ın rivayetiyle karşılaştırması doğru değildir.

Alkame'nin İbn Mes'ûd'dan naklettiği rivayet farklı bir geceyi ifade ediyorsa, Ebû Zeyd, Ali b. Rabâh, Ebû Osman b. Senne el-Huzâ'î, Ebû Osman en-

⁵⁰ Zeylâi, *Nasbu'r-râye*, 1: 144. Benzer bir görüş için bk. Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ, *'Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.), 3: 180.

⁵¹ Bk. İbn Hacer, *ed-Dirâye*, 1: 66.

⁵² Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 16: 309.

⁵³ Sübkî, Takiyyüddîn Ali b. Abdilkâfi, *Fetâvâ es-Sübki*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2: 601.

Nehdî, Ebü'l-Cevzâ ve Abdullah b. 'Amr b. Ğaylan'ın yine İbn Mes'ûd'dan naklettikleri rivayetler arasında bir çelişkinin olmadığı söylenebilir.

Netice olarak İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in cinlerle buluşmasında onun refakatinde olup olmadığı tartışmalı olsa da İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetlerde Hz. Peygamber'in cinlerle buluşup görüştüğü açıkça ifade edilmektedir.

2. İbn Abbas'tan Nakledilen Rivayetler

İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayette İbn Mes'ûd'dan da nakledildiği üzere Hz. Peygamber'e Nusaybinli yedi/dokuz cinin geldiği ve Rasûlullah'ın (s.a.s.) onları kavimlerine elçi olarak gönderdiği zikredilmektedir.⁵⁴ Ancak İbn Abbas'tan nakledilen ve meşhur olan başka bir rivayette ise "cin gecesi" Hz. Peygamber'in cinleri ne gördüğü, ne de onlara Kur'an okuduğu dile getirilmektedir.

İbn Abbâs'tan gelen rivayet şöyledir: Rasûlullah cinlere ne Kur'an okudu ne de onları gördü.⁵⁵ Peygamber (s.a.s.), sahâbîlerinden birkaç kişi ile birlikte Ukaz panayırına doğru yürüyorlardı. O zamanlar şeytanların semâdan haber almaları engellenmişti. Haber almaya çıktıkça üzerlerine şihâblar (alevler) gönderiliyordu. (Semâdan kovulan) şeytanlar kavimlerinin yanına döndüklerinde kendilerine: Ne oluyorsunuz (Neden hiçbir haber getirmiyorsunuz)? dediler. Onlar da: Semâdan haber almamız engellendi ve üzerimize şihâblar atıldı, dediler. Bunun üzerine onlara: Sizinle semâ haberi arasına girip, sizin haber almanıza engel olan şey, muhakkak yeni ortaya çıkmış bir şeydir. Arzın doğularını ve batılarını dolaşın da, sizinle semâ haberi arasına engel olan şeyi bakıp öğreniniz, denildi. İşte bunların içinden Tihâme'ye⁵⁶ doğru yollanmış olan grup da Ukaz Panayırına⁵⁷ gitmek üzere Nahle'de⁵⁸ konaklayan Peygamber'in (s.a.s.) bulunduğu yere varmış oldular. O sırada Rasûlullah orada

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 135, 140; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11: 256.

⁵⁵ Bu kısım Buhârî'de geçmemektedir.

⁵⁶ Tihâme şehir değildir. Meşhur bir yer ismidir. Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, *Rûhu'l-beyân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8: 487.

⁵⁷ Ukaz Panayırı, çölde Nahle ve Tâif arasında bir yerdir. Zî'l-ka'de hilaliyle başlayan ve yirmi gün süren bir panayırdır. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8: 487.

⁵⁸ Nahle vadisi Mekke-Tâif arasında bir yerdir. Mekke'ye bir gecelik uzaklıktadır. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, 8: 487.

sahâbilerine sabah namazını kıldırıyordu. (Namazda okuduğu) Kur'ân'ı işitince, ona kulak verdiler ve birbirlerine: Semâdan haber almamıza engel olan şey yemîn olsun işte budur, dediler. İşte o zaman bu haberciler kendi kavimlerinin yanına döndüklerinde: “*Ey kavmimiz! Biz hayranlık veren bir Kur'ân dinledik ki, o Hakk'a ve doğruya götürüyor. Bundan dolayı biz de ona îmân ettik ve Rab-bimize asla hiçbir şeyi ortak tutmayacağız.*” dediler. Bunun üzerine Allah da Peygamber'ine (s.a.s.): Kul ūhiye ileyye ayetlerini indirdi.⁵⁹

İbn Abbas'tan nakledilen bu hadisten anlaşıldığına göre Hz. Peygamber cinlerle görüşmemiştir. Hasan-ı Basrî de bu görüştedir.⁶⁰ Yukarıda da geçtiği üzere hem İbn Mes'ûd'dan hem de İbn Abbas'tan nakledilen iki rivayetten birinde Hz. Peygamber'in cinlerle görüştüğü anlaşılmakta olup hadislerin zahiren çelişkili olduğu görülmektedir. Hadis ve tefsir âlimleri zahiren çelişkili gözükken bu hadisleri de cem' etme yoluna gitmişlerdir.

Nitekim Taberî, İbn Abbas'ın bir rivayetinde Hz. Peygamber'in cinlerin geldiğinden haberi olmadığını, diğer rivayetinde haberi olduğunu belirten ifadeden yola çıkarak cinlerin ilk defa Kur'ân'ı dinlediklerinde Hz. Peygamber'in bundan haberdar olmadığını fakat bilahare onlarla görüşünce bir kısmını kavimlerine elçiler olarak gönderdiğini söyleyerek İbn Abbas'tan gelen çelişkili rivayetleri uzlaştırmaktadır.⁶¹

İbn Kesîr de “İbn Abbas'tan gelen iki farklı rivayete göre İbn Abbas'ın her iki kıssayı da rivayet ettiği anlaşılmaktadır.” diyerek bu görüşü desteklemektedir.⁶²

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 129; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Rasûlillâh (Sahîhu'l-Buhârî)*, thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır, (Yy. Dâru Tavki'n-Necât, 2001), “Ezân” 104 (hadis no: 773); Müslim, “Salât” 149; Tirmizî, “Tefsîr (Sürettü'l-Cin) 69 (hadis no: 3323; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 134-135; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 12: 52; Beyhakî, *Delâil*, 2: 226

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 136; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 7: 290.

⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 140.

⁶² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 7: 296.

3. İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'tan Gelen Rivayetlerin Tahlili

3.1. "Cin gecesi" ve Sayısı

İbn Mes'ûd'dan nakledilen ve cin gecesinde Hz. Peygamber'e refakat edip etmediği hususunda birbiriyle çelişen rivayetlerle, Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmediğini ifade eden İbn Abbas rivayeti arasındaki çelişkinin düğüm noktasını söz konusu rivayetlerde geçen "cin gecesi" teşkil etmektedir. Çünkü hem Kur'an'da yer alan ve cinlerin Hz. Peygamber'i dinlediği gece, hem de sahih hadislerde yer alan ve Hz. Peygamber'in cinlerle görüştüğü gece, hadislerde "cin gecesi" olarak nitelendirilmektedir. "Cin gecesi" bir kere vuku bulmuşsa hadislerin birbiriyle çeliştiği ve Kur'an'a aykırı olduğu düşünülebilir. Ancak İbn Mes'ûd'dan gelen iki farklı rivayet ile İbn Abbas'tan gelen rivayetler birlikte değerlendirildiğinde rivayetlerde geçen "cin gecesi"nin birden fazla gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

İbn Mes'ûd'un cin gecesinde Hz. Peygamber'e refakat edip etmediğiyle ilgili değerlendirmeler yapılırken cin gecesinin birden fazla olduğu kabul edilerek rivayetler arasındaki çelişki giderildiği gibi Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmediğini ifade eden İbn Abbas rivayetiyle, görüştüğünü ifade eden İbn Mes'ûd rivayetleri de bu şekilde uzlaştırılabilir.

Nitekim İkrime'nin İbn Abbâs'tan naklettiği bir rivayette İbn Abbas, cinlerin Hz. Peygamber'e iki kez yönlendirildiğini söylemektedir.⁶³

İbn Ebî Hâtim'in Abdülaziz b. Ömer'den naklettiğine göre ise Hz. Peygamber'i Nahle'de dinleyenler Ninova cinleri, Mekke'de Hz. Peygamber'le buluşanlar ise Nusaybin cinleriydi.⁶⁴

Yine Vâkîdî ve Ebû Nu'aym, Ka'bu'l-Ahbâr'dan; Nusaybin cinlerinin Batn-ı Nahle'den ayrıldıktan sonra kavimlerine döndüklerini sonra da Hz. Peygamber'e 300 kişilik bir heyetle gelip Hacûn'a vardıklarını, ardından cin-

⁶³ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tank b. İvâdullah b. Muhammed vd., (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 1: 6.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm li İbn Ebi Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998), 10: 3296.

lerden Ahkab'ın Hz. Peygamber'e gelerek kavminin Hacûn'a geldiğini haber verdiğini Rasûlüllah'ın da o gece için onlara söz verdiğini nakletmektedirler.⁶⁵

Mutahhir b. Tâhir de Nusaybin cinlerinin kavimlerine dönüp onları uyardıktan sonra yaklaşık 300 kişinin toplanıp tekrar geldiğini Rasûlüllah'ın da Hacûn'a giderek onlara Kur'an okuduğunu ve onları Allah'ın dinine davet ettiğini onların da iman edip Hz. Peygamber'i tasdik ettiklerini söyledikten sonra işte bu gecenin "cin gecesi" olarak adlandırıldığını belirtir.⁶⁶

Beyhakî de: "İbn Abbas'ın anlattığı hâdise cinlerin Hz. Peygamber'i ilk dinleyişleriyle ilgilidir. Hz. Peygamber o vakit onlara Kur'an okumamış ve onları görmemişti. Bilahare cinlerden bir davetçi gelmiş, Hz. Peygamber de onunla gitmiş ve cinlere Kur'an okumuştur. Bu da İbn Mes'ûd'un anlattığı olaydır."⁶⁷ diyerek iki rivayeti cem' etmektedir.

Kurtubî ise Kur'ân'ın zâhirine göre Hz. Peygamber cinleri görmedi. Nitekim Müslim'in *Sahih'i* ile Tirmizî'deki İbn Abbas'ın; 'Rasûlüllah cinlere ne Kur'an okudu ne de onları gördü' şeklindeki rivayetin, Hz. Peygamber'in cinleri görmediğine fakat cinlerin orada bulduklarına delil olduğunu söyledikten sonra⁶⁸ bununla birlikte Hz. Peygamber'in cin gecesi cinleri gördüğüne dair görüşün daha sağlam olduğunu nitekim İbn Mes'ûd'un buna şahitlik ettiğini dile getirir ve ardından İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili şu sözünü nakleder: 'İbn Mes'ûd, bu konuda İbn Abbas'tan daha bilgilidir. Çünkü o, olaya tanıklık etmiş, İbn Abbas ise hadiseyi işitmiştir. Haber vermek ise görmek gibi değildir.'⁶⁹

Aynı değerlendirmeyi yapan Sübkî ise çelişki olması durumunda İbn Mes'ûd'un rivayetinin İbn Abbas'ın rivayetine takdim edileceğini şu sözlerle dile getirmektedir: "Çünkü İbn Mes'ûd'un sözü (Hz. Peygamber'in cinlerle görüştüğü) ispat, İbn Abbâs'ın sözü ise nefyi (Hz. Peygamber'in cinlerle gö-

⁶⁵ Ebû Nu'aym, *Delâil*, 1: 364; Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7: 453.

⁶⁶ el-Makâisî, Mutahhir b. Tâhir, *el-Bed'ü ve't-târîh*, (Por Said: Mektebetü es-Sekâfe ed-Dîniyye, ts.), 4: 157.

⁶⁷ Beyhakî, *Delâil*, 2: 227. Modern dönem müfessirlerinden İzzet Derveze de aynı görüştedir. Bk. Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs Tertîbü's-süveri hasbe'n-nüzûl*, Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1964), 3: 9.

⁶⁸ Kurtubi, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 9: 2.

⁶⁹ Kurtubi, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 19: 3-4.

rüşmediği) gerektirmektedir (ispat, nefye öncelenir). Bu hâdisenin Mekke'de gerçekleşmiş olması da Hz. Peygamber'in cinlerle görüştüğünü ifade eden rivayetin öncelenmesini gerektirir. Çünkü İbn Abbas Mekke döneminde ya küçük bir çocuktu ya da henüz doğmamıştı. Dolayısıyla cinlerle ilgili haberi başka birisinden naklettiği açıktır. İbn Mes'ûd ise hadiseyi direk Hz. Peygamber'den nakletmektedir. Bununla birlikte en doğrusu her iki rivayet arasında bir çelişki olmayıp iki rivayetin iki farklı hadise olduğunu kabul etmektir. Buna göre İbn Abbas'ın naklettiği birinci hadisede -ki Kur'ân-ı Kerim buna Ahkâf ve Cin Sûrelerinde işaret etmektedir- Hz. Peygamber, cinlerin orada bulunduğundan haberdar olarak onlara gitmedi, onların varlığını hissetmedi ve onlara, orada olduklarını bilerek Kur'an okumadı. İbn Mes'ûd'un naklettiği ikinci hâdisede ise Hz. Peygamber onlara bilerek gitmiş ve onları toplayıp Kur'an okumuştur. Şüphesiz bu, İbn Abbas'ın naklettiği hadiseden farklı bir vakıadır."⁷⁰

İsmail Hakkı Bursevî ise cinlerin Hz. Peygamber'i ilk dinlediklerinde Hz. Peygamber'in onları görmediğini fakat bunu Allah'ın Hz. Peygamber'e bildirdiğini, bunun dışında Mekke'de birçok defa biraraya geldiklerinin zikredildiğini söylemektedir.⁷¹

Ali Osman Ateş de cinlere dair yazdığı eserde İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'tan gelen rivayetlerin birbiriyle çelişmediğini, cinlerin heyetler halinde çeşitli defalar Rasûlüllah'a geldiklerini söylemektedir.⁷²

Esasen ihtilafın sebeplerinden biri de Cin sûresinde bahsedilen hadiseyle Ahkâf sûresinde bahsedilen hadisenin tek bir olay olduğunun düşünülmesidir. Her iki sûredeki ayetlerde yer alan cinlerin sözleri incelendiğinde söz konusu cinlerin inanç bakımından birbirinden farklı oldukları görülmektedir. Nitekim Mâturidî'nin bazı kimselere dayandırdığı sözler de bunu desteklemektedir. Zira Mâturidî'nin sözünü ettiği kimseler, Cin sûresindeki ilgili ayetler incelendiğinde buradaki ayetlerin müşrik cinlere, Ahkâf sûresinde bahsedilen cinlerin ise ilgili ayetler incelendiğinde Yahudi cinlerine işaret ettiklerini söy-

⁷⁰ Sübki, *Fetâvâ*, 2: 599-600.

⁷¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8: 488.

⁷² Ateş, *Cinler ve Büyü*, 77.

lerler.⁷³ Buna göre Hz. Peygamber'e biri müşrik diğeri Yahudilerden oluşan cin topluluğunun farklı zamanlarda geldiği söylenebilir. Dolayısıyla rivayetlerin hepsinin bir olayı anlattığı ve bu nedenle de kendi aralarında farklılık arzettiği söylenemez.⁷⁴

Bütün bu değerlendirmelere göre İbn Mes'ûd'dan ve İbn Abbas'tan nakledilen iki rivayetten biri, birbiriyle çelişik gibi görünse de Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmesi birden fazla gerçekleşmişse bu çelişki ortadan kalkmış olur. Buna göre İbn Abbâs'ın, Buhârî, Müslim ve diğer kaynaklarda yer alan rivayeti Hz. Peygamber'in cinlerin varlığından haberdar olmadığı geceye işaret ederken, yine sahih ve muteber kaynaklarda İbn Mes'ûd'dan nakledilen rivayetin başka bir geceye işaret ettiği söylenebilir.

3.2. Cinlerle Görüşme Zamanı

Hz. Peygamber'in cinlerle görüşme zamanına dair de birbirinden farklı rivayetler bulunmaktadır. İbn İshak⁷⁵ ve Vâkıdî⁷⁶ gibi siyer âlimleri Hz. Peygamber'in cinlerin varlığından haberdar olmadığı "cin gecesi"nin; Tâif dönüşü, Mekke yolu üzerinde Batn-ı Nahle'de gerçekleştiğini söylemektedirler. Buna göre bu hâdisenin nübüvvetin onuncu yılında gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Yaygın olan da bu görüştür. Sa'lebî de buna yakın bir tarihe işaret ederek cin kıssasının Ebû Tâlib'in ölümünden sonra gerçekleştiğini söyler.⁷⁷

Mukâtil b. Süleyman ise muhtemelen "cin gecesi"nin birden fazla olduğu kanaatine binaen Hz. Peygamber'i Batn-ı Nahle'de dinleyen dokuz cinin ertesi yıl yetmiş kişilik bir grupla Bathâ'da Rasûlullah ile buluştuklarını, Hz. Peygamber'in de onlara Kur'an okuyup bir takım emir ve yasaklar buyurduğunu ve bu buluşmada İbn Mes'ûd'un da hazır bulunduğunu söylemektedir.⁷⁸

⁷³ Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Bâslüm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 10: 238. İzzet Derveze de Cin ve Ahkâf sûrelerinde bahsedilen olayların iki ayrı hâdiseye olduğunu söylemektedir. Bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3: 9; 5: 27.

⁷⁴ Söz konusu görüş için bk. Aydın, "Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinler", 1654.

⁷⁵ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd., (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005), 366.

⁷⁶ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Abdülkadir 'Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1: 165.

⁷⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 19; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 16: 210.

⁷⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 4: 27-28.

Ahmed Nâim ise Nahle'nin Ukaz panayırı ile Tâif arasında değil de Ukaz panayırı ile Mekke arasında olduğunu ileri sürerek cin kıssasının Hz. Peygamber'in Taif dönüşü Mekke yolu üzerindeki Nahle'de değil de Mekke'ye döndükten sonra Mekke'de birkaç gün kalmasının peşinden ashabıyla beraber Ukaz'a doğru tekrar yol alırlarken Nahle'de gerçekleştiğini söylemektedir. Taif seferi esnasında Hz. Peygamber'in yanında Zeyd b. Hârise dışında başka bir sahabinin bulunmamasını da kendisini destekleyen bir görüş olarak dile getirmektedir.⁷⁹ Buna göre Ahmed Naim, cin kıssasının Hz. Peygamber'in Taif dönüşü Mekke'de bir süre kalıp hac ayları da olması münasebetiyle İslâm'ı tebliğ için Ukaz'a doğru tekrar yola çıktığında Nahle'de meydana geldiğini belirtir.⁸⁰

Cin gecesiyle ilgili rivayetlerde önemli bir yeri olan İbn Mes'ûd'dan nakledilen bir rivayete göre ise o, Hz. Peygamber'in kendisini daire içine alması hadisesinin hicretten üç sene önce meydana geldiğini söylemektedir.⁸¹ Ebû Nu'aym'ın Vâkıdî'den cinlerin Hz. Peygamber'e Tâif dönüşünde Nübüvvetin 11. yılının Rebîulevvel ayında Hacûn'da geldiklerine dair naklettiği rivayet⁸² de bunu desteklemektedir.

Hz. Peygamber'in cinlerle birden fazla görüştüğü kabul edildiğinde Vâkıdî'den nakledilen; cinlerin Hz. Peygamber'i nübüvvetin onuncu yılında Zilkade ayında Taif dönüşü Batn-ı Nahle'de dinlediklerine dair rivayetle, Nübüvvetin onbirinci yılında Rebîulevvel ayında beraberinde İbn Mes'ûd da bulunduğu halde Hacûn'da görüştüklerine ilişkin rivayet birbiriyle çelişmektedir. Her iki rivayet birlikte değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'i dinleyen bir grup cinin daha kalabalık bir grupla birkaç ay sonra Hacûn'a geldikleri söylenebilir.

⁷⁹ Zeyd b. Hârise'den cinlerle ilgili bir hadis nakledilmemiş olması da Ahmed Naim'i destekler niteliktedir.

⁸⁰ Ahmed Nâim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1971), 2: 761.

⁸¹ Taberani, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 10: 66.

⁸² Ebû Nu'aym, *Delâil*, 1: 364; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, 7: 453. İlgili rivayette Vâkıdî tam tarihli günler zikrederek şöyle der: "Rasûlullah (s.a.s.) Taif'te 25 gece kadar kaldı. Zilkade ayının sona ermesine yedi gün kala Mekke'ye döndü. Şevval'in bitimine üç gün kala gitmişti. Cinler ona nübüvvetin 11. yılında Rebîulevvel ayında geldi. Vâkıdî dedi ki Rasûlullah Mekke'de üç ay kaldıktan sonra cinler ona geldi."

İbn Kesîr ise Tâif dönüşü Batn-ı Nahle’de cinlerin Hz. Peygamber’i dinlediklerine dair rivayetin sahih olduğunu fakat İbn Abbas’ın naklettiği rivayetin de gösterdiği üzere cinlerin Hz. Peygamber’i ilk dinleyişlerinin vahyin başlangıcında gerçekleşmiş olabileceğini söylemektedir.⁸³

Şemseddin eş-Şâmî de “Semanın cinler tarafından gizlice dinlenmesine engel olmak için yakıcı yıldızların daha fazla atıldığını anlatan hadisin siyâkından anlaşılıyor ki cinlerin ilk gelişleri, bi’setten ve yeryüzüne vahiy indirildikten hemen sonra olmuştu. İşte bu münasebetle olayın sebebini araştırıp tespit etmişler ve kavimlerine dönmüşlerdi. Davet yayılınca da gelip Kur’an’ı dinlemişler ve Müslüman olmuşlardır.” diyerek İbn Kesîr’i teyit etmektedir.⁸⁴

İbrahim el-Halebî ise İbn Abbas rivayetindeki “Ashâbından birkaç kişiyle beraber Ukaz’a doğru yürüyorlardı” ifadesinden yola çıkarak Taif seferi esnasında Hz. Peygamber’in yanında Zeyd b. Hârise dışında başka bir sahabinin bulunmadığını söyleyerek cinlerin Hz. Peygamber’i Taif dönüşü dinlediğine dair rivayetle, İbn Abbas’ın naklettiği rivayetin farklı zamanlarda gerçekleştiğini zikretmekte ve İbn Abbas rivayetinde Mekke’den Ukaz’a, diğer rivayette ise Taif’ten Mekke’ye gidilmesini buna delil olarak getirmektedir. Ayrıca Taif dönüşü Hz. Peygamber’in cin süresi okuduğunu⁸⁵ İbn Abbas rivayetinde ise başka bir sure okuduğunu ve bu hadisenin ardından cin süresinin nazil olduğunun nakledildiğini söyleyerek İbn Abbas rivayetinin vahyin başlangıç zamanlarında cereyan ettiğini söylemektedir.⁸⁶

Nitekim sahih kaynaklarda yer alan İbn Abbâs rivayetinde herhangi bir tarih zikredilmemektedir. Bu nedenle kanaatimizce İbn Kesîr, Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî ve İbrahim el-Halebî’nin görüşü isabetli gözükmemektedir. Çünkü İbn Abbas rivayetinde cinlerin semadan haber almalarına engel olan şeyin, inzal edilmeye başlanan Kur’an vahyi olduğu anlaşılmaktadır. Cinlerin Kur’an’a ilk defa Taif seferinin akabinde vâkıf oldukları varsayılsa ve Taif

⁸³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 7: 266. Ayrıca bk. Halebî, Ali b. İbrahim, *İnsânü’l-uyûn fi sîreti’l-Emîni’l-Me’mûn*, (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-İlmiyye, ts.), 1: 505.

⁸⁴ eş-Şâmî, Şemsüddin Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî, *Peygamber Külliyyâtı/Sübülü’l-hüdâ ve’r-raşâd fi Sîreti Hayri’l-İbâd*, trc. Hüseyin Kaya, (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011), 2: 429.

⁸⁵ İbn Sa’d’ın Vâkidi’den naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber’in Tâif dönüşü Batn-ı Nahle’de geceleyin namaz kılarırken Cin süresini okuduğuna dair rivayet dikkat çekicidir. İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 1: 165.

⁸⁶ Bk. Halebî, *İnsânü’l-uyûn*, 1: 505.

seferinin de nübüvvetin onuncu yılında gerçekleştiği bilince cinlerin on yıl gibi uzun bir süre boyunca semadan haber almalarına engel olan şeyi tespit edememeleri, Hz. Peygamber'den ve Kur'an'dan haberdar olamamaları düşündürücüdür. Yukarıda Cin Sûresinde bahsedilen cinlerin, Ahkâf sûresinde bahsedilen cinlerden farklı olduğuna dair Mâturidî'den naklettiğimiz bilgi de İbn Abbâs'ın bahsettiği hadiseyle İbn Mes'ûd'un bahsettiği hadiselerin farklı zamanlarda gerçekleştiğine işaret sayılabilir.

Mehdi Bâzergan'ın Cin sûresinin nübüvvetin üçüncü yılında nazil olduğuna dair tespiti de bu kanaatimizi desteklemektedir.⁸⁷ Hz. Peygamber Taif dönüşü Cin sûresini okumuşsa, Cin Sûresi'nin daha önce nazil olduğu ve cinlerin daha önce de Kur'an'ı dinledikleri söylenebilir. Dolayısıyla cin gecesinin birden fazla gerçekleştiği kabul edildiğinde yukarıda İbn İshak ve Vâkıdî'nin naklettiği rivayet farklı bir geceye hamledilebilir.

Bütün bu bilgilere göre Hz. Peygamber'in açıktan davet başladıktan sonra her yıl hac mevsiminde Ukaz panayırına gittiği⁸⁸ gözönünde bulundurulduğunda o dönemde yaşının çok küçük olduğunu öne sürerek İbn Abbâs rivayetini Mürsel kabul edip reddetmek yerine⁸⁹ İbn Abbas rivayetindeki Ukaz panayırına doğru olan yolculuğun, Taif seferinden önceki bir yılda gerçekleştiğini varsaymak daha isabetli olabilir.

İlgili rivayetlerde Hz. Peygamber'i dinleyen cinlerin Kur'an'ı hangi zaman diliminde dinlediklerine dair bilgiler de yer almaktadır. Diğer rivayetlerde olduğu gibi bu rivayetler de birbirinden farklı vakitler zikredilmektedir. Buna göre bazı rivayetlerde cinlerin Hz. Peygamber'i sabah namazında⁹⁰ bazılarında yatsı namazında⁹¹ bazılarında ise geceleyin namaz kılariken⁹² dinledikleri haber verilmektedir. Cinler Hz. Peygamber'e değişik tarihlerde gelmişse Hz. Peygamber'i farklı zaman diliminde dinlemiş olmaları muhtemeldir.

⁸⁷ Bk. Bâzergan, Mehdi, *el-Kur'ân fî mesâri tetavvurîhi*, Arapça trc. Kemâl es-Seyyid, (Beirut: Merkezü'l-Hadara li Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2015) 42.

⁸⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 1: 168, 169.

⁸⁹ Bk. Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 349.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 135.

⁹¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3297.

⁹² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 366.

Bütün bunlara göre cinlerin Tâif seferinden önce semadan haber aşırımlarına engel olan “şihab”ların sebebinin, indirilen Kur’an vahyi olduğunu tespit edip Kur’an-ı dinledikleri ve bunun üzerine Cin Sûresinin nazil olduğu daha sonra nübüvvetin onuncu yılında Mekke ve Tâif’teki müşriklerin zulümlerinden bezmiş olan Hz. Peygamber’i bir nevi teselli de etmek maksadıyla Taif dönüşü sırasında başka bir grup cinin dinlediği ve inzar edici olarak kavimlerine döndükleri, ardından İbn Mes’ûd’dan nakledilen Hz. Peygamber’in kaybolması hadisesiyle ilgili rivayette Hz. Peygamber’in onlarla görüştüğü ve bir süre sonra İbn Mes’ûd’u da beraberinde götürüp Hacûn’da daha kalabalık bir grupla buluştuğu söylenebilir. Bu tıpkı Akabe görüşmelerine de benzemektedir. Zira Rasûlüllah’ın önce altı, ertesi yıl 12 bir sonraki yıl da 75 kişiyle biat ettiği bütün siyer kaynaklarında yer almaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber bu şekilde farklı zaman dilimlerinde cinlerle de görüşmüş olabilir.

3.3. Hz. Peygamber’in Cinlerle Buluştuğu Yerler

Hz. Peygamber’in cinlerle görüştüğü yerlere dair rivayetler de birbirinden farklıdır. Ancak Hz. Peygamber’in cinlerle birden fazla görüştüğü kabul edildiğinde bu rivayetler de uzlaştırılabilir. İlgili rivayetlerde Hz. Peygamber’in cinlerle görüşmesinin Batn-ı Nahle,⁹³ Ukaz Panayırı dışında,⁹⁴ Bathâ’da,⁹⁵ Mekke’nin yukarılarında⁹⁶ ve (Şi’bi) Hacûn’da⁹⁷ gerçekleştiği nakledilmektedir. İbn Mes’ûd’un naklettiği bir rivayette ise Hz. Peygamber’in Hira tarafından geldiği ve o bölgede bir yerde cinlerle görüştüğü nakledilmekte fakat belirli bir yer ismi verilmemektedir. Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber’in değişik yerlerde en az altı kez cinlerle görüştüğü veya onlarla temasının olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu yerler ilk bakışta birbirinden farklı yerlermiş gibi gözükse de ilgili yerlerin konumları incelendiğinde rivayetlerin esasen üç

⁹³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 495; Beyhakî, *Delâil*, 2: 230; Mukâtil, *Tefsîr*, 4: 27; 9: 20; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3297; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22: 134, 135, 139; Kurtubî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 16: 221; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 7: 289.

⁹⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22: 134.

⁹⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 4: 28.

⁹⁶ Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3: 392; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 547; Ebû Nu’aym, *Delâil*, 1: 366; Beyhakî, *Delâil*, 2: 230.

⁹⁷ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 9: 20; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22: 138; Ebû Nu’aym, *Delâil*, 1: 364; Beyhakî, *Delâil*, 2: 232; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 7: 453; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 8: 488.

ana merkeze işaret ettikleri görülmektedir. Bunlardan birisi Batn-ı Nahle ve çevresi diğeri Hacûn ve çevresi bir diğeri ise Hira taraflarıdır.

Rivayetlerden ikisi İbn Abbâs'ın naklettiği ve Hz. Peygamber'in cinlerin kendisini dinlediğinden haberdar olmadığı Batn-ı Nahle'den ve "Ukaz Panayırı dışı"ndan bahsetmektedir. Sahih rivayetlere göre cinlerin Hz. Peygamber'i Batn-ı Nahle'de dinledikleri öne çıkmaktadır. Diğerinde ise "Ukaz Panayırı dışında"ki bir yerden bahsedilmektedir. Aslında rivayetler arasında büyük bir çelişki görülmemektedir. Nitekim Ukaz Panayır'ı, Batn-ı Nahle'ye oldukça yakındır. Muhtemelen hadisin ravisi Hz. Peygamber'in asıl gitmek istediği yer olan Ukaz Panayır'ına vurgu yaparak Batn-ı Nahle yerine "Ukaz Panayırı dışında" ifadesini kullanmıştır.

Rivayetlerde yer alan diğer üç yerin ismi ise İbn Mes'ûd'dan nakledilen ve Hz. Peygamber'in cinlerle bizzat görüştüğünü ifade eden hadislerde geçmektedir. Bunlar da Bathâ, Mekke'nin yukarıları ve (Şi'bi) Hacûn'dur. Bu üç yer ismi de hemen hemen aynı merkeze işaret etmektedir. O da Hacûn tepesi ve çevresidir.

Nitekim söz konusu rivayetlerde geçen Bathâ, aynı zamanda Mekke'nin diğer adıdır.⁹⁸ Bathâ'nın diğer ismi ise Ebtah'dır. Ebtah ise Ezrakî'ye göre Mescid-i Hares ile Hurmân duvarı arasındaki yerdir.⁹⁹ Dolayısıyla Bathâ, Hacûn'u da içine alan bir bölgenin adıdır. Bu nedenle bazı rivayetlerde genel bölge ismi verilerek Bathâ, bazı rivayetlerde ise özel yer ismi belirtilerek (Şi'bi) Hacûn ismi zikredilmiş olabilir.

Hacûn'dan bahsetmeyip yalnızca "Mekke'nin yukarıları"ndan bahseden rivayet de Şi'b-i Hacûn'u kastediyor olmalıdır. Zira İbn Mes'ûd'dan gelen bir rivayette "Mekke'nin yukarılarına kadar yürüdük. Sonra Rasûlullah Şi'bi Hacûn denen bir yere girdi."¹⁰⁰ ifadesinden anlaşıldığına göre Şi'bi Hacûn'u zikretmeyen rivayetin ravisi muhtemelen aynı yere işaret ediyordur.

Hacûn tepesinin Hz. Peygamber'in Mekke'nin Fethinde konakladığı yer olmasının yanısıra cinlerle görüşmesinde de önemli bir yeri olduğu hem riva-

⁹⁸ Salim Öğüt, "Ebtah" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV. Yay., 1994), 10: 82-83.

⁹⁹ Ezrakî, *Ahbârü Mekke*, 3: 60.

¹⁰⁰ Bk. Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 22: 136.

yetlerden hem de Hz. Peygamber'in cinlerle buluşması anısının yaşatılarak Hacûn tepesinde bir mescidin bulunmasından da anlaşılmaktadır. Nitekim Fâkihî, Hacûn tepesinde yer alan Mescid-i Hares'in aynı zamanda Hz. Peygamber'in İbn Mes'ûd'a çizgi çizdiği yer olması hasebiyle Mescid-i Cin aynı zamanda cinlerle sözleştiği yer olduğu için Mescid-i biat olarak da bilindiğini söylemektedir.¹⁰¹ Günümüzde de söz konusu mevkide Cin Mescidi yer almaktadır.¹⁰²

Hz. Peygamber'in cinlerle temasının olduğu yerlerle ilgili rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in, biri Batn-ı Nahle'de, diğeri Hacûn ve çevresinde, bir diğeri de Hira taraflarında olmak üzere cinlerle en az üç temasının olduğu söylenebilir.

3.4. Cinlerin Geldikleri Bölge

İlgili hadislerde cinlerin hangi bölgeden geldiğine dair bilgiler de yer almaktadır. Rivayetlerin çoğunda Cezîre bölgesindeki Musul, Ninova, Harran, Nasîbîn/Nusaybin gibi şehirlerin adı geçerken Mukâtil'in rivayetinde Yemen'de Nasîbîn denilen bir köyden oldukları nakledilmektedir.

Nasîbîn'in Yemen'de mi yoksa Cezîre bölgesinde mi olduğu ihtilafıdır. Mukâtil b. Süleyman söz konusu cinlerin Yemen'deki Nasîbîn köyünden olduklarını nakletmektedir.¹⁰³ Elmalılı da: "Musul tarafındaki Nasîbîn değil, Yemen'de cinniyle meşhur bir mevki' imiş" diyerek bu görüşü tercih etmiştir.¹⁰⁴ Ancak Ya'kûbî, Hamevî ve Diyârbekrî gibi tarih ve coğrafya âlimlerinin eserlerinde Yemen'de Nasîbin adında bir yer ismi geçmemektedir. Her üç eserde de Nasîbîn şehrinin konumu olarak verilen bilgi, bugün Türkiye sınırları içerisinde bulunan Mardin ilinin Nusaybin ilçesine denk düşmektedir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3: 392.

¹⁰² H. Ahmet Sezikli, "Mescid-i Cin", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2004), 29: 271.

¹⁰³ Mukatıl, *Tefsîr*, 1: 27; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 19: 3. Buhârî'deki rivayette ise Yemen zikredilmeksizin Hz. Peygamber'e Nusaybin cinlerinden gelen bir heyetten bahsedilmektedir. Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr" 31 (hadis no: 3860).

¹⁰⁴ Bk Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8: 5395.

¹⁰⁵ Bk. Ya'kûbî, *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 2: 204; Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkut, *Mu'cemu'l-buldân*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 5: 288; Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan, *Târîhu'l-hamîs fî ahbâri enfesi'n-nefis*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., I, 303. Hamevî ayrıca Nasîbîn adıyla Halep'te biri köy biri de tepe ismi olmak üzere iki yerin adını da zikretmektedir. Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 5: 289.

Nusaybin'in mahalli telaffuzda Nesîbin şeklinde ifade edilmesi de¹⁰⁶ Nasîbîn'in bugün Nusaybin olarak adlandırılan yer olduğunu desteklemektedir. Ayrıca bir rivayette Nasîbîn halkından ve cinlerin eşrafından olan bir grubun Tihâme'ye¹⁰⁷ gönderildiği ve oradan Nahle vadisine ulaştıklarında Hz. Peygamber'i sabah namazını kılarken dinledikleri nakledilmektedir.¹⁰⁸ Dolayısıyla Tihâme tarafından Nahle'ye gelen Nusaybin cinlerinin Yemen tarafından Nahle vadisine gelmiş olmaları nedeniyle bu cinlerin yanlış anlama nedeniyle Yemen'deki Nasîbîn cinlerinden oldukları da zannedilmiş olabilir. Bütün bunlara göre Nasîbîn'in Yemen'de değil Cezîre bölgesinde¹⁰⁹ ve bugün Mardin'deki Nusaybin olarak bilinen şehir olduğu söylenebilir.

Hz. Peygamber'i dinleyen cinlerin nereli olduğuna dair zikredilen diğer yerler de Cezîre bölgesindeki şehirlerdir. Rivayetlerden bir kısmında ilgili cinlerin Musul'dan¹¹⁰, bazılarında Ninova'dan¹¹¹, bazılarında ise üçünün Harran, dördünün Nusaybin'den¹¹² olduğu nakledilmektedir.

Bazı rivayetlerde ise cinlerin Hz. Peygamber'le birden fazla görüştiklerine binaen, her iki görüşmede ayrı ayrı şehirlerin cinlerinin Hz. Peygamber'e geldiği nakledilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in Nahle'de karşılaştığı cinler Ninova'lı, Mekké'de karşılaştıkları ise Nusaybin'liydi.¹¹³ Şa'bî'nin: "İbn Mes'ûd rivayetinde geçen "cinler Cezîre cinlerindendi."¹¹⁴ sözü de bunu teyid etmektedir.

¹⁰⁶ Bk. Honigmann, E. ve Darkot, Besim, "Nasîbîn", *İslâm Ansiklopedisi (İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lügati*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964): 9: 99-103.

¹⁰⁷ Tihâme: Kuzeyde Akabe körfezinden başlayarak güneyde Yemen'de Aden'e kadar hemen hemen kesintisiz biçimde devam eden bölge. Elnure Azizova, "Tihâme", *Diyânet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 2012), 41: 153.

¹⁰⁸ Taberi, *Câmi' u'l-beyân*, 22: 134-135; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 20-21; Kurtubî, *Ahkâm u'l-Kur'ân*, 16: 211; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7: 452.

¹⁰⁹ Bugün kuzey yarısı Türkiye, güney yarısı ise Suriye ve Irak topraklarında bulunan Cezîre bölgesi üç kısımdan oluşmaktadır. Bölgenin Diyârimudar kısmında Urfa, Harran, Rakka (Suriye), Samsat, Re'sül'ayn; Diyârrebîa kısmında Musul, Nusaybin, Sincar (Irak), Dârâ, Cizre; Diyâribekr kısmında Âmid (Diyarbakır), Mardin, Meyyâfârikın, Hasankeyf gibi önemli merkezler yer almaktadır. Bk. Ramazan Şeşen, "Cezîre" *Diyânet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay., 1993), 7: 509.

¹¹⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3296.

¹¹¹ Taberi, *Câmi' u'l-beyân*, 22: 136, 141; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 9: 20. *Rûhu'l-beyân* tefsirinde "Musul'daki Ninova kralları", şeklinde geçmektedir. Bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8: 487.

¹¹² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3297; Kurtubî, *Ahkâm u'l-Kur'ân*, 16: 213.

¹¹³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3296.

¹¹⁴ Müslim, "Salât" 150; Tirmizî, "Tefsîr (Süretü'l-Ahkaf)" 46 (hadis no: 3258).

Hız. Peygamber'le görüşen cinlerin nereli olduğuna dair bilgilerin yanında hangi kabileden olduklarına dair bilgi de bulunmaktadır. Ebû Hamza es-Sümâlî'ye (ö.150) göre onlar Cinlerin en kalabalık ve en güçlüleri olan Şeyso-banoğullarındandılar.¹¹⁵

3.5. Hız. Peygamber'e Gelen Cinlerin Sayıları

Hız. Peygamber'e gelen cinlerin sayılarıyla ilgili rivayetler de cinlerin geliş sayısıyla bağlantılı olarak birbirinden farklıdır. Rivayetlerde Hız. Peygamber'e gelen cinlerin sayısı 7, 9, 15, 70, 300 ve 12.000 olarak verilmektedir. Söz konusu rivayetler de Hız. Peygamber'in cinlerle birden fazla görüşmesine binaen birbiriyle uzlaştırılabilir.

İbn Mes'ûd'dan nakledilen rivayetlerde Hız. Peygamber'i Batn-ı Nahle'de dinleyen cinlerin yedi kişi¹¹⁶ olduklarına dair rivayetler olduğu gibi aynı şekilde hem İbn Mes'ûd hem de İbn Abbas'tan, onların dokuz kişi¹¹⁷ olduklarına dair rivayetler de bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle hem İbn Mes'ûd'a hem de İbn Abbas'a, birbiriyle çelişkili rivayetler nispet edilmektedir. Örneğin Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde İbn Mes'ûd'a varan bir senetle söz konusu cinlerin dokuz kişi oldukları zikredilirken Beyhakî'nin Hâkim'den naklettiği aynı senetli rivayette ise yedi kişi oldukları zikredilmektedir. Aynı şekilde Taberî'nin Ebû Küreyb yoluyla İbn Abbas'a varan bir isnadla naklettiği rivayette cinlerin yedi kişi oldukları nakledilirken, Taberânî'nin Muhammed b. Abdillâh el-Hadramî>Ebû Küreyb yoluyla naklettiği aynı senetle İbn Abbas'a varan rivayette ise dokuz kişi oldukları zikredilmektedir.

Taberî ve Taberânî'de İbn Abbas'tan gelen rivayetlerdeki çelişki muhtemelen her iki eserin isnadında da yer alan ve metrûk bir ravi olan en-Nadr'dan¹¹⁸ kaynaklanmaktadır. İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetlerde Beyhakî'nin kaynağı Hâkim'dir. Yanlışlığın hangisinden kaynaklandığı belli de-

¹¹⁵ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 19: 3.

¹¹⁶ İbn Mes'ûd rivayeti için bk. Beyhakî, *Delâil*, 2: 228. İbn Abbâs rivayeti için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 135.

¹¹⁷ İbn Mes'ûd rivayeti için bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 495. İbn Abbâs rivayeti için bk. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 11: 256. Zirr b. Hubeys'in benzer bir rivayeti için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 135.

¹¹⁸ Heysemî, Ebû'l-Hasen Nureddin Ali b. Ebî Bekr, *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, thk. Hüsâmüddin el-Kudsî, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 7: 106.

ğildir. Birbirleriyle çelişkili olan bu rivayetlerin dışında Mücâhid¹¹⁹ ve İbn İshâk'tan¹²⁰ Nahle'de Hz. Peygamber'i dinleyen cinlerin sayısının yedi olduğuna dair maktu' rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetlerin desteğiyle Nahle'de Hz. Peygamber'i dinleyen cinlerin sayısının yedi olduğu söylenebilir.

Rivayetlerde geçen 15, 70, 300 ve 12.000 rakamları muhtemelen İbn Mes'ûd'un hazır bulunduğu cin gecesiyle veya başka buluşmalarla ilgilidir. Bunlardan yalnızca on beş sayısı cin gecesine tanıklık eden İbn Mes'ûd'a nispet edilmektedir. Diğer rakamlar olaya şahit olmayan tabiîn veya tebe-i tâbiînin sözlerinden ibarettir. Buna göre Ali b. Rabâh'ın İbn Mes'ûd'dan naklettiği rivayette Hz. Peygamber'in kendisine çizgi çizdiği gece onunla görüşen cin sayısı on beştir.¹²¹

İbn Mes'ûd ile ilgili benzer bir rivayeti veren Mukâtil b. Süleyman ise kavimlerini uyararak dokuz kişinin ertesi yıl yetmiş kişiyle birlikte geldiklerini söylemekte fakat herhangi bir kaynak zikretmemektedir.¹²²

Ka'bu'l-Ahbâr'ın söylediğine göre ise Nusaybin cinleri Batn-ı Nahle'den ayrıldıktan sonra kavimlerine dönmüşler sonra da Hz. Peygamber'e 300 kişilik bir heyetle gelip Hacûn'a varmışlar, ardından içlerinden Ahkab, Hz. Peygamber'e gelerek kavminin Hacûn'a geldiğini haber vermiştir.¹²³

İkrime ise *وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنَّ* ayetinin yorumunda şöyle der: Onlar, 12.000 kişi olup Musul Cezîre'sinden gelmişlerdi."¹²⁴ İbnü'l-Cevzî, İkrime'nin görüşünün doğru olmadığını, çünkü hadiste geçen "nefer" kelimesinin çok sayıdaki topluluk için kullanılmadığını söyler.¹²⁵

¹¹⁹ Mücâhid bunların üçünün Harran, dördünün Nusaybin'li olduklarını söyleyerek adlarını da zikretmektedir. Bk. İbn Ebi Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3296.

¹²⁰ İbn Hişâm, *e-Sîre*, 366.

¹²¹ Bk. Beyhakî, *Delâil*, 2: 231.

¹²² Mukatil, *Tefsîr*, 4: 28.

¹²³ Ebû Nu'aym, *Delâil*, 1: 364; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7: 453.

¹²⁴ İbn Ebi Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3296.

¹²⁵ İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2001), 4: 111

3.6. Cinlerin İsimleri

Cinlerle ilgili rivayetlerde özellikle de Batn-ı Nahle'de Hz. Peygamber'i dinledikleri söylenen yedi cinin isimlerine dair bilgiler de verilmektedir. Tabi bu isimler hususunda da birbirinden farklı rivayetler bulunmaktadır.

Mücâhid'den gelen rivayette şu isimler yer almaktadır:¹²⁶ Hayy, Hassî,¹²⁷ Messî,¹²⁸ Şâsır/a,¹²⁹ Nâsır/a,¹³⁰ Erd,¹³¹ İbyân,¹³² Ahkam.¹³³

Bazı eserlerde bu isimlerin dışında Erkam,¹³⁴ Edres,¹³⁵ Selîl¹³⁶ Şâtır,¹³⁷ Sür-rak,¹³⁸ 'Amr,¹³⁹ Münşî,¹⁴⁰ Mâşî¹⁴¹ gibi isimler de zikredilmektedir.

Zirr b. Hubeyş'in İbn Mes'ûd'dan naklettiği bir rivayette Nusaybin cinle-rinin en büyüklerinin Zevba'a olduğu söylenmektedir.¹⁴²

¹²⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3297.

¹²⁷ Taberî'de Hasâ şeklinde geçmektedir. Bk. Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1967), 2: 347.

¹²⁸ Taberî'de Mesâ şeklinde geçmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 2: 347.

¹²⁹ İbn İshaktan nakledilen rivayette Şâsıra şeklinde geçmektedir. Ebû Nu'aym, *Delâil*, 1: 363-364.

¹³⁰ Makrizî'de 'Âsır (bk. Makrizî, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *İmtâ'u'l-esmâ' bi mâ li'n-Nebiyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafedete ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9: 72) İbn İshak'tan nakledilen rivayette Nâsıra (bk. Ebû Nu'aym, *Delâil*, 1: 363-364), Hamza b. Utbe b. Ebî Leheb'ten nakledilen rivayette ise Mâsır (bk. Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 16: 215) şeklinde geçmektedir.

¹³¹ İbn İshak'tan nakledilen rivayette Ereb şeklinde geçmektedir. Bk. Ebû Nu'aym, *Delâil*, 1: 363-364.

¹³² Bazı eserlerde Enîn (bk. Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *İrşâdü's-sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1905), 5: 306), Bazılarında İnân (bk. eş-Şâmî, *Peygamber Külliyyâtı*, 2: 446); Muhammed b. İshak'tan nakledilen rivayette Ebyen (bk. Ebû Nu'aym, *Delâil*, 1: 363-364) Hamza b. Utbe b. Ebî Leheb'ten nakledilen rivayette ise İnyân (bk. Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 16: 215) şeklinde geçmektedir.

¹³³ Bazı eserlerde Ahkab (bk. Makdisî, *el-Bed'ü ve't-târîh*, 4: 156) bazılarında Lahkam (bk. İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd., (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1: 199); Muhammed b. İshak'tan nakledilen rivayette ise Ahdem şeklinde geçmektedir. Bk. Ebû Nu'aym, *Delâil*, 1: 363-364. İbn Hacer'in zikrettiğine göre Yahyâ b. Sellâm, cinler yedi kişiyse Ahkam/b'ın isim değil yedi cinden birinin lakabı olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 8: 674.

¹³⁴ Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1: 199; eş-Şâmî, *Peygamber Külliyyâtı*, 2: 446.

¹³⁵ Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1: 199; eş-Şâmî, *Peygamber Külliyyâtı*, 2: 446.

¹³⁶ Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1: 199; eş-Şâmî, *Peygamber Külliyyâtı*, 2: 446.

¹³⁷ Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1: 199; eş-Şâmî, *Peygamber Külliyyâtı*, 2: 446.

¹³⁸ Makrizî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 9: 72.

¹³⁹ Makrizî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 9: 72.

¹⁴⁰ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 9: 22; Makrizî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 9: 72.

¹⁴¹ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 9: 22; Makrizî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 9: 72.

Yine İbn Mes'ûd'dan gelen bir rivayete göre ise cin gecesi Hacûn'da cinlerin Hz. Peygamber'in etrafını sardıkları, Verdân denilen reislerinin ise 'ben onları senden uzaklaştırdım' dediği nakledilmektedir.¹⁴³

4. Diğer Sahabilerden Gelen Rivayetler

Hz. Peygamber'in cinlerle görüşüp görüşmemesi genelde İbn Mes'ûd ve İbn Abbas rivayetleri çerçevesinde değerlendiriliyor olsa da başka sahabilerden de Hz. Peygamber'in cinlerle görüştüğünü ifade eden rivayetler nakledilmektedir.

Nitekim Buhârî'de geçen Ebû Hureyre rivayeti, İbn Mes'ûd rivayetini destekler niteliktedir. Ebû Hureyre'nin anlattığına göre o, Peygamber'in (s.a.s.) ardı sıra abdest alması ve istincâ etmesi için küçük bir kırba taşırdı. Yine böyle Hz. Peygamber'in peşinden gittiği bir gün Resûlullah: "Kimdir o?" diye sordu. Ebû Hureyre: Ben! Ebû Hureyre! diye cevap verdi. Rasûlullah:

"İstincâ edeceğim birkaç taş ara! Ama sakın bana kemik ve hayvan gübresi getirme!" buyurdu.

Ebû Hureyre dedi ki: Ben elbisemin kenarına birkaç taş koyarak kendisine getirdim ve onları yanbaşına koydum. Sonra yanından ayrıldım. Nihayet hacetini bitirince beraberinde yürüdüm. Kendisine: Kemik ve hayvan gübresi ile temizlenmekte ne olabilir ki? diye sordum. O da:

"Bu ikisi cinlerin yemeğindedir. Şurası muhakkak ki, bana Nusaybin cinlerinden bir heyet geldi ki onlar ne hoş cinlerdir! Benden azık istediler. Ben de cinlerin uğrayacakları her kemik ve tezек artığı üzerinde kendileri için bir yemek bulmaları için Allah'a dua ettim" buyurdu.¹⁴⁴

İbn Kesîr bu rivayetin, cinlerin Rasûlullah'a farklı bir zamanda geldiklerini gösterdiğini söylemektedir.¹⁴⁵ İbn Hacer de bu rivayetin, cinlerin farklı za-

¹⁴² Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr, *el-Bahru'z-Zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2009), 5: 234; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 495; Ebû Nu'aym, *Delâil*, 1: 358; Beyhakî, *Delâil*, 2: 228; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 7: 290.

¹⁴³ Beyhakî, *Delâil*, 2: 231-232.

¹⁴⁴ Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr" 31 (hadis no: 3860); Beyhakî, *Delâil*, 2: 233.

¹⁴⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 7: 296.

manlarda geldiğini destekleyen en kuvvetli delil olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁶

İbn Mes'ûd rivayetinin hemen hemen aynısı fakat Medine'de meydana geldiği söylenen başka bir rivayet de Zübeyr b. Avvâm tarafından nakledilmektedir. O, bu geceyi şöyle anlatır:

"Resûlullah (s.a.s.) Medine mescidinde bize sabah namazını kıldırdı. Namazı bitirince "Bu gece hanginiz benimle cin heyetinin yanına gidecek?" diye sordu. Hiç kimse bir şey söylemedi. O, bu sözünü üç defa tekrarladı. Sonra yanıma gelip elimden tuttu. Beraber yürümeye başladık. O kadar yürüdük ki Medine'nin dağlarının hepsi arkamızda kaldı. Nihâyet açık bir yere vardık. Birden mızraklar gibi uzun boylu, elbiselerini ayakları arasına sokmuş kişiler gördüm. Onları görünce beni şiddetli bir titreme aldı. Hatta korkudan dolayı ayaklarım beni taşıyamıyordu. Onlara yaklaşıncı Rasûlullah (s.a.s.) ayağının başparmağıyla yere bir dâire çizdi ve bana "Bunun ortasında otur" buyurdu. Oturunca içimde hiçbir şüphe kalmadı. Rasûlullah (s.a.s.) benimle onların arasına girip uzun süre Kur'ân-ı Kerîm okudu. Nihayetinde sabah oldu. Sonra yanıma gelip; "Haydi beni takip et" buyurdu. Birlikte biraz yürüdükten sonra bana; "Bak bakalım, onların bulunduğu yerde bir şey görebiliyor musun?" buyurdu. Ben de: Yâ Rasûlellah! Çok kalabalık bir topluluk görüyorum" dedim. Bunun üzerine başını yere eğip biraz kemik ve tezek toplayıp onlara attı ve buyurdu ki: "İşte bunlar Nusaybin cinlerinden bir heyet idi. Bana gelip benden azık istediler ve ben de onlara azık olarak bütün kemikleri ve tezekleri tahsis ettim." Ardından Zübeyr şöyle dedi: Hiçbir Müslümana kemik ve tezikle istincada bulunması helal değildir."¹⁴⁷

Hız. Peygamber'in cinlerle görüştüğü Câbir b. Abdillah tarafından nakledilen bir hadisten de anlaşılmaktadır. Câbir'in anlattığına göre Rasûlullah bir gün ashâbına Rahmân sûresini başından sonuna kadar okudu. Sûre bitince

¹⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, i'tinâ, Muhibbuddîn el-Hatîb vd., (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 8: 674.

¹⁴⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 1: 125; Ayrıca bk. İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980) 2: 611. Heysemî hadisin isnâdının hasen olduğunu söylerken (bk. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid*, 1: 210), İbn Kesîr "garîb" (bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 7: 300), İbn Hacer ise senedinin zayıf olduğunu söylemektedir (bk. İbn Hacer, *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci Ehâdîsi er-Râfi'iyi'l-Kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 1: 318).

sahabiler sessizce beklediler. Bunun üzerine Rasûlüllah şöyle buyurdu: “Ben bu sûreyi cin gecesinde cinlere okudum. Onlar sizden daha iyi karşılık vermişlerdi. *اَلْاِءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ / O halde (ey ins-ü cin) Rabbinizin hangi nimetlerini yalan sayabirlirsiniz? âyetine her geldiğimde onlar: ‘Hayır Rabbimizin ayetlerinden hiçbir şey yalanlamayız. Ey Rabbimiz sana hamd olsun!’ derlerdi”*¹⁴⁸

Sahih kaynaklarda Cinlerin Hz. Peygamber’e Medine’de de geldiğine dair rivayet bulunmaktadır. Ebû Sa’id el-Hudrî’nin naklettiği hadiste Rasûlüllah (s.a.s.) şöyle buyurmaktadır: “Şüphesiz ki Medine’de cinlerden Müslüman olmuş bir grup vardır, kim yılanlardan bir şey görürse ona üç defa uyarıda bulunsun, üç defadan sonra kendisine görünürse artık onu öldürsün. Çünkü o bir şeytandır.”¹⁴⁹

İbn Mes’ûd’un Hz. Peygamber’in cinlerle görüştüğüne dair rivayetini teyid eden bu hadisler göre Hz. Peygamber’in, çeşitli zaman ve mekânlarda kendisine heyet olarak gelen bir takım cinlerle görüştüğü söylenebilir.

Bütün bu rivayetlerden ve bu rivayetlere ilişkin değerlendirmelerden anlaşıldığına göre Hayati Aydın’ın iddia ettiği gibi¹⁵⁰ Hz. Peygamber’in cinlerle görüşmesine dair rivayetlerin çoğu tefsir kitaplarında ve senetsiz olarak yer almamaktadır. Belki tefsir kitaplarının bir kısmı için bu iddia doğru olsa da söz konusu hadisleri sahih hadis kaynaklarında ve senetli olarak bulmak mümkündür.

Sonuç

Hz. Peygamber’in cinlerle görüşüp görüşmediğine dair rivayetleri ele aldığımız bu çalışmada sonuç olarak şunlar söylenebilir:

Hz. Peygamber’in cinlerle görüşüp görüşmemesi ilgili eserlerde genelde İbn Mes’ûd ve İbn Abbas’tan gelen ve birbiriyle çelişik olduğu görülen rivayetler çerçevesinde değerlendirilmektedir.

¹⁴⁸ Tirmizî, “Tefsîr (Şüretü Rahmân)” 55 (hadis no: 3291); Bezzâr, *Müsned*, 12: 190; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 514; Beyhakî, *Delâil*, 2: 232.

¹⁴⁹ Müslim, “Selam” 141; Nesai, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu’ayb, *es-Sünenü’l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmünim Şelebi, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 9: 356; Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Ahmed, (Dımaşk: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1984), 2: 408; Ebu Nu’aym, *Delail*, 1: 358.

¹⁵⁰ Aydın, “Dini Kaynaklar ve Kültür Bağlamında Cinler”, 1654.

İbn Mes'ûd'dan nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber'in cinlerle görüştüğü ifade edilmektedir. Bu görüşme esnasında Hz. Peygamber'in yalnız mı yoksa beraberinde birisinin olup olmadığı ise ihtilaflıdır. İbn Mes'ûd'dan nakledilen iki rivayetten birisinde Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmesi esnasında yanında hiç kimsenin bulunmadığı nakledilirken diğerinde Hz. Peygamber'in yanında İbn Mes'ûd'un kendisinin bulunduğu nakledilmektedir.

İbn Mes'ud'dan nakledilen bütün rivayetler birlikte değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in farklı zamanlarda cinlerle yaptığı görüşmelerden birinde İbn Mes'ûd veya başka bir sahabe bulunmazken diğer bir görüşmesinde İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in beraberinde olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Abbas'tan nakledilen ve sahih kaynaklarda da geçen bir rivayette Hz. Peygamber'in cinleri görmediği ve cinlerin varlığından haberdar olarak onlara Kur'an okumadığı ifade edilirken yine İbn Abbas'ın, İbn Mes'ûd'dan naklettiği başka bir rivayette ise onlarla görüştüğü ifade edilmektedir.

Hem İbn Mes'ûd hem de İbn Abbas'tan gelen rivayetler, bu rivayetlerdeki yer adlarına ve görüşme zamanlarına dair verilen bilgiler karşılaştırıldığında ayrıca Kur'an'ın nuzûl süreci dikkate alındığında İbn Abbas'tan Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmediğine dair nakledilen rivayetin İbn Mes'ûd rivayetiyle çelişkili olmadığı söylenebilir. Zira İbn Abbas söz konusu rivayeti vahyin başlangıç dönemlerine ve açıktan davetin başlama zamanına işaret ederken İbn Mes'ûd rivayetleri ise nübüvvetin onuncu ve on birinci yıllarını göstermektedir. Ayrıca bu iki sahabiden başka Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillâh ve Ebû Sa'îd el-Hudrî gibi sahabelerden de Hz. Peygamber'in cinlerle görüştüğüne dair sahih kaynaklarda başka rivayetler de yer almakta olup bu rivayetler de Hz. Peygamber'in cinlerle görüştüğüne dair İbn Mes'ûd'dan gelen rivayetleri desteklemektedir.

Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmesine dair İbn Mes'ûd, İbn Abbâs ve diğer sahabelerden nakledilen rivayetleri, Cin Sûresi'ndeki ayetlerle dolayısıyla Kur'an'la çeliştiklerini öne sürerek geçersiz sayıp İbn Abbas'tan gelen ve Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmediğine dair rivayeti geçerli kabul etmek isabetli görünmemektedir. Öncelikle İbn Abbas'ın söz konusu rivayetlerinde cinlerin Hz. Peygamber'i dinledikleri zikredilirken herhangi bir tarih verilmemektedir. Aksine bu hadisenin nübüvvetin ilk yıllarında gerçekleştiğine dair işaret-

ler bulunmaktadır. Cin Süresinin nübüvvetin üçüncü yılında nazil olduğu kabul edildiğinde cinlerin Hz. Peygamber'le ilk temasında Hz. Peygamber'in onlardan haberdar olmadığı ancak İbn Mes'ûd rivayetlerinin de göstergesiyle ilerleyen zamanlarda, nübüvvetin on veya on birinci yılında, farklı zaman ve mekânlarda az ve çok sayılı cin gruplarıyla görüştikleri söylenebilir.

Öte yandan İbn Abbas'ın Mekke döneminde henüz çok küçük yaşta olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'in cinlerle görüşmesine dair naklettiği rivayetin mürsel olduğunu öne sürerek İbn Mes'ûd rivayetini tercihe şayan kabul etmek de isabetli görünmemektedir. Zira İbn Abbas rivayetiyle İbn Mes'ûd rivayetlerinin birbirinden farklı zamanlara işaret ettikleri anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrezzak, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. Thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*, Thk. Şu'ayb el-Arnâvûd vd. 52 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed Nâim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1971.
- Ateş, Ali Osman. *Kur'an ve Hadislere Göre Cinler ve Büyü*. İstanbul: Beyan Yay., 2011.
- Aydın, Hayati. "Dinî Kaynaklarda ve Kültür Bağlamında Cinleri Anlamak". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 21/3 (Aralık 2017): 1623-1670.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ. *'Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 12 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Azizova, Elnure. "Tihâme", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44 cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. (TDV), 2012. 41: 153-154.
- Bâzergan, Mehdi. *el-Kur'ân fî mesâri tetavvurihî*. Arapça trc. Kemâl es-Seyyid. Beyrut: Merkezü'l-Hadara li Tenmiyeti'l-Fikrî'l-İslâmî, 2015.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Mûsâ. *Delâililü'n-Nübüvve ve ma'rifetü ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.

-es-Sünenü'l-kübrâ. 10 cilt. Thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. 'Amr. *el-Bahru'z-Zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*. 18 cilt. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-Hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûr, Rasûlillah (Sahîhu'l-Buhârî)*. 9 cilt. Thk. Muhammed b. Züheyr b. Nâsır. B.y: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa. *Rûhu'l-beyân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Derveze, Muhammed İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs, (I-X)*, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1964.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-hamîs fî ahbâri enfesi'n-nefis*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. 4 cilt. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsbehânî. *Delâilü'-Nübüvve*. 2 cilt. Thk. Muhammed Kal'acî, Abdülber Abbâs. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ el-Mevsilî. *Müsned*. 13 cilt. Thk. Hüseyin Selim Ahmed. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*. 2 cilt. Thk. Rüşdî es-Sâlih.9 Beyrut: Dâru'l-Endelüs li'n-Neşr, ts.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehri ve hadîsîhî*. 3 cilt. Thk. Abdülmelik Abdullah. Beyrut: Dâru Hadır, 1993.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. 4 cilt. Thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Halebî, Ali b. İbrahim. *İnsânü'l-'uyûn fî sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkut. *Mu'cemu'l-buldân*. 7 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nureddin Ali b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*. 10 cilt. Thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- Honigmann, E. ve Darkot, Besim. "Nasîbîn", *İslâm Ansiklopedisi İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lügati*. 13 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964. 9: 99-103.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtubî en-Nemerî. *ed-Dürer fî ihtisâri'l-meğâzî ve's-siyer*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk. *es-Sünne*. Thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm li İbn Ebi Hâtım*. 13 cilt. Thk. Es'ad Muhammed Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî. *el-Musannef fî'l-ahâdis ve'l-âsâr*. 7 cilt. Thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1988.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdisi'l-hidâye*. 2 cilt. Thk. Abdullâh Hâşim el-Yemânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
-*el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. 8 cilt. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
-*Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 13 cilt. İ'tinâ, Muhibbuddîn el-Hatîb vd. b.y. 1959.
-*et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci Ehâdisi er-Râfi'iyi'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ 'İmadüddîn İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8 cilt. Thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. Beyrut: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenu İbn Mâce*. 5 cilt. Thk. Şu'ayb el-Arnâvûd vd. Beyrut: Dâru'r-Risâle el-'Âlemiyye, 2009.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 cilt. Thk. Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdürrezzak el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2001.
-*el-Mevdû'ât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnü't-Türkmânî, Alauddîn Ali b. Osman el-Mardînî. *el-Cevheru'n-nakâ 'alâ Süneni'l-Beyhakî*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *İrşâdü's-sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1905.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 10 cilt. Thk. Ahmed el-Berdûnî. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964.
- Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*. (Abdürrezzak'ın Musannef'inin 10 ve 11. Ciltleri), Thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1982.
- Makdisî, Mutahhir b. Tâhir. *el-Bed'ü ve't-târîh*. 6 cilt. Por Said: Mektebetü es-Sekâfe ed-Dîniyye, ts.

- Makrizî, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *İmtâ'u'l-esmâ' bi mâ li'n-Nebiyi mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafedete ve'l-metâ'*. 15 cilt. Thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nemîsî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. 10 cilt. Thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mukâtil, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî. *Tefsîru mukâtil b. Süleymân*. 5 cilt. Thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hasen Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar (Sahîhu Muslim)*. 5 cilt. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Nesai, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 12 cilt. Thk. Hasan Abdülmünim Şelebî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001.
- Öğüt, Salim. "Ebtah" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44 cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. (TDV), 1994. 10: 82-83.
- Rûyânî, Ebû Bekr Muhammed b. Hârûn. *Müsned*, 2 cilt. Thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1995.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, 10 cilt. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2002.
- Sezikli, H. Ahmet. "Mescid-i Cin", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. (TDV), 2004. 29: 271-272.
- Suyûtî, Ebu'l-Fadl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Sübki, Takiyyüddîn Ali b. Abdilkâfi. *Fetâvâ es-Sübki*, 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Şamî, Şemsüddin Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî. *Peygamber Külliyyâtı*. Trc. Hüseyin Kaya. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2011.

- Şeşen, Ramazan, "Cezîre" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44 cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay. (TDV), 1993. 7: 509-511.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 cilt. Thk. Hamdî b. Abdilmecîd. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye. 1994.
-*el-Mu'cemü'l-evsat*. 10 cilt. Thk. Tarık b. 'İvadullah b. Muhammed vd., Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
-*Müsnedü's-Şâmiyyîn*. 4 cilt. Thk. Hamdî b. Abdilmecîd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 24 cilt. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu meâni'l-âsâr*. 5 cilt. Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr vd. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1994.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*. 4 cilt. Thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hecer, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 cilt. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. 'Amr b. Musa. *ed-Du'afâu'l-kebîr*. 7 cilt. Thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1984
- Vâilî, Hasan b. Muhammed b. Haydar. *Nüzhetü'l-elbâb fî kavli't-Tirmizî: "ve fi'l-bâb"*. 6 cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2005.
- Ya'kûbî, Ahmed b. İshak b. Ca'fer, *Mu'cemu'l-buldân*. (I-VIII), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zeylaî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li ahâdîsi'l-Hidâye*, 4 cilt. Thk. Muhammed Avvâme, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık /December 2018, c. 4, s.2: 826-838

Şair Verrâk'tan Gençlere Öğütler

Sermons to Youth from Poet Al-Warraq

Adnan ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve
Edebiyatı Anabilim Dalı

Assistant Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Arabic Language and Literature

Bilecik / TURKEY

adnanarслан81@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 08 Kasım / November 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Arslan, Adnan. "Şair Verrâk'tan Gençlere Öğütler". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 826-838.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Abbasîler dönemi Arap şiirinde öne çıkan temalardan biri olan zühd, Ebu'l-Atâhiye ve Ebû Nuvâs gibi şairlerde zirveye çıkmıştır. Zühd temalı şiirleriyle bilinen bir diğer önemli şair de Mahmûd Verrâk'tır. Verrâk, zevküsefa içerisinde bir gençlik hayatından sonra hayatın faniliğini anlayarak kendisini zühd konulu şiire vermiştir. Biçim olarak birbirinden epey farklı manzum eserler ortaya koyan Verrâk, ifadelerindeki içtenliği, anlaşılır sade dili ile öne çıkmıştır. O dünya hayatının gençlik şatafat ve süsüne aldandığını düşünmüş, gençlerin de aynı hataya düşmemesi için onlara karşı sorumluluk duygusu içerisinde "irşat" içerikli şiirler söylemiştir. Bu makale, Verrâk'ın divanında "gençlik" vurgusunu inceleyecektir. Gençliğin mahiyet ve akıbeti bağlamında söylediği şiirleri içerik bakımından incelenecektir. Girişte, zühd konulu şiir yazım geleneğinin Emevîler ve Abbasîler dönemindeki gelişimine kısaca değinilecektir. Sonrasında ise onun divanındaki "gençlik" konulu şiirleri araştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Abbasî şiiri, zühd, Mahmûd Verrâk, gençlik

Abstract

al-Zuhd, one of the most prominent themes in the Arab poetry in the Abbasid period, came to the summit by the poets like Abû l-'Atâhiyya and Abû Nuwâs. Another important poem known with his poems on al-Zuhd is Mahmud al-Warraq. Warrak, after a youth life in pleasure, understood the s of life and apply himself to poetry on zuhd. Warrak produced a number of different works in verse form. He was distinguished by the sincerity in his statements and the simple language he used. He had thought that he was deceived by worldly gifts and pleasures in his youth and thus tried in his poems to guide young people with a sense of responsibility not to fall in same mistakes. This paper will examine Warraq emphasis on "youth un in his Diwan. Poems will be discussed in the context of the nature and the fate of youth. In the introduction, the development of poetry tradition on al-zuhd in the period of Umayyads and Abbasids will be mentioned briefly. Afterwards, poems About youth in his diwan will be researched.

Keywords: Abbasîd poem, zuhd, Mahmûd al- Warraq, youth.

Giriş

Emevîler döneminde özellikle saraya yakın bürokratik elitin ve üst komuta kademesinin aşırı gösterişli, israfkâr yaşamları dönemin en çok dile getirilen sorunları arasında yer almaktadır.¹ Aynı dönemde fetih hareketlerinin hız kesmeden ilerlemesi, bir bakıma İslam sancağının dünyanın dört bir bucağına doğru uzaması açısından olumlu bir gelişme iken diğer taraftan bu coğrafyalara ait servetin hilafet merkezine akması sonucu ortaya çıkan zenginlik, yönetimde bulunanların manevi coğrafyasını berbat etmesiyle de gayet esef verici neticeler doğurmuştur.² Kaynaklarda özellikle Emevîler dönemi saray hanedanı hakkında okuyanı dehşete düşürecek boyutta israf, ahlaksızlık ve sapkınlığa varan yozlaşmalar anlatılmaktadır.³

Emevîler sonrası kurulan Abbasî Devleti döneminde de manevi yozlaşma devam etmiştir.⁴ Eğlenceye düşkünlük dönemin çoğunluğunda görülen bir alışkanlık halini almıştır.⁵ Ahlaksızlık bir dalga halinde özellikle Küfe'de yaygınlık kazanmıştır.⁶ Arap edebiyat tarihi kaynakları bu ahlaki yozlaşmanın, “zühd” konulu şiirlerin ortaya çıkışında temel etken olduğu görüşündedir. Özellikle sarayda zevkusefa süren yönetici sınıfının ve onların çevresinde çöreklenmiş çıkarıcı yandaşların zevklerine hitap eden “hamriyyat” ve “mucun” konulu şiir söyleyen şairler ilgi odağı olmuştur. Bu durumun Müslüman Arap vicdanını rencide eden suretine tepki olarak daha sonra “zühd” temalı şiirleriyle hatırlanacak olan şairler seslerini yükseltmişlerdir.⁷ Dolayısıyla hicri ilk yüzyıldan itibaren zühd şiiri ve şairlerinin ortaya çıkışını sosyal bir olguya tepkisel bir davranış olarak değerlendirmek mümkündür. Zühd şiirlerinin

¹ Ali Aksu, “Emeviler Döneminden Sosyal Tabakalar”, *İstem* 8 (2006): 69.

² Yusuf Doğan, “Emeviler Döneminde Mizahı Etkileyen Faktörler”, *İstem* 8 (2006): 210.

³ Konu hakkında ayrıntı için bkz: İsmail Serdar Duman, *Emevilerde Sosyal Hayat* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2004); Ali Delice, “Emevi Devletinin Yıkılış Nedenleri Üzerine Bazı Mülahazalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999): 299-320; İrfan Aycan, “İslam Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/1702/18201.pdf> (Erişim: 29.11).

⁴ Lütfi Şeybân, *İlk Dönem Abbasilerde Kadın (132-232/750-874)*, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 1996), 54,74; Yusuf Ötenkaya, *Abbasiler Devletinde Siyasi Baskı, İsyan Ve Cinayetler (809-902)* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2015), 36.

⁵ İhsan Arslan, “Muktedir Döneminde Abbasiler’de Sosyal Hayat”, *İstem* 17 (2011): 150.

⁶ Metin Parıldı, *Ebu'l-Atâhiye Şiiri*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 21.

⁷ Şevki Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabi el-asru'l-Abbâsiyyi'l-evvel*, 8. Baskı, C. II, (Kahire: Dâru'l-maârif, 1966), 399-413.

analizi aynı zamanda dönemin sosyal gerçekliğinin tersinden okunması anlamına gelmektedir. Zühd şairinin dünyayı terk, ölüm, yaşlılık gerçeği, haram arzulara vurgusu o dönemde yaygınlık kazanan “dünya sevgisi, yaşama hırsı, ölüm korkusu, gençlik hevesi gibi olguların toplum içinde yaygınlaştığına işaret etmektedir. O halde zühd konulu şiirin edebi bir ürün oluşu dönemin sosyal alışkanlıkları ve eğilimlerini tespit etmede ve veri sağlamada katkısının olacağı söylenebilir.⁸

Abbasiler döneminin önde gelen zühd şairlerinden Mahmûd Verrâk, (ö. 240)⁹ Türk akademi çevresinde yeterince tanınmayan Arap şairlerindedir. Gördüğümüz kadarıyla hakkında müstakil bir araştırma yapılmamıştır. Atilla Yargıcı “I. Abbasî Döneminde Zühd Şairleri” başlıklı makalesinde Verrâk’a zühd şairleri arasında yer vermişse de zühd şiirine bizzat şairin divanından değil ikincil bir kaynak olan Şevki Dayf’ın *Arap Edebiyat Tarihi* kitabından atıfta bulunmuştur.¹⁰ Hâlbuki Yargıcı’nın 2005 yılında yayımlanan bu makalesinden 14 yıl önce 1991 yılında Verrâk’ın divanı Velîd Kasâb tarafından tahkikli olarak neşredilmiş ve divanın mukaddimesinde şairin hayatı ve edebi yönü hakkında detaylı bilgi verilmiştir. A. Yaşar Koçak da “Şair Cariyeler” başlıklı makalesinde Mahmûd Verrâk’ın “Seken” adındaki bir cariyesinin dönemin halifesine hitaben söylemiş olduğu bir şiiri ele alırken Verrâk’ın hayatına kısaca değinmiştir.¹¹

Velîd Kasâb, Arap edebiyat tarihi, şiir antoloji kaynakları, biyografik özellikli “tabakat, terâcim” kaynaklarında Mahmûd Verrâk’a nispet edilen şiirleri *Divânu Mâhmûd Verrâk şâiru’l-hikmeti ve’l-mev’izah* adlı eserde bir araya getirmiştir. Bu çalışmamızda adı geçen divanındaki şiirler “gençlere öğüt” bağlamında incelenecektir.¹²

⁸ Zühd şiiri dendiğinde kuşkusuz akla gelen ilk isim Ebu’l-Atâhiye’dir. Onun zühd konulu şiirlerinin modern Arap edebiyatında ölüm temalı romantik şiirleriyle bilinen Ebu’l-Kâsım eş-Şâbbî’nin şiirleriyle karşılaştırılması hakkında bkz: Adnan Arslan, “Klasik’ten Modern’e Arap Edebiyatında Değişmeyen Tema: Fani Dünya”, *SSS Journal* 3-11 (2017).

⁹ Dayf, *Târîhu’l-edebi’l-Arabî*, 2: 409.

¹⁰ Atilla Yargıcı, I. Abbasî Döneminde Zühd Şairleri, *Nüşa* 19 (Güz 2005): 57-68.

¹¹ A. Yaşar Koçak, “Şair Cariyeler”, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/10411> (Erişim: 29.11.2018)

¹² Verrâk’ın hayatı ve şairliği hakkında ayrıntı için bkz: Mahmûd Verrâk, *Divânu Mâhmûd Verrâk Şâiru’l-hikmeti ve’l-mev’izah*, tah: Velîd Gasâb, 1. Baskı, (Şam: Müessesetu’l-fünûn, 1988), 11-32.

1. Verrâk'ın Divanında Gençlik

Mahmûd Verrâk'ın içki ve eğlence ile geçirdiği söylenen¹³ gençlik döneminden sonra söylemiş olduğu “zühd” şiirlerinde doğal olarak gençliğini “bad i heva” zayi etmesinin esef ve nedameti vardır.¹⁴ Şair, kendi yaşamış olduğu kötü tecrübelerin benzerini gençlerin de yaşamaması için samimi dille söylediği şiirlerinde “içten” ve “sade” bir dil kullanmıştır. Onun zühd konulu şiirlerinde edebiyat, “irşad”ın hizmetindedir. Bu gafletle geçen bir ömür neticesinde gecikmiş bir uyanışın, arzuyla, belâgatle, söz sanatlarıyla telafi çabasıdır.

Verrâk'ın şiirlerinde biçimsel olarak dikkat çeken özellik, çoğu zaman bu şiirlerin uzun kasideler şeklinde değil, kimi zaman dörtlükler kimi zaman da daha kısa iki beyitten oluşan kıtalar şeklinde söylenmiş olmasıdır. Şiirlerinin kısa ve hikmet içerikli olması özelliği ile ön plana çıkan Verrâk genel olarak; fakirlik, ihtiyarlık, ölüm, terk-i dünya, arzulara uyma ve ahlaki yozlaşma gibi temaları ele almıştır. Diğer taraftan yaşadığı dönemde halifeye ve saraya yaklaşarak onlardan çıkar devşirmek isteyen müdâhinleri ve sadece gelir elde etmek için ilim talebinde bulunan kimseleri eleştiren şiirleri de vardır. Şairin şiirleri tekellüften uzak içten söylenmiştir. Şiirlerinde kullandığı dil sade olup, kelimelerin seçiminde dikkatli ve titiz davranmıştır. Vermek istediği mesajı muhatabına en hızlı ve en kolay bir şekilde ulaştırmadaki mahareti onun şiirlerini hafızalara kazınmış ve ona az sözle çok şey ifade etme (cevâmiu'l-kelim) özelliği kazandırmıştır. Verrâk, geçmiş ömrünü zayi edişine sebep olarak kendini dünya hanında gelip geçen fani misafir değil, bâkî bir ev sahibi tevehhüm etmesini görmektedir. Yolcu olduğunun farkında olmayan birinin gideceği yere hazırlık yapmasını beklemek mümkün değildir. Bu itibarla Verrâk, hemen tüm zühd şairlerinde olduğu gibi özellikle sağlık ve gençlik nimetine mazhar olanları ikaz etmek ister. Gaflet uykusunda, ileride başına geleceklerden habersiz ve zamanın eğlenceleri ile ömrünü telef eden gençler, uykuları ne kadar tatlı da olsa sonunda ecel pençesi ile uyandırılacaklar ve zayi ettikleri ömürlerinin hesabını vereceklerdir. Şairimiz bu durumu şiirinde söyle dile getirmiştir.

¹³ Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabi*, C. II, 409.

¹⁴ Zayi edilen bir gençlik fırsatını zühd şiiri ile telafi etme çabası, Verrâk'ın dışında Ebu'l-Atâhiye ve Ebû Nûvâs gibi diğer Abbâsi şairlerinde de görülmektedir.

اعلم بأنك نائم... فوق الفراش وأنت راحل

*Yolcu olduğun halde döşek üzerinde uyumakta olduğunu bil.*¹⁵

Gençlerin en kıymetli sermayeleri olan sağlıkları maalesef onların ömürlerini zayi etmelerinin de bir sebebidir. Verrâk, onlara hakiki manada hastalığın günahlar olduğunu hatırlatmak istemiştir. Bu tehlikeli hastalığa yakalanmanın yegâne çaresi de Allah zikridir. Aşağıdaki beyitlerinde bu durumu ifade etmiştir.

وَإِذَا مَرَضَتْ مِنَ الذُّنُوبِ فِدَاوِيهَا
بِالذِّكْرِ إِنَّ الذِّكْرَ خَيْرٌ دَوَاءٍ
وَالسُّقْمُ فِي الْأَبْدَانِ لَيْسَ بِضَائِرٍ
وَالسُّقْمُ فِي الْأَدْيَانِ شَرُّ بَلَاءٍ

*Günah hastalığına yakalandı isen,
onu zikirle tedavi et ki zikir en iyi ilaçtır.
Bedendeki hastalıkların zararlı değildir.
Dindeki hastalık ise belanın en şerlisidir.*¹⁶

Gençlerin gaflete düşerek ebedi yolculuk azığı olan takvayı ve ibadeti ihmal edişlerinin sebebi olarak gösterilen gençlik ve sağlık nimeti elbette ki kalıcı değildir. Hatta kişinin sağlıklı olması dahi ecelin gelişine engel olamaz. Hasta olanın şifadan ümit kesmesi doğru olmadığı gibi kişinin sağlığından emin olması da büyük bir yanılıdır. Verrâk bu gerçeği ilginç bir gönderme ile aşağıdaki beyitlerinde hayalde canlandırmak istemektedir:

وَكَمْ مِنْ مَرِيضٍ نَعَاهُ الطَّبِيبُ
إِلَى نَفْسِهِ وَتَوَلَّى كَتِيبُ
فَمَاتَ الطَّبِيبُ وَعَاشَ الْمَرِيضُ

¹⁵ Verrâk, *Divân*, 162.

¹⁶ Verrâk, *Divân*, 68.

فأضحى إلى الناس ينعى الطبيب!

“Doktorundan ölüm haberini almış ve kederli dönmüş nice hastalar var ki
hekim kendisine vefat haberini vermiş
ve kederli bir halde dönüp gitmiştir.
Sonrasında doktor vefat etmiş ve hasta yaşamıştır.

Hasta da gelip sabah insanlara onun vefat haberini vermiştir.”¹⁷

Hayatını muhtemel tehlikelerden korumak için nice çabalar harcayan, en basit riskleri dahi göz önünde bulunduran gençlere Verrâk'ın bir tavsiyesi daha olacaktır:

عُمْرُكَ قَدْ أَفْتَيْتَهُ تَحْتَمِي فِيهِ مِنَ الْبَارِدِ وَالْحَارِ
وَكَانَ أَوْلَى بِكَ أَنْ تَحْتَمِي مِنَ الْمَعَاصِي خَشِيَّةَ النَّارِ

Ömrünü ki soğuktan sıcaktan korumak için tükettin;

Hâlbuki Cehenneme düşme korkusu ile günahlardan sakınmak daha yerinde idi.¹⁸

Gençliğin dünya hayatına bağlanarak ahireti unutmamasında diğer bir saik de dünyanın cazibeli ve süslü görüntüsüdür. Gençlik damarı akıldan ziyade hissi dinleyerek hazır zamanında gördüğü hayatın şatafatına aldanmakta ve bir yolcu olduğunu unutmaktadır. Gençleri derin gaflet uykusundan uyardırmak isteyen Verrâk, dünyanın “süslü” görünüşünün arka tarafında “çirkin” yüzünü göstermek istemektedir. Dünya hayatının makam mevkili ve süslü maskesinin arkasında mezarlıkların, yokluk ve darlıkların da kapıyı çalacağı bir günü hatırlatmaktadır:

هي الدنيا وزخرفها ولكن ما مصائبها
لئن غرت منايرها فقد وعظت مقابرها
وإن غشت مواردها فقد نصحت مصادرها

İşte dünya ve onun ziyneti; fakat bu dünyanın akıbeti ne ola!

¹⁷ Verrâk, *Dîvân*, 70.

¹⁸ Verrâk, *Dîvân*, 126.

Onun yüksek yüksek minberleri aldatıyor olsa da mezarlarının da söyleyeceği vardır.

Gelirleri aldatıyorsa da giderlerinin de sana söyleyeceği bir şeyler vardır.¹⁹

Gençlere ahiret yolculuğunu unutturan diğer bir husus da gençlik baharının simgesi olan simsiyah saçlar ve sakallardır. Ancak sağlık ve dinçlik baki olmadığı gibi ümit kokan o kapkara saçlara da aklar düşecektir. Ölümün habercisi olan o beyazlıklar karanlık gecede parıldamaya başlayan yıldızlar gibi en son beyaz kefene girinceye kadar tüm bedeni istila edecek ve gençlik sancağını yere atarak yaşlılık sancağını vücudun her yerine dikecektir. Bu durumu Verrâk şöyle ifade etmiştir:

فاجاك من وفد المشيب نذيرُ والدَّهْرُ من أخلاقِهِ التَّغْيِيرُ
فَسَوَادُ رَأْسِكَ فِي الْبَيَاضِ كَأَنَّهُ لَيْلٌ تَدْبُ نُجُومُهُ وَتَسِيرُ

Sana ihtiyarlık heyetinden bir uyarıcı elçi geldi;

zaten feleğin ahlakındandır değişken olması;

beyazlar içerisinde başının siyahlığı

sanki gecede hareket eden yıldızlar gibi²⁰

Dünya hayatını güzelleştiren ve kalpleri kendine bağlayan cazip süslerden biri de yaşamın sevinçleri ve neşeli tatlı günleridir. İster genç olsun ister yaşlı herkesin yaşamında onu hayata bağlayan tatlı mutluluklar elbette vardır. Kişinin bu ferah verici sahneleri kalıcı zannederek ahiretini unutmaması onun aldanışdır.²¹ Verrâk, aşağıdaki beyitlerinde insanın bu aldanış halini, ölümün kaçınılmaz bir son olduğunu hatırlatarak sarsmak istemektedir:

¹⁹ Verrâk, *Dîvân*, 131.

²⁰ Verrâk, *Dîvân*, 120.

²¹ "Kendini aldatmak" (self-deception) psikolojide bir kavram olarak kullanılmaktadır. Araştırmacılar arasında kabul görmüş bu kavram üzerinde pek çok şey söylenmiştir. Freud kendini aldatmayı, *libido ve saldırganlık gibi biyolojik temel içgüdülere bilinçdışı bir karşı koyma* olarak belirtirken A. Maslow ise onu *temiz olan insan tabiatının geliştirilmeyip, marazi tutum ve davranışların insanda zuhur etmesi* şeklinde tanımlamıştır. Ali Kuşat, "Psikolojik Bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla ilişkisi", *Dini Araştırmalar*, 3-8 (Eylül-Aralık 2000): 97-116. Bu makalede kullanılan "kendini aldatma" ise Fâtır sûresi 5. Âyette mealen geçen "Dünya hayatı sizi aldatmasın!" ikazından ilhamını almaktadır. Buna göre insan "dünya hayatı"nın süsü olan "gençlik, dinçlik, varlık ve makam" peşinde sonunu düşünmeyerek kendini aldatmakta ve sermayesi olan ömrünü anlamsız şeylerle heba etmektedir.

إِنَّ عَيْشًا إِلَى الْمَمَاتِ مَصِيرُهُ لِحَقِيقِ أَلَا يَدُومَ سُرُورُهُ
وسرورٌ يكونُ آخرَه المَوْتُ سِوَا قَلِيلُهُ وَكَثِيرُهُ

*Varacağı yer ölüm olan bir hayatın kesinlikle mutluluğu devam etmeyecektir;
sonu ölüm olan bir mutluluğun azı da çoğu da eşittir.*²²

Verrâk'a göre gençlerin aldanma sebeplerinden birisi de aşktır. Aşağıdaki şiirinde insanın iradesini devre dışı bırakan ve onun hürriyetini ortadan kaldıran bir duygunun pençeleri arasında gençlerin düştüğü esaret durumunu betimlemeye çalışmaktadır. Gençlerin cezbedici bu aşk ateşinden uzak durmalarını tavsiye etmektedir:

هُوَ أَكْ وَلا تَكْذِبْ عَلَيْكَ أَمِيرُ
وَأَنْتَ رَهِينٌ فِي يَدَيْهِ أَسِيرُ
يَسُومُكَ عَصِيانًا وَأَنْتَ تُطِيعُهُ
وَطَاعَتُهُ عَارٌ عَلَيْكَ كَثِيرُ

“Aşkın -sana yalan söylemez- senin emirindedir.

Ve sen onun pençeleri arasında esirsin.

Sana isyan ederek senin üstüne çıkar da sen ona itaat edersin

*Ona itaat ise sana çok ayıptır.”*²³

“Aşk ateşine düşmemek için gencin yapması gereken şey nedir?” sorusuna Verrâk'ın cevabı açıktır. Ona göre iradelerin üstünde taht kurarak insanları kendine esir eden aşkın ve şehvetin ağına düşmemek için gözlere sahip olunmalıdır. Esaret ve zillet ile son bulan aşk girdabına düşenler ilk bakışlarının kurbanları olmuştur:

مَنْ أَطْلَقَ الطَّرْفَ اجْتَنَى شَهْوَةً
وَحَارَسَ الشَّهْوَةَ غَضَّ البَصْرَ

²² Verrâk, *Dîvân*, 130.

²³ Verrâk, *Dîvân*, 117.

Kim göz atarsa, şehvet toplar.

Gözü kapamak şehvetin bekçisidir.²⁴

Allah'a ve ahiret gününe iman etmiş bir mümin nasıl olur da dünya hayatında haram helal demeden dalar? Nasıl olur da sonunu düşünmeden yaşayabilir? Kendinden sadır olan her söz ve fiilin hesabının sorulacağına iman etmiş bir Müslüman'ın sorumsuzca yaşaması nasıl mümkün olabilir? Verrâk, yaşadığı dönemde Müslüman'ın bu kendini aldatmışlık halinin yaygın olduğunu farkındadır. Dünyanın haram helal gözetmeden hiçbir lezzetini kaçırmak istemeyen ama diğer taraftan iman ettiği Cennetin de lezzetlerine göz diken ve hesaba çekilip azaba uğratılmayacağından emin Müslüman profilini teşhis eden Verrâk'ın istifhamları sarsıcıdır:

تلذذت في الدنيا بكل طريفة

على أنها أيضا حرام ومحرم

وتأمل جنات الخلود لبسما

تقدر! من يقضي بهذا ويحكم

Tüm yeni güzellikleri edinmek suretiyle dünyada lezzet aldın.

Hâlbuki onlarda haramlar, yasaklanmış olanlar da vardı.

Bir de ebedi cennet bahçelerini umarsın ki

Yazık senin zannına! Kim bu şekilde yargılar ve karar verir ?²⁵

Verrâk'ın divanına bir bütün halinde damgasını vuran alamet-i farika, "fâni-bâkî düalizmi" olarak nitelendirilebilecek çarpıcı karşılaştırmadır. O gördüğümüz kadarıyla "zühd" hayatının doğru bir karar olduğunu ikna sadedinde yapılmış bu karşılaştırmalarda aldatıcı ve gaflet verici yönü bulunan unsurların karşısına düşündürücü ve hevesi kırıcı diğer karşıt öğeleri çıkarmaktadır. Bu karşılaştırmalardan en sık gözlemlenen kuşkusuz "gençlik-ihtiyarlık" özelinde cereyan etmektedir:

²⁴ Verrâk, *Dîvân*, 110.

²⁵ Verrâk, *Dîvân*, 179.

شباب كأن لم يكن

وشيب كأن لم يزل

Hiç olmamış gibi bir gençlik

*Hiç bitmemiş gibi bir ihtiyarlık*²⁶

Hayat/ölüm, zenginlik/fakirlik, hayaller/acı son gibi karşılaştırmalardan başka yapmış olduğu başka bir karşılaştırma ise “sağlık ve hastalık” hakkındadır:

بأدر شبابك أن تحرما

وصحة جسمك أن تسقما

“Yaşlanmadan önce gençliğin;

*Yatağa düşmeden vücut sağlığının kıymetini bil.”*²⁷

Verrâk, Allah'ın baha biçilmez nimetlerine şükretmesi beklenen insanın yapmış olduğu isyanların ve nankörlüğün çirkinliğini göstermek istemektedir:

فلم تشكره نعمته ولكن

قويت على معاصيه برزقه

*“Onun nimetine şükretmedin lakin onun verdiği rızıkla ona isyan edebildin.”*²⁸

Kanaatimizce bu dizeler Verrâk'ın “cevâmiu'l-kelim” ifadelerinden en göz alıcı olanıdır. İnsanın Allah'ın nimetlerine şükretmek bir kenara o nimetleri, rızıkları (gençlik, sağlık vb.) yine o nimetleri veren Allah'a isyanda kullanmaktadır. Şair, gayet veciz tek bir dizede insanın, nimetlere şükretmemenin de ötesinde o nimetleri kullanarak Allah'a isyanlar edişini dile getirmiş bulunmaktadır. Son olarak şairimizin şükür mevzuunda ne kadar derin mülahazalara daldığını gösteren şu dizeleri, belki de onun klasik Arap şiirinde

²⁶ Verrâk, *Dîvân*, 160.

²⁷ Verrâk, *Dîvân*, 177.

²⁸ Verrâk, *Dîvân*, 154.

“unutulmayanlar” arasına nasıl girdiğini ve “Şairu’l-Hikme” olarak anılmayı hak ettiğini gösterme adına okuyanlara fikir verecektir:

شكر الإله نعمة موجبة لشكره

فكيف شكري به وشكره من به

“Allah’a şükretmek şükürü gerektiren bir nimettir.

O halde şükürü ihsanından olana şükürüm nasıl ihsan olur?”²⁹

Sonuç

İlk dönem Abbâsî şairlerinden olan Mahmûd Verrâk, zühd konulu şiir söyleyen Arap şairleri arasında yer almaktadır. Şiirleri ancak geçen yüzyılda divan haline getirilen şairin, Arap şiiri antolojisi kaynaklarında geçen şiirlerine hikemi içeriğinden dolayı vaaz ve irşat amaçlı telif edilen dini eserlerde de yer verilmiştir. “Sünûhat ve Havâtır” kâbilinden söylemiş olduğu şiirleri ezberlenmesi gayet kolay, veciz, çarpıcı ve sade dilli olma niteliğinden dolayı nesiller boyu aktarılmıştır. Verrâk’ın divanında sıklıkla gençlik ve gençlere vurgu yapıldığı dikkatimizi çekmiştir. Hayatı hakkında verilen bilgiler ışığında gördüğümüz kadarıyla Verrâk, hayatının gençlik kısmını yaşadığı dönemin lehviyatı ile geçirmiş fakat sonra tövbe olarak edindiği hayat tecrübesini genç nesillerle paylaşmak istemiştir. Yaşadığı topluma karşı sorumluluk duygusuyla yazmış olduğu samimi şiirlerinde gençlere hitaben “uyanın” mesajı, hemen her dizesinde hissedilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın 2018 yılı temasını “Peygamberimiz (a.s.m.) ve Gençlik” olarak belirlemiş olmasına binaen bu çalışma, başkanlığın Anadolu gençliğinin elinden tutma gayretine bir katkı olarak hazırlanmıştır.

Kaynakça

Aksu, Ali. “Emevîler Döneminden Sosyal Tabakalar”. İstem 8 (2006): 63-81.

Arslan, Adnan. “Klasik’ten Modern’e Arap Edebiyatında Değişmeyen Tema: Fani Dünya”. SSS Journal (2017): 3-11.

²⁹ Verrâk, *Dîvân*, 131.

- Arslan, İhsan. "Muktedir Döneminde Abbasiler'de Sosyal Hayat". *İstem* 17 (2011): 123-154.
- Aycan, İrfan. "İslam Toplumunda Eğlence Sektörünün Ortaya Çıkışı". <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/1702/18201.pdf> (Erişim: 29.11.2018).
- Dayf, Şevki. *Târihu'l-Edebi'l-Arabi el-asru'l-Abbâsiyyi'l-evvel*. 8. Baskı, Kahire: Dâru'l-maârif, 1966.
- Delice, Ali. Emevî Devletinin Yıkılış Nedenleri Üzerine Bazı Mülâhazalar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999): 299-320;
- Doğan, Yusuf. Emevîler Döneminde Mizahı Etkileyen Faktörler. *İstem* 8 (2006): 209-236.
- Duman, İsmail Serdar. *Emevîlerde Sosyal Hayat*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2004.
- Koçak, A. Yaşar. "Şair Cariyeler". <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/10411> (Erişim: 29.11.2018).
- Kuşat, Ali. "Psikolojik Bir Olgu Olarak Kendini Aldatma ve Dini İnançla ilişkisi". *Dini Araştırmalar*, 3-8 (2000 Eylül-Aralık): 97-116.
- Ötenkaya, Yusuf. *Abbasiler Devletinde Siyasi Baskı, İsyan Ve Cinayetler (809-902)*. (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2015).
- Parıld, Metin. *Ebu'l-Atâhiye Şiiri*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007.
- Şeybân, Lütfi. *İlk Dönem Abbasilerde Kadın (132-232/750-874)*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 1996.
- Verrâk, Mahmûd. *Divânu Mâhmûd Verrâk şâiru'l-hikmeti ve'l-mev'izah*. tah: Velid Gasâb.
- Yargıcı, Atilla. I. Abbasî Döneminde Zühd Şairleri, *Nüşa*, 19 (2005 Güz): 57-68.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | *tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2018, c. 4, s.2: 840-874

**İstanbul'da Tekke Olarak Kullanılan
Roma ve Bizans Kilise Yapıları**

Roman and Byzantine Church Structures Used As a Tekke in Istanbul

Fatih KÖSE

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Islamic History

Tekirdağ / TURKEY
fkose@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7493-7494

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Kasım / November 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Köse, Fatih. "İstanbul'da Tekke Olarak Kullanılan Roma ve Bizans Kilise Yapıları". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 840-874.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu makalede kronolojik olarak İstanbul'daki kilise yapılarında kurulan tekkeler hakkında bilgi verilecektir. 1453'te İstanbul'un fethinden sonra II. Mehmed şehri bayındırlaştırmak için şehirde vakıf eserleri tesis etmeye başlamış ve devlet adamlarını bu gibi hayır eserlerinin kurulması yönünde teşvik etmiştir. Şehirdeki mevcut ihtiyaçları karşılayabilmek için kiliselerin bir kısmı cami, mescit, medrese, zâviye-tekke ve imaret gibi yapılara dönüştürülmüştür. Bunlar arasında hem cami hem de tekke olarak hizmet veren çift fonksiyonlu yapılar da olmuştur. Bu cami ve mescitlerin birçoğu tekke tevhidhanesi, çilehane ve eğitim yeri olarak kullanılmıştır. Çeşitli nedenlerle harap halde bulunan, restore edilmesi mümkün olmayan birçok kilise yapısının yerine ise cami ve tekke inşa edilmiştir. İstanbul'da, haftanın belli günlerinde düzenli olarak tarikat zikirlerinin yapıldığı tevhidhâne mekânı olarak kullanılan ve yerine tekke inşa edilen on sekiz kilise yapısı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Bizans, Kilise, İstanbul, Tekke, Tevhidhane

Abstract

In this article, chronological information will be given about the takkas established in the church buildings in Istanbul. After the conquest of Istanbul in 1453 Mehmet II started to establish works of foundation in the city in order to reorganise the city and the statesmen were encouraged the creation of such charitable works. In order to provide the current needs in the city, some of the churches were converted into mosques, masjids, madrasah, lodges- takkas and public soup kitchens. Among these structures, there were double-function buildings serving both as a mosque and as a takka. Many of these mosques and masjids were used as a religious ceremony place/tevhidhane, suffering place/çilehane and training place. There are mosque and takkas were build on the grounds of many ruin churches, which could not be restored due to various reasons. In Istanbul, there were eighteen churches which were used as tevhidhane where the chanting of the tariqah was made on certain days of the week, and takkas were built in their places.

Key Words: Byzantium, Churches, Istanbul, Tekke, Tevhitane

Giriş

Tekke ve zâviyeler tarihte İslam müesseseleri arasında tasavvuf kurumları olarak çok önemli bir yere sahiptir. Tekke, kelimesinin kökeni tartışmalıdır, dayanma, dayanak anlamına gelen “Tekye” kelimesinden bozma olduğu düşünülmektedir. Çoğulu ise tekâyâ’dır. Tarikat erbâbının, oturup kalkmaları ve zikir yapmaları için inşa edilmiş mekânlara, tekke denilmektedir. Bir başla ifadeyle bir şeyhin gözetiminde tasavvuf eğitiminin verildiği müesseseye tekke denilmiştir. İlk tekkenin 8. yüzyılda kurulmuş olduğu bilinmektedir. Tekkeler ilk kurulduğu günden itibaren geçen süre içerisinde farklı coğrafya ve kültürlerde zâviye, hankah, dergâh, âsitâne, ribat, savma, buk’a, imaret, düveyre, mihrap, tevhidhane ve harâbât gibi isimlerle de anılmıştır. Merkez konumunda olanlara da “âsitâne” denilmektedir.¹

İslam Medeniyeti’nde üç müessese, adeta üç saç ayağı konumunda olmuştur. Bunlar; câmiler, tekkeler ve medreselerdir.² Tekkeler, Osmanlı Devleti’nde vakıf gelirleriyle faaliyetlerini sürdüren pek çok müesseseden biriydi. Tekkelerin maddî giderlerini karşılamak, belli hizmetlerin yerine getirilmesini sağlamak ve eksikleri gidermek için, genellikle tekkeyi inşa ettiren hayırsever devlet adamları ya da şeyh efendi tarafından vakıflar kurulurdu.³

Tekkeler, kurumsal özellikleri ve fonksiyonları itibarıyla zikir mekânı (Tevhidhâne/semahâne/meydan), halvethâne (Çilehâne), türbe ve hazire, niyaz (hâcet) penceresi, harem bölümü, selamlık, derviş hücreleri, mutfak-aşevi, kahve odası, kitaplık-kütüphâne ve kiler gibi birçok yapıdan meydana gelmektedir. Tam teşekküllü tekkelerde ayrıca fırın, taamhâne-somathâne, şerbethâne, ahır ve kümes, kovan-zenburevi, selamlık ve harem hamamları, şadırvan, çeşme, helâ, çamaşırhâne, su haznesi, kuyu ve ahır gibi kısımlar bulunurdu.

Tevhidhâne, tekkelerin en önemli yapı unsurlarındandı. Tarikat zikirleri belli gün ve gecelerde burada yapılırdı. Bu zikirlere tarikat ayini veya devran da denilmekteydi. Tevhidhane mekânına Mevlevîlerde semâhâne; Bektaşîler-

¹ Mustafa Kara, “Tekke”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40: 368-370.

² Cahid Baltacı, *İslam Medeniyeti Tarihi* (M.ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2005), 116-117.

³ Bilgin Aydın, “Osmanlı Devleti’nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih’in Şeyhülislamlık’a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi”, *İstanbul Araştırmaları*, 7 (1998): 93.

de ise meydan denilmektedir. Tekkenin kurulduğu yerdeki cami, mescid veya kiliseden döndürülmüş bir mekân aynı zamanda tevhidhâne olarak da kullanılabilirdi. Bu şekilde hem cami hem de tevhidhane olarak kullanılan mekânlar cami-tevhidhâne veya mescid-tevhidhâne olarak da tanımlanmaktadır.⁴

İstanbul ve civarında 1453'ten 1925'te tekkelerin kapatılmasına kadar 500 kadar tarikat yapısının tesis edildiği tahmin edilmektedir. Bu yapılar arasında manastır, kilise, cami-mescid veya mesken gibi başka amaçlarla tasarlandığı halde tekkeye dönüştürülenler de bulunmaktadır. Bu yapılar şeyhlik görevi konulması "vaz-ı meşihat" tabiri ile ifade edilmektedir.⁵

Fetihden sonra suriçi İstanbul'da bulunan 50 kadar manastır ve kilise yapılarından 40'ı zaman içerisinde cami, mescid ve tekkeye dönüştürülmüştür. Geriye kalan 10 adet kilise ve manastır yapısından bazıları asli fonksiyonlarını devam ettirmiş, bazıları farklı amaçlarla kullanılmış ve bazıları da zamanla harap olarak yok olurken bunlardan günümüze kalıntıları ulaşabilmiş olanlar da vardır. 40 adet kilise yapısından 18 adedi bir tekke bünyesinde ya da yakınında yer almış cami-tevhidhane, mescid-tevhidhâne birimi olarak çift fonksiyonlu kullanılmıştır. Geriye kalan 22 kilise yapısı ise sadece cami ve mescid olarak hizmet veren yapılar olmuştur.⁶

Osmanlı Devleti'nin uyguladığı 'şenlendirme' politikası sonucunda fetihden sonra ilk dönüştürülen yapılar arasında Ayasofya Kilisesi, Pantokrator Manastırı (Zeyrek Camii), Pantepoptes Kilisesi (Eski İmaret), Akataleptos Manastırı (Kalenderhane), Vefa Kilise Camii bulunmaktadır. II. Bayezid döneminde birçok Bizans kilisesi artık çevrelerinde Hıristiyan nüfus kalmadığı için sahipsiz ve harap durumda bulunduğu restore edilerek cami ya da tekke gibi hayır eserlerine dönüştürülmüştür. Bunların başında Koca Mustafa Paşa Külliyesi'nin bünyesini oluşturan ve Sümbül Efendi Tekkesi olarak kullanılan Hagios Andreas en te Krisei Manastırı, Küçük Ayasofya, Kariye Camii,

⁴ M. Baha Tanman - Sevgi Parlak, "Tekke (Mimari)", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40: 374-376.

⁵ M. Baha Tanman, "Tekkeler", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 7: 236-239.

⁶ Süleyman Kırmıtay, *Converted Byzantine churches in Istanbul* (İstanbul: Ege Yayınları, 2001), 5; Semavi Eyice, *Tarih Boyunca İstanbul* (Etkileşim Yayınları, 2006), 55-64 Ekler kısmına bakınız: Ek 1.

Studios Manastırı (İmrahor Tekkesi), Gül Camii, Atik Mustafa Paşa Camii ve Kostantinos Lips Manastırı (Fenari İsa Camii) gelmektedir.

1. Akşemseddin Tekkesi (Zeyrek Tekkesi)

Fatih İlçesi'nde, Zeyrek'te, Sinân Ağa Mahallesi, İtfaiye Caddesi veya Haydar Caddesi'nden girilen İbadethâne Sokak'ta, 2421 ada 3 parselde yer almaktadır.⁷

Zeyrek'te Bizans dönemine ait Zeyrek Kilise Camiinin (Pantokrator Manastırı Kilisesi) içinde faaliyet göstermiştir. İmparatoriçe Eirene (ö. 1124) tarafından yapımına başlanan, eşi İmparator II. İoannes Komnenos tarafından tamamlanan Pantokrator Manastırı fetihten sonra cami ve medrese olarak kullanılmak üzere II. Mehmed'in (Fatih) vakıfları arasına katılmıştır. Zeyrek Molla Mehmed Efendi'nin kilisenin bitişiğinde müderris olarak görev yapmaya başlamasıyla yapı Zeyrek Kilise Camii adını almıştır. Fatih Külliyesi'ndeki sahn-ı semân medreseleri hizmete girince burası 1473 senesinde Şeyh Abdullah-ı İlâhî'ye zâviye olmuştur. 15. yüzyılın sonlarında kurulan tekke Akşemseddin'in (ö. 1459) Zeyrek Zâviyesi'nde kısa bir süre irşad faaliyetinde bulunmasıyla "Akşemseddin Tekkesi" olarak adlandırılmıştır. Yapının bir diğer adı da Semerci İbrâhim Efendi Tekkesi ve Zeyrek tekkesidir. Tekkenin duvarında Akşemseddin'in hatırasını yaşatmak amacıyla geç dönemde konmuş, ta'lik hatlı bir kitabe bulunmaktadır. Fatih Vakfiyesi'nde elli adet olarak belirtilen medrese hücrelerinin önceden keşiş hücreleri olduğu ve birimlerin, tekkenin faaliyete geçmesinden sonra dervişler tarafından kullanıldığı düşünülmektedir.⁸

Zeyrek yokuşundaki "Kilise Camii Şerîf"'i diye de kayıtlara geçen Zeyrek Camii'nin bitişiğinde yer alan tekke, İstanbul'da ilk defa "Kelime-i tevhîd" zikrine başlanan yer olarak bilinir. Burada Akşemseddin Hazretleri ikâmet etmiş ve yine burada erbaîn çıkarmıştır (kırk gün halvete girmiştir). Akşem-

⁷ Mustafa Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, 2. Bs (Kırk Kandil, 2007), 131.

⁸ *Fatih Mehmet II vakfiyeleri*. (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü, 1938), 201, 202, 227, 257; Hüseyin Ayvansaraylı v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, ed. Ahmet Nezih Galitekin (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 172; Hayri Fehmi Yılmaz, "Zeyrek Kilise Camii", *İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44: 377-378; M. Baha Tanman, "Semerci İbrahim Efendi Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 6: 519.

seddin hazretlerinin erbaîn çıkarmış olduğu bu yer tekke olmuştur. Akşemseddin'den sonra da burada pek çok ehlullah ikâmet etmiş ve zikir yapmışlardır.⁹

Tekkede Aziz Mahmud Hüdayî'nin şeyhinin şeyhi Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) ve celvetî meşâyihinden Zakirzâde Abdullah Efendi (ö. 1068/1657-58) ile Gafurî Mahmud Efendi (ö. 1078/1667) şeyhlik yapmışlar, bu yüzden de tekke Celvetî tekkeleri arasında sayılmıştır.¹⁰

Tekkenin duvarında bulunan kitabede tekkeyle ilgili şunlar yazmaktadır: *"Bu makam ibtidâ-yı fethi İstanbulda kutbu'l-ârifin şeyh Akşemseddin kuddise sırruhu hazretlerine mensub olub muahharan kibâr-ı ehlullahdan çok zevât-ı kirâm ve hususan şeyh-i ilâhî Emir Buharî ve şeyh-i bâni-i sufiyyevî ve Atpazarî şeyh Osman Fazl-ı İlâhî ve halîfesi Şeyh İsmâil Hakki kuddisallahu esrâhum hazerâtı dahi sâkin olmuşlardır ve derûnunda el'ân medfûn olan eizze-i halvetiyye-i Şâbâniyyeden ârif-billah Çerkeşî şeyh İbrâhim ve şeyh Halil efendilerin ve bu hankâhdan güzerân eden eizze-i kirâmın ruh-ı kudsiyyelerîçün el-fâtiha. Târih-i küşâd sene 855"*.

Zeyrekte bulunan Akşemseddin Halvetî tekkesi birçok dönem harap vaziyette bulunmuştur, nitekim tamiri için Şeyh Hasan imzasıyla devletten yardım istenmiştir.¹¹

1278/1861-62 tarihli bir belgeye göre, tekke herhangi bir vakfa bağlı değildi ve herhangi bir yerden tahsîsâtı da bulunmuyordu. Tekke zamanla harap bir duruma gelmişti. Tekkeye sığınan fakirler zor durumda bulunuyorlardı. Dönemin postnişini Şeyh Halil Efendi, saraydan tekkenin tamire muhtaç yerlerinin tamir edilmesi hususunda yardım istemekteydi.¹²

Zikir günü cuma olan¹³ ve 1885 senesinde Halvetîliğin Şâbânî koluna bağlı olarak hizmet veren tekkede bu tarihte 3 erkek ve 3 kadın ikâmet etmekteydi.¹⁴ Tekkenin son dönemlerine doğru tekkede Postnişin ve dervişlerden olu-

⁹ Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (BOA), Cevdet Evkaf (C.EV). 15840'den naklen; Fatih Köse, *İstanbul Halveti Tekkeleri* (M.ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2012), 283.

¹⁰ Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayî* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1990), 289.

¹¹ BOA, C.EV. 20207.

¹² BOA, A.MKT.NZD, 368/8.

¹³ Kadri Bey Melekpaşazâde, *Hankâlmâme* (Süleymaniye Kütüphanesi Nuri Arlasez No: 36), 1b.

¹⁴ *İrade-i seniye-i cenab-ı padişahi bu kere icra olunan tahrir-i sabık yoklaması mucibince Dersââdet ve Bilâd-i Selâsede mevcut nüfusun istatistik cetvelidir.* (İstanbul: Nezaret-i Umur-i Dahiliye, t.y.), 51.

şan yedi kişi bulunmaktaydı.¹⁵ Tekkede 13 postnişin irşad ve zikir faaliyetinde bulunmuştur.¹⁶

2. Kalenderhâne

Fatih İlçesi'nde, Vezneciler semtinde, Bozdoğan Kemerli ile 16 Mart Şehitleri Caddesi'nin kesiştiği köşede yer almaktadır. Akataleptos Manastırı'na ait bir kilise olduğu düşünülen bu Bizans dönemi yapısı İstanbul'un fethinden sonra Fatih Sultan Mehmed (ö. 1481) tarafından Kalenderî tarikatı dervişleri için bir zâviyeye dönüştürülmüştür. Böylece kuşatmadaki hizmet ve gayretleri ödüllendirilmiştir. Fatih'in burayı vakfetmiş olmasıyla bu yapı selâtin vakıflar arasındaki yerini almıştır. Kilisenin keşiş odaları 15. yüzyılda zâviye olarak; harim kısmı ise tevhidhâne / semâhâne olarak kullanılmıştır.¹⁷ Fâtih Vakfiyesi'ne göre buradaki fakir dervişlerin başına dindar, ehl-i sülûka vâkîf, Hakk yolda olan bir şeyh tayin edilmesi ve şeyhe günlük 10 akçe verilmesi şart koşulmuştur. Günlük 5 akçe ile bir nâzır, günlük bir akçe ile de bir hâfız burada görevlendirilmiştir. Hafızın görevi her hafta Cuma namazından sonra gerçekleştirilecek olan "meclis-i semâda Mesnevî-i Manevî okuyup", meclisten sonra Kur'an'dan bir bir aşr-ı şerif tilavet ederek sema meclisini sonlandırmaktır. Ayrıca güzel sesli iki kişi de sema meclisinde aşk erbabını harekete geçirmek için şiirler ve buna benzer hikayeler okumakla görevlendirilmiştir. Bunlara da birer akçe verilecektir. Dört kişiden oluşan mutrip dervişlere de "İstılâh-ı Mevleviyân'da semâzen tâbir olunan yâranla hasbe'l-âde akd-i meclis-i semâ" etmeleri için hepsine günlük 8 akçe verilecektir. Vakıftan karşılanmak üzere fakirlerin yemek ihtiyaçları için her gün 40 akçe; yolculara ve konaklayanlara günlük 15 akçe harcanması şart koşulmuştur. Vakfiyede "Kalenderhâne-i pür-semâ" tabiri ve "Kalenderhâne ünvanı ile mezkur buk'a-i şerîfeyi sadrîn ve vâridîn için vakfeyledim" ifadesi de yer almaktadır.¹⁸ 18.

¹⁵ BOA, *Kamil Kepeci*, no: 6290/1, s. 236.

¹⁶ Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi, *Derûn-i İslambolda Hankahlar Beyanındadır (Mecmua-yı Tekâyâ)*, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları Bölümü, K.75, vr. 12a; Ahmed Muhyiddin Efendi, *Tomâr-ı Tekâyâ* (Özel Arşiv), s. 178; MA, *Tekkeler Defteri*, no: 1781, vr. 8b-9a; VGMA, *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*, no: 109, s. 30. Sadık Albayrak, *Son devir Osmanlı uleması: (ilmiye ricalinin teracim-i ahvali)*. (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1996), 5: 17.

¹⁷ Semavi Eyice, "Kalenderhâne Camii", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24: 251-252.

¹⁸ *Fatih Mehmet II vakfiyeleri.*, 45, 59, 202, 206, 259, 260, 266, 268.

Yüzyılın ilk yarısında meydana gelen yangınlar ve deprem gibi felaketlerle hasar gören yapı restore edilerek bu yüzyılın ortalarında Darussaade Ağa Beşir Ağa tarafından camiye dönüştürülmüş ve batı tarafına bir medrese inşa ettirilmişti. Ayrıca cami içerisine bir de hünkâr mahfili eklenmişti. 19. Yüzyıl-da büyük bir yangın geçiren cami 1854’de tekrar tamir edilmiştir.¹⁹

3. Yıldız Tekkesi

Fatih İlçesi, Eminönü bölgesinde, Bahçekapı’da, Hobyar Mahallesi’nde, Şeyhülislam Hayri Efendi Caddesi üzerinde, İstanbul Ticaret Borsası (Hami-diye Medresesi) yakınında 417 ada 6 parsel 8 kapı sayılı yerde bulunmaktadır. Tekke Sultan I. Mahmud Han vakfına bağlıydı. Tekke “Necmeddin Dede Tekkesi” olarak da bilinmektedir. Tekkeye adını vermiş olan “Yıldız Dede” ya da “Yıldız Baba” lakabı ile tanınan Necmeddin Dede, İstanbul’un fethinde bulunmuş velilerdendir. Fetihden hemen sonra 858/1454 senesinde kendisine tahsis ve temlik edilen geniş bir arazi üzerine bir mescid, hamam ve tekke inşa ettirmiştir. Mescid, hamam, tekke ve türbe eski bir kilise harabesi üzerine inşa edilmiştir. Yıldız Baba, hamamın külhan tarafında çilehane olarak kullandığı mahalde vefât etmiş ve oraya defnedilmişti. Yıldız Baba, duâsı makbûl bir Allah dostu olarak tanındığından medfeni ziyâretgâh olmuştur. Tekkenin giriş kapısının üzerinde iki aded kitabe yer almaktadır. ilk ve eski olan kitabe hicrî 1143; ikinci kitabe de hicrî 1189 tarihlidir. Tekkeyi, Sultan I. Mahmud 1143/1730’da bina ettirmiş ve Yıldız Dede’nin türbesine meşihat koyan Sinop-lu Şeyh Seyyid Mustafa Dede (ö. 1166/1752-53) şeyh olarak vazifelendirilmiştir. Tekkenin ilk yapısı, mescid-türbe ve iki hücreden oluşmaktaydı. Mimari-nin Kayserili Mehmed Ağa (ö. 1742) olduğu düşünülmektedir. Cümle kapısı üzerindeki kitabeden anlaşıldığına göre tekke I. Abdülhamid tarafından 1776 senesinde ikinci kez ihya edilmiştir. Zikir günü pazar idi ve bu yüzden “Pazar Tekkesi” olarak da anılmıştır. Başlangıçta Halvetîliğin Ramazanî koluna bağlı olan tekke, faaliyete geçtikten kısa bir müddet sonra Halvetîliğin Cerrâhî ko-luna intikal etmiştir. Şeyh Seyyid Mehmed Nûri Efendi, tekkenin son şeyhidir. Bu dönemde tekkede çarşamba günleri zikir yapılmaktaydı. Tekkeler kapatıldıktan sonra metruk kalan tevhidhâne, türbe ve selamlık bölümleri zamanla

¹⁹ Ayvansaraylı v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 228; Doğan Kuban, “Kalenderhane Camii”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 4: 396-398.

harap olarak ortadan kalkmıştır. 1953 senesinde, Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu hamamın yıkılmamasına oy çokluğuyla, Yıldız Baba türbesinin muhafaza edilip imar edilmesine ve tekke binasının bulunduğu yerde imar mevzuatına uygun bina yapılmasına bir mani olmadığına oybirliğiyle karar vermiştir. Harem kısmı halen son şeyhin aile efradınca mesken olarak kullanılmakta, dükkânlar da özgün kullanımlarını devam ettirmektedirler. Günümüzde kısmen ayakta kalan son yapının ise geçen yüzyılın son çeyreğine ait olduğu sanılmaktadır.²⁰

4. Etyemez Tekkesi (Mirza Baba Tekkesi)

Samatya'da Kasap İlyas Mahallesi'nde, Samatya Caddesi, Etyemez Tekkesi Sokağı'nda, 1153 ada, 13 parselde bulunuyordu. Karabacak Velî Tekkesi olarak da bilinmekteydi. İstanbul'un fethinden kısa süre sonra Buharalı Ömer Efendi'nin oğlu Derviş Mirza Baba adlı bir şeyh tarafından eski bir Bizans mabed yapısının tekkeye dönüştürülmesiyle tesis edilmiştir. Vakfiyesi 1481 senesinde tescil olunmuştur. Bu manastır ya da kilise yapısının adının Dios/Dius olduğu ileri sürülmüştür. Fatih döneminden 17. Yüzyıl sonlarına kadar olan sürede yapıda hangi tarikatın hizmet verdiği bilinmemektedir. 18. Yüzyılın ikinci yarısından sonra Hacı Ali Hulusi Efendi ile birlikte bir Sa'dî tekkesi olarak kullanılmaya başlanmıştır. Sonra Şeyh Hacı Mehmet Said Efendi (ö. 1228/1813), Şeyh İsmail Medenî Efendi (ö. 1246/1830-31), Şeyh Hacı Mustafa Vehbi Efendi (ö. 1274/1858), Şeyh Ahmet Efendi (ö. 1881) postnişin olmuşlardır. 1885 senesinde tekkede altı erkek ve beş kadın ikamet etmekteydi. 19. Yüzyılın sonlarına doğru Şeyh Mustafa Ferid Efendi (ö. 1896) zamanında tekke, mescit, tevhidhâne, selamlık dâireleri, Ömer el-Buhârî'nin türbesi ile kutbu'l-ârifin Ali el-Hulusi es-Sâdî Karabacak Velî hazretlerinin türbesi II. Abdülhamid tarafından tamir ettirilerek yenilenmiş ve 24 Mart 1892 tarihinde Perşembe günü açılışı gerçekleştirilmiştir.²¹ Tekkenin zikir günü perşembe-

²⁰ Melekpaşazâde Kadri Bey, vr. 4a; Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi, *Derûn-i İslambolda Hankahlar Beyanındadır (Mecmua-yı Tekâyâ)*, vr. 40b; Ahmed Muhyiddin Efendi, *Tomâr-ı Tekâyâ* s. 75; Ayvansarayi v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 299; Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, ed. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş (Kitabevi, 2006), 5: 309; M. Baha Tanman, "Yıldız Dede Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 7: 516; Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, 79; Köse, *İstanbul Halveti Tekkeleri*, 217-219.

²¹ Ahmed Muhyiddin Efendi, s. 37; BOA. Y.PRK.ZB. 9/94. (24 Ş 1309); Ayvansarayi v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 73; *Dersaadet ve Bilâd-ı Selâsede mevcud*

dir.²² Tekke evlâda vakfedilmemiş olup vakfiyesi de kayıtlı bulunmamaktadır. 1909 senesinde tekkenin bazı yerleri tamire muhtaç durumdaydı. 1334/1918 senesinde tekkede son postnişin olan Şeyh Hüsnü Efendi görev yapmaktadır. 18. Yüzyılın ikinci yarısından 1925'e kadar olan sürede tekkede Sadî tarikatına mensup on bir postnişin görev yapmıştır. Bu dönemde tekkenin meşrutahanesi bulunmamaktadır.²³ 1925 yılında tekkelerin kapatılmasıyla terk edilen yapı 1950'li yıllarda kamulaştırılıp yıktırılmıştır. Yerine Samatya Sosyal Sigortalar Hastanesi inşa edilmiştir. Haziresindeki kabirler ise yakınında bulunan Bayezid-i Cedid Camii haziresine taşınmıştır.²⁴

5. Haydarhane Tekkesi

Sultan II. Bayezid döneminde (1481-1512) Alemdar Ali Haydar Dede tarafından kurulmuştur. Tekke-mescid yapısının yerinde daha önce bir Kilisenin bulunduğu nakledilmektedir.²⁵ Mekân olarak Fatih İlçesi, Saraçhanebaşı'nda, Baba Hasan Âlemi Mahallesi'nde, Horhor Caddesi ile Kıрма Tulumba Sokağı'nın kavşak noktasında, Suphi Paşa Konağı'nın yanında 936 ada, 55 parsel üzerinde yer almaktaydı. Tekke kurucusundan dolayı, "Alemdar Haydar Dede", "Haydar Dede" ve "Haydârî Ali Dede" gibi isimlerle de bilinmiştir. Oğlu Hacı Hüseyin adına olan vakfiyesi Kanuni Sultan Süleyman zamanında 1530 senesinde tescil edilmiştir. Haydârî Hüseyin Dede Kâdirî zaviyesi olarak da bilinmektedir.²⁶ Daha sonra sırasıyla Ahmet Çelebi, Şeyh Mahmut Efendi, Şeyh Halil Efendi, Şeyh Mehmet Efendi, Şeyh Osman Efendi ve Şeyh Mehmet Keşfî Efendi (ö. 1267/1850-51) postnişin olmuşlardır. 18. Yüzyılın ortalarında mescide sadrazam Nişancı Bıyıklı Ali paşa silahdar-ı şehriyari görevinde iken

nüfusun istatistik cetvelidir., 50; Sema Göncüoğlu, "Tekkeler", *Fatih İlk İstanbul* (İstanbul: Fatih Belediyesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, 2003), 102.

²² Ahmed Münib Bandırmalızade, *Mecmûa-yı Tekâyâ* (İstanbul, 1307), s. 13.

²³ MA, *Meclis-i Meşayih Esami Defteri*, no: 1760; VGMA, *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*, no: 109, s. 13, 55; Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi, *Derûn-i İslambolda Hankahlar Beyanındadır*, vr. 37b; BOA. BEO. 3641/273069. (12 N 1327).

²⁴ M. Baha Tanman, "Mirza Baba Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 5: 474.

²⁵ Ayvansaraylı v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 139.

²⁶ Komisyon, "Haydarhane Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1995), 8: 194.

minber koydurmuştur.²⁷ 1793 senesinde Kadirî tekkesi olarak hizmet vermeye başlayan tekke daha sonra bu tarikatın Müştakiye koluna bağlanmıştır. 1885 nüfus ve istatistik defterine göre tekkede bir erkek ikâmet etmekteydi. 1307/1891 senesinde basılmış olan Mecmua-i Tekâyâ'da Pazar günleri zikir yapılan tekkeler arasında belirtilen tekkenin yıkılmış olduğu ve yeri arsa olarak gösterilmiştir. Tekkenin şeyhi Süleyman Efendi'dir. 1308/1892-93 tarihinde tekke yeniden inşa edilmiştir. Bu tarihlerde pazartesi günleri dergahta Kadirî ayini icra edilmekteydi. 1918 senesinde ise tekkenin şeyhi Ahmed Efendi'dir. 1925'e doğru ise tekkenin postnişini Recep İrfan Efendi olup, tekkenin meşrutahanesi yoktu. Vakfiyesi kayıtlı değildi. Ahşap tekke binası 1970'lerden sonra İstanbul Üniversitesi tarafından yıktırılmıştır. Yerine ise Türkiyat Enstitüsü binası yapılmıştır.²⁸ Tekkenin zikir günü pazardı. Tekkeden geriye günümüze ulaşan haziresi ve burada bulunan birkaç mezar taşı kalmıştır.²⁹

6. Sivasi Tekkesi Mescidi

Fatih İlçesi'nde, Sultan Selim Külliyesi yakınındaki Aspar Su Haznesi'nin güneybatı köşesinde yer almaktaydı. Tekkeyi II. Bayezid vakfetmiştir. Tekke yapısının eski bir kilise olduğu rivâyet edilmektedir.³⁰ Evliya Çelebi bu bölgede bulunan sarnıcın Sivasî Tekkesi altında yer aldığını belirtmektedir.³¹ Tekke, kurucusu ve ilk postnişini Muhyiddin Mehmed İskilibî'nin (ö. 920/1514) lakabından ötürü Yavsı Baba Tekkesi adıyla da tanınmıştır. İskilipli Yavsı Muhyiddin Mehmed Efendi, Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin babası olup Bayramîliği İstanbul'da kurumsallaştıran ilk şeyh olarak bilinmektedir. Tekkedeki Bayramî meşihatı 1566'ya kadar yürütülmüştür. Şemseddin Sivâsî halifelerinden Abdülmecid Sivâsî'nin (ö. 1049/1639) tekkeye postnişin olmasıyla 1798'e kadar tekke, Halvetîliğin Sivâsî koluna bağlanmış ve "Sivâsî Tekkesi" olarak anılmıştır. Mescidinin minberini Sivaslı Şeyh Abdülmecit Efendi koydurmuş-

²⁷ Ahmed Muhyiddin Efendi, vr. 26; Ayvansarayı v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 139.

²⁸ Bandırmalızâde, s. 7; Albayrak, s 122; VGMA, Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri, no: 109, s. 25; MA, Meclis-i Meşayih Esami Defteri, no: 1760; Göncüoğlu, "Tekkeler", 96; *Dersâadet ve Bilâd-ı Selâsede mevcut nüfusun istatistik cetvelidir.*, 50.

²⁹ Komisyon, "Haydarhane Tekkesi", 8: 194; Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, 119.

³⁰ Ayvansarayı v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 176; Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, 135.

³¹ *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın TranskripsiyonuDizini*, I, 20, 146.

tur. 19. Yüzyılda tekkede Sünbülî koluna mensup şeyhler görev yapmıştır. Tekkenin son döneminde zikir günü perşembe idi. Tekkeden günümüze herhangi bir yapı gelmemiştir. Ancak türbe hazîresinin şebekeli ön duvarı Yavuz Selim Caddesi'nin ortasında kalmıştır. Yapının arsası Daruşşafaka lojman binalarının altındadır.³² Tekkede yirmi postnişin görev yapmıştır. Tekkenin son şeyhi Mustafa Sâim Efendi,³³ zamanında tekkenin meşrutahânesi yoktu ve vakfiyesi kayıtlı değildi.³⁴

7. Toklu İbrahim Dede Tekkesi/ Şeybetü'l-Hudrî Tekkesi

Atik Mustafa Paşa Mahallesi, Ayvansaray Caddesi, Toklu İbrahim Dede Sokağı'nda 2867 ada, 109 parselde yer almaktaydı. İstanbul'un fethini müteakip tekkeyi kuran kişi, burada medfun sahabeden Ebu Şeybetü'l-Hudrî Türbesi'ne türbedar olarak tayin edilen Toklu İbrahim Dede'dir.³⁵ Şapel yapısı II. Bayezid döneminde mescide dönüştürülmüştür. Mescit ve türbe II. Mahmut zamanında tamir ettirilmiştir.³⁶ Vâkıfı ise Vildan Hatun'dur. Haremeyn vakfındandır. Zâviye evlâd-ı vâkıfdan olup Toklu Dede'nin evlatlarına şart koşulmuştur. Şevval 1168/1755 tarihli vakfiyeye göre Balat Kapısı dışında Lonca denilen mevkii, bir dükkânı ve mahzeni vakfedip gelirinden Toklu Dede Mescidi'nin önünde kandil yakılmasını şart koşturmuştur. Tevliyet ve vakfı kendisinden sonra Lütfi Efendi'nin kızı Asiye Hatun'a, daha sonra onun neslinden gelenlere, nesil kesildiği takdirde Toklu Dede Mescidi'nde müezzin olanlara şart koşulmuştur. Lakin zaviye ve süknası şeyhe meşruta haneye dair hizmet görülememiştir.³⁷ Son postnişini Mehmet Sakıp Efendi'dir. Bu dönemde Zaviye ve meşrutahanesi yoktur. 13 Temmuz 1889 tarihli "Beher sene îd-i adhâ-yı meyâmîn metâyâda bazı tekyehâ-yı şerîfe ve bazı dâiyâne i'tâ buyurulan ağnâmın bir kıta defteridir fî 15 Zilkade 1306" adlı belgede "Ayvansaray

³² Ayvansaray v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 176; Ekrem Işın, "Yavsî Baba Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 7: 445-446; Edhem Ruhi Öneş, "Cami ve Mescitler", *Fatih İlk İstanbul* (İstanbul: Fatih Belediyesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, 2003), 86; Köse, *İstanbul Halveti Tekkeleri*, 293-295.

³³ Ahmed Muhyiddin Efendi, s. 25.

³⁴ VGMA, *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*, no: 109, s. 51.

³⁵ Ayvansaray v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 200; Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, 164-165.

³⁶ Öneş, "Cami ve Mescitler", 87.

³⁷ VGMA, *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*, no: 109, s. 36.

civârında Toklu Dede Dergâhına" ifadesi geçmektedir. Tekkeye her sene kurban bayramında bir adet koyun verilmekteydi.³⁸ Mescit 1915'te boşaltılarak askerlerin kullanımına tahsis edilmiştir. I. Dünya Savaşı'ndan sonra kullanılmayan yapı Vakıflar İdaresi tarafından kira veya satış işlemlerine maruz kalmıştır. 1929'da ise büyük oranda yıktırılmıştır.³⁹

8. Şeyh Murad Mescidi (Yeni Tekke/Raşid Efendi Tekkesi)

Bizans kiliselerinden biriyken sonradan camiye çevrilen ve günümüzde hiçbir izi kalmayan bu yapı Fatih İlçesi'nde, Ayakapı'da Gül Camii'nin yukarı tarafında yer almaktaydı. Yapının Bizans dönemine ait adı bilinmemekte olup fetihten sonra ne zaman mescide dönüştürüldüğüne dair de kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ayvansarayi'nin bildirdiğine göre Müftü Ali Hamamı yakınında bulunan bu yapıya Hüseyin Efendi minber koydurmuş ve camiye dönüştürmüştür.⁴⁰ Yapı 1838 tarihli mühendishane haritasında 78 numara ile işaretlenmiştir. 1870'li yıllarda hazırlanan İstanbul planında ise Kilise Camii ismiyle yeri belirtilmiştir. Burasının bir şeyhin adıyla anılıp biliniyor olması yapının kuvvetle muhtemel bir tekke olarak kullanılmış olduğunu da göstermektedir. 19. Yüzyılın ikinci yarısında bölgede meydana gelen yangınlar yüzünden gittikçe harap bir hal alan mescit 1870'lerin sonunda yıkılarak yerine 27 Ocak 1882 tarihinde bir tekke inşa edilmiştir. Tekkenin inşasında eski kiliseden geriye kalan sütun başlığı gibi birçok devşirme malzeme kullanılmıştır. Rifâî tarikatına bağlı olarak inşa edilen bu tekkeye "Yeni Tekke" ve son şeyhinin adından dolayı "Raşid Efendi Tekkesi" denilmiştir. Şeyh Murad Mescidi ve Tekkesi, 1894 sonbaharında geniş kapsamlı bir tamirat geçirmiş ve açılışı yapılmıştır. 1918'de meydana gelen büyük yangında ise yanarak harap olmuş ve daha sonra yeniden inşa edilememiştir.⁴¹

9. Sancaktar Hayreddin Tekkesi

Samatya'da, Sancaktar Hayreddin Mahallesi, Kocamustafapaşa Caddesi Teberdar Sokak'ta 955 ada, 17 parselde yer almaktadır ve eski bir Bizans yapı-

³⁸ BOA, TSMA, D. 5441.

³⁹ Semavi Eyice, "Ayvansaray", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4: 291.

⁴⁰ Ayvansarayi v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 189.

⁴¹ Semavi Eyice, "Şeyh Murad Mescidi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 7: 168-169 Ahmed Muhyiddin Efendi, s. 104; MA, Meclis-i Meşayih Esami Defteri, no: 1760.

sıdır. Erken dönem Hıristiyanlık yapılarından olup bir kilise değildir. Burası bir mezar binasıdır ve sonradan küçük bir şapel haline getirilmiştir. İstanbul'un fethinden sonra metruk bir halde iken mescide dönüştürülmüştür. Vâkıfı alemdar Hayreddin'dir. Daha sonra muhtemelen II. Bayezid döneminde meşihat konularak tekkeye çevrilmiştir. Fetihte Fatih Sultan Mehmed'in sancaktarı olarak görev alan alemdar Hayreddin'in kabri yapının hemen yanındadır. Yine yapının yanında Şahbaz Paşa ve zâviye şeyhi Mustafa Efendi medfundur. Hüseyin Ayvansarayî (ö. 1787), Mustafa Efendi'nin yakınlarda vefat ettiğini belirtmektedir ki bu tarih 18. Yüzyılın ikinci yarısıdır. Sadrazam Maktül Mustafa Paşa buraya 1764-65'te minber koydurmuştur.⁴² Yapı, mescid-tekke (mescid-zaviye) niteliğindedir. Yapıya 18. Yüzyılın ortalarında kim tarafından ve ne zaman meşihat konulup tekke olarak hizmet verdiği tam olarak tespit edilememiş olsa da haziredeki mezar taşları ve Tabibzade'nin verdiği şeyhler listesinden hareketle bir tahminde bulunulabilir. Şeyh listesine göre tekkenin ilk postnişini Şeyh Noksan Baba'dır (ö. 1186/1772-73). Şeyh Mustafa Efendi bu zat olmalıdır. Sonra sırasıyla Kadiri tarikatından Şeyh Mehmet Efendi (ö. 1205/1790-91), Şeyh Mehmet Emin Efendi (ö. 1223/1808-09), Rifâi tarikatından Şeyh Mehmet Efendi (ö. 1248/1832-33), Şeyh Hafız Mustafa Efendi (ö. 10 Recep 1274 / 24 Şubat 1858) ve Hafız Mustafa Efendinin oğlu Şeyh Mehmet Abdülhamid Efendi (ö. 1301/1883-84).⁴³ Hazirede medfun olan Seyyid Mustafa Efendi II. Mahmud zamanının Sa'dî şeyhlerindedir. Tekkenin son dönemlerinde ise Şeyh Rifat Efendi, Şeyh Sadeddin Efendi tekke postnişin olarak görev yapmışlardır. 1334/1915-16 senesinde Şeyh Sadeddin Efendi burada Sa'diyye zikri icra etmekteydi. Tekke evlâd-ı vâkıfdan olmayıp, vakfiyesi kayıtlı değildi. Meşrutahanesi de bulunmamaktaydı. Tekkede Pazar günleri zikir yapılmaktaydı. 1886-87'de tekkede bir kadınla bir erkek ikamet etmekteydi. 1894 depreminde harap hale gelen bina Cumhuriyet döneminde Vakıflar İdaresi tarafından kapsamlı bir tamirat geçirmiştir.⁴⁴

⁴² Ayvansarayî v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 180; Semavi Eyice - M. Baha Tanman, "Sancakdar Hayreddin Mescidi ve Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1995), 6: 448-449.

⁴³ Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi, *Derûn-i İslambolda Hankahlar Beyanındadır (Mecmua-yı Tekâyâ)*, Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları Bölümü, K.75, Ekler, vr. 12b.

⁴⁴ Ahmed Münib Bandırmalızade, *Mecmûa-yı Tekâyâ* (İstanbul, 1307), 7; Eyice - Tanman, "Sancakdar Hayreddin Mescidi ve Tekkesi", 6: 448-449; Göncüoğlu, "Tekkeler", 104; Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, 171 MA, Meclis-i Meşayih Esami Defteri, no: 1760; VGMA, Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri, no: 109, s. 29;

10. Sünbül Efendi Tekkesi

Fatih İlçesi'nde, Ali Fakih Mahallesi'nde, Koca Mustafa Paşa Caddesi, 1177 ada 77 parselde, Koca Mustafa Paşa Külliyesi'nin bünyesinde bulunmaktadır. Tekke, Bizans dönemine ait Hagios Andreas en te Krisei Manastırı'nın II. Bayezid döneminde 891-896/1486-1490 yılları arasında camiye ve tekkeye dönüştürülmesi ile kurulmuştur.

Yapının iki giriş kapısının üzerinde biri 1486, diğeri 1492 senesine ait iki Arapça kitabe yer almaktadır. İdris-i Bitlisî tarafından yazılan tarih kitabesi "Hazihi buk'atün mübâreketün" (Bu mübarek zâviye) ifadesiyle başlamaktadır ki buk'a kelimesi zâviye anlamına da kullanılmaktadır.

Cami-tevhidhâneye dönüştürülen önceki manastır kilisesinin çevresi derviş hücreleri, imaret, sıbyan mektebi, medrese ve hamam gibi çeşitli bölümlerle kuşatılarak bir külliye meydana gelmiştir. Külliyenin ve tekkenin bânisi "Koca Mustafa Paşa" diye bilinen Kapıcıbaşı Hacı Mustafa Ağa'dır (ö. 1512). Paşa 1511'de veziriazâm olmuş bir yıl sonra tahta geçen I. Selim (Yavuz) tarafından Bursa'da öldürülmüştür. Kaynaklarda tekke "Koca Mustafa Paşa Tekkesi" olarak da geçmektedir. Başlangıçta Cemâlî kolunun merkezi olan tekke, Şeyh Yusuf Sinân Efendi'nin posta geçmesiyle Sünbüliliğin âsitânesi ve pîr makamı olmuş, tekkelerin kapatılmasına kadar bu özelliğini devam ettirmiştir. Cemâleddin Halvetî (ö. 899/1494) ile Sünbül Efendi'nin İstanbul'daki ilk Halvetî şeyhleri olmaları, tekkenin İstanbul'da bulunan Halvetî âsitâneleri içinde en kıdemlisi olarak telakki edilmesine ve burada postnişin olanların protokolde ön saflarda bulunmalarını sağlamıştır. Tekkenin de içinde bulunduğu külliye 17. Yüzyılın başlarında Sultan I. Ahmed'in defterdarı Ekmekçizâde Ahmed Paşa tarafından yaptırılan ilavelerle hemen hemen bugünkü şeklini almaya başlamıştır. Ayvansarayî'nin bildirdiğine göre külliye de cami kısmına bitişik bir medrese, kırk odalı bir zâviye, bir şadırvan, bir mektep ve bir imâret bulunmaktadır. Şeyhülislam Veliyyüddin Efendi buraya büyük bir mahfil ve avlu kapısı üzerine bir muvakkithâne inşa ettirmiştir. Kendisi için caminin sol tarafında yaptırmış olduğu türbede ise kızı Safiye Hanım med-

fundur. 1766'daki büyük depremde zarar gören tekke iki sene sonra yeniden ihyâ ve mamûr olmuştur.⁴⁵

Günümüzde caminin içerisinde yer alan ve hattat Sami Efendi'ye ait olan hat levhası da yapının tekke tevhidhânesi olarak kullanıldığı günlerin bir nişânesidir. Bu 1283 tarihli levhada celî sülûs bir hatla "Yâ hazret-i pîr Sünbül Sinan kuddise sırrahu'l-mennân" ibaresi yazmaktadır.

1264/1848 senesinde Kocamustafapaşa Külliyesi kapsamlı bir tamirattan geçmiştir. Cami, imâret, medrese, mekteb, tekke, şeyh dairesi ve hamamı, yanmış olan dervîşân odaları ile diğer bölümler yeniden inşa edilmiştir. Türbenin etrafına da demir şebekeler çekilmiştir.⁴⁶ Sultan Abdülmecid zamanında gerçekleştirilen tamir ve teccid faaliyetinin bir nişânesi olarak dergâhın ana giriş kapısının üzerine bir kitabe konulmuştur. Cami-tevhidhânenin son cemaat yeri revağında bulunan 1264/1847-48 tarihli manzum metni şair Ahmed Ziver Paşa'ya (ö. 1852) ait onarım kitabesinde 18. postnişin Şeyh Mehmed Razî Efendi'ye (ö. 1852) kadar meşihatta bulunanların dökümü bulunmaktadır. Sünbül Efendi Tekkesi'nde cuma namazlarını müteakip zikir icra edilmekteydi.⁴⁷

1289/1872 senesinde tekkenin sakf ve duvarı ile diğer bazı yerleri İnşaat İdâresi Nezâreti'nce 6.500 kuruş harcanarak tamir edilmişti.⁴⁸ 1298/1881 senesinde ise tekkenin tamire muhtaç bazı yerleri yapılan keşif sonucu, Osmanlı altını (lirası) 100 kuruş hesabıyla 5.800 kuruş masrafla Yorgi kalfa tarafından tamirinin gerçekleştirilmesi ile ilgili bir karar çıkmıştır. Tekkenin birçok yeri bu tarihte çok harap bir durumdadır ve yıkılmak üzeredir.⁴⁹ 1306/1888 yılında tekke ve meşihata mahsus daire.⁵⁰ 1308/1891 senesinde Evkâf-ı Mazbuta'dan olan dergâhın dedegâna mahsus odaların.⁵¹ 1309/1891 senesinde cami,

⁴⁵ Ayvansaraylı v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 221-227; M. Baha Tanman, "Sünbül Efendi Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 105-107; Cahid Baltacı, XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri, 2. Bs (M.ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2005), 2: 534; Köse, *İstanbul Haloeti Tekkeleri*, 69-80.

⁴⁶ BOA, EV.d. 13467; 13488.

⁴⁷ Tanman, "Sünbül Efendi Tekkesi", 105-107.

⁴⁸ BOA, İ.DH. 653/45402.

⁴⁹ BOA, ŞD. 103/7.

⁵⁰ BOA, İ.ŞD. 94/5570.

⁵¹ BOA, İ.ŞD. 105/6285.

şadırvan, şeyh dairesi ve dedegân odalarının tamire muhtaç olduğu belirtilmiştir.⁵² 1312/1895 senesinde, depremden dolayı harap olan ve bazı yerleri yıkılan Kocamustafapaşa Külliyesi'nin cami, dergâh, imâret, medrese ve diğer bölümlerinin, tamir masrafı. Tamiri ise Bâb-ı Vâlâ-yı Seraskerî İnşaat Dâiresi tarafından gerçekleştirilecekti.⁵³ 1316/1898 senesinde tekkenin pâdişah tarafından tamiri emredilmişti.⁵⁴ Tekkede 22 postnişin irşad faaliyetinde bulunmuştur.⁵⁵

11. Sinân Erdebilî Tekkesi

Fatih İlçesi, Eminönü bölgesinde, Sultanahmet'te, Cankurtaran Mahallesi'nde, Caferiye Sokağı ile Soğuk Çeşme Sokağı ve Soğuk Kuyu Çıkmazı'nın çevrelediği arsa üzerinde, Ayasofya'nın batısında, 52 ada 15, 17 parselde bulunmaktadır.⁵⁶

Şeyh Sinân Efendi, kaynaklarda belirtildiğine göre Ayasofya Camii yakınında, kendisine gelen adaklar ve sadakalar ile bir zâviye ve etrafına hücreler yaptırmıştır. Zâviye, Ayasofya Camiinin yanında olduğundan, zikirlerini Ayasofya Camiinde icrâ edip, evrâd ve tarikat usulünü orada yerine getirmektedirler. Tekkenin zikir günü cuma idi.⁵⁷ Tekke ilk yapıldığı dönemde, 23 odadan meydana gelmekteydi. Tekkeye gelir sağlayan birçok vakfı bulunuyordu.⁵⁸

18. yüzyılda Ayasofya Camii'nin içine, Sadî şeyhi Abdüsselam Şeybânî'nin (ö. 1751) isteği üzerine "Ya hazret-i şeyh seyyid Sadeddin el-Cibavî" yazılı bir hat levhası asıldığı ve başta Sadiler olmak üzere bazı tarikat mensuplarının özellikle Kadir geceleri zikir yaptıkları nakledilmektedir.⁵⁹

⁵² BOA, İ.ŞD. 113/6779.

⁵³ BOA, BEO. 576/43127.

⁵⁴ BOA, ŞD. 146/7; BEO. 1189/89140.

⁵⁵ Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi, vr. 1b, 2a; Ahmed Muhyiddin Efendi, s. 17.

⁵⁶ Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, 85.

⁵⁷ Mahmud Cemaleddin el-Hulvi, *Lemezât-ı Hulviyye / Ez Lemezât-ı Ulviyye Halveti Büyüklerrinin Tatlı Halleri*, ed. Mehmet Serhan Taysi - Sıtkı Çoban (Semerkand Yayıncılık, 2013), 421.

⁵⁸ Ömer Lütfi Barkan - Ekrem Hakkı Ayverdi, ed., *İstanbul vakıfları tahrir defteri : 953 (1546) tarihli*. (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1970), 2-3.

⁵⁹ Esin Demirel İşli, *İstanbul tekkeleri mimarisi, eklentileri ve restorasyonu*. (Yıldız Teknik Üniversitesi, 1998), 148.

Tekke, İstanbul'da Halvetîliğin en eski faaliyet merkezlerinden biri olmuştur. Tarikatın Sünbülî koluna mensup Hızır oğlu Şeyh Yusuf Sinân Erdebilî (ö. 1544) tarafından 924/1519 tarihinde tesis edilmiştir. Sinân Erdebilî Tekkesi'nin, İstanbul'da "evladiye" usulünün uygulandığı en eski tarikat yapılarından olduğu, meşihat görevinin en azından 19. yüzyılın ortalarına kadar bâninin neslinden gelenlerce ifa edildiği bilinmektedir. Vakfiyesi bânisinin adına 940/1534'te tescil edilmiştir.⁶⁰

Tekke, 1293/1876-77 senesinde Ayasofya civarının tesviyesi sırasında yıkılmış ve eski arsası üzerine yeniden yapılması için dilekçe verilmiştir.⁶¹ Tekkenin sekiz oda ve bir semahânededen ibaret olmak üzere kârgir olarak 18.000 kuruş masrafla müteahhit Andon kalfaya inşa ettirilmesi gündeme gelmişti.⁶² Sefine-i Evliya yazarı tekke ile ilgili şu bilgileri vermektedir: "Bu dergâh, Ayasofya Cami-i şerifine karşıdır. Zamanımızda tecdîden inşâ olunmuş ve meşihatine Şeyh Sırrı Efendi nâm zât tayin edilmiştir."⁶³

Günümüze ulaşan yapı I. Ulusal Mimarlık Üslubu'nu yansıtmakta ve 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarına ait gözükmektedir. Bu kârgîr, çatılı ve kiremit örtülü tevhidhâne kısmının Ayasofya'ya bakan mihrab duvarı üzerinde ilk inşâ edildiği döneme ait sülüs bir karakterle yazılmış Arapça bir kitâbe yer almaktadır. Bu kitabeden tekkenin ilk defa 934/1527-28 yılında inşa edildiği anlaşılmaktadır. Tekkede 16 postnişin irşad faaliyetinde bulunmuştur.⁶⁴

12. İmrahor (Mirahur) Tekkesi

Mîrahûr Tekkesi, İmrahor İlyas Bey Mahallesi, İmam Aşir Efendi Sokağı'nda, 1272 ada 21 parselde bulunan kiliseden çevrilme bir tekkedir. 5. yüzyılın sonunda hizmete girmiştir. Yedikule'deki Studios Manastırı'nın bir parçası

⁶⁰ Melekpaşazâde Kadri Bey, vr. 2b Ayvansaray v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 47-48; M. Baha Tanman, "Sinan Erdebilî Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1996), 6: 567-568; *Dersâdet ve Bilâd-ı Selâsede mevcut nüfusun istatistik cetvelidir.*, 50.

⁶¹ BOA, A.MKT.MHM. Dosya no: 481 Vesika no: 7.

⁶² BOA, İ.ŞD. Dosya no: 31 Vesika no: 1520.

⁶³ Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, ed. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş (Kitabevi, 2006), 3: 332.

⁶⁴ Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi, vr. 36a; Ahmed Muhyiddin Efendi, s. 290; VGMA, *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*, no: 109, s. 12; Köse, *İstanbul Halveti Tekkeleri*, 96.

olan Ayios Ioannes Prodromos (Vaftizci Yahya) Kilisesi, II. Bayezid dönemi önde gelenlerinden İmrahor İlyas Bey tarafından 1486'ya doğru zâviye ve cami haline getirilmiştir. İmrahor İlyas Bey Camii de denilmektedir. Zâviye, kaynaklarda "İmrahor Tekkesi" veya "Mirahur Tekkesi" olarak geçmektedir. 5. yüzyılda 463 senesinde inşa edilen İmrahor Camii, İstanbul'un en eski dinî yapısıdır. 1204'te Latin istilâsında tahrip edilmişti. Konstantinos Paleogos tarafından 1293 senesinde yapı tamir edilerek eski ihtişamına kavuşturulmuştu.⁶⁵

İstanbul'un çeşitli yerlerindeki yirmi kadar Sünbülî tekkesinden biri olan zâviye 19. yüzyılın sonlarına kadar hizmet vermiştir. 953/1546 tarihli "İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri"nde cami ve mektep personeli arasında "şeyh-i zâviye" ile "mürîdîn der çilehâne" kayıtlarının görülmesi, İmrahor İlyas Bey Camii'nde daha 16. yüzyılda bir tekkenin var olduğunu göstermektedir. Hüseyin Ayvansarayî'nin bildirdiğine göre Tatar mirzalarından Devlet han, İmrahor İlyas Bey Camii'nde bir zâviye kurarak vakfı genişletmiş ve tevliyetini evlâda şart etmiştir. Bu zâviyenin şeyhleri İmrahor Camii'nin avlusunda medfundur.⁶⁶ Tekkede Sivâsî, Gülşenî koluna mensup postnişinler de görev yapmıştır. Tekkenin zikir (devran) günü pazar idi.⁶⁷ Tekkenin içerisinde şeyhine meşruta olarak hücre bulunmaktaydı. Yine tekkede şeyh ve müritlerin ikâmet etmesi için hücreler inşa edilerek vakfedilmişti.⁶⁸

1782 senesinde Samatya'da meydana gelen büyük bir yangında hasar gören yapı yeniden tamir edilmişti. III. Selim döneminde 1804-1805 yıllarında ise yapı, Nazperver usta tarafından tamir ettirilmiştir. 1820-1821 yıllarında yapıyı hassa mimarı Mehmed Rasim tamir etmiştir. 1894 depreminde harap olan yapının 1910 senesine doğru ahşap çatısı çökmüş ve tekke kendi haline terk

⁶⁵ Semavi Eyice, "İmrahor Camii", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 4: 166-168.

⁶⁶ Ayvansarayî v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 260; Semavi Eyice, "İmrahor İlyas Bey Camii", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22: 228-229.

⁶⁷ Melekpaşazâde Kadri Bey, vr. 4a Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, 133-134.

⁶⁸ VGMA, *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*, no: 109, s. 9.

edilmiştir. 1955 senesinde Bizans eserleri bakım ve onarımı işi sırasında burada da bazı onarım ve bakım yapılmıştır.⁶⁹

Tekke 1265/1849 senesinde Eylül ayında büyük çaplı bir tamirat geçirmiştir. Bu tarihten bir süre önce bir yangın sonucu harap olan tekkenin yenilenmesi ve tamir edilmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Tekkenin harap olan hücreleri, kârgir duvarları, çatısı, saçakları ve dehliz mahalli yeniden inşa edilmişti. Hücrelerin yanında eski abdesthane tarafına kahve ocağı yapılmış, şeyh efendi dâiresinin dört tarafı bağdâdî duvarla çevrelenmişti. İnşa edilen iki kat binanın alt katı kahve ocağı idi. Tekkenin mutfak binaları da yenilenmişti. Şeyh Yunus Efendi zamanında gerçekleşen bu tamir ve yenileme faaliyetinin toplam masrafı 72.000 kuruşa ulaşmıştı.⁷⁰

Tekkede 19. yüzyılın sonlarında 15 erkek ile 5 kadın ikâmet etmekteydi. Tekkenin Mâliye Nezâretî'nden günde 6 çift ekmek ile 1 okka 200 dirhem et, kurban bayramlarında da 2 tane koyun istihkakı bulunmaktaydı.⁷¹ Tekkede 18 postnişin irşad faaliyetinde bulunmuştur.⁷² Yapı günümüzde de harap bir vaziyette durmaktadır.

Alexander Van Millingen'in (ö. 1915) kiliseden cami ve tekkeye dönüşen bu yapı ile ilgili şu ifadeleri yapının dönüşümünü çok iyi bir şekilde gözler önüne sermektedir: "Eski zamanlarda bu manastırın cennet bahçesinde büyü-yüp, dallarıyla Hristiyan keşişlerinin mezarlarını örten güzel ağaçlar, şimdi dallarını avlunun üzerine sarkıtmakta ve sarıklı Müslüman mezarları üzerine gölgeli ışıklar düşürmektedirler. Burası sakinliğinin ve sessizliğinin güzelliği kadar İstanbul'un en huzur dolu yeridir."⁷³

13. Şeyh Süleyman Efendi Tekkesi

Fatih İlçesi, Sinan Ağa Mahallesi, Zeyrek Caddesi'nde, 2426 ada, 42 parselde bulunmaktadır. Bina, erken Hristiyan ve ilk Bizans dönemlerine ait bir

⁶⁹ Alexander Van Millingen, *Konsantinopolis İstanbul*, trc. Aykut Gürçağlar (Alkım Yayınevi, 2003), 112, 115, 128-129; Cahide Tamer, *İstanbul Bizans anıtları ve onarımları* (İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 2003), 163.

⁷⁰ BOA, İ.MVL. 149/4231; Köse, *İstanbul Halveti Tekkeleri*, 82-83.

⁷¹ Eyice, "İmrahor Camii", 4: 166-168; *Dersâdet ve Bilâd-ı Selâsede mevcut nüfusun istatistik cetvelidir.*, 54.

⁷² Ahmed Muhyiddin Efendi, s. 35; Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi, vr. 6a.

⁷³ Millingen, *Konsantinopolis İstanbul*, 128-129.

yapıdır ve mezar binası olarak inşa edilmiştir. II. Bayezid döneminde Zeyniyye tarikatı şeyhlerinden Şeyh Tacuddin Karamanî'nin halifesi Şeyh Süleyman Efendi tarafından 1498 senesinde tekke ve mescide çevrildiği rivayet edilmektedir. Sonraları Halvetî tarikatına geçtiği rivayet edilen yapıda Şeyh Yezdan ve Şeyh Süleyman Efendi postnişinlik yapmıştır. Sinan Ağa Tekkesi olarak da isimlendirilen tekkenin zikir günü Cuma idi. Tekke-mescid yapısı 1756 Cibali yangınında harap olmuş ve sonrasında Sultan III. Mustafa zamanında, Ayşe Sultan'ın kethudası Kazgânî Hasan Ağa'nın himmetiyle tamir olunarak bir de minber konulmuştur. Tekke daha sonraları Halvetî-Şabânî tekkesi olmuştur.⁷⁴

14. Kilise Tekkesi (Fenârî İsa Efendi Tekkesi)

Fatih İlçesi'nde, Aksaray, Etmeydanı Halıcılar Köşkü başında bulunan Halvetî-Sünbülî tekkesidir. Tekke caminin içindeydi.⁷⁵ 1784 tarihli tekkeler listesinde tekke ile ilgili "Kilise Camii derûnunda Şeyh zâviyesi, Seyyid Şeyh Mustafa Efendi'ye selimdir." Şeklinde bilgi bulunmaktadır.⁷⁶ Vatan Caddesi kenarında bulunan bu yapı, İstanbul'un eski Bizans kiliselerinden biridir. İmparator VI. Leon zamanında (886/912), donanma komutanı Kostantinos Lips (ö. 917) tarafından manastırın kilisesi olarak inşa edilmiştir. Açılış töreni 907 yılında yapılmıştı. Yapı, Osmanlı döneminde ünlü ulemâ ailesinden Fenârîzâdelerden Alâeddin Ali Efendi (ö. 1498) tarafından II. Bayezid döneminde camiye çevrilmiştir. 1633 yangınında yanarak harap olan yapı Sadrazam Bayram Paşa tarafından tamir edilmiş ve içine minber konularak camiye çevrilmiştir. Manastır hücrelerinden kalanlar ve caminin bir kanadı 17. yüzyılın sonlarında tekke olmuştur. Mescidin imamı olan Şeyh İsa el-Mahvî, manastır hücrelerini Halvetî zâviyesi yapmış ve bitişğinde bir de ev yaparak vakfetmişti.⁷⁷ Ali el-Fenârî Camii içinde, Şeyh İsa Efendi'nin evlâda meşruta olarak binâ ve vakfettiği bu zâviyede 1147/1734-35 senesinde zâviyenin post-

⁷⁴ Ayvansarayî v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 188; Semavi Eyice, "Şeyh Süleyman Mescidi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 7: 172; Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, 131.

⁷⁵ *Fatih camileri ve diğer tarihi eserler* (Türkiye Diyanet Vakfı Fatih Şubesi, 1991), 285.

⁷⁶ Atilla Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199/1784 Tarihli Önemli Bir Vesika", *Vakıflar Dergisi*, 13 (1891): 587.

⁷⁷ Ayvansarayî v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 215; Semavi Eyice, "Fenârî İsa Camii", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 3: 277-278; Köse, *İstanbul Haloeti Tekkeleri*, 350-352.

nişinliğini Mehmed Salih Efendi (İsa Efendi-zâde) yapmaktaydı.⁷⁸ 1782 senesinde meydana gelen büyük bir yangında zarar gören yapı bir süre harap bir halde kalmıştır. 1831 senesinde Mihrişah Valide Sultan Vakfı'ndan olarak padişahın emriyle yeniden tamir ve ihyâ edilmiştir. 1247/1831-32 tarihli bir belgeye göre, tekkenin postnişini Ahmed Rıfat Efendi'dir. Babası Zekeriya Efendi'den sonra postnişin olmuştur.⁷⁹

Tekke, son dönem kaynaklarında Halıcılar Köşkü yakınında buluna "Kenîsa Camii Tekkesi" adıyla ve zikir günü pazar olan bir Sadî tekkesi olarak da geçmektedir.⁸⁰ Muhammed Salih Yeşilzâde, tekkeyle ilgili olarak tekkenin adının İsa Efendi Tekkesi olduğunu, Halıcılarda bulunduğunu, mamur olduğunu, Sadî tarikatından olduğunu ve burada pazartesi günleri zikir yapıldığını belirtmektedir.⁸¹

1918 senesinde tekkenin postnişini Hâfız Mehmed Emin Efendi idi. 29 Şâbân 1331/ 3 Ağustos 1913 tarihinde postnişin olmuştur. Tekkenin ikinci bir kurucusu yoktur. Bu dönemde tekke Sa'diyye tarikatına mensuptu ve cuma günü ile cumartesi gecesi tekkede zikir yapılmaktaydı. Tekke 1918 senesindeki büyük Fatih yangınında yanmış harap olmuş olduğundan tekkede uzun yıllar zikir yapılamamıştır. Tekkenin cihât-ı sairesi yoktu. Vakfiyesi Cihat Kalemî'nce mukayyettir. Şeyhin halifeleri yoktu, 10 kişi dervişân bulunmaktaydı.⁸² 1925 senesinde tekkenin son postnişini olarak Mehmed Emin Efendi görevine devam etmekteydi. Tekkenin bu tarihte vakfiyesinin kayıtlı olmadığı ve tekkenin evlâd-ı vâkıfıdan olmadığı kayıtlarda geçmektedir. Tekkenin meşrutahânesi de bulunmamaktaydı.⁸³

15. Küçük Ayasofya Tekkesi

Fatih İlçesi, Eminönü bölgesinde, İshak Paşa, Medrese sokakta, 116 ada 14 parselde,⁸⁴ Cankurtaran ile Kadırga semtleri arasında, kendi adını verdiği Küçükayasofya Mahallesi'nde bulunmaktadır. Tekke, Küçük Ayasofya Ca-

⁷⁸ BOA, C.EV. 24892.

⁷⁹ BOA, C.EV. 396.

⁸⁰ Melekpaşazâde Kadri Bey, vr. 4b.; Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, 128.

⁸¹ Muhammed Salih Yeşilzâde, s. 26.

⁸² Albayrak, *Son devir Osmanlı uleması*, 5: 64; Tamer, *İstanbul Bizans anıtları ve onarımları*, 167.

⁸³ VGMA, *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*, no: 109, s. 40.

⁸⁴ Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, 96.

mii'ne meşihat konulmak suretiyle kurulmuştur. Tekkenin aslı, 527-536 yılları arasında I. İustinianos tarafından yaptırılan Sergios ve Bakhos Kilisesi'dir. 16. yüzyılın başlarında Kapı Ağası Hüseyin Ağa tarafından camiye çevrilmiştir. Batısındaki "atrium"un çevresine derviş hücreleri ile bir sıbyan mektebi, bunların yakınına aşhâne/yemekhâne niteliğinde bir imaret, şeyh dairesi, türbe ve çifte hamam inşa edilmek suretiyle külliyeeye dönüştürülmüştür. Külliyeenin merkezini oluşturan cami ise, tevhidhâne olarak kullanılmıştır.⁸⁵

Tekkenin vâkufı Hüseyin Ağa'dır. Vâkufın şartlarından birisi de tekkede barınan fukaraya taamiye verilmesidir.⁸⁶ Tekkenin otuz altı hücre si ve avluya açılan üç adet kapısı bulunmaktadır. Hücrelerin on üçü cemiyethâne, on ikisi fukara hücre si ve on biri zâviyenin şeyhlerinin dairesidir.⁸⁷

5 Cemaziyelevvel 1226/ 28 Mayıs 1811 tarihli bir belgeye göre tekkede şeyh efendiler tarafından her sene Rebiülevvel ayında mevlid okutulması, bunun için 200 kuruş harcanarak mevlid günü pilav ve zerde pişirilip mevlide teşrif eden meşâyihe, fukarâya ve cami hademelerine ikram edilmesi şart koşulmuştu. Bunun yanı sıra Cuma vâizi olan şeyhe 12 kuruş, sertarike ise cuma ve pazartesi gecesi dua etmesi karşılığı 12 kuruş, zâviyedar olan şeyh efendilere senede 100 kuruş verilmesi vakfiye gereği istenmekteydi. Ayrıca mevlid günü akşamı yetmiş bin kelime-i tevhid-i şerif zikredilmesi, zâviyede hücrenişin olanlara (odalarda ikamet edenlere) birer kuruştan 24 kuruş verilmesi, zâviyede görev yapan dört müezzinin ikindi namazından önce sesli olarak üç ihlâs-ı şerif okumaları ve kendilerine günlük ikişer akçeden senelik 24 kuruş verilmesi de diğer şartlardandı.⁸⁸

Kuruluşunda hangi tarıkata mensup olduğu tam olarak tesbit edilemeyen tekkenin 16. yüzyılın ortalarında Halvetî şeyhlerinden Nüreddinzâde Mustafa Musliheddin Efendi'nin (ö. 1573) tekkenin postnişini olmuştu. Celvetiliğin kurucusu Aziz Mahmud Hüdayî'nin 1584'te şeyh olması ile tekke Celvetiliğe intikal etmiş ve 19. yüzyılın sonuna kadar bu tarıkata bağlı kalmıştır. Aziz Mahmud Hüdayî'nin sekiz sene bu tekkede postnişinlik yaptığı yine Hüdayî

⁸⁵ M. Baha Tanman, "Küçük Ayasofya Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 5: 149.

⁸⁶ Barkan - Ayverdi, *İstanbul vakıfları tahrir defteri*, 16-17.

⁸⁷ Ayvansaraylı v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 252.

⁸⁸ BOA, C.EV. 14626.

Âsitânesi şeyhlerinden Abdurrahman Nesib (ö. 1258/1842) Efendi'nin oğlu Abdullah Felâhi Efendi'nin (ö. 1267/1850) de bu tekke de şeyhlik yaptığı rivâyet edilmektedir. 20. yüzyılın birinci çeyreğinde ise Şeyh Kâmil Efendi tarafından Şâbânîliğin Kuşadavîlik şubesine bağlanmıştır. Tekkenin zikir günü cuma idi.⁸⁹ Tekkede 15 postnişin irşad faaliyetinde bulunmuştur.⁹⁰

16. Muhsine Hatun Tekkesi (İbrâhim Paşa Tekkesi)

Fatih İlçesi, Eminönü bölgesinde, Kumkapı'da, Muhsine Hatun Mahallesi'nde İbrâhim Paşa Yokuşu ile Çifte Gelinler Caddesi'nin köşesinde bulunmaktadır. Sadrazam Makbul (Maktul) İbrâhim Paşa'nın (ö. 1536) hanımı Muhsine Hatun tarafından 939/1532'de inşa ettirilmiştir. Yapının mimarı Mimar Koca Sinân'dır. Muhsine Hatun'un, tekkeyi, Gülşenîliğin kurucusu Şeyh İbrâhim Gülşenî'nin (ö. 1534) Mısır'a dönerken Kanunî'nin ricası üzerine İstanbul'da bıraktığı halîfesi Şeyh Hasan Zarifî'ye (ö. 1569) olan sevgi ve saygısından dolayı yaptırdığı rivâyet edilmektedir. Kumkapı yanında kiliseden bozma bir mescid Şeyh Hasan Zarifî'ye tahsîs edilmişti. Bir yeniçeri de mescidin mihrabı önündeki boş arsaya bir zâviye ve hücreler yaptırarak vakıf tahsîs etmişti. Fakat o sırada çıkan bir depremde mescid ve tekke yapıları yıkılınca aynı yere Muhsine Hatun yeniden bir cami ve zâviye yaptırmıştı. Tekke, İbrâhim Paşa Tekkesi olarak da bilinmektedir. Tekke günümüze ulaşmamıştır. Sadece mescid-tevhidhâne ve şadırvan mevcuttur. Tekkenin kuruluşundan sonra bir müddet Gülşenîliğe bağlı kaldığı, sonra sırasıyla Nakşibendîliğe, Bayramîliğe, Gülşenîliğe bağlanmış, daha sonra da Halvetîliğin Sünbülî kolu-na intikal etmiştir. Tekke, 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden 1925'e kadar Sünbülîliğe bağlı kalmıştır. Tekkenin kapatılmadan biraz önceki döneminde zikir günü salı idi.⁹¹

Tekkenin postnişinlerinden birçoğu Haseki yakınındaki Seyyid Baba ve Başı tekkesi ile Bayrampaşa dergahı postnişinliğini de deruhte etmekteydiler.

⁸⁹ Tanman, "Küçük Ayasofya Tekkesi", 5: 149; Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmani*, ed. Nuri Akbayar (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 3: 327; Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayî*, 281; Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, 305-308.

⁹⁰ Ahmed Muhyiddin Efendi s. 183; VGMA, *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*, no: 109, s. 22. Albayrak, *Son devir Osmanlı uleması*, 5: 23.

⁹¹ el-Hulvi, *Lemezât-ı Hulviyye / Ez Lemezât-ı Ulviyye Halvetî Büyüklüklerinin Tatlı Halleri*, 515; M. Baha Tanman, "Muhsine Hatun Mescidi ve Tekkesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 5: 495 Melekpaşazâde Kadri Bey, vr. 6a.

Nitekim bu postnişinlerin birçoğu adı geçen tekkelerin hazirelerine defnedilmişlerdir. Tekkede 18. Yüzyılın ortalarından kapanmasına kadar olan sürede 13 postnişin görev yapmıştır.⁹²

Seyyid Mehmed Emin Efendi. Tekkede günlük 8 akçe vazife ile şeyhlik yapmaktaydı. Caminin havlusundaki odada ikâmet etmekteydi. 1199/1784-85 senesinde Kendi isteğiyle postnişinlikten ayrılmış ve yerine Yorganî Şeyh Mehmed Efendi'yi bırakmıştır. Şeyh Mehmed Şerefüddin Efendi (ö. 1270/1853-54), Gülşenîdir. Hem Başçı Tekkesinde hem Seyyid Baba zâviyedarı hem de Muhsine Hatun zâviyedarıdır. Fakat Seyyid Baba tekkesi ile Muhsine Hatun Tekkesi yanınca ve arsa olunca asıl sâkin olduğu Başçı Tekkesi şeyhliğine devam etmiştir. Kocamustafapaşa Dergâhı serzâkiri olarak meşhurdur. Başçı Tekkesi haziresinde medfundur.⁹³ Şeyh Hâfız Ahmed Efendi, tekkenin son postnişinidir.⁹⁴

17. Kariye Camii/ Ebu Said el-Hudri Tekkesi/Mehmed Arif Efendi Dergâhı

Edirnekapı'nın Haliç'e bakan yamacında yer almaktadır. Bizans döneminde Khora (Hora) Manastırı'nın İsa'ya sunulmuş kilise binasıdır. Yapının tarihinin 6. Yüzyıla kadar gittiği ileri sürülmekle beraber manastır ve kilise 11. Yüzyılın sonlarında imparator I. Aleksios Komnenos döneminde (1081-1118) yeniden ihya edilmiştir. 1316-1321 yıllarında Saray ileri gelenlerinden Teodoros Metohites manastır ve kiliseyi tamir ettirerek kilisenin içini de mozaik ve freskolarla süsletmiştir. Kilise İstanbul'un fethinden sonra bir süre boş kalmış II. Bayezid zamanında (1481-1512) sadrazam Atik Ali Paşa (ö. 1511) tarafından camiye çevrilerek vakfedilmiştir.⁹⁵

16. yüzyılda Haseki Hürrem Sultan tarafından "Tâife-i sûfiyye" için burada "Kahriyye" adlı bir hankah (Tekke-zâviye) tesis edilmiş ve burası daha sonra birtakım nedenlerden dolayı medreseye dönüştürülmüştür. Muham-

⁹² Köse, *İstanbul Halveti Tekkeleri*, 289-291.

⁹³ Ahmed Muhyiddin Efendi, s. 125; MA, *Meclis-i Meşâyih Müzekkire ve Derkenar Defterleri*, no: 1737.

⁹⁴ Vassaf, *Sefine-i Evliya*, 2006, 5: 309.

⁹⁵ Semavi Eyice, "Kariye Camii", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 4: 466-468.

med bin Hızır Şah'ın 963/1556 senesinde buraya müderris atanmıştı.⁹⁶ Ebu Said el-Hudrî türbesi medrese kapısı içinde yer almaktaydı.

18. Yüzyılda caminin yanına Hacı Beşir Ağa (ö. 1746) tarafından bir sıbyan mektebi ve imaret inşa ettirilmiştir. Bu yapılar günümüze ulaşmamıştır. Cami, 1766 depreminde hasar görmüş ve mimar İsmail Halife tarafından tamir edilmiştir.⁹⁷

19. yüzyılın son çeyreğinde, Atik Ali Paşa Mahallesi'nde, 2607 ada, 1 parsel sayılı alanda, Kariye Camii yanında bulunan sahabeden Ebu Said el-Hudrî türbesi yanında, Nakşibendî tarikatına bağlı olarak Mehmed Arif Efendi (ö. 1906) tarafından hicri 1304/1887 senesinde kurulmuştur. Bu tekkenin burada ikinci kuruluş tarihidir. Tekke binası ile Kariye Camii de aynı tekkeye bağlı tutulmuştur. Ebu Said el-Hudri türbesine izafeten meşihat konulmuştur. Tekkenin zikir günü Cuma idi.⁹⁸ 1334/1918 senesinde tekkede Nuri Efendi postnişin olarak görev yapmaktaydı.⁹⁹ Tekke evlâda vakfedilmiş değildi. Tekkenin vâkıfı Mehmed Arif Efendi türbe bitişiğinde inşa ettiği bu dergahın meşihatini önce kendine, sonra meclis-i meşihatten tarafından atanacak olan ehil bir zata şart koşturmuştur. Tekkenin son şeyhi Hüseyin Hüsni Efendi olup bu dönemde tekkenin meşrutahanesi yoktu.¹⁰⁰

18. Kefeli Mescidi/ Kefeli Tekkesi

Fatih İlçesi, Dervişali Mahallesi, Karagümrük semtinde, Kasap Sokak'ta yer alan bu yapı Bizans döneminde bir kilise veya kiliseye bağlı bir birim olarak kullanılmıştır. Semavi Eyice burasının kuvvetle muhtemel Petro Manastırının yemekhanesi olabileceğini öne sürmüştür. Mabet, adını bulunduğu mahalleden almıştır. Mahalle ise adını 1475'te Kırım'ın fethinden sonra Kefe'den İstanbul'a getirilen Katolik Hristiyan halkın bir kısmının buraya yerleştiril-

⁹⁶ Nev'izade Atayi, *Hada'iku'l-Haka'ik Fi Tekmiletî's-Şaka'ik*, ed. Suat Donuk (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 607.

⁹⁷ Ayvansarayi v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 218.

⁹⁸ VGMA, *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*, no: 109, s. 11; Bandırmalızade, *Mecmûa-yı Tekâyâ*, 2; Özdamar, *Dersaadet Dergahları*, 151-152; Öneş, "Cami ve Mescitler", 93.

⁹⁹ MA, *Meclis-i Meşayih Esami Defteri*, no: 1760.

¹⁰⁰ VGMA, *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*, no: 109, s. 49.

mesinden almıştır.¹⁰¹ 17. Yüzyılın başlarında burasının mescide çevrildiği anlaşılmaktadır. 18. Yüzyılda Sadrazam Hekimoğlu Ali Paşa mescide minber koydurarak burayı camiye çevirmiştir.¹⁰² Cami, Sultan I. Selim Vakfına bağlıydı.¹⁰³ 1784 tarihli bir belgede yapı ile ilgili olarak "Dırağman kurbunda Kefeli Camii derûnunda Şeyh Salih Nakşibendî Tekyesi" bilgisi yer almaktadır.¹⁰⁴ Dolayısıyla Caminin içinde (derûnunda) tesis edilen bu tekkenin 18. Yüzyılda Nakşibendî tarikatına bağlı olarak hizmet verdiği anlaşılmaktadır. Tekkede bu tarikata bağlı olarak sırasıyla Şeyh İbrahim Tal'atî Efendi (ö. 1230/1814-15), Şeyh Süleyman Keşfî Efendi (ö. 17 Receb 1266 / 29 Mayıs 1850), Şeyh Hacı Mehmed Râşid Efendi (ö. Şaban 1283/1866-67), Mehmed Keşfî Efendi, Şeyh Şâir Ali Rıza Vasfi Efendi (ö. 27 Cemaziyevvel 1328 / 6 Haziran 1910), 1307/1889-90 senesinde tekkede postnişin olarak Ali Vasfi Efendi görev yapmaktaydı, Ali Safvet Efendi ve Edhem Efendi.¹⁰⁵ Tekkenin zikir günü ise Salı idi.¹⁰⁶ 1885 nüfus ve istatistik defterine göre Salmatomruk semtinde yer aldığı kaydedilen tekkede 1 erkek ve üç kadın ikamet etmekteydi.¹⁰⁷ Tekke evlâd-ı vâkıfıdan değildi. Son şeyh Edhem Efendi zamanında tekkenin meşrutahanesi yoktu. Kayıtlı vakfiyesi de yoktu.¹⁰⁸

Sonuç

İstanbul'da fetihten itibaren 18 kilise yapısının mescid-tekke ve tevhidhane olarak değerlendirilmiş olduğunu görmekteyiz. Bunlardan Haydarhane Tekkesi, Etyemez Tekkesi (Mirza Baba Tekkesi), Şeyh Murad Mescidi (Yeni Tekke), Toklu Dede Tekkesi ve Sivasi Tekkesi Mescidi günümüze ulaşmamıştır. Tevhidhâne olarak kullanılmış olup günümüze ulaşan sekiz yapı cami olarak hizmet vermeye devam etmektedir. Bunlar Kalenderhâne Camii, Zeyrek Camii, Sancaktar Hayrettin Camii, Sünbül Efendi (Kocamustafapaşa) Camii, Şeyh Süleyman Camii, Fenari İsa Camii, Küçük Ayasofya Camii ve Kefeli

¹⁰¹ Semavi Eyice, "Kefeli Mescidi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994), 4: 517.

¹⁰² Eyice, *Tarih Boyunca İstanbul*, 64.

¹⁰³ Ayvansarayı v.dğr., *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*, 250.

¹⁰⁴ Çetin, "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199/1784 Tarihli Önemli Bir Vesika", 586.

¹⁰⁵ Tabibzade, vr. 9.

¹⁰⁶ Bandırmalızade, *Mecmûa-yı Tekâyâ*, 11.

¹⁰⁷ *Dersâdet ve Bilâd-ı Selâsede mevcud nüfusun istatistik cetvelidir.*, 51.

¹⁰⁸ VGMA, *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*, no: 109, s. 45.

Camii'dir. Tevhidhâne olarak kullanılmış olup günümüze ulaşan iki yapı ise müze olarak hizmet vermektedir. Bunlar Ayasofya ve Kariye müzeleridir. Geriye kalan iki yapıdan biri olan İmrahor Cami günümüzde Ayasofya Müzesine bağlı bir yapı olarak ziyarete kapalı ve atıl durumda bulunmaktadır. Yıldız Dede Tekkesinin ise tevhidhane kısmı günümüze ulaşmamıştır. Muhsine Hatun Tekkesi'nin ise ilk kurulduğunda mescid-tevhidhane olarak kullanılan kilise yapısı tamamen yıkılmış olup günümüze ulaşan mescit-tevhidhane yapısı ise daha sonraları yıkılan yerin üzerine tekrar inşa edilmiştir.

Söz konusu bu kilise yapılarını Halvetiler başta olmak üzere Bayramî, Nakşibendî, Sadî, Rifâî, Celvetî ve Kadirî tarikatı mensuplarının kullanmış olduklarını görmekteyiz. Kuruluşundan tekkelerin kapatılışına kadar Halvetilerin tasarrufunda olan beş; belli dönemlerde Halvetiliğe hizmet eden dört tevhidhane-mescid bulunmaktaydı. Bu yapıların birçoğu her zaman belli bir tarikatın zikir yaptığı mekânlar olmamış farklı zamanlarda farklı tarikatlar da bu yapıları kullanmışlardır. Nakşibendiler üç, Sa'diler üç, Bayramiler üç, Celvetiler iki, Kadirîler iki, Rifâîler iki, Zeynîler bir ve Kalenderîler bir tevhidhanede zikir yapmışlardır.

İstanbul'daki bir kısmı tekkelere tahsis edilip tevhidhane olarak kullanılan kilise yapılarının yarısı Halvetî tarikatına bağlı olarak faaliyet göstermiştir. Bu da Halvetî tarikatının devleti yönetenler katındaki itibarını ve İstanbul'un İslamlaşmasında ne kadar önemli bir rol üstlendiğini göstermektedir.

1925 senesinde tekke ve zâviyeler çıkarılan kanun hükmü gereği kapatılınca bu yapılar sadece cami olarak hizmet vermeye başlamıştır. Tekke olarak kullanılan diğer birimler de Diyanet İşleri tarafından cami müstemilatı ve Kuran kursu olarak ya da Kültür ve Turizm Bakanlığı ile Vakıflar İdaresi tarafından farklı amaçlarla kullanılmıştır.

Bu yapılardan birçoğu adını, fetihten sonraki süreçte tahsis edildikleri tarikat ya da tarikat şeyhlerinden aldığı gibi buraları ilk olarak İslam mabedine dönüştüren gazilerden almıştır. Yine zamanla bazı devlet adamlarının bu tür yapıları cami ve tekke olarak vakfetmeleri sonucu bu yapılar vâkıflarının adını almıştır.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Sadaret Mektubi Kalemî Mühimme Kalemî (A.MKT.MHM)*. Dosya no: 481 Vesika no: 7.

Sadaret Mektubi Kalemî Nezaret ve Devair (A.MKT.NZD). 368/8.

Babuali Evrak Odası (BEO). 576/43127. 3641/273069. 1189/89140.

Cevdet Evkaf (C.EV). 14626. 15840. 20207. 24892. 396.

Evkaf Defterleri (EV.d.). 13467. 13488.

İrade Dahiliye (İ.DH). 653/45402.

İrade Meclis-i Vâlâ (İ.MVL). 149/4231.

İrade Şurâ-yı Devlet (İ.ŞD). 105/6285. 94/5570. 113/6779. 31/1520.

Kamil Kepeci, no: 6290/1.

Şurâ-yı Devlet (ŞD). 103/7. 146/7.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivleri (TSMA, D). 5441.

Yıldız Perakende Evrakı Zaptiye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.ZB). 9/94.

Meşihat Arşivi (MA). *Meclis-i Meşâyih Esami Defteri*, no: 1760.

Meşihat Arşivi (MA). *Meclis-i Meşâyih Müzekkire ve Derkenar Defterleri*, no: 1737.

Meşihat Arşivi (MA). *Tekkeler Defteri*, no: 1781,

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (VGMA). *Tekâyâ ve Zevâyâ Defteri*, no: 109.

Kaynak ve Araştırmalar

Ahmed Muhyiddin Efendi. *Tomâr-ı Tekâyâ*. (Özel Arşiv).

Albayrak, Sadık. *Son devir Osmanlı uleması : (ilmiye ricalinin teracim-i ahvali)*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 1996.

- Atayi, Nev'izade. *Hada'iku'l-Haka'ik Fi Tekmileti's-Şaka'ik*. Ed. Suat Donuk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Aydın, Bilgin. "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclis-i Meşâyih'in Şeyhülislamlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi". *İstanbul Araştırmaları*. 7 (1998): 93-109-109.
- Ayvansarayi, Hüseyin - Efendi, Ali Satı - Efendi, Süleyman Besim. *Hadikatü'l-Cevami / İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar*. Ed. Ahmet Nezih Galitekin. İstanbul: İşaret Yayınları, 2001.
- Baltacı, Cahid. *İslam Medeniyeti Tarihi*. M.ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2005.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. 2. Bs, 2 Cilt. M.ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2005.
- Bandırmalızade, Ahmed Münib. *Mecmûa-ı Tekâyâ*. İstanbul, 1307.
- Barkan, Ömer Lütfi - Ayverdi, Ekrem Hakkı, ed. *İstanbul vakıfları tahrir defteri : 953 (1546) tarihli*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1970.
- Çetin, Atilla. "İstanbul'daki Tekke, Zâviye ve Hânkahlar Hakkında 1199/1784 Tarihli Önemli Bir Vesika". *Vakıflar Dergisi*. 13 (1891).
- Demirel İşli, Esin. *İstanbul tekkeleri mimarisi, eklentileri ve restorasyonu*. Yıldız Teknik Üniversitesi, 1998.
- Eyice, Semavi. "Ayvansaray". *İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Eyice, Semavi. "Fenarî İsa Camii". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Eyice, Semavi. "İmrahor Camii". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Eyice, Semavi. "İmrahor İlyas Bey Camii". *İslam Ansiklopedisi*. 22: 228-229. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Eyice, Semavi. "Kalenderhâne Camii". *İslam Ansiklopedisi*. 24: 251-252. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

- Eyice, Semavi. "Kariye Camii". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Eyice, Semavi. "Kefeli Mescidi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Eyice, Semavi. "Şeyh Murad Mescidi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Eyice, Semavi. "Şeyh Süleyman Mescidi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Eyice, Semavi. *Tarih Boyunca İstanbul*. Etkileşim Yayınları, 2006.
- Eyice, Semavi - Tanman, M. Baha. "Sancakdar Hayreddin Mescidi ve Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1995.
- Fatih camileri ve diğer tarihi eserler*. Türkiye Diyanet Vakfı Fatih Şubesi, 1991.
- Fatih Mehmet II vakfiyeleri*. Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü, 1938.
- Göncüoğlu, Sema. "Tekkeler". *Fatih İlk İstanbul*. İstanbul: Fatih Belediyesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, 2003.
- Hulvi, Mahmud Cemaleddin el-. *Lemezât-ı Hulviyye / Ez Lemeat-ı Ulviyye Halveti Büyüüklerinin Tatlı Halleri*. Ed. Mehmet Serhan Taysi - Sıtkı Çoban. Semerkand Yayıncılık, 2013.
- İrade-i seniye-i cenab-ı padişahi bu kere icra olunan tahrir-i sabık yoklaması mucibince Dersaâdet ve Bilâd-ı Selâsede mevcut nüfusun istatistik cetvelidir*. İstanbul: Nezaret-i Umur-i Dahiliye, t.y.
- Işın, Ekrem. "Yavsî Baba Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Kara, Mustafa. "Tekke". *İslam Ansiklopedisi*. 40: 368-370. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Kırımtayf, Süleyman. *Converted Byzantine churches in Istanbul*. İstanbul: Ege Yayınları, 2001.

- Komisyon. "Haydarhane Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1995.
- Köse, Fatih. *İstanbul Halveti Tekkeleri*. M.ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2012.
- Kuban, Doğan. "Kalenderhane Camii". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 4: 396-398. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Melekpaşazâde, Kadri Bey. *Hankâhnâme*. Nuri Arlasez, 36. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Millingen, Alexander Van. *Konsantinopolis İstanbul*. Trc. Aykut Gürçağlar. Alkım Yayınevi, 2003.
- Muhammed Salih Yeşilzâde, *Rehber-i Tekâyâ*, Tırnovalı, 1035. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Öneş, Edhem Ruhi. "Cami ve Mescitler". *Fatih İlk İstanbul*. İstanbul: Fatih Belediyesi Basın Yayın ve Halkla İlişkiler Müdürlüğü, 2003.
- Özdamar, Mustafa. *Dersaadet Dergahları*. 2. Bs. Kırk Kandil, 2007.
- Süreyya, Mehmed. *Sicil-i Osmani*. Ed. Nuri Akbayar. 6 Cilt. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi, *Derûn-i İslambolda Hankahlar Beyanındadır (Mecmua-yı Tekâyâ)*. Belediye Yazmaları Bölümü, K.75. Atatürk Kitaplığı.
- Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi, *Derûn-i İslambolda Hankahlar Beyanındadır (Ekler)*. Belediye Yazmaları Bölümü, K.75. Atatürk Kitaplığı.
- Tamer, Cahide. *İstanbul Bizans anıtları ve onarımları*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 2003.
- Tanman, M. Baha. "Küçük Ayasofya Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Tanman, M. Baha. "Mirza Baba Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Tanman, M. Baha. "Muhsine Hatun Mescidi ve Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.

- Tanman, M. Baha. "Semerci İbrahim Efendi Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Tanman, M. Baha. "Sinan Erdebili Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1996.
- Tanman, M. Baha. "Sünbül Efendi Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Tanman, M. Baha. "Tekkeler". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Tanman, M. Baha. "Yıldız Dede Tekkesi". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Yayınları, 1994.
- Tanman, M. Baha - Parlak, Sevgi. "Tekke (Mimari)". *İslam Ansiklopedisi*. 40: 370-379. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Vassaf, Osmanzade Hüseyin. *Sefine-i Evliya*. Ed. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş. 5 Cilt. Kitabevi, 2006.
- Vassaf, Osmanzade Hüseyin. *Sefine-i Evliya*. Ed. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş. 5 Cilt. Kitabevi, 2006.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Aziz Mahmud Hüdayi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1990.
- Yılmaz, Hayri Fehmi. "Zeyrek Kilise Camii". *İslam Ansiklopedisi*. 44: 377-378. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Ek. 1.

	Tekke Adı	Tevhidhâne Yapısı	Zikir yapan tarikat/tarikatler
1	Akşemseddin Tekkesi (Zeyrek Tekkesi)	Pantokrator Manastırı Kilisesi	Bayramî, Celvetî, Halvetî-Şabanî.
2	Kalenderhane Zâviyesi	Akataleptos Manastırı Kilisesi	Kalenderî.
3	Yıldız Tekkesi	-	Halvetî-Ramazânî, Halvetî-Cerrâhî.
4	Etyemez Tekkesi	Dius/Dios Manastırı	Sâdî.
5	Haydarhane Tekkesi	-	Kadirî.
6	Sivasi Tekkesi Mescidi	-	Bayramî, Halvetî-Sivâsî, Halvetî-Sünbülî.
7	Toklu İbrahim Dede Tekkesi/Şeybetü'l-Hudrî Tekkesi	Thecla Kilisesi	-
8	Şeyh Murad Mescidi/Raşid Efendi Tekkesi	-	Rifâî.
9	Sancaktar Hayreddin Tekkesi	Gastria Manastırına bağlı mezar binası	Kadirî, Rifâî, Sâdî.
10	Sünbül Efendi Tekkesi	St. Andrew in Krisei/ Hagios Andreas en te Krisei Manastır	Halvetî-Sünbülî.
11	Sinan Erdebilî Tekkesi	Ayasofya	Halvetî-Sünbülî.
12	İmrahor Tekkesi	Studius (Studios) Manastırı	Halvetî-Sünbülî, Halvetî-Sivâsî, Halvetî-Gülşenî.

13	Şeyh Süleyman Efendi Tekkesi	Bizans Mezar yapısı	Zeynî, Halvetî, Halvetî-Şabânî.
14	Fenârî İsa Efendi Tekkesi	Konstantin Lips Kilisesi	Halvetî-Sünbülî, Sadî.
15	Küçük Ayasofya Tekkesi	Sergius and Bacchus (Sergios ve Bakhos) Kilisesi	Halvetî, Celvetî, Halvetî-Şabânî.
16	Muhsine Hatun Tekkesi	-	Gülşenî, Nakşibendî, Bayramî, Halvetî-Sünbülî.
17	Kariye Camii/Mehmed Arif Efendi Tekkesi	Chora (Khora) Manastırı S. Saviour Kilisesi	Nakşibendî.
18	Kefeli mescidi/Kefeli Tekkesi	Petro Manastırı yemekhane yapısı	Nakşibendî.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık /December 2018, c. 4, s.2: 876-899

Sahâbe'nin Birbirlerine Sebbi ve Sebbe Etki Eden Unsurlar Revilement (al-Sabb) of Sahabah for Each Other and the Factors behind It

Nergis KARAASLAN

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
Research Assistant, Sakarya University,
Faculty of Theology, Department of Hadith
Sakarya / TURKEY
nergisdonmez@sakarya.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0003-0572-3411

Hayati YILMAZ

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Associate Professor, Sakarya University
Faculty of Theology, Department of Hadith
Sakarya / TURKEY
hyilmaz@sakarya.edu.tr
ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4691-118X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Kasım / November 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Karaaslan, Nergis – Yılmaz, Hayati. "Sahâbe'nin Birbirlerine Sebbi ve Sebbe Etki Eden Unsurlar". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 876-899.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Hadislerde sahâbenin birbirlerine sebettiklerine dair rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetlerde geçen sebb ifadelerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için sahâbeyi sebebe sevk eden faktörlerin tespit edilmesi gereklidir. Bu çalışmada ilk olarak sövme anlamına gelen sebb, şetm ve bu manada kullanılan diğer kavramların tahlili yapılmıştır. Sonrasında ashâb arasında vuku bulan sebbin sebepleri ve buna etki eden unsurlar incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sahâbe, Sebb, Şetm, Hakaret, Mizâc, Kültür.

Abstract

There have been some narratives in Hadith literature that the companions of the Prophet Muhammad reviled (*sabb*) each other. In order to understand the expression of *sabb* correctly, the reasons of what led companions to curse need to be investigated. In this study, firstly concepts such as *sabb*, *shatam* and other related words will be examined and then the reasons for the expressions of *sabb* among companions and the factors which affected this will be analyzed.

Keywords: Hadith, Companions, Sabb, Shatam, Insulting, Character, Culture.

Giriş

İslâm'ın tesisinde kurucu nesil olarak en büyük rolü oynayan ve “*en hayırlı ümmet*” (Âl-i İmran 3/110) diye tanımlanan sahâbenin güvenilirlik ve fazileti, Kur’ân ve sünnet tarafından tasdik edilmiştir. Buna rağmen ashâbın hayatları boyunca ortaya koydukları söz ve davranışlarının tamamına dînî bir misyon yüklemek yanlış sonuçlar doğurabilir. Sahâbe de insandır ve içlerinde hata eden, günah işleyen kimseler de olmuştur. Bu sebeple ashâbın yaptığı hatalar incelenirken; onların toplumun birer ferdi oldukları, insânî yönleri, karakterleri ve yaşadıkları sosyo-kültürel çevrenin söz ve davranışlarına etki ettiği göz ardı edilmemelidir.

Bu minvalde sahâbenin birbirlerine karşı kullandıkları ifadelerin de araştırılması gereklidir. Çünkü Hz. Peygamber’in ashâbının konuşma dili, seçtikleri kelimeler ve bunların ne anlama geldiği, hadisleri doğru anlamaya ve top-

lumsal iletişim dilini çözmeye yardımcı olacaktır.¹ Nitekim bazı rivayetlerde ashâbın birbirlerine ağır sözler kullandıklarına, “*sebettiklerine*” dair ifadeler mevcuttur. Rivayetlerde geçen ve “sövdü, hakaret etti, dil uzattı” anlamlarına gelen sebb, şetm ve bu anlamdaki diğer kavramların tahlili bize ashâbın bu ifadeleri niçin ve hangi manada kullandıklarına dair bilgi verecektir.

Konuyla ilgili rivayetleri Kütüb-i Tis'a merkezli taramamız neticesinde elde ettiğimiz tespitlere göre sebbe etki eden unsurların; ashabın mizacı, aralarındaki akrabalık ilişkileri ve içerisinde yaşamış oldukları kültürün etkisi olmak üzere üç başlıkta ele alınması mümkündür. Bu etkiler üzerinde durmadan önce konunun kavramlarını tanımlamakta yarar vardır.

1. Kavramlar

1.1. Temel Kavramlar

Hadislerde ashâbın birbirlerine karşı kullandıkları ve “*hakaret*” kapsamında değerlendirilebilecek temel kavramlar “*sebb*” ve müterâdifi olan “*şetm*” kelimeleridir. Dolayısıyla öncelikli olarak bu iki kelimenin anlam kapsamı ve Arap literatüründeki kullanımına dair örnekler verilecektir.

1.1.1. Sebb (السب)

Türkçe'de sövmek anlamına gelen “*sebb*” kelimesi Arapça lügatlerde “*şetm*” ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.² Sövmek ise “onur kırıcı, basmakalıp sözler söylemek, küfretmek ve bir kimsenin namus, onur ve kişiliğine yapılan her türlü saldırı” olarak açıklanmaktadır.³

Bir kadın için “*فبِح الله فلعتها*”/Allah onun fercini kirletsin!⁴ şeklinde ağır bir söz söylemek ve bir adamı “*هو الثعل و الكعل*”/ O çarpık dişli, kısa ve esmerdir⁵

¹ Enbiya Yıldırım, “Sahâbenin Birbirlerine Kullandıkları Eleştirel İfadelerin Anlam Boyutu”, İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-Sahâbe ve Dirâyet İlimleri-III, ed. Abdullah Aydınli-Hayati Yılmaz- Erdiñ Ahatlı v.dğr., (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 601-602.

² Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, “Sbb”, Lisânu'l-Arab, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 1: 455; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, “Sbb”, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, (by.: Tab'atu Kuveyt, ts.), 3: 34.

³ Komisyon, Türkçe Sözlük, (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), 1801.

⁴ İbn Manzûr, “Fla”, Lisânu'l-Arab, 8: 257. Bu ifadenin bir benzeri rivayette; “*فبِح الله هاتين اليدين*”/Yüce Allah senin o iki elini rezil etsin” şeklinde Umâre b. Ruveybe'nin Bişr b. Mervân'a sebb ifadesi olarak yer

diyerek nitelendirmek lügatlerde sebb kelimesinin kullanımına verilen örneklerdendir.⁶ Rağıb el-İsfahânî (ö. V/IX. yüzyılın ilk çeyreği) de sebb kelimesini “الشتم الوجيع/ ağır sövgü”⁷ şeklinde açıklamaktadır. Fıkıh kitaplarında ise “*kâfir, münaфіk, habîs, topal, yalancı, fâcir...*” gibi kelimeler sebb ifadeleri olarak yer almaktadır.⁸ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) mezkûr kelimenin, “*küçümseyici*” ve “*ayıplayıcı*” bütün sözleri kapsadığını belirtmekte⁹, Kadî İyâz da (ö. 544/1149) Hz. Peygamber’e sebbeden kişilerin kimler olduğunu sayarken mezkûr kelimenin anlam alanının genişliğine dair bilgi vermektedir. O, Hz. Peygamber’e sebbedenleri; “ona söven, onu ayıplayan, Hz. Peygamber’in kendisi, nesebi dini veya özelliklerinden birinde kusur bulan, sövmek amacıyla onu bir şeye benzeten, küçümseyen, ona bir ayıp nispet eden kişiler” olarak belirtmektedir.¹⁰ Arap literatüründe kullanımlarından anlaşıldığı kadarıyla sebb kelimesi, ağır ve galîz ifadeleri de hafif ve tariz şeklindeki ifadeleri de kapsamaktadır.¹¹

Sebb kelimesi Kur’an-ı Kerîm’de sadece bir yerde geçmektedir.¹² Hadislerde ise hem Hz. Peygamber’in hem de sahâbenin, içinde buldukları bazı durumlarda bir şekilde sebbettiklerine dair rivayetler mevcuttur. Hz. Pey-

almaktadır. Ebû’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, el-Câmî’u’s-sahîh, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), “Cum’a”, 53.

⁵ Zebîdî, “Ka’l”, Tâcu’l-arûs, 30: 331.

⁶ Bu konuda bk. Cafer Acar, “Risâlet Dönemi İlişkilerinde Bir Hakaret Unsuru Olarak Sebb ve Şetm”, Turkish Studies=Türkoloji Araştırmaları 12/20 (2017): 25.

⁷ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, Mufredâtü elfâzi’l-Kur’ân, thk. Safvân Adnan Davûdî, (by.: Dâru’l- Kalem, 2009), 391.

⁸ Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdîsî, el-Muknî’ ve şerhu’l-kebir ve’l-insâf, thk. Abdullah b. Abdül Muhsin et-Türki-Abdulfettah Muhammed el-Huluv v.dğr. (by.: Dâru Hicr, 1993), 26: 375.

⁹ Ebû’l-Abbâs Takuyyiddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdidîn Abdisselâm el-Harrânî, es-Sârimu’l-meslûl alâ şâtimi’r-Rasûl, thk. Muhammed Muhyiddin Abd’ul Hamîd, (by. el-Hırsu’l-Vatanî es-Suûdî, 1983), 561. Bu konuda bk. Abdulkadir Yılmaz, “Sebb-i Sahâbe Meselesi”, Rihle Dergisi 2/7 (Ekim-Aralık 2009): 32.

¹⁰ Kâdî İyâz, Ebû’l-Fazl İyâz el-Yahsûbî, eş-Şifâ bi-ta’rîf-i hukûki’l-Mustafâ, (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 2: 214.

¹¹ Acar, “Risâlet Dönemi İlişkilerinde Sebb ve Şetm”, 25.

¹² İlgili ayet şu şekildedir: “Allah’tan başkasına tapanlara sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah’a sebbederler/söverler. Böylece her ümmete yaptıklarını süslü gösterdik. Sonra dönüşleri ancak Rab’lerine’dir. O yapmakta olduklarını kendilerine bildirecektir.” (el-En’âm, 6/108) Rağıb el-İsfahânî, bu ayette geçtiği şekliyle, müşriklerin Allah’a sövmelerini; “açık bir şekilde O’na sebbetmiş değillerdir. O’nun hakkında konuşup O’nu şanına layık olmayan bir şekilde anmışlardır.” diyerek açıklamaktadır. (İsfahânî, el-Mufredât, 391)

gamber ile ilgili olan rivayetlerde; O'nun sebbe dair yasakları, sebbettiğine dair rivayetler, ona sebbeden müşrikler ile yahudiler yer almaktadır. Söz konusu rivayetlerden kimilerinde Hz. Peygamber'in, müslümana¹³, sahâbeye¹⁴, Kureyş'e¹⁵, nesebe¹⁶, anne babaya¹⁷, ölülere¹⁸, zamana¹⁹, hummaya²⁰, horoza²¹, rüzgara²² ve Tübbâ'ya²³ sebbetmeyi yasakladığı nakledilmiştir. Bununla birlikte tespit edilebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber'in sebbettiğine dair üç rivayet bulunmaktadır.²⁴

Sahâbenin sebbetmesine dair rivayetleri ise iki kısımda ele almak mümkündür. Birincisi, ashâbın birbirlerine sebbi; ikincisi de ashâbın müşrikler ve yahudilere olan sebbidir. Asıl konu ashâbın birbirlerine olan sebbi olduğundan burada ashâbın müşrikler ve yahudilere olan sebbi ayrıntılı olarak ele alınmayacaktır. Ancak örnek verilecek olursa ashâbın müşriklere sebbinde; Hz. Fâtımâ'nın²⁵(ö. 11/632), Hz. Ömer'in²⁶(ö. 23/644), Hassân b. Sâbit'in²⁷(ö. 60/680) ve Katâde b. Nu'mân'ın²⁸(ö. 23/643) sebbettiği rivayetlerde yer almaktadır. Ayrıca yahudilerin Hz. Peygamber'e, "es-Sâmu aleyküm/Sâm

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, el-Câmi' u's-sahîh, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013), "Edeb", 44.

¹⁴ Buhârî, "Fedâilu ashâbi'n-nebi", 5.

¹⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, el-Müsned, thk. Şuayb el-Arnâvût- Âdil Mürşid, (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1995), 45: 135.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 28: 548.

¹⁷ Buhârî, "Edeb", 4.

¹⁸ Buhârî, "Cenâiz", 97.

¹⁹ Buhârî, "Edeb", 101.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, Sünenü İbn Mâce, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), "Tıb", 18.

²¹ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 36: 13.

²² Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmîzî, el-Câmi' u's-sahîh, (Beyrut: Dâru'l- Garbi'l-İslâmî, 1996), "Fiten", 65.

²³ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 37: 519.

²⁴ Bu rivayetlerden ilkinde Hz. Peygamber, yanına giren iki adama bilinmeyen bir konu sebebiyle sinirlenerek sebbetmiştir. (Müslim, "el-Birr ve's-sıla ve'l âdâb", 88) Bir diğesinde saç ekleten veya ekletmek isteyen kişilere sebbetmiştir. (Buhârî, "Libâs", 83) Son olarak Tebük gazvesi sırasında ashâbına "Tebük'te su kaynağına vardığınızda ben gelene kadar duya dokunmayın" emrine itaatsizlik ederek suya dokunan iki kişiye sebbetmiştir. (Müslim, "Fedâil", 10)

²⁵ Buhârî, "Salât", 109.

²⁶ Buhârî, "Mevâkıtı's-salât", 39.

²⁷ Müslim, "Fadâilu's-sahâbe", 157.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 45: 135.

(Ölüm) üzerinize olsun” sözleri üzerine Hz. Âişe’nin de (ö. 58/678) yahudilere sebbettiği nakledilmektedir.²⁹

1.1.2. Şetm (الشتم)

“Şe-te-me” kelimesi kök itibariyle içerisinde tikslenme ve kerahet anlamlarını barındırır. Bu kelimedenden türeyen şetm de çirkin söz manasına gelir.³⁰ Arapça lügatlerde; bir kadına (يا دفار/ kokuşmuş, kötü kokulu)³¹ diyerek seslenmek, ayrıca bir kimseye (ميرد الخشب/ odun rendesi)³², (لا در دره/ hayrı çoğalmasın)³³, (يا قديدي/ eski elbiseli)³⁴ vb. sözlerle hitap etmek şetm olarak yer almaktadır. Şetmin anlam kapsamı ile ilgili olarak tüm noksanlık ifadelerini içerisinde barındırdığı nakledilmektedir.³⁵

Hadislere bakıldığında Hz. Peygamber’in herhangi birine şetm ettiği dair bir rivayet bulunmamaktadır. Ancak rivayetlerde Hz. Peygamber’e şetm eden kişilerin bulunduğu görülmektedir. Zira rivayete göre yahudi bir kadın Hz. Peygamber’e şetm etmiş bir adam da bu kadını öldürmüştür. Hz. Peygamber ise bu olay için kısas istememiştir.³⁶ Bu kadının Rasûlullâh’a karşı hangi olay üzerine şetm ettiği ve ne tür ifadeler kullandığı şerhlerde yer almaktadır.³⁷

²⁹ Müslim, “Selâm”, 11.

³⁰ İbn Fâris, İbn Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, Mu’cemu mekâyîsi’l-luğa, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, (by.: Dâru’l-Fikr, 1979), 3: 244.

³¹ Zebidî, “Kdd”, Tâcu’l-arûs, 9: 17.

³² Ebû Abdirrahmân el-Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâi, “Shl”, Kitâbu’l-ayn, (by., Dâru Mektebet-i Hilâl, ts.), 3: 140.

³³ İbn Manzûr, “Drr”, Lisânu’l-arab, 4: 279.

³⁴ El-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî b. el-Esir Mecdu’ddin Ebû’s Seâdât, en-Nihâye fi garibi’l hadîs ve’l-eser, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Kahire: el-Mektebetu’l-İslâmiyye (Ofset Baskı, 1963), 4: 22.

³⁵ Mahmûd Şükri el-Âlûsî, Sabbu’l-azâb ‘alâ men sebbe’l-ashâb, thk. Abdullah el-Buhârî, (Riyad: Edvâu’s-Selef, 1997), 468.

³⁶ Süleyman b. el-Eş’as b. İshak es-Sicistânî, es-Sünen, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), “Hudûd”, 2. Hz. Peygamber’in tavrından dolayı bu rivayet O’na şetm eden kişinin öldürülmesinin gerekliliğine delil olarak getirilmiştir. Azimâbâdî, Ebu’t-Tayyib Muhammed Şemsu’l-Hak el-Azimâbâdî, Avnu’l-ma’bûd şerhu Sünen-i Ebi Dâvûd, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medîne: Mektebetu’s-Selefiyye, 1968), 12: 17.

³⁷ Halil Ahmed es-Sehârenfûrî, Bezlu’l-mechûd fi halli Ebi Dâvûd, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 19: 301-302; Azimâbâdî, Avnu’l-ma’bûd, 12: 17.

Diğer bir rivayette de şöyle geçmektedir: Hz. Peygamber bir kimseye arkadaşlarıyla beraber neden kendisine şetm ettiklerini sormuştur. Adam da arkadaşlarını çağırarak böyle bir şey yapmadıklarına dair yemin etmişlerdir.³⁸ Bu olay üzerine de; "O gün Allah onların hepsini yeniden diriltecek, onlar da dünyada size yemin ettikleri gibi, O'na yemin edeceklerdir. Kendilerinin bir şey (hakikat) üzerinde olduklarını sanırlar. İyi bilin ki onlar gerçekten yalancılardır." (el-Mücâdele, 58/18) ayeti nazil olmuştur.

İslâm'ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber'in en azılı düşmanlarından olan kavmi Kureyş'in de Hz. Peygamber'e şetm ettiği rivayetlerde yer almaktadır.³⁹ Ancak Hz. Peygamber'e şetm eden kişilerin hangi ifadeleri kullandıkları rivayetlerde sarih bir şekilde yer almamaktadır.

Sahâbeden ise Hz. Âişe ve Hz. Ebû Bekir'in kullandıkları iki ifade şetm olarak değerlendirilmektedir. Bunlar Hz. Âişe'nin yeğeni Kâsım'a (ö. 107/725?) " **اجلس عذر** / Otur vefasız!"⁴⁰ ve Hz. Ebû Bekir'in oğluna " **يا غنثر** / Ey ahmak/cahil!"⁴¹ şeklindeki seslenmeleridir.

1.2. Sebb Anlamına Gelen Diğer Kavramlar

Hadislere bakıldığında diğer bazı ifadelerin de "sebb" ve "şetm" ile açıklanarak "sövmek" manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunlar lanet (**لعن**), ayıplamak (**وقع في**) ve kötü konuşmak (**نال من**) kelimeleridir. Bu ifadelerin "sebb" ile olan bağlantısı ilgili rivayetlerden örnekler verilerek açıklanacaktır.

1.2.1. Lanet (**لعن**)

Uzaklaştırmak ve kovmak manasındaki lanet, Allah tarafından olursa hayırdan uzaklaştırma, insanlar tarafından kullanılırsa da sövmek ve beddua etmek anlamlarına gelmektedir.⁴² Asıl olarak kovmak manasına gelen lanete, sövmek ve cezalandırmak manaları ise sonradan eklenmiştir.⁴³ Aynı kökten gelen "تلاعن / lanetleşme" de sözlükte "تشاتم / karşılıklı sövmek" ile eş anlamlı

³⁸ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 5: 317.

³⁹ Buhârî, "Menâkıb" 17.

⁴⁰ Müslim, "Mesâcid", 67.

⁴¹ Buhârî, "Mevâkıtü's-salât", 42.

⁴² İbn Manzûr, "L'an", Lisânu'l-Arab, 13: 387; Zebîdî, "L'an", Tâcu'l-arûs, 36: 118.

⁴³ Es-Sâhib İsmâil b. Abbâd b. Vezîran b. el-Abbâs, el-Muhîb fi'l-luga, thk. Muhammed Hasan el-Yasin, (Beyrut: Alemlü'l-Kutub, 1994), 2: 50.

olarak açıklanmıştır. Aralarındaki fark; karşılıklı sövmeye tarafların ikisi de olayda yer almaktadırlar. Lanetleşmede ise, taraflardan sadece biri olayda yer alabildiği gibi⁴⁴ her iki taraf da bulunabilir.⁴⁵ Aynı kelimedenden türeyen “لعين /mel’ün” kelimesi ise sebb edilmiş, şetm edilmiş kimse için kullanılmaktadır.⁴⁶

Kur’an-ı Kerîm’de: “Allah şöyle der: ‘Sizden önce gelip geçmiş cin toplulukları ile birlikte ateşe girin.’ Her topluluk (arkasından gidip sapıklığa düştüğü) yoldaşına lanet eder” (el-A’ râf, 7/38) ayetindeki lanet ifadesinin hakaret anlamında kullanıldığı nakledilmektedir.⁴⁷

Hadislerde ise “lanet” kelimesi “sebb” ve “şetm” ile beraber kullanılmaktadır. Hatta bazen “sebb” kelimesi “lanet etti” şeklinde açıklanmıştır. Nitekim bir hadiste Hz. Peygamber; “*Büyük günahlardan biri kişinin anne babasına lanet etmesidir.*” buyurmuştur. Kişinin anne babasına nasıl lanet edeceğini anlayamayan ashâba da durumu şu şekilde açıklamıştır: “*Bir kişi birinin babasına söver o da onun babasına söver annesine söver o da onun annesine söver.*”⁴⁸

1.2.2. Ayıplamak (وقع في)

Düşmek manasındaki “وقع في” harf-i ceri ile kullanıldığında, gıybetini yapmak, ayıplamak, çekiştirmek anlamlarına gelmektedir.⁴⁹ Hadislerde sövmek manasında da kullanılmıştır. Nitekim bir rivayette, Hz. Peygamber’in amcası Abbas’ın (ö. 32/653) yanında bir adam, onun Cahiliye döneminde yaşamış olan babalarından birine sövmüş (ان رجلا وقع في اب كان له في الجاهلية) bunun üzerine Abbas adama tokat atmıştır. Durum Hz. Peygamber’e intikal ettiğinde ise: “*Abbas benim ailemden, ben de onun ailesindenim. Ölmüşlerimize sövmeyin ki, yaşıyanlarımız alınmasın*” buyurmuştur.⁵⁰

1.2.3. Kötü Konuşmak (نال من عرضه)

⁴⁴ Zebîdî, “L’an”, Tâcu’l-arûs, 36: 120.

⁴⁵ Halîl b. Ahmed, “La’n”, Kitabu’l-ayn, 2: 142.

⁴⁶ Halîl b. Ahmed, “La’n”, Kitabu’l-ayn, 2: 141.

⁴⁷ Ebî Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu’l-beyân an te’vili’l- Kur’ân, thk. Mahmud Muhammed Şâkir, (Kahire: Mektebet-i İbn Teymiyye, ts.), 12: 416.

⁴⁸ Buhârî, “Edeb”, 4.

⁴⁹ Zebîdî, “Vka’”, Tâcu’l-arûs, 22: 356.

⁵⁰ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, Sünenü’n-Nesâî, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009), “Kasâme”, 22-23.

Ulaşmak, elde etmek, kazanmak anlamındaki “نال من” harf-i ceri ile beraber kullanıldığında, bir şeye zarar/hasar vermek manasında olup “فلان ينال من فلان عرض فلان” şeklinde, “filan kişi filanın şerefine/onuruna sövdü” anlamında kullanılmaktadır.⁵¹ Nitekim bir rivayette anlatıldığına göre, Mâiz b. Mâlik (ö. ?) recm edilirken ashaptan birinin bir diğerine: “Yüce Allah kendisini gizlediği halde nefsi onu bırakmayan ve köpekler gibi taşlanan şu adama bak!” dediğini Hz. Peygamber işitmiş fakat sükût etmiştir. Biraz yürüdüktan sonra bir eşek leşine rastlayınca, o iki kişinin çağırılmasını emretmiş ve onlara: “Bu eşeğin etinden yiyiniz!” buyurmuştur. Onlar: “Bu eşeğin etinden kim yer ki?” dediklerinde ise: “Az önce kardeşinizin onuru hakkında kötü konuşmanız (نلتما من عرض اخيكما) bunu yemekten daha ağırdır! Nefsim elinde olana yemin olsun ki o, şu an cennet nehirlerine dalmaktadır.” buyurmuştur.⁵² Bu rivayette bir kişinin onuru hakkında kötü konuşmak ona sebbetme şeklinde açıklanmıştır.⁵³

Bir diğer rivayete göre Muğîre b. Şu'be'nin, (ö. 50/670) Hz. Ali (ö. 40/661) hakkında kötü konuşması (نال المغيرة بن شعبة من علي) üzerine Zeyd b. Erkâm da (ö. 68/688), Muğîre b. Şu'be'ye karşı çıkmış ve Hz. Peygamber'in ölümlere sebbetmeyi yasakladığı halde; vefat etmiş bulunan Hz. Ali'ye neden sebbettiğini sormuştur (فلم تسب عليا و قد مات).⁵⁴

2. Sahâbenin Birbirlerine Sebbine Etki Eden Unsurlar

Sebb ve ilgili diğer kavramların anlam içeriği ve bunların geçtiği rivayetlerden örnekler verdikten sonra, asıl konumuz olan sahâbenin sahâbeye sebbi meselesine geçebiliriz. Bu minvalde yapılan tespit araştırmasına göre;

- Hz. Âişe'nin Zeyneb bt. Cahş'a (ö. 20/641),⁵⁵
- Hâlid b. Velid'in (ö. 21/642) Abdurrahman b. Avf'a (ö. 32/652)⁵⁶ ve recm edilen bir kadına,⁵⁷

⁵¹ İbn Manzûr, “Nyl”, Lisânu'l-Arab, 11: 685; Zebîdî, “Nyl”, Tâcu'l-arûs, 31: 54.

⁵² Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî, es-Sünen, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), “Hudûd”, 23.

⁵³ Azîmâbâdî, Avnu'l-ma'bûd, 12: 111.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 32: 43. Bu konuda bk. Bahaüddin Varol, “Emevîler'in Hz. Ali Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine”, İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi 4/8(2006): 83-108.

⁵⁵ Buhârî, “Hibe ve fadlihâ ve't-tahrîd aleyhâ”, 8.

⁵⁶ Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 222.

⁵⁷ Müslim, “Hudûd”, 23.

- Hz. Ebû Bekir'in kendi oğlu Abdurrahmân'a (ö. 53/673),⁵⁸
- Ümmü Mistah'ın (ö. ?) kendi oğlu Mistah b. Üsâse'ye (ö. 34/654),⁵⁹
- Rebâb bt. Ka'b'ın (ö. ?) kendi oğlu Huzeyfe b. el-Yemân'a (ö. 36/656),⁶⁰
- Ebû Zerr'in (ö. 32/653) Bilâl-i Habeşî'ye (ö. 20/641)⁶¹

olan sebbleri rivayetlerde yer almaktadır. Bu bölümde rivayetlere yansıyan olaylarda sahâbenin hangi lafızları kullandıkları ve etki eden unsurların tesbitine çalışılacaktır. Bunları; mizâc, akrabalık ilişkileri ve kültürün etkisi olarak üç başlıkta ele almak mümkündür.

2.1. Mizâcın Etkisi

Huy, yaratılış, tabiat, karakter gibi anlamlara gelen mizaç;⁶² tez canlılık, soğukkanlılık, neşeli olma veya çabuk sinirlenme gibi insanın doğuştan sahip olduğu özelliklerdir.⁶³ Kişilik ise bir kimseye özgü manevi ve ruhsal özelliklerin bütünüdür.⁶⁴ Yani kişilik ve mizâc, bir insanın genel özelliklerini oluşturan, onu diğer insanlardan ayıran vasıflardır. Bu yüzden bir insanın söz, fiil ve karşılaştığı bir olay karşısındaki davranışları onun kişiliği ve mizacındaki özelliklerden ayrı düşünülemez. Bir olay karşısında bir kişi sinirlenip kolayca kötü sözler söyleyebilirken, bir başkası daha sakin kalabilmektedir. Şüphesiz ki ashâbın içerisinde de yaşanan bir olay karşısında daha çabuk öfkelenen, katı, sert mizâçlı kişiler vardı. Bu yüzden ashâbın birbirine sebbinde, karakteristik özelliklerin bu olaydaki etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Bu konuda karakterlerindeki çabuk sinirlenmenin söylemlerine yansıdığı görülen Hâlîd b. Velîd ve Zeyneb bt. Cahş'ı örnek olarak zikretmek mümkündür.

⁵⁸ Buhârî, "Mevâkıtü's-salât", 42.

⁵⁹ Buhârî, "Şehâdât, 15.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 38: 353-354.

⁶¹ Müslim, "Eymân", 38.

⁶² Komisyon, Türkçe Sözlük, 1404.

⁶³ Bedri Katipoğlu, "Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi= The Journal of International Social Resarch 5/23, (2012), 343.

⁶⁴ Komisyon, Türkçe Sözlük, 1118.

Hâlid b. Velîd'in⁶⁵ sebbettiğine dair kaynaklarda üç rivayet yer almaktadır. İlk olay şu şekildedir: "Hâlid b. Velîd ile Abdurrahman b. Avf arasında bir tartışma oldu ve Hâlid ona sövdü. Bunun üzerine Rasûlullâh (s.a.): "Ashâbımdan kimseye sövmeyin! Çünkü biriniz Uhud (dağı) kadar altın infak etse, onların bir ölçüğüne veya yarısına erişemez" buyurdu.⁶⁶

İbn İshak'ın (ö. 151/768), naklettiği şu rivayet iki sahâbî arasında geçen tartışmanın mahiyetini açıklamaktadır: "Hâlid b. Velîd ile Abdurrahman b. Avf arasında (Benî Cezîme olayı⁶⁷ ile ilgili) bir konuşma gerçekleşti. Bu konuşmada Abdurrahman b. Avf ona: "Sen İslam'da bir cahiliyet işi işledin" dediğinde Hâlid b. Velîd: "Ben babanın intikamını aldım" dedi. Abdurrahman ise: "Yalan söyledin. Babamın katilini ben öldürdüm. Sen amcan Fâkih b. Muğîre'nin (ö. ?) intikamını aldın" diye cevap verdiğinde aralarında bir münakaşa meydana geldi. Olay Hz. Peygamber'e ulaştınca Hâlid b. Velîd'e: "Sakin ol Ey Hâlid! Ashabımı rahat bırak. Şayet senin Uhud dağı kadar altının olsa ve onu Allah yolunda harcasan ashâbımdan bir kişinin ne akşam yürümesine ne de sabah yürümesine ulaşamazsın." buyurdu.⁶⁸

Hâlid b. Velîd ile ilgili ikinci rivayet şöyledir: Bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek: "Ben zina ettim; beni temizle!" dediğinde Rasûlullâh ondan tevbe

⁶⁵ Savaşlarda gösterdiği başarılarından dolayı, Hz. Peygamber'in "Allah'ın kılıçlarından biri" olarak methettiği Hâlid b. Velîd (Buhârî, "Fedâilu's-sahâbe", 27), cihada olan sevgisinin yanında sert mizacıyla da öne çıkmaktadır. Benî Cezîme kabilesinin *أسلمنا*/teslim olduk/müslüman olduk" yerine *صباتنا*/din değiştirdik" demeleri üzerine onlarla ilgili ölüm emri vermesinde ve bağımsızlığını ilan edip zekât vermeyen kabile reisi Mâlik b. Nüveyre (ö. 11/632) ile ilgili verdiği ölüm emrindeki sert tavrından dolayı eleştirilmiştir. Bu konuda bk. Bu konuda bk. Efendioğlu, Mehmet, "Hâlid b. Velîd'e Yönelik Tenkidlerin Mahiyeti Üzerine", Hadis Tetkikleri Dergisi 2/4,(2004): 51-79. Hâlid b. Velîd ile ilgili rivayetlerde sebbetmesine onun yapısı itibarıyla sert ve katı bir mizaca sahip olmasının etki ettiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden bir kişiye sinirlendiğinde daha çabuk kaba ifadeler kullanması mümkün görünmektedir.

⁶⁶ Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 222.

⁶⁷ Hâlid b. Velîd ve Abdurrahman b. Avf'ın bahsettikleri Benî Cezîme olayı ve öç alma mevzuu ile ilgili olay şöyledir: "Hâlid b. Velîd'in amcası Fâkih b. Muğîre, Abdurrahman b. Avf'ın babası Avf b. Abdî menâf ve Hz. Osman'ın babası Affân b. Ebi'l Âs ticaret için Yemen'e gittiler. Dönüşte Yemen'de ölen Benî Cezîme kabilesinden bir adamın mallarını vârislerine ulaştırmak üzere taşdılar. Benî Cezîme kabilesinden kendisine Hâlid b. Hişâm denilen bir adam ise malların kendisine ait olduğunu iddia etti bunun üzerine aralarında çıkan çatışmada Hâlid b. Velîd'in amcası ve Abdurrahman b. Avf'ın babası öldürüldü, Hz. Osman'ın babası ise kaçarak kurtuldu. Daha sonra Abdurrahman b. Avf babasının katili olan Hâlid b. Hişâm'ı öldürdü. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, es-Sîretü'n-Nebeviyye, thk. Mustafa es-Seka- İbrahim el-Ebyârî- Abdülhâfız eş-Şelebî,(Mısır: y.y., 1955), 2: 431.

⁶⁸ İbn Hişâm, es-Sîre, 2: 431.

etmesini istedi. Fakat o: “Beni de Mâiz b. Mâlik gibi geri mi çevirmek istiyorsun?” diye ısrar ederek zinadan dolayı hamile olduğunu belirtti. Bunun üzerine Hz. Peygamber de çocuğu doğurunca gelmesini istedi. Çocuğu doğurup geldiğinde ise sütten kestiği zaman gelmesini söyledi. Kadın sütten kesip geldiğinde Rasûlullâh onun göğsüne kadar gelecek şekilde çukur kazılıp recm edilmesini emretti. Recm esnasında ona taş atanlardan biri de Hâlid b. Velîd’idi. Attığı taş kadının başına geldi ve Hâlid’in yüzüne kan sıçradı. Bunun üzerine o da kadına sebbetti. Hz. Peygamber ise: “*Yavaş ol Ey Hâlid! Nefsimi elinde tutan Allah’a yemin ederim bu kadın öyle bir tevbe etti ki onu bir sâhib-i meks (haraçtı) bile yapsaydı mutlaka affedilirdi.*”⁶⁹ buyurdu.

Konuyla ilgili son rivayet ise şöyledir: “Hâlid b. Velîd aralarında yaşanan bir tartışma esnasında Ammâr’a sebbetti. Hâlid yaşanan bu olayı Hz. Peygamber’e şikâyet ettiğinde Rasûlullâh: “*Ammâr’a sebbedene Allah sebbeder*” buyurmuştur.⁷⁰

Yukarıda zikredilen bu rivayetlerde Hâlid b. Velîd’in bazı sahâbîlere sebbettiği yer almaktadır. Kavram analizi yapılan sebb, ağır küfürlerden sinir anında söylenen hafif ifadelerle kadar tüm sözleri kapsadığına göre Hâlid b. Velîd, galîz bir söz de hafif bir söz de söylemiş olabilir. Tüm sebb olaylarında Hz. Peygamber tarafından uyarılması ise onun haksız bir tavırda bulunduğu delalet etmektedir. Ayrıca bu uyarıları sebb edilen kişilerin konumlarına da dikkat çekerek Hâlid b. Velîd’e ikazda bulunmuştur. Nitekim Abdurrahman b. Avf, ilk müslümanlardan biridir ve her zaman Hz. Peygamber’in yanında bulunmuştur.⁷¹ Ondand bahsederken “*Ashâbıma sövmeyiniz!*” demiştir. Hâlid b. Velîd’in de ashâbından olmasına rağmen Hz. Peygamber’in bu şekilde ikazda bulunmasının nedeni Abdurrahman b. Avf’ın ilk müslümanlardan, uyarıya muhatap olan Hâlid b. Velîd’in ise daha sonraki dönem müslümanlarından

⁶⁹ Müslim, “Hudud”, 23.

⁷⁰ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, et-Târîhu’l-kebir, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 3: 136. Rivayetin bir başka tarikinde Hz. Peygamber’in: “Kim Ammâr’a düşmanlık ederse Allah da ona düşmanlık eder. Kim ona buğz ederse Allah da ona buğz eder. Kim ona sebbedirse Allah da ona sebbeder.” buyurduğu nakledilmektedir. (Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 28: 24)

⁷¹ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 4: 176-177.

birisi olmasıyla açıklanmıştır.⁷² Aynı şekilde Hâlid b. Velîd recm edilen kadına sebbettiğinde Hz. Peygamber kadının tevbe edip temizlendiğini belirtmiştir.

Sahâbenin sahâbeye sebbetmesinde verilecek ikinci örnek Ümmehâtü'l mü'minin'den Zeyneb bt. Cahş'dır. O'nun Hz. Âişe ile aralarında geçen iki farklı sebbetme olayı söz konusudur.

İlk rivayet şu şekildedir: Hz. Peygamber'in hanımları iki gruba ayrılmıştı. İlk grupta; Âişe, Hafsa (ö. 45/665?), Safiyye (ö. 50/670?) ve Sevde (ö. 23/644), ikinci grupta ise Ümmü Seleme (ö. 62/681) ve Hz. Peygamber'in diğer hanımları vardı. Müslümanlar, Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye olan sevgisini bildiklerinden O'na bir hediyeye vermek istediklerinde Hz. Âişe'nin yanında bulunduğu zamanı gözlerlerdi. Hz. Peygamber'in Ümmü Seleme grubundaki hanımları bu durumdan rahatsız olmuşlardı. Bu sebeple ilk olarak Ümmü Seleme'yi Hz. Peygamber'e göndererek bu durumdan duydukları hoşnutsuzluğu dile getirdiler. Ümmü Seleme bu isteği birkaç defa iletince Hz. Peygamber ona: *"Sakin Âişe hakkında söylenip de bana eza verme, bana hiçbir kadının örtüsü altında bulunduğum sırada vahiy gelmez de yalnız Âişe'nin evinde iken vahiy gelir."* buyurdular. Sonrasında Hz. Peygamber'in hanımlarının isteği üzerine aynı talebi Hz. Fâtıma ilettiğinde, Rasûlullâh ona: *"Ey kızcağızım! Benim her sevdiğimi sen de sevmeyiz misin?"* diye cevap verdi. Ümmü Seleme grubu son olarak Zeyneb bt. Cahş'a başvurdu. O da: *"Yâ Rasûlallah! Kadınların İbnu Ebî Kuhâfe'nin kızı hakkında Allah'tan senin için adalet istiyorlar"* diyerek orada bulunan Âişe'ye sebbetti. Rasûlullâh, karşılık verecek mi diye Âişe'ye baktı. Bunun üzerine Âişe Zeyneb'i susturdu. Hz. Peygamber de Âişe'ye: *"Muhakkak ki o, Ebû Bekir'in kızıdır."* buyurdu.⁷³

Hz. Zeyneb ile Hz. Âişe arasında geçen diğer sebb olayı da şöyledir: *"Bir defasında Âişe'nin yanında Zeyneb bt. Cahş varken Rasûlullâh onu fark et-*

⁷² Ebu'l Ferec Abdurrahman İbnü'l Cevzi, Keşful-muşkil min hadîsi's-sahîhayn, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 3: 151.

⁷³ Buhârî, "Hibe ve fadhîhâ ve't-tahrîd aleyhâ", 8. Hadisin bir diğer tarikinde Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in tavrını gözlemlediği ve onun izin verdiğini anladıktan sonra Hz. Zeynep'e cevap verdiği nakledilmektedir. (Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 83) Ancak Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in tavırına bakarak Hz. Zeyneb'e sebbetmesi, Hz. Peygamber'in bu hususta ona açıktan izin verdiğine veya mesela izin verme manasında göz işareti yapmış olduğuna delil değildir. Hz. Âişe kendisini savunmuş Hz. Peygamber de buna engel olmamıştır. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, el-Minhâc şerhu Müslim b. el-Haccâc, (Mısır: Tabâ'tu Ezher, 1969), 15: 207.

meden Âişe'ye eşler arasında olabilecek bir hareket yaptı. Âişe de Hz. Peygamber'i Zeyneb'in varlığından haberdar etti. Bu olay üzerine Zeyneb Âişe'ye sataştı.⁷⁴ Hz. Peygamber Zeyneb'i uyardı fakat o sataşmasından vazgeçmedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber de Âişe'ye : “سببها/Sen de ona karşılık ver!” buyurdu.⁷⁵

Hz. Zeyneb'in Hz. Âişe'ye sebbinde kıskançlığın etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Çünkü Hz. Zeyneb, Hz. Peygamber'in diğer hanımlarına karşı O'nun halasının kızı olmasıyla⁷⁶ ve “Sizin nikâhınızı aileniz kıydı; benim nikâhımı ise Allah gökte kıydı” diyerek övünürdü.⁷⁷ Ayrıca Hz. Âişe onunla ilgili: “Hz. Peygamber'in diğer eşleri arasında o benimle yarıştı ve Hz. Peygamber'in nezdinde kendisini benimle denk sayardı” demektedir.⁷⁸ Zeyneb bt. Cahş, ibâdete düşkünlüğü ve cömertliği ile öne çıkmasıyla birlikte sert bir mizaca sahip idi ve çabuk sinirlenip çabuk da sakinleşen bir yapısı vardı.⁷⁹ Zeyd b. Hârise de Hz. Peygamber'e gelerek kendisini Zeyneb bt. Cahş'dan boşamasını istediğinde bu durumu dile getirmiş ve “Zeyneb sözleriyle beni incitiyor.”⁸⁰ demiştir. Dolayısıyla Hz. Zeyneb'in bazı ağır sözlerine ve sebbetmesine kişiliğindeki çabuk sinirlenmenin sebep olduğu ifade edilebilir.

Hz. Âişe ve Hz. Zeynep arasında farklı nedenlerden dolayı tartışmaların yaşandığı görülmektedir. Olaylarda söyledikleri sözler ise insânî ilişkilerde olabilecek durumlardır. Ayrıca birbirlerine karşı kullandıkları ifadelerin onların ilişkilerini koparmadığı gibi kırgınlıklara da sebep olmadığı anlaşılmaktadır.⁸¹

⁷⁴ Rivayette ifade şu şekilde yer almaktadır: “اقبلت زينب تفحم” Burada kullanılan Hz. Zeyneb'in Hz. Âişe'ye dil uzatması anlamındaki “تفحم” kelimesinin şetm etmeye kalkışmak, bir şeyi görmeden ve araştırmadan gıybetini yapmak, dil uzatmak anlamında olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. Azîmâbâdi, Avnu'l-ma'bûd, 13: 241.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 41.

⁷⁶ İbn Hacer, el-İsâbe, 8: 92.

⁷⁷ Buhârî, “Tevhîd”, 22.

⁷⁸ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 2: 53.

⁷⁹ Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 83.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân, thk. Abdullah b. Abdu'l Muhsin et-Türki, (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 2006), 17: 155.

⁸¹ Rivayetlerde Hz. Zeyneb ve Hz. Âişe'nin birbirlerine tam olarak hangi ifadelerini kullandıkları yer almamaktadır. Aralarında geçen hâdiselere rağmen Hz. Âişe onu takva sahibi, doğru sözlü, sadakayı çokça veren, sıla-i rahimi gözeten biri olarak nitelendirmektedir. (Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 83) İfk

2.2. Akrabalık İlişkilerinin Etkisi

Ashabın birbirlerine sebbinde dikkat edilmesi gereken bir unsur da aralardaki akrabalık ilişkilerinin buna sebep olmasıdır. Şüphesiz anne-babanın kendi çocuklarına sebbi ile iki sahâbenin birbirlerine sebbi aynı değildir. Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahmân'a ve Ümmü Mistah'ın oğlu Mistah b. Üsâse'ye sebbi bu konuya örnek verilebilir.

Abdurrahmân, babasının kendisine sebbine sebep olan olayı şöyle anlatmaktadır: "Bir defasında Hz. Peygamber ashâbına, suffedeki kimseler ile ilgili: "Evinde iki kişilik yiyeceği olan onlardan üç kişiyi, dört kişilik yiyeceği olan beş veya hut altı kişiyi alıp evine götürsün" buyurdu. Bunun üzerine Hz. Peygamber on kişiyi, Hz. Ebû Bekir de üç kişiyi evine götürdü. Hz. Ebû Bekir (ailesine) misafirlerin ağırlanmasını emrederek Hz. Peygamber'in yanına döndü. Yemeğini yiyene kadar da orada kaldı sonra evine döndü. Geldiğinde karısı ona: "Seni misafirlerinin yanında bulunmaktan alıkoyan nedir?" dedi. Hz. Ebû Bekir ise: "Onlara hala yemek vermedin mi?" diye sorduğunda karısı: "Sen gelmedikçe yemek yemeyeceklerini söylediler, yemek ikram ettik kabul etmediler." dedi. Ben gidip saklandım. Ebû Bekir bana: "Hey sersem/ahmak!" diye bağırdı ve sövdü. (يا غنتر فجدع وسب) Daha sonra misafirlere: "İçinize sinmez olsun, yiyiniz, vallahi ben o yemekten asla yemeyeceğim." dedi.⁸² Hadisin bir başka rivayetinde Hz. Ebû Bekir'in oğlu Abdurrahmân'a "يا غنتر ey sinek" dediği nakledilmektedir.⁸³

hadisesinde de Hz. Peygamber'in: "Yâ Zeyneb! Âişe hakkında ne bildin ve ne gördün?" demesi üzerine Hz. Zeyneb: "Yâ Rasûlullah! Ben kulağımı, gözümü işitmediğim, görmediğim şeyden muhafaza ederim. Vallahi ben Âişe hakkında hayırdan başka bir şey bilmem" diyerek Hz. Âişe'yi savunmuştu. (Buhârî, "Şehâdât", 15)

⁸² Buhârî, "Mevâkîti's salât", 42.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 3: 237. Hattâbî, "sinek" anlamına gelen "غنتر" in sebb ifadesi olduğunu belirtmekte ve Hz. Ebû Bekir'in, oğluna bu ifadeyi onu sineğe benzeterek küçümsemek için söylediğini ifade etmektedir. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî el-Bustî, Garîbu'l-hadis, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982), 2: 6. Devamındaki "فجدع" ifadesi ise kulağının, burnunun veya dudağının kesilmesi için bir beddua (Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, Fethu'l-bârî bi şerh-i sahihi'l-Buhârî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 6: 597) ya da onu "galiz sözlerle susturdu" anlamındadır. (Zeynüddin Ebu'l Ferec İbn Receb el-Hanbelî, Fethu'l-bârî şerh-i sahihi'l-Buhârî, thk. Mahmud b. Şaban b. Abdu'l Maksûd v.dğr., (Medine, Mektebetu'l-Garbâ el-Eseriyye, 1996), 5:168) Hz. Ebû Bekir'in oğluna sebbi onun misafirlerin hakkını ihmal ettiğini, vazifesini gerektiği gibi yerine getirmediğini zannetmesi sebebiyledir. (İbn Receb, Fethu'l-bârî, 5:168)

İçerisinde sebb ifadesi yer almasa da Hz. Âişe, babasının kendisini azarlamasına sebep olan olayı şöyle anlatmaktadır: “Rasûlullâh ile birlikte yola çıktığımız bir seferde Beydâ’ (yahut Zâtü’l-Ceyş) denilen yerde gerdanlığım koptu. Onu aramak için Rasûlullah ashâbıyla birlikte bekledi. Ashâbın ne yanlarında ne de bekledikleri yerde su yoktu. İnsanlar Ebû Bekir’e: “Âişe’nin yaptığını görüyor musun? Rasûlullâh ile diğer insanları suyu bulunmayan bir yerde alıkoydu üstelik yanlarında su da yok” dediler. Ebû Bekir yanıma geleerek bana: “Bu bölgede ve insanların yanında su yok. Buna rağmen Rasûlullâh’la insanları burada alıkoydun” diyerek bana sitemde bulundu ve ağzına geleni söyledi. (فَعَاتَبَنِي أَبُو بَكْرٍ وَقَالَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقُولَ)⁸⁴

Hz. Ebû Bekir ile ilgili bir diğer rivayeti ise Saîd b. el-Müseyyeb (ö.94/713) şöyle anlatmaktadır: “Rasûlullâh ashabıyla birlikte otururken bir adam Hz. Ebû Bekir’e sövdü. (وَقَعَ رَجُلٌ بِأَبِي بَكْرٍ) Hz. Ebû Bekir ise ona karşılık vermedi. Sonra o adam bu davranışı ikinci defa yaptı. Hz. Ebû Bekir yine karşılık vermedi. Üçüncü defa yaptığında ise Hz. Ebû Bekir ona gereken cevabı verdi. Bunun üzerine Rasûlullah ayağa kalktı. Hz. Ebû Bekir de: “Ey Allah’ın Rasûlü, yoksa bana kızdın mı?” deyince Rasûlullâh: “(O adam sana atıp tutmaya başlayınca senin adına ona cevap vermek üzere) gökten bir melek inip onun sana karşı söylediği sözleri yalanlamaya başladı. Sen ona karşılık vermeye başlayınca bir şeytan çıkıp geldi. Ben de şeytanın bulunduğu yerde oturmam.” buyurdu.⁸⁵

İlk olarak zikredilen rivayetlerde oğlu Abdurrahmân’a misafir hakkını gözetmediği için sebbeden, kızı Hz. Âişe’ye de insanları su olmayan bir yerde beklettiği için kızan Hz. Ebû Bekir, kendisine söven bir adama ise daha müsâmahalı davranmıştır. Hz. Ebû Bekir’in oğluna ve kızına karşı kullandığı ifadelerin, onların yaptıkları hatalara karşı ani bir tepki olarak ortaya çıktığı ve te’dib amaçlı olduğu ifade edilmektedir.⁸⁶

Sahâbenin sebbetmesinde akrabalık ilişkilerinin etkili olduğu görülen diğer bir örnek Ümmü Mistah’ın, oğlu Mistah b. Üsâse’ye sebbidir. Olay şu şekilde gerçekleşmiştir: “Hz. Âişe hakkında atılan iftira yani ifk hadisesi konusunda konuşanlardan biri de Mistah b. Üsâse idi. Hakkında konuşulan iftirayı

⁸⁴ Müslim, “Hayz”, 367.

⁸⁵ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 41.

⁸⁶ İbn Hacer, Fethu’l-bâri, 6: 597.

henüz bilmeyen Hz. Âişe, bir gece Mistah'ın annesi⁸⁷ ile beraber ihtiyaç gidermek için dışarı çıkmıştı. Beraber yürürlerken Mistah'ın annesinin ayağı takılınca: “تعس مسطح / Mistah helak olsun!”⁸⁸ dedi.⁸⁹ Hz. Âişe'nin: “Ne fena söyledin! Bedir'de hazır bulunan bir kişiye mi sebediyorsun?” demesi üzerine Mistah'ın annesi: “Hele şu saf tazeye bakın! Sen ortada dönen iftiraları işitmedin mi?” diyerek iftira sahiplerinin sözlerini haber verdi.⁹⁰

Ümmü Mistah, işlediği bu büyük suçtan dolayı sinirlenerek oğluna sebetmiştir. Aralarındaki anne-oğul ilişkisi ve Hz. Âişe'ye olan akrabalık bağı onun Mistah'a karşı daha sert davranmasına sebep olmuştur.

2.3. Kültürün Etkisi

Ashâbın vaktiyle içerisinde yaşamış olduğu cahiliye kültürü, şüphesiz onların söylem ve davranışlarına etki etmiştir. Bu duruma örnek olarak Ebû Zerr el-Gıfârî'nin bir sahâbiye sebbini zikretmek mümkündür.

Konuyla ilgili rivayet şu şekildedir: “Ma'rûr b. Süveyd (ö. ?) Rebeze'de Ebû Zerr'e uğradığında o ve kölesi üzerinde aynı elbisenin olduğunu görünce: “Bu iki kumaşı bir araya getirseydin bir takım elbise olurdu.” dedi ve bu davranışının sebebini sordu. Ebû Zerr ise ona: “Benimle din kardeşlerimden birisi arasında bir münakaşa geçmişti. O zâtın annesi a'cemî (Arap olmayan) biri idi. Ben de onu annesi sebebi ile ayıpladım. O da beni Hz. Peygamber'e şika-

⁸⁷ Rivayette oğluna sebeden Ümmü Mistah, Hz. Ebû Bekir'in teyzesinin kızı olan Selmâ'dır. (İbn Hacer, el-İsâbe, 8: 280) İbn Sa'd onunla ilgili: “Ümmü Mistah müslüman oldu ve İslamı güzel oldu. O ifk hadisesinde Hz. Âişe hakkında konuşulduğunda Mistah'a karşı insanların en sert tavır alanıydı.” demiştir. İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî, Kitâbu't-tabakâtî'l-kebir, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetu'l-Hânci, 1421), 10: 217.

⁸⁸ İbn Hacer (ö. 852/1449), “تعس” ifadesinin “yüzüstü yere düşsün, helak olsun, şerre uğrasın” gibi manalara geldiğini ifade etmektedir. Ona göre Ümmü Mistah, bu sözü hakkında söylenenleri duyurmak için Hz. Âişe'ye kasıtlı söylemiştir. Ya da ittifakla Allah, (Ümmü Mistah'ın) diliyle Hz. Âişe'yi hakkında söylenenler konusundaki gafletinden uyandırmıştır denilerek açıklanmıştır. İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 8: 466.

⁸⁹ Kullandığı ifade rivayetlerde sebb olarak geçse de daha çok bir beddua cümlesidir.

⁹⁰ Buhârî, “Şehâdât, 15. Rivayetin diğer tariklerinde Hz. Âişe'nin Ümmü Mistah'a: “Oğluna neden sebediyorsun?” (Buhârî “Tefsîr”, 12), “Salih bir adam ve Bedir'e katılmış birine mi sebediyorsun? (Ebû'l Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, el-Mu'cemu'l-kebir, (Kahire, Mektebet-i İbn Teymiyye, ts.), 23: 67), “Subhânallah, Muhâcirlerin ilklerinden olan Bedir'de bulunmuş olan oğluna mı sebediyorsun?” (Taberânî, Mu'cemu'l-kebir, 23: 107), “Sen Rasûlullah'ın ashâbından olan birine mi sebediyorsun? (Taberânî, Mu'cemu'l-kebir, 23: 116) gibi farklı ifadelerle hayretini belirttiği yer almaktadır.

yet edince: “*Yâ Ebâ Zerr! Gerçekten sen kendinde cahiliyet (izi) bulunan bir adam-sın!*” dedi. Ben de: “*Yâ Rasûlullâh! Eğer bir kimse aileme söverse onun da an-ne babasına söverler.*” dedim. Hz. Peygamber tekrar: “*Yâ Ebâ Zerr! Gerçekten sen kendinde cahiliyet (izi) bulunan bir kimsesin! Onlar sizin din kardeşlerinizdir. Allah onları sizin emrinizin altına vermiştir. Onlara kendi yediğinizden yedinin! Kendi giydiğinizden giydirin! Onlara yapamayacakları işleri yüklemeyin! Şayet yük-lerseniz onlara yardım edin!*” buyurdu.⁹¹

Rivayetin başka bir tarikinde Ebû Zerr: “Ben bir kişiye sebettim ve onu annesi sebebiyle ayıpladım.” demektedir.⁹² Olay Hz. Peygamber’e ulaştığında ise Ebû Zerr’e ilk olarak: “*Sen ona sebettin mi?*” ikinci olarak da: “*Sen onu an-nesi sebebiyle ayıpladın mı?*” dedikten sonra “*Sen kendisinde cahiliyet âdeti bulu-nan bir kimsesin*” demiştir.⁹³

Ebû Zerr’in sebbetiği kişinin Bilal b. Rabâh el-Habeşî olduğu ve onu anne-sinin zenci oluşuyla yererek: “*يا ابن السوداء/ Ey kara kadının oğlu!*” dediği nak-ledilmektedir.⁹⁴ Ayrıca Ebû Zerr’in yeni müslüman olduğu dönemlerde amca-sının oğluna: “*يا ابن الامة/ Ey Cariyenin oğlu!*” diyerek benzer bir ifadeyi kul-landığı rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber de ona: “*Senden henüz bedevilik gitmemiş*” buyurmuştur.⁹⁵

Ebû Zerr ile Bilâl-i Habeşî arasında geçen olayda karşılıklı bir sebbin ol-duğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Zerr: “Bir kimse aileme söverse onun da anne babasına söverler” diyerek Hz. Bilâl’in de sebbettiğini ima etmiştir. Ebû Zerr’in bu davranışı, haramlığını bilmemesi ve kendisinde cahiliyeden kalan bir haslet olmasıyla açıklanmaktadır.⁹⁶ Nitekim Ebû Zerr, Hz. Peygamber’in bu uyarısından sonra yaptığı davranıştan pişman olarak yüzünü yere koymuş ve “Bilâl’in ayağı bu yüzü çignemedikçe kaldırmam”⁹⁷ demiştir.

⁹¹ Müslim, “Eymân”, 38.

⁹² Buhârî, “İman”, 22.

⁹³ Buhârî, “Edeb”, 44.

⁹⁴ Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, Umdetu’l kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî. (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 1: 329.

⁹⁵ İbn Sa’d, Tabâkât, 4: 211.

⁹⁶ Aynî, Umdetu’l-kârî, 1: 329.

⁹⁷ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kastallânî, İrşâdu’s-sârî li şerh-i sahihi’l-Buhârî, (Bulak: Matbaâtu’l-Emeviyye, 1905), 1: 115.

İçerisinde sebb ifadesi yer almayan bir diğer rivayette de: Minâ'dayken kendisine: "Hz. Osman (ö. 35/656) (Minâ'da) namazı dört rekât kıldı" denildiğinde bu durum kendisine ağır gelen Ebû Zerr lafını esirgememiş (فاشئتد علي ابي ذر وقال قولاً شديداً) ve Rasûlullâh'ın (s.a.), Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile birlikte (Minâ'da) namazı hep iki rekât kıldığını söylemiştir. Ancak sonrasında kendisi de namazı Hz. Osman gibi dört rekât kılınca bunun sebebi sorulduğunda Hz. Peygamber'in yöneticilere itaatsizlik etmeme yasağına uyduğunu belirtmiştir.⁹⁸

Cahiliye toplumunun İslam ile buluşması, bir topluluğun kısa denebilecek bir zamanda köklü değişim ve dönüşüm hareketine örnek gösterilebilir. İnsan tabiatı gereği yeniliğe açık olmakla beraber daha sonrasında eski alışkanlıklarından da izler taşıyabilmektedir. Çünkü insanlar alışkanlıklarına kademeli olarak veda etmektedirler. Hızlı bir dönüşüm olmuş görünse bile karakter ve sosyo-kültürel çevrenin etkileri daha uzun süreler devam eder. Ebû Zerr bu konuda güzel bir örnektir. O, yol kesen, hacıları soyan hırsızlar olarak bilinen Ğifâr⁹⁹ kabilesindedir. Müslüman olmak için Hz. Peygamber'in huzuruna geldiğinde Rasûlullâh (s.a.) onun Ğifâr kabilesinden olduğunu duyunca şaşmıştı. "Onlar yol kesen kimselerdir" deyip hayretle Ebû Zerr'e baktıktan sonra "Allah'ın dilediği kimseyi hidayete erdireceğini" söylemişti.¹⁰⁰ Nitekim kavmi gibi Ebû Zerr'in de müslüman olmadan önce yol kestiği, hatta bu konuda kavmi içerisinde en cesaretli kişi olduğu nakledilmektedir.¹⁰¹ Ebû Zerr'in içinde yaşadığı kavmin özellikleri ve kendisinin de onların yaptığı hatalı davranışlara katılması şüphesiz ki onun söylem ve davranışlarını etkileyen bir unsurdur. Nitekim Ebû Zerr ile ilgili sebb olayında Hz. Peygamber de onun cahiliye adetlerinden henüz kurtulmadığına işaret etmiş; diğer bir hadiste de soya dil uzatmayı cahiliyeden kalma ve ümmetinin henüz kurtulmadığı hasletlerden biri olarak nitelemiştir.¹⁰² Bu da bir sahâbînin yaptığı hatalı bir davranışın,

⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 35: 364. Ayrıca Ebû Zerr ile ilgili bir rivayette onun iki müşrik kadına Kâbe'deki putlardan İsaf ve Nâile'ye ibadet ettikleri için ağır bir sebb ifadesi kullandığı da yer almaktadır. (Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 132)

⁹⁹ Buhârî, "Menâkıb", 6.

¹⁰⁰ İbn Sa'd, Tabâkât, 4: 209.

¹⁰¹ İbn Sa'd, Tabâkât, 4: 208.

¹⁰² Müslim, "Cenâiz", 29.

onun yaşadığı çevre ve kültürün etkilerinden bağımsız olarak değerlendirilmemesi gerektiğini göstermektedir.

Sonuç

İslâm'ın kurucu nesli olan sahâbeyi bütün yönleriyle incelemek şüphesiz onların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Beşerî ilişkiler, yaşanan hayatın önemli bir tarafını oluşturmaktadır. Bu hayatta bazen beklenmeyen ve istenmeyen bir takım olumsuz hal ve tavırlar da zuhur edebilmektedir.

Hadislerde ashâbın birbirlerine sebbettiğine dair rivayetler yer almaktadır. Sebb kelimesinin mahiyetini anlamak ve buna etki eden unsurları tespit etmek rivayetlerin daha net anlaşılmasına vesile olacaktır. Sonuç olarak sebbin aslında ğâlîz küfürleri de öfke anında söylenebilecek hafif ifadeleri de içeresine alan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Ashâbın birbirlerine sebbine bakıldığında; çoğu zaman hangi ifadeleri kullandıkları hadislerde açık şekilde yer almadığı görülmektedir. Hz. Ebû Bekir'in oğluna söylediği "sersem/ahmak" kelimesinin ve Ümmü Mistah'ın oğluna kullandığı "Mistah helak olsun" beddua cümlesinin de sebb olarak açıklandığı rivayetlerde yer almaktadır.

Her toplulukta olduğu gibi sahâbenin de arasında sert karaktere sahip olan kişiler olmuştur. Rivayetlerde sebbettiği yer alan Hâlîd b. Velîd ile Zeyneb bt. Cahş karakterleri itibariyle daha sert, daha çabuk sinirlenen ve bir tartışmada kolayca ağır ifadeler kullanabilen kişiler olarak gözükmektedir. Bir diğer husus da bir kişinin akrabalık bağı olduğu birine karşı kötü söz söylemesi ile yabancı bir kişiye söylemesi arasındaki farktır. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in Abdurrahmân'a ve Ümmü Mistah'ın Mistah'a sebbi bu kabildendir. Yanlış ve hatalı bir davranış sonucu anne-babanın evlatlarına söyledikleri sözler genelde uyarı amaçlı ve aynı davranışın tekrarlanmaması için onlara te'dîb içindir.

Dikkat çeken diğer husus ise ashâbın yaşadığı toplumun özellikleridir. Cahiliye toplumu olarak tanımlanan İslam öncesi Arap toplumunun özelliklerinde katı uygulamalar ve hatalı davranışlar öne çıkmaktadır. Nitekim İslam geldiğinde bu yanlış uygulamaları kaldırmış ve yeni bir düzen tesis etmiştir. Ashâbın da birer insan olmaları hasebiyle yaşadığı çevre ve kültürün etkisinde kaldıkları ve İslam sonrası söz ve davranışlarında da bu etkinin izleri gö-

rülmektedir. Ebû Zerr'in Bilâl-i Habeşî'ye sebbi bu konudaki örnektir. Nitekim bu olayda Hz. Peygamber de, Ebû Zerr'i uyarırken kendisindeki cahiliyet kalıntısına vurgu yapmaktadır.

Ashâb arasındaki tartışmalar, onların her insan gibi öfkelenediklerini ve kızgınlıklarını ifade etmek için birbirlerine bazı sözler söylediklerini göstermektedir. Hadislerde bunlar "sebb" kavramıyla karşılanmakta fakat çoğu zaman sarîh olarak hangi ifadelerin kullanıldığı yer almamaktadır. Açık olarak yer alan sebb ifadeleri ise dönemin âdetini yansıtan kelime ve cümle kalıplarıdır. Ayrıca kavram analizi yapılan sebb, şetm ve bu anlamdaki kelimeler ağır ifadeleri de öfke anında söylenebilen hafif ifadeleri de kapsamaktadır. Yalnız İslâm'ın en hayırlı nesli olan sahâbenin, bu kavramların anlam alanına dâhil olan küfür cümlelerini kullanmış olmaları mümkün gözükmemektedir. Bunlarla beraber ashâb arasında vukû bulan tartışmaların sebeplerini tespit etmek olayların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Acar, Cafer. "Risâlet Dönemi İlişkilerinde Bir Hakaret Unsuru Olarak Sebb ve Şetm". *Turkish Studies=Türkoloji Araştırmaları* 12/20 (2017): 21-36.
- Ahmed b. Hanbel. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvût- Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1995.
- Âlûsî, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî. *Sabbu'l-azâb 'alâ men sebbe'l-ashâb*. Thk. Abdullah el-Buhârî. Riyâd: Edvâu's-Selef, 1997.
- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsu'l-Hak el-Azîmâbâdî. *Avnu'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 14 Cilt. Medîne: Mektebetu's-Selefiyye, 1968.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *et-Târîhu'l-kebîr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

- Davudoğlu, Ahmed. *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1978.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebû Nuaym, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Efendioğlu, Mehmet. "Hâlid b. Velîd'e Yönelik Tenkidlerin Mahiyeti Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/4,(2004): 51-79.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî. Thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrâî. 8 Cilt. *Kitâbu'l-ayn*. by.: Dâru Mektebet-i Hilâl, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî el-Bustî. *Garîbu'l-hadîs*. Thk. Abdulkerîm İbrâhîm el-Azbâvî. 3 Cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- İbnü'l Cevzî, Ebu'l Ferec Abdurrahman İbnu'l Cevzî. *Keşfu'l-muşkil min hadîsi's sahihayn*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbnü'l-Esir, el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî b. el-Esir Mecdüddîn Ebu's Seâdât. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Riyâd: el-Mektebtu'l-İslâmiyye, 1963.
- İbn Fâris, İbn Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. by. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ts.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Seka- İbrahim el-Ebyârî- Abdulhâfız eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: y.y., 1375.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Receb, Zeynüddîn Ebu'l Ferec İbn Receb el-Hanbelî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Mahmud b. Şaban b. Abdu'l Maksûd v.dğr. 10 Cilt. Medine, Mektebetu'l-Garbâ el-Eseriyye, 1996.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hânci, 1421/2001.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takuyyiddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *es-Sârimu'l-meslûl alâ şâtimi'r-Rasûl*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l Hamîd. by. el-Hırsu'l-Vatanî es-Suûdî, 1983.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Ragîb el-İsfahânî. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnan Davûdî. by.: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz el-Yahsûbî. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukuki'l-Mustafâ*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kastallânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kastallânî. *İrşâdu's-sârî li şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Bulak: Matbaâtu'l-Emeviyye, 1905.
- Katipoğlu, Bedri. "Din Psikolojisi Açısından Kişilik ve Karakter Analizi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi= The Journal of International Social Resarch* 5/23, (2012): 341-348.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*. Thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
- Komisyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.
- Makdisî, Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdisî v.dğr. *el-Mukni' ve şerhu'l-kebîr ve'l-insâf*. Thk. Abdullah b. Abdu'l Muhsin et-Türkî-Abdulfettah Muhammed el-Huluv. 32 Cilt. by.: Dâru Hicr, 1993.

- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc şerhu Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Mısır: Taba'tu Ezher, 1347/1969.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî. *Sünettü'n-Nesâî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Sâhib b. Abbâd, Es-Sâhib İsmâil b. Abbâd b. Vezîran b. el-Abbas. *el-Muhît fî'l-luga*. Thk. Muhammed Hasan el-Yâsîn. 11 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1994.
- Sehârenfûrî, Halil Ahmed. *Bezlu'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Yıldırım, Enbiya. "Sahâbenin Birbirlerine Kullandıkları Eleştirel İfadelerin Anlam Boyutu". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri- III*. ed. Abdullah Aydınli-Hayati Yılmaz- Erdinç Ahatlı v.dğr., 601-632. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Taberânî, Ebû'l Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 25 Cilt. Kahire: Mektebet-i İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebî Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l Kur'ân*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 16 Cilt. Kahire: Mektebet-i İbn Teymiyye, ts.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmîzî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Varol, Bahauddin. "Emevîler'in Hz. Ali Taraftarlarına Hakaret Politikası Üzerine". *İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 4/8 (2006): 83-108.
- Yılmaz, Abdülkadir. "Sebb-i Sahâbe Meselesi". *Rihle Dergisi* 2/7 (Ekim-Aralık 2009): 30-40.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. by.: Kuveyt, ts.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık /December 2018, c. 4, s.2: 900-912

Muhammed Gavs'ın Nazarında Tasavvuf ve Yoga Sufism and Yoga According to Muhammad Ghawth

Carl W. Ernst

Nort Carolina Üniversitesi, Dini Araştırmalar
Bölümü
University of North Carolina, Department of
Religious Studies
Chapel Hill / USA
cernst@email.unc.edu

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1832-2481

Çeviren/Translated: Mehmet Bilal Yamak

Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Research Assistant, Kırklareli University,
Faculty of Theology, Department of Tasavvuf
Kırklareli / TURKEY
mehmetbilalyamak@klu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7836-1792

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Tercüme Makale / Translation Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Kasım/November 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Aralık/December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık/December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

Atıf / Citation: Ernst, Carl W. "Muhammed Gavs'ın Nazarında Tasavvuf ve Yoga".

Çeviren Muhammet Bilal Yamak. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018):
900-912.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Tasavvuf ve yoga arasında nasıl bir irtibât olagelmıştır?* Yogaya dair unsurların tasavvuf üzerindeki etkileri konulu tartışmalar erken dönem oryantalist çalışmalardan itibaren filizlenmeye başlamıştı. Müslümanların Hind alt kıtasında bin yılı aşkın süredir mevcut bulunuşlarının da ortada olması bu tartışmaların sebebi. Bu münâkaşaların özünde yatan kısmî sebeplerden birisi de oryantalistlerin, İslâm dininin salt hukuk üzerine binâ edilmiş, hoş görüden yoksun bir din olduğuna dair kökleşmiş zanları. Oryantalistler bu yüzden İslâm'da müşâhede edilen mistik eğilimlerin bir yerlerden aparılmış olmasını çok kuvvetli bir ihtimal olarak addettiler. Tasavvufun "kökenlerinin" izini sürme çalışmaları da böylelikle başlamış oldu. Kâh Hristiyan'ların manastır hayatına dair doktrinlerinde, kâh Budizm'de veya Şamanizm'de ya da yogada arandı bu kökler. Lâkin bu arayışlar hep akîm kaldı. Kanaatim odur ki; Tasavvufun Kur'ân ve Sünnet kaynaklı dînî bir vâkıâ olduğuna dâir akademik bir mutâbakât artık tesis edilmiştir. Fakat hâlâ tasavvuftaki habs-i nefes (breathing control) ve murâkabe (meditation) uygulamalarının Hindû ya da Budist yoga temrinlerinden devşirildiği ile alakalı iddialarla karşılaşmak mümkündür. Bu iddiâyı teyit edecek küçük bir ispat dahi ortaya konmuş değil. Yogaya yüzeysel olarak atıfta bulunan tasavvufî metin araştırmalarına hayli vakit harcadım. Hindistan'da yaşamış belli başlı sûfilerin yoga temrinlerinden haberdar oldukları inkâr edilemez bir hakikat. Fakat kitâbî zeminde yoga etrafında tafsilâtlı tartışmalara rastlamak ise nadirattandır. Arapça, Farsça, Türkçe ve Urduca olarak İslam dünyasında intişâr etmiş olan aşağıda zikredilen eser ise bu durumun bir istisnâsı. Müslümanların yoga temrinleri üzerine göstermiş oldukları alakanın bu apaçık misalinde dahi yoganın, topyekûn bir tasavvuf geleneğine kaynaklık etmesinin mevzu bahis olmadığı; lâkin hâlihazırda mevcut olan tasavvufî uygulamalar yelpazesine bir şekilde dâhil edildiği âşikardır. Söz konusu eser, din bilimi çalışmaları külliyatında tesadüf edilebilecek en sıra dışı kültürler arası karşılaşmalardan bir tanesi.

"Amrtakunda" ya da "Âb-ı hayat havuzu", asli nüshası hâlihazırda elimizde mevcut olmayan Sanskritçe ya da Hintçe bir metnin başlığı. Bu eser, mukad-

* Bu Makale, yazarının yazılı ve sözlü müsaadesi alınarak Türkçeye tercüme edilmiştir. Metnin İngilizcesi *Sufi Journal of Mystical Philosophy&Practice* Dergisinin Bahar 1996 tarihinde yayınlanan 29. Sayısında yer almıştır.

dimesinde verilen bilgilere göre -güya- 1210 senesinde Bengal'de "Havzu mâî'l-hayat" (Ab-ı hayat havuzu) adıyla Arapçaya tercüme edilmiş.

Bahsettiğimiz Arapça metnin tahkikli nüshasını İngilizce tercümesi ile beraber neşre hazırlamış bulunmaktayım. Bu çalışma "Amrtakunda"¹ adlı eserden sonra ortaya çıkan muhtelif kültürler arası dini meseleleri de ele alan uzun bir mukaddime ile birlikte neşredilecek. Bu meyanda izah edilmesi karmaşık birtakım sebepler çerçevesinde ifade etmeliyim ki kitabın 1210'da Bengal'de Arapçaya tercüme edilmesine ve isimlendirilişine dair anlatılan hikâyenin gerçekle uzaktan yakından alakası yok. Şöyle ki kitabın asıl mütercimi muhtemelen on beşinci yüzyılda ilim tahsilinde bulunan; İsrâkî felsefe ekolüne mensup İranlı bir âlim. Tahsilini tamamladıktan sonra meçhul mütercimin yolu büyük ihtimalle Hindistan'a düşer ve Nath yogileri² ile ya da genel kullanımı ile yogilerle karşılaşır. Meçhul mütercim kitabın mukaddime bölümüne iki adet sembolik hikâye dahil eder. Bu hikayelerden birincisi; gnostik Thomas İncil'inde mevcut "Hymn of the Pearl" (İncinin ilâhisi) parçasından sathî olarak iktibâs edilmiş; diğeri ise aslen İsrâkî Filozof Şihâbüddîn Sühreverdi-i Maktûl³ tarafından Farsça kaleme alınan "Aşkın Hakikati Üzerine" (Fî Hakîkati'l-aşk) adlı eserden alıntılanmıştır. Arapça tercümenin yazma nüshalarının intişar sahasından da "Havzu'l-Hayat" adlı bu eserin İslâm dünyasında oldukça tanınan bir eser olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Kitabın en az 45 nüshası Avrupa ve Arap ülkelerinde bulunmaktadır ve bu nüshaların çoğunluğu İstanbul kütüphanelerindedir. Eserin içeriği o kadar tuhaftır ki muhtemelen sehven Endülüslü Şeyh Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye isnâd edile gelmiştir. Bu isnâd da ayân beyân yanlıştır. (Yahya, 1964, I, 287-288, no. 230). Eserde kullanılan söz dağarcığı Kur'ânî ve tasavvufî imaları ihtivâ etse dahi umumiyetle Helenistik felsefe geleneğinin Arapça teknik ıstılahları üzerine

¹ Bkz. "The Pool of Nectar: Islamic interpretations of Yoga". Arapça metin ilk olarak Husain tarafından (1928) Beş adet yazma eser kullanılmak suretiyle tahkik edilmişti fakat maalesef bu tahkik çalışması birçok hata ve atlama ihtiva etmekteydi. Yakında yayımlanacak olan bana ait olan tercüme ise 45 mevcut yazmanın 25 tanesinin karşılaştırmasından oluşmaktadır.

² "Nath(a)panthi: Gorakhnath tarafından (IX.-XIII. Yüzyıl arası) kurulan Şiva'ya tapınan aşırı asketik bir tarikat/mezhep. (...) Nathapanthiler IX- XIII. Yüzyıl arasında bir dönemde yaşadığı düşünülen ve Hatha yoga açısından bir köşe taşı kabul edilen Gorakhnath'ın takipçileridir." Ali Gül, *Ansiklopedik Hinduizm Sözlüğü*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2018, s. 276-277. (mütercim)

³ Umûmî manada "Amrtakunda" tercümesindeki gnostik ve isrâkî öğelerin farkına varan tek ilim adamı Corbin olmuştur. (1961), ayrıca bazı değişikliklerle birlikte bkz. Corbin (1971), II, ss.328-334.

binâ edilmiştir. Mütercim yogaya dair temrinleri, felsefi alt yapıya sahip Arapça okuyucusunun anlayabileceği şekilde ifade edebilmek için büyük bir gayret sarf etmiştir. Bütün bunlara rağmen “*Havzu'l-Hayat*”, “*Amrtakunda*”nın İslam dünyasındaki seyirinin daha başlangıç noktasını teşkil etmekteydi.

“*Ab-ı Hayat Havuzu*” adlı eserin, Sanskritçeden Arapça ya da Farsçaya tercüme edilen diğer eserlerden farkı; doktrinlerden ziyâde Hind’in rûhânî ameliyelerine yaptığı vurgulardır. Her ne kadar Bîrûnî (v.1010), Patanjali’nin *Yoga Sutralarını* Arapçaya tercüme etmiş olsa da kendisinin odaklandığı husus felsefi tartışmalar olmuştur. Mantralar başlığını ise tamamen es geçmiştir. (Ritter 1956; Lawrence 1975 ss. 29-48, özellikle s. 33). Keza Moğollar döneminde Farsçaya tercüme edilen Sanskritçe metinlerin birçoğu benzer şekilde felsefe ile irtibatları doğrultusunda seçilmiştir. Bu metinlerin dini uygulamalar ile alakası yok denecek kadar azdır. “*Ab-ı hayat havuzu*” adlı eser ise Hindistan’da yaşayan Müslüman mistiklerin çoğu tarafından bilinmekteydi. Bu mistikler, yogilerin nefes egzersizlerini ve zikirlerini/ilâhilerini (Chants) ilgiyle takip etmekte ve kendi murâkebe temrinleriyle aralarındaki benzerlikleri fark etmekteydiler. (Örn. Nasir al-Dîn 1956, s. 60) Şeyh Abdülkuddûs Gengûhî (v.1537) “*Havz [u'l-Hayât]*” kitabını bir talebesine ders olarak okuttu.⁴ Şeyhin bizzat kendisi Nath yogasına âşinaydı ve konu ile alakalı Hintçe beyitler de kaleme almıştı. 16. Yüzyıla gelindiğinde ise Hindistanlı Şettâriyye tarikatı şeyhi Muhammed Gavs Gevâliyârî (v.1563) söz konusu eseri “*Bahru'l-hayât*” – “*Hayat Okyanusu*” başlığı ile Arapçadan Farsçaya tercüme etti. Arapça metnin Farsçaya en az iki adet daha tercümesi mevcuttur. Bu tercümelerden birisinin on yedinci yüzyılın başlarında İranlı ulemâ arasında mütedâvil olduğu, 1622 târihinde İtalyan seyyah Pietrodella Valle’nin bu tercümeden bir nüsha edindiği bilgisinden anlaşılıyor. Sind bölgesindeki ve Türkiye’deki sûfîler de on dokuzuncu yüzyıla kadar “*Âb-ı hayat havuzu*”na atıfta bulunmuşlardır. Arapça metin, iki kez Osmanlı Türkçesine tercüme edilmiş ve Muhammed Gavs’ın Farsça tercümesi de aynen Urdücanın Dekkenî lehçesine aktarılmıştır.⁵

Bu yazıda Muhammed Gavs’ın Farsça tercümesi üzerinde durmak istiyorum. Bu metin tasavvuf açısından kayda değer bir ehemmiyeti hâiz. Farsça

⁴ Bibliyografik atıflar için bkz. Rizvi (1978), s.335; Gangûhî’nin yoga hakkındaki malumatı Digby tarafından (1975) enine boyuna tartışılmıştır.

⁵ Bu tercümelerin ve bilinen yazmaların tam bir tavsifi “*The Pool of Nectar*” adlı eserimizde sunulmuştur.

tercüme ve şerhi (bazı nüshalarda Muhammed Gavs'ın imlâ ettirdiği ve Hüseyin Gevâliyârî'nin yazdığı yerler de mevcuttur.) Gujarat'ta bulunan Bharruch bölgesinde 1550 senesi civarında Arapça nüshada bulunan müphem yerleri gidermek amacıyla terkip edilmiştir. (Gavs 1550, IO, s. 2,4) Her ne kadar Muhammed Gavs "Amratakund"nın Sanskritçe nüshasını görmemiş olsa da sık sık çağdaşı olan yoga üstatlarına başvurmuş ve tercüme ettiği metin, Arapça aslının hacmini bayağı bir aşmıştır. Tam da bu yüzden Farsça metne "Hayat Okyanusu" başlığı konulmuş ve eserin tercümesinin aslından daha hacimli olması ile havuz ve okyanusun hacim farkı arasında bir paralellik kurulmuştur. Bu hacim farkının sebebi esere birçok yeni malzemenin ilavesidir.

(Örneğin IV. Bölümdeki yoga duruşları (asana) listesi asıl metinde beş duruştan oluşurken; bu sayı tercümede yirmi bire çıkmıştır.) Şeyhin müritlerini terbiye ederken "Havzu'l-hayat" adlı eserden istifade ettiğini ve böylece Farsça tercümenin de eserin Arapça nüshası üzerine yapılan şifâhî yorumlar neticesinde ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Muhammed Gavs'ın diğer yazılarında da iktibasta bulunduğu "Bahru'l-Hayat"ın ihtiva ettiği düsturların Şettâriyye tarikatı külliyâtında mühim bir mevkiye sahip olduğu aşikârdır. Muhammed Gavs'ın "Cevâhîr-i Hamse-Beş Cevher" adlı risalesine dâhil ettiği murakabeye dair bazı temrinler yoga temrinleriyle sathi benzerlikler taşır. Mekke'de bulunan Şettârî şeyhi Sıbgatullâh (v.1606) ise bu eseri "Cevâhîru'l Hams" adıyla Arapçaya tercüme eder ve Kuzey Afrika ve Endonezya kadar uzak bölgelerde bulunan müritlerine sözü edilen temrinleri öğretir. (Bkz. Gavs, 1973, s. 3-9) Diğer bir deyişle, eğer tasavvufî hayat üzerinde yoga tesirinden bahsedilecek olursa konu ile alakalı muhtemel en kuvvetli misali bahsettiğimiz durum teşkil eder. Sûfiler arasında bu kadar yaygın olduğu bilinen başka bir yazılı kaynak mevcut değildir.

Şettari tarikatına dair kalem oynatan muahhar dönem müellifleri "Bahru'l-Hayat"ta mevcut olduğu âşîkar olan yoga öğretilerine karşı mütereddît bir tutum sergilerler. Yogaya karşı bu tereddütlü tavır Muhammed Gavs'ın hayatını kaleme alan, ismi de kendisine benzeyen Muhammed Gavs'ın "Bahru'l-Hayat" üzerine yazdığı ayrıntılı tavsifte de açıkça müşâhede edilir :

"Bahru'l Hayat", Yogi ve Sanyasinlerin zühhd hayatlarını konu edinen ve bu topluluklara ait bir rehber olma özelliğini haiz olan eserin tercümesidir. Bu eserde bâtinî temrinler, müşâhede temrinleri, habs-i nefes tavsifleri ve diğer murakabe çeşitleri yer

alır. Bu iki grup (Yogiler ve Sanyasinler), kâfir ve putperest gürûhunun belli başlı zâhid, münzevi ve rehberleridirler. Bunlar, aşırı temrinlerin ve esmâ zikirlerinin bereketi ile istidrâca ve olağanüstü müşahedelere erişmişlerdir... Muhammed Gavs bütün bu konuları küffârın tutarsız kitaplarının lisani olan Sanskritçeden süzmüş ve metne Farsça elbisesini kuşandırmıştır. Bahsedilen istilâhlardaki küfür nişânlarını tek tek sökerek bu istilâhları tevhûd ve İslâm ile bezemiş ve böylelikle kelimeleri, körü körüne bağlılığın hakimiyetinden kurtarmış ve onları hakikî imanın kuvve-i gâlibesi ile muzaffer kılmıştır. Üstâd-ı tahkîk, sûfilerin zikir u amelleri ile inâyet ve yardım kılmıştır. Paha biçilmez mücevherlerin, sultanlara sezâ yâkutların saklandığı mücevher kutusunda (el-Hukka) muhâfaza edilen Hakîkati, "behâim" gibi olan, hatta onlardan daha şaşkın olanların"⁶ ıskartalarından ayıklamış; "Hak din Allah indinde İslâm'dır."⁷ Hakîkatinin Rabbi nâmına bir şeref nîşânesi haline getirmiştir."⁸

Yukarıda ictibâs etmiş olduğumuz metnin müellifi, yoga temrinlerini Hindû kökenlerinden ayıklamak nâmına kendini helâk etmiştir. Bu yüzden de bu temrinlerin tamamen İslâmî bir hâle büründüğünü savunmuştur. Benzer bir hassasiyeti Muhammed Gavs'ın terceme-i hâline dair modern zamanlarda yazılan bir metinde de müşâhede edebiliyoruz. Modern zamanlara ait bu metin, Muhammed Gavs'ın müritlerinden Fazlullah Şettârî'nin bir kitabından yararlanmıştır. Muhammed Gavs'ın eseri, bahsedilen yerde şöyle zikrediliyor: "Yogi ve Sanyasinlerin tavır ve temrin usulleri hakkında Sanskritçe bir kitaptır. Kendisi bu eseri tasavvufa uyarlayarak tercüme etmiş ve bir tasavvuf müşşidine has bir şekle büründürmüştür. Bu eser ezoterikler için hoş bir kitaptır." (Fadlullah Şettari 1933, s.75)⁹ Görüldüğü üzere burada da eser üzerine yorum yapan zât, kitabın İslâmî bir kisveye büründürülmüş olduğunu vurgulama ihtiyacını hissetmiştir.

⁶ A'râf 7/179 - Ana Metinde bu telmîhe mevzû bahis olan âyet-i kerime kaynak metinde sehven 171. Âyet numarası ile sunulmuştur. Tercümede düzelttik. (mütercim)

⁷ Âl-i İmrân 3/19

⁸ Gavsî (1613) vr. 327b-328a. Gavsî'nin bu eseri Hindistan sûfilerinin terceme-i hâllerini ihtivâ eden bir ansiklopedi mesâbesindedir. Bu eserin modern dönemde Urducaya çeviren mütercim yukarıda ictibas ettiğimiz metni aşıkardır ki yumuşatma yoluna gitmiştir. Metindeki "Küffâr" tabiri yerine "Hindûlar" kelimesi kullanılmış; yine metindeki tahkîr sıfatları buharlaşmıştır. Karşılaştırma için bkz. Gavsî (1975) s.300

⁹ Urduca olarak kaleme alınan bu nâdir taşbasımı eser Ahmedabad'da bulunan Seyh Vecîhüddîn Alavî hankâhındaki Farsça yazma eserden tercüme edilmiştir. Yazma eser Muhammed Gavs'ın hayatının 941/1534-35'e kadar olan kısmını ihtiva etmektedir. Geri kalan kısmı ise mütercim tarafından "Meşhur kitaplar" başlığı altında ilave edilmiştir.

Muhammed Gavs'ın kendisi bu yoga müktesebâtı üzerinde çalışırken herhangi bir tereddüt emâresi göstermemiş; yogaya dair istilâh ve temrinler ile tasavvufî istilâhlar arasında eşdeğerlilik sağlama hususunda son derece serbest davranmıştır. Bu yaratıcı aktarmaları yaparken eseri Arapçaya tercüme eden meçhûl mütercimim ayak izlerini takip etmiştir. Arapça metnin yedinci bölümünde yer alan ve vehimden bahseden kısımda Muhammed Gavs, yedi Sanskritçe Mantranın ya da yedi çakra ile irtibatlı zikirlerin Allah'ın esmâsının zikirlerinin tercümeleri olduğunu ifâde etmekten çekinmemiştir. Böylelikle Sanskritçe "Hûm" ifâdesi "Yâ Rabb" olarak "Aum" ifâdesi ise "Yâ Kadîm" olarak tercüme edilmiştir. Eserin Arapça mütercimi yedi yüce çakrayı takdim ederken şu cümle ile dikkatimizi çekmektedir. "Bu çakralar, bizdeki Allah'ın esmâsı ne ise o mesâbededir." (Husain 1928, s. 330). Muhammed Gavs, her iki Sanskritçe kelimeye de Arapça karşılık bularak vaziyeti bir adım daha ileri taşımaktadır. "Hûm" ifâdesini "Yâ Rabb, Yâ Hâfız" olarak, "Aum" ifâdesini ise "Yâ Kâhir, Yâ Kadîr" şeklinde tercüme etmiştir. (Gavs, 1550, IO, s. 91-94; GB, s. 82-84) Muhammed Gavs metnin Arapçasında yer almayan nefes teknikleri ile alakalı bir bahiste, nefes alıp verirken terennüm edilen iki yoga istilâhı olan "Hans" ve "Sô ham" ifâdelerine de karşılık bulmuştur. İlkine bulduğu karşılık "Rabb-i Rûhî" ikincisine bulduğu karşılık ise "Rabbu'l-erbâb" ifâdeleridir. (Gavs 1550, 4.Bölüm, IO, s. 45-46; GB s. 55; Bölüm 7, GB, s. 93) Tercümede bu nevi daha birçok misal mevcuttur. Semantik olarak bu tür "aktarmalar" pek de manâlı sayılmaz. Bu aktarmalar daha çok yogaya ait kudret sözleri ile sûfiler tarafından zikredilen Allah'ın isimleri arasında fonksiyonel bir eşdeğerlik ifâde eder. Bu durum yedi yüce Manrtanın eşdeğerlerinin, sûfilerin Allah'ın isimlerini zikrederken kullandıkları nidâ (Yâ!) kalıbı içinde aktarılmış olmasında özellikle bârizdir. Diğer taraftan diğer eşdeğerlilikler bazen o kadar zorlama bir şekilde aktarılmıştır ki okuyucuyu iknâ etmekten uzak gözükmektedir. Meselâ metinde Brahma, Vişnu ve Mahesh ilâhları ile irtibatlandırılan üç Samkhya Gunası (niteliği); *Rajas* (tutku), *tamas* (zulmet) ve *sattva* (iyilik) garip bir şekilde "Şeriatin bütün emirleri", "Varlık nefesi" ve "müsâvât"¹⁰ olarak aktarılmıştır. (Gavs 1550, 4.Bölüm, IO; GB, s. 25).

¹⁰ Bîrûnî, *rajas* ifâdesini (zahmet ve yorgunluk), *tamas* ifâdesini (gaflet ve tereddüt), *sattva* ifâdesini ise (huzur ve iyilik) olarak anlamıştır ki bu karşılıklar daha doğrudur. Karşılaştırınız; al-Bîrûnî (1964), I, 40-41. Bahsedilen bu üç nitelik ile alakalı daha fazla mâlûmat için bkz. Zaehner (1969), index, başlıkların altında.

Böyle bir durumda mütercimim metni dilbilimsel olarak hatasız bir şekilde aktarmaktan ziyâde metindeki ifâdelere İslâmî istilâhlardan keyfî karşılıklar bulmak ile alakadar olduğu görülmektedir. Muhtemelen Muhammed Gavs'ın metni aktarırken bulduğu en dikkat çekici karşılıklar kişiler ile alakalı olanlardır. Muhammed Gavs, kadîm yogileri İslâm'da sözü edilen peygamberlerle özdeşleştirir. Meselâ şöyle der: “Onların imamları Gôrahk'tır. Bazılarına göre ise Gôrahk, Hızır'ın (salât ve selâm O'nun ve Peygamberimizin üzerine olsun) diğer bir adıdır.”¹¹ Burada arketipik yogi, tasavvufta irşâdî bir kıymeti olan ölümsüz peygamber Hızır ile özdeşleştirilmiştir. Bu özdeşleştirmelere iki misal daha vermek mümkündür: “Dînî lider (İmam) Chaurangi, İlyâs (a.s)'dır. Diğer bir dînî lider Machindirnath [Matsyendranâţj, karşılaştırınız. Sanskritçe *matsya*, balık] ya da Mina Nath ise Yûnus (a.s)'dır. Bu zikredilenlerin hepsi âb-ı hâyâta nâil olmuşlardır.¹² İslam filozofları Yunânî hikmeti ve diğer İslâm öncesi şahsiyetleri kendi nebevî mîrâsları ile nasıl özdeşleştirmişler ise; Muhammed Gavs da yoga geleneğine ait unsurları İslâmî zümreler ve şahsiyetler ile aynı şekilde özdeşleştirmiştir. Muhammed Gavs yogaya ait unsurlar ile İslâmî unsurlarla karşılaştırırken mühim yoga sîmâlarını peygamberlerle özdeşleştirmekle iktifâ etmez; Yoga temrinleri ile alakalı izahlarını İslâm'da müesses ibâdetler ile külliyyen paralel bir vasatta ele alır. Şifâhî yoga geleneklerini Hz. Peygamber'in Hadisleri ile aynı doğrultuda görür. Hatta bu iki geleneği de Hadis aktarımında kullanılan *rivâyet* kelimesi ile izah eder. Bahsedilen yoga geleneği ile hadis geleneği arasındaki temel farkı kaynakları teşkil eder. (Yoga geleneğinde bu kaynaklar Şiva gibi tanrılar iken; İslâm geleneğinde ise kaynak Hz. Muhammed ve hadislerin râvileridir.) Nefes kontrolüne hasretilmiş olan kısımda yukarıda bahsi geçen yogi *imamlarından* bahseden Muhammed Gavs; Matsyendranath ile Chaurangi'yi râvî olarak tavsif eder. Bu rivâyet zinciri umumiyetle nihâî kaynak olarak Şiva'ya kadar gider. Muhammed Gavs, yogaya ait temrinler ile alakalı teknik bir izahta bulunurken Assam ve Bengal'de meşhur olan Tantrik tanrıça Kamakhya Devi'nin dahi otoritesine başvurmaktan çekinmez:

¹¹ Gavs (1550), 5.Bölüm, GB, s.68 (Burada “Peygamberimiz” ifâdesi yoktur.)

¹² Gavs (1550), 5.Bölüm GB, s. 68, “Diğer bir yazmadan alınmıştır” notunu ihtivâ eden hâşiyede mevcuttur.

"Râvî, Kamakhya Devi adı verilen ve aynı zamanda Mahâdeva [Şiva]'nın da zevcesi olan bir kadındır. O der ki: [Khecari mudra pozisyonunda] nefesi hapsetmeye lüzum yoktur. O dahi Brahma ve Vişnu'dan nakletmiştir."¹³ Muhammed Gavs, müesses hadîs ilminin usûlüne dâir ıstîlâhları kullanmak sûretiyle hem âşina hem de yetkin bir formattan istifâde etmiş; böylece müslüman okuyucuyu yoga bahislerinin tam göbeğine sürüklemiştir. Muhammed Gavs, çoğu kez, yogilerin ve sûfilerin tecrübelerinin uygulama düzeyindeki benzerlikleri hakkında açıklamalarda bulunur. Bu hususu özellikle tipik bir sûfî ıstîlâhı olan keşf kelimesi bağlamında ifâde eder: "Evlîyâ'nın birçoğu bu tesirleri keşf vasıtası ile anlayıp öyle izah etmişlerdir. Hindistan'ın râhipleri mesâbesinde olan yogiler de hakîkate vâsıl olanların manevi hallerine mutabık keşflere sahiptirler. Lisan farklı olsa da izahı aynıdır." (Gavs 1550 7.Bölüm, IO, s.90). Muhammed Gavs, Kur'ân'dan özellikle bir âyetin tekrar edilmesi hususundan bahsederken şöyle bir ilâvede bulunur: "Hindistan hakîmlerinin çoğu bu temrini yerine getirmiş ve kendi ceoherlerine vâsıl olmuşlardır. Bazı Müslümanlar da aynı temrini itmâma erdirmişler ve marifetin fâidesine münasip olduğu şekilde ulaşmışlardır."¹⁴ Yogilerin kendilerini İhlâs Suresi'ni tekrar etmeye adanmalarının ihtimal dışı olmasına rağmen; Muhammed Gavs, tekrar edilen zikrin neticesinde hâsıl olan pratik neticelerin, semantik ya da dini muhtevaları ne kadar farklı olursa olsun, her iki gelenekte de son derece benzer olduğu hükmüne varmıştır. Şettârî şeyhi Gavs, bazen de yoga doktrinleri ile standart İslâmî umdeler arasında tenâkuzlar tespit eder. Bu durum ona iki doktrini uzlaştıracak izahlar arama yolunu açar. Kitabın, beden tabiatından bahseden altıncı bölümünün giriş kısmında; İslâm'ın ve yogilerin ruh ve beden kavramlarını ayıran farkları görür. Yogilerin ve İslâm'ın rûh ve beden tasavvurlarının ayrıldığı noktaları kabul eder. Muhammed Gavs, iki yaklaşım arasında ahenk tesis etmeye matuf yaklaşımını gayet uzun ve vâzih şekilde kaleme aldığı bir paragrafta ortaya koyar:

"Sâhibu'ş-Şerî'a (Örneğin Hazreti Peygamber) ruhun bedene duhûlünün beden halk edildikten bir müddet sonra vukû bulduğunu ifade etmektedir. Yogilerin kemâl ve tecrübe sâhipleri de ruh olmadan hiçbir şeyin vücûd bulamayacağını ve ruhtan mahrûm olanların çürümeye mahkûm olduğunu ifâde ederler. Bâhusûs et ve cild, ruh

¹³ Gavs (1550), 5.Bölüm, GB, s.69. (Hâşiyedeki düzeltmeleri müteâkiben); IO s.67.

¹⁴ Gavs (1550), 3.Bölüm, IO, s.31. ("Müslümanlar" kelimesinden evvel kullanılan "bazı" kelimesini atlamak sureti ile); GB, s. 42.

olmadan tek gün bile ayakta kalmaz. Bu noktada yogilerin itikâdı ile şeriat arasında bir tenakuz müşâhede edilmektedir. Öyle kat'î bir cevap lâzımdır ki bu cevabın akabinde şeriatın hükmü yogilerin keşifleri ile tenâkuz içinde olmasın; Ve böylelikle sarf ettikleri sözlerde usûl farklılıkları hâricinde bir şüphe hâsıl olmasın. Netice itibarı ile itikad tek bir noktaya raptedilsin ve her bir inanış nasîhata açık hale gelsin. Kişi hassas bir idrâkle manâdaki derinlik ile bütünleşip hakikati müşâhede edene dek hakikat arayışına devam edebilir. Bunun akabinde her iki tarafın itikâdı da kalpte kök salarak tek bir esasa sâhip olmuş olur. (Gavs 1550, 6.Bölüm, IO, s. 72; GB s.71-72)

Bu durum İslam filozoflarının çözmek için gayret sarf ettikleri bir mesele-ye benziyor. Onlar da Eflâtun felsefesindeki rûhun ezeliyeti görüşü ile rûhun Kâdir-i mutlak Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna dâir nebevî vurgu arasındaki tenâkuz ile alâkadar olmuşlardı. Muhammed Gavs, rûhun tevzii ile alakalı gayet çetrefilli bir istitrâtın akabinde tekrar yogilerin görüşleri ile İslâmî görüşleri uzlaştırma meselesine geri döner. Mevzu hakkındaki nihâi hükmü şudur: “Her ne kadar yogilerin nazariyatının bazı eksik tarafları var ise de bu zümrenin bedene dair amelî bilgileri müttekâmil ve mistik bilgi talebi açısından kıymetlidir.”

“Hikmet ve kudret meselesinin müzakeresinde de görüldüğü üzere; bu hususta birçok müşkilât vardır. Esas itibarı ile yogilerin ifadeleri sahîh değildir. Hakîkî vaziyetin vuzûhu için ahengi temin etmek lazımdır ki böylelikle keşifleri tashih edilmiş olsun. Bu keşfle amel etmek asla râcidir ve mânevî bir hâle delâlet eder. Siddha Yogileri şöyle derler: “Biz, hakîkâti ruhun cevherinde idrâk eden dervişlerle mutabıkız.” Bu zümre tenezzül, taleât, terakkî gibi hakikate istinâd eden ıstılâhlardan bahsettikleri için; vasıtaları idrâk etme hakikatini de aşmışlardır. Yogiler vasıtaları idrâk, müşâhede ve tahkik etmişlerdir. Çünkü marifet-i hakikiyye ancak beden ile keşf olunur. Bu yüzden ki bedeninin muhâfazası farzdır. Çünkü mârifete vesiledir. (Ghawth 1550 6.Bölüm, IO, s. 76-77; GB, s. 74-75)

Yine buradaki yaklaşım ile Grek Felsefesinin İslâmîleştirilmesi arasındaki benzerlik çok dikkat çekicidir. İbn Rüşd, nazar ehlinin ileri gelenleri için felsefe tahsilinin dînî bir vazife olduğunu ileri sürmüştü. Muhammed Gavs da mârifete tâlip olanlar için yoga tahsilinin zorunluluğunu ifade ederken bir fıkıh terimi olan *Farz* kelimesini kullanmaktadır. Doktriner farklar mevcuttur; fakat yoga vasıtası ile ulaşılabilecek ruhânî hallerin gayet kuvvetli bir şekilde ta-

hakkuku ile karşılaştırıldığı zaman bu farklar izâfî olarak pek de fazla ehemmiyet arz etmeyecektir.

Peki, Muhammed Gavs'ın yoga temrinlerini tasavvuf ilmine uyarlaması ne gibi amelî neticeler ortaya çıkarmıştır? Yukarıdaki satırlardan da müşâhede edilebileceği üzere Muhammed Gavs'ın yoga ile İslâmî istilahlalar, dînî otoriteler ve ruhânî tecrübeler arasında tesis ettiği eşdeğerlilikler gayet işlevseldir. Doktriner farkları tasdik eder; lâkin bu farklara takılıp kalmaz. Şettârîyye tarihatının uygulamalarını doğrudan alakadar eden en bâriz tecdid, Hintçe ya da Sanskritçe zikir uygulamasıdır. Bir sır ilmi olan Simyâdan bahseden Muhammed Gavs; bu ilmin, "*Hâlık Teâlâ'nın isimlerinden neşet eden bir tılsım*" olduğunu belirtir. İster Arapça ister ise Hintçe olsun bu isimler zikredildiği zaman netice hâsıl olur. (Gavs 1550, 2.Bölüm, IO, s.38; GB, s.46). Sanskritçe yedi mantra ile de alâkadar olsak, Kur'ân'da yer alan Allah'ın zikirleri ile de meşgul olsak durum budur. Böylelikle Gavs, meseleyi bir adım öteye taşıyarak şöyle demektedir: "*Kâmil râhipler ve Siddha Yogiler Allah Teâlâ'nın esmâsını idrâk etmişler ve bu esmâyı zikredegelmişlerdir. Bâtınî neticeyi de tecelliyât vesilesi ile müşâhade etmişlerdir. Esmâ-i İlâhîyye'yi kalplerinde bulmuşlar ve derinliklerine dalmışlardır. İnci arayan dalgıçlar gibi zâtın ve sıfatların hususiyetlerini hamd ede ede su üzerine çıkarmışlardır.*" (Gavs 1550, 7.Bölüm; GB, s. 87; IO, s.100) Bu satırlardan sonra Muhammed Gavs'ın aynı eserin dokuzuncu bölümünde önümüze koymuş olduğu "Duâ-i kebîr" in muhtevasına da şaşırılmamak gerekecektir. Bu duâ Kur'ânî zikirlerle başlar lâkin bu başlangıcın hemen akabinde kaleminin direksiyonunu satırlar boyu sürececek olan Sanskritçe Mantralara kırar. (Gavs 1550, 9.Bölüm, IO, s. 151-152; GB, s. 131)¹⁵ Sûfî uygulamalara dair en önemli eseri olan "*Cevâhir-i Hamse*"de Hintçe bir zikirde bahseder. Bu zikri de Feridüddîn Ganj-ı Şakar (v. 1265)'a isnâd eder. (Gavs 7973, II, 70)

Yoga temrinleri hakkındaki çalışmaların tasavvufî ameller üzerinde nasıl bir tesiri olduğunu kat'î surette ifâde etmek zordur. Hint dillerinden iktibâs edilen kutsal hecelerin ise bu zorluğun hâricinde olduğu âşikârdır. "Tasvîr" ve kutsal hecelerin vücudun belli bölgelerinde yer edinmesini sağlamak, sırrî bilgilerin zuhurunu netice verecek zikirlerle meşgul olmak gibi temrinler

¹⁵ Ruhların inkıyâdından bahseden dokuzuncu bölümün Arapça kaynak metin ile çok az yeri aynıdır. Arapça metinde yedi mantra feleklerin muhâfızları olarak tavsif edilmiştir. Farsça metinde ise tamamen farklı bir takım ameller dizisi mevcuttur.

umûmî mânâda Hatha Yoga'nın standart temrinleri olarak görülebilir. Lâkin bu temrinlere Hindistan ile irtibâtı olmayan birçok tarikatte de, Neo-Eflâtunculuk gibi İslâm öncesi irfânî tefekkürlerde de tevâfuk edilebilir. Binânaleyh; Bir damarın diğer bir damara "tesir"inden bahsetmenin ya da bu konuyu bu şekilde gündeme getirmenin; bu nevi dînî bir vakıayı anlama hususunda doğrudan hiçbir faydası olmayacaktır. Muhammed Gavs, yoga öğretilerini dışarıdan bir gözlemci gibi akademik bir yaklaşımla incelemiş değildir. Kendisinin "Amrtakunda" "çevirisi" İslâmî gelenek ile çerçevenilmiş, Kur'ân ve sünnetten iktibâslar ile bezenmiş bir eserdir. Muhammed Gavs, Yoga ve tasavvuf istilâhlarının arasındaki irtibat noktalarını büyük bir ustalıkla tespit eder. Yogayı tavsif ederken İslâm fihhının usullerinden istifâde eder. Dolayısı ile bu meyanda bir "tesir" kelimesini kullanmak âdil bir yaklaşım olmayacaktır. Yoganın tasavvuf üzerinde oynadığı role ait daha geniş bir çalışmayı şimdilik başka bir zamana bırakıyoruz. Lâkin Yogaya âit bir metnin sûfiler tarafından kullanılmasının çok bâriz bir misali olan Muhammed Gavs'ın Farsça "Amrtakunda" tercümesinden anlıyoruz ki yoga, tasavvufî dünya görüşüne başarıyla eklenilebilecek temrinler bütünüdür. ¹⁶

Kaynakça

- Al- Birûnî 1964. *Alberuni's India*. Tercüme: Edward C. Sachau. New Delhi: S. Chand & Co.
- Corbin, H. 1961. 'Pour une morphologie de la spiritualite shi'ite.' *Eranos-Jahrbuch* 1960, cilt. 29. Zurich: Rhein-Verlag.
- .1971. *En Islam iranien, Aspects spirituels et philosophiques*, cilt. 2, Sohrawardi et les Platoniciens de Perse. Paris: Gallimard.
- Digby, S. 1975. "Abd Al-Quddûs Gangohi (1456-1537 A.D.): The Personality and Attitudes of a Medieval Indian Sufi, *Medieval India. A Miscellany* III. ss. 1-66.

¹⁶ Bu çalışma *The Pool of Nectar : Islamic interpretations of Yoga* başlıklı eserden yola çıkılarak hazırlanmıştır. (Yakında State University of Press tarafından neşredilecektir.) Bu eserde konu daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.
"Carl Ernst'in bu eseri <http://www.unc.edu/~cernst/scholarly.htm> bağlantılı şahsî web sayfasında da, diğer indekslerde de bulunamamıştır. Lâkin konu ile alakalı "Refractions of Islam in India: Situating Sufism and Yoga. Yoda Press/Sage, 2016." Künyeli eseri neşredilmiştir. (mütercim)

- Fadl Allah Shattâri.1933. *Manâqib-i Ghawthiyya*. Urduçaya Çeviren: Muham-mad Zahir al-haqq. Agra: Abu al-Ma'ali Steam Press.
- Ghawth Gwâliyârî, Muhammad. takrîbî 1550 senesi. *Bahr al-hayâ*, El Yazması. 2002 Farsça. India Office Library (Kısaltması IO); El Yazması 6298 Farsça. Ganj Bakhsh Kütüphanesi, Islamabad (Kısaltması GB).
- . 1973. *al-Jawâhir al-khams*. Yay.Haz. Ahmad ibn al-Abbas. Mısır: Muham-mad Rif'at Âmir.
- Ghawthî, Muhammad. 1613. *Gulzâr-i Abrâr*. El Yazması 259 Farsça. Asiatic Society, Calcutta.
- . 1975. *Adhkâr-i Abrâr, Urdu Tarjuma-i Gulzâr-i Abrâr*. Tercüme: Fazl Ah-mad Jewarî. Lahore: Islamic Book Foundation.
- Husain, Y. 1928. *Haud al-hayat*, la version arabe de l' Amratkund.' *Journal Asia-tique* 213, ss. 291-344.
- Lawrence, B. 1975. 'The Use of Hindu Religious Texts in al-Birûni 's India with Special Reference to Patanjali's Yoga-Sutras, in *The Scholar and the Saint: Studies in Commemoration of Abu'I Rayhan al-Birûni and Jalal al-Din al-Rûmi*. Yay.Haz. Peter J. Chelkowski. New York: New York University Press.
- Nasir al-Dîn Mahmûd Chirâgh-i Dihlî. 1956. *Khayr al-majâlis*. Derleyen: Hamid Qalandar. Yay.Haz. K. A. Nizami. Aligarh: Department of History.
- Ritter, H., 1956. 'Al-Birûnî's Übersetzung des Yoga-sutra des Patanjali.' *Oriens* 9, ss. 165-200.
- Rizvi, S. A. A. 1978. A History of Sufism in India. Cilt. I, *Early Sufism and its History in India to 1600 M.S* Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Yahia, O. 1964. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi, Étude critique*. 2 cilt. Damascus: Institut Francais de Damas.
- Zaehner, R. c., Tercüme. 1969. *The Bhagavad Gita*. London: Oxford University Press.



Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Hakan Uğur, Tevrat'ın Kur'an'a Arzı -Kur'an'ın Tevrat'ta
Tasdik Ettiği Konular-, Emin Yayınları, Bursa, 2011.**

Sümeyye SAYGIN

Araştırma Görevlisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı
Research Assistant, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu
Theology Faculty, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Tekirdağ / TURKEY
sumeyyesaygn@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5778-4174

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review
Geliş Tarihi / Date Received: 21 Eylül / September 2018
Kabul Tarihi / Date Accepted: 1 Kasım / November 2018
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atf / Citation: Saygın, Sümeyye. "Hakan Uğur, Tevrat'ın Kur'an'a Arzı -Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular-, Emin Yayınları, Bursa, 2011". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 914-919.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.
CC BY-NC-ND 4.0



Eser, yazarın 2008 yılında tamamlamış olduğu “Kur’an’ın Tasdik Ettiği Tevrat’taki Konular” isimli doktora tezinin 2011 yılında “Tevrat’ın Kur’an’a Arzı-Kur’an’ın Tevrat’ta Tasdik Ettiği Konular” ismiyle basılmasıyla yayın hayatına kazandırılmıştır. Kur’an ve Tevrat’taki konuların bu eserin öncesinde ve sonrasında sıkça çalışıldığı görülmektedir. Yapmış olduğumuz kısa bir araştırma göstermektedir ki tahrif, kıssalar, tarihi olaylar, kadın, kavramlar, hükümler, ahlak ilkeleri gibi pek çok mevzuda Kur’an ve Tevrat’a dair benzerlik ve farklılıkları ele alan çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmanın alandaki diğer eserlerden farkı Kur’an’ın Tevrat’ı tasdik edici olmasının ne mânaya geldiğini izah etmesi ve Tevrat’ta yer alan hangi konuları doğrulayıcı olduğunu derli toplu bir şekilde ortaya koymasındır.

Yazar eserine Kur’an’ın Tevrat’ı “musaddık” (doğrulayan) (s.26) ve “müheymin” (gözetip şahitlik eden) (s. 27) oluşunu¹ ve bununla birlikte “tahrif” kavramını izah ettiği “Giriş”-“Kavramlar” kısmı ile başlamaktadır. Buna göre Kur’an’ın Hz. Musa’ya gelen Tevrat’ın aslını musaddık (doğrulayıcı) olması doğaldır; zira her ikisinin kaynağı da birdir. Kur’an’ın Hz. Muhammed döneminde Yahudilerin ellerinde bulunan Tevrat’ı doğrulaması ise tahrife rağmen içerisinde hâlâ var olan Hz. Muhammed ve ashabı ile ilgili ifadeleri tasdik etmesi, Tevrat’ta da özü korunmuş olan başlıca itikâdî, ahlâkî ilkeleri onaylaması anlamına gelmektedir (s. 31-32.).

Tevrat’ın tahrifi ise Yahudi din adamlarının ve âlimlerinin cevap bulamadıkları konularda Tevrat’ı kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamaları, ona eksiltmede ve ilavelerde bulunmaları, bunların da metnin aslı olduğunu iddia etmeleri sonucunda meydana gelmiştir. Yazara göre Tevrat üzerinde gerçekleşen tahrifin nasıl ve ne aşamalarla olduğunu sağlıklı bir biçimde anlayabilmek için İsrailoğullarının tarihî serüvenini dikkate almak gereklidir. Bu nedenle yazar, Tevrat’ın tahrifinin alt başlıklarında “Atalar Dönemi”nden başlayıp “II. Mabet Dönemi”ne kadar kısaca Yahudi tarihini izah etmiştir. Tevrat’ın tahrifini derli toplu bir izah çabasının ardından giriş bölümünün geri kalan kısmında yazar Kur’an’da Tevrat’ın tahrifi ile alakalı olarak geçen ifadeleri ele alıp incelemiştir. Ardından İslâm âlimlerinin Tevrat’ın tahrifinin boyutları hakkındaki düşüncelerini ifade etmiştir. Akabinde ise lafzî ve mânevî tahrifi

¹ Maide 5/48.

savunanları ayrı ayrı ele alarak İslâm âlimlerinin konuyla ilgili tutumlarını ortaya koymuştur.

Giriş bölümünde son olarak *“Tevrat'ın Tahrif Edildiğini Ortaya Koyan Örnekler”* başlığı altında Tevrat'tan getirilen örnekler, konularına göre tasnif edilmiş ve okuyucuya sunulmuştur. Öncelikle Tanrı'nın antropomorfist bir yaklaşımla tasvir edildiğini gösteren oldukça fazla örnek zikredilmiştir; Rabbin pişman olması, Yakub'un Tanrı'yla gürüşmesi, Rabbin ekmek istemesi gibi. Daha sonra Peygamberlerle ilgili kullanılan çirkin tasvirlerle, çelişkili ve mantığa aykırı bir biçimde Tevrat'ta yer aldığı tespit edilen ifadelere yer verilmiştir. Zikredilen örnekler Kur'an'ın Tanrı ve Peygamber tasviri ile oldukça farklıdır. Bu durumun, kaynağı bir olan iki Kitap'ta bu derece farklı olması, Kur'an'ın Tevrat'ı tasdik ediciliğinin bu noktalarda olamayacağını göstermektedir.

Eserin birinci bölümü *“İnanç Esasları Açısından Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular”* başlığını taşımaktadır. Yazar, bu bölümde, *“Tanrı İnancı”* ve *“Peygamber İnancı”* olmak üzere iki ana konunun yer alacağını belirtmektedir. Melek inancı, ahiret inancı, cennet-cehennem inancı gibi diğer inanç esaslarıyla ilgili Kur'an ve Tevrat'ın çok fazla ortak noktası bulunmadığı için bu konulara yer vermeyeceğini ifade etmektedir (s. 15). Burada yazar Kur'an'ın Tanrı inancı hakkında vurguladığı hususlar ile Tevrat'ta Tanrı inancı ile ilgili unsurların ortak ve farklı yönlerini tespit etmiştir. Örneğin *“bir olan Rab”* kavramı Tevrat'ta vurgulanmaktadır (s.137). Aynı şekilde Allah'ın *“Ehad”* oluşu yani Tevhid inancı Kur'an-ı Kerim'de de sıkça tekrarlanmaktadır. Yine Tanrı'nın âlemlerin Rabbi olması, merhamet sahibi olması, mutlak hükümdarlığı, ilk yaratıcı olması gibi hususlar Kur'an'da ve Tevrat'ta oldukça benzer noktalar-
dır.

Yahudilikte peygamberlik müessesesi Eski Ahid literatüründe önemli bir yer işgal etmektedir. Öyle ki, Eski Ahid'i oluşturan üç bölümden biri İbrani peygamberlerin hayatlarını anlatan Neviim (Peygamberler)'dir. Yahudilikteki inanca göre peygamberlik müessesesi Tanrı'nın, iradesini, seçmiş olduğu bazı kişilere ve bu kimseler aracılığıyla da İsrail halkına izhar etmesi ilkesine dayanır. Yani bu inançta peygamberlik ilahi seçilmişliğe dayanan bir statüdür ve Eski Ahid'de yer alan ilk peygamber İbrahim'dir. Peygamber'in mesajı zaman

sınırı olmaksızın tüm İsrail halkını ve nesillerini kapsamaktadır. Yahudiliğe göre peygamberlerin vahiy alış şekilleriyle Kur'an'da zikredilen vahyin geliş biçimleri büyük ölçüde örtüşmektedir.

Hem Tevrat hem Kur'an'da benzer olan bir husus da peygamberlerin peygamberlik görevini ve verilen yetkileri kendi istekleriyle elde edemeyecek olmalarıdır. Peygamberlik her iki kitaba göre de Allah tarafından seçilerek görevlendirilmeye dayanmaktadır. Yahudilikte peygamberler milli bir özellik taşımaktadırlar. Çünkü peygamberlerin büyük bir kısmının Yahudi ırkından geldiği kabul edilir. Onlara göre peygamberlik Hz. İbrahim ile başlar ve son peygamber kabul edilen Malaki ile biter. Hz. İbrahim'den önceki peygamberleri ise peygamber olarak değil daha çok birer kabile reisi (patriark) olarak kabul ederler. En büyük peygamber ise Hz. Musa'dır. Yahudi inancına göre son peygamber kabul edilen Malaki, kendisinden sonra İlya adlı bir peygamber geleceğini bildirmiş; ancak böyle bir peygamberin geldiği görülmemiştir. Yahudiler Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini de kabul etmezler.

Yahudilikte Eski Ahid'de yasaklanmış birtakım fiillerin peygamberler tarafından işlendiği inancı mevcuttur. Mesela Tevrat'a göre Harun put yapmış, Süleyman putlara tapmış, Eyyüb da şarap içmiştir. Bu durum Yahudi peygamber telakkisi hakkında önemli bir noktayı ortaya koyar. Görülmektedir ki Yahudi peygamber anlayışına göre peygamberlerin, günlük hayatlarında günahsızlık vasfına sahip olmaları gerekmektedir (s. 278).

İslâm'a göre peygamberler insanlar içinden seçilirler. Diğer insanlar gibi yer, içer, çocuk sahibi olurlar, hastalanabilirler ve ölürlere. Bu gibi insani hususlarda diğer insanlardan ayrılmazlar. Ancak İslâm'daki peygamberlik anlayışına göre peygamberler Allah'ın seçilmiş kulları ve elçileri olduklarının bilincinde olarak örnek bir yaşantı içerisinde olmuşlardır. Dolayısıyla Yahudi peygamber inancından farklı olarak İslâm peygamberlik inancında peygamberlerde bulunması gereken özelliklerden biri "ismet" sıfatıdır. Buna göre peygamberler hayatlarının hiçbir döneminde şirk, küfür sayılabilecek bir günah işlemezler.

Eserin ikinci bölümü "*İbadetler Açısından Kur'an'ın Tevrat'ta Tasdik Ettiği Konular*" başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında "*dua-namaz, gusül, zekât-sadaka, kurban ve oruç*" ibadetleri ele alınmıştır. İslâm'daki dua ve namazın

karşılığı olarak Yahudilikte “Dua (Palel)” bulunmaktadır. Bu kavram hem Tanrı’ya yalvarmak, O’ndan bir şeyler istemek manasını hem de günlük ibadeti ifade etmektedir. Yahudilikte de İslâm’da olduğu gibi günlük ibadet öncesinde abdest (tevila) zorunluluğu bulunmaktadır. Abdest, şekil bakımından da İslâm’dakine benzerlik arz etmektedir. Yahudilikteki dua ve İslâm’daki namaz arasında kıyam, rükû, secde, kibleye yönelmek gibi ortak noktalar mevcuttur. Yahudilerde ritüel temizlik olan Mikve uygulamasının İslâm inancındaki guslün karşılığı olduğunu söylemek mümkündür. Suya tüm vücutla dalmak, vücutta kuru yer kalmayacak şekilde bedeni yıkamak gibi şartlarda paralellik söz konusudur. Hem Yahudilikte hem İslâm’da temizlik en önemli unsurlardan bir tanesidir.

İslâm inancında toplumsal bir vazife olarak var olan zekât-sadaka ibadeti Yahudilikte de benzer bir biçimde karşılık bulmaktadır. “Tsedaka ve maaser” şeklinde ifade edilen bu ibadet bağış, sadaka, yardım gibi anlamlara gelir ve her Yahudi’nin vazgeçilmez görevlerinden biridir. Tevrat’a göre bu ibadetten tüm bireyler sorumludur. Her iki inançta da yardıma muhtaç olanlara bu yardımın iletilmesi noktasında dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Bunların en başında sadaka verilirken fakirlerin rencide edilmemesi, yardımda samimi olunması ve kibre düşülmemesi gelir.

İslâm dininde farz olan oruç ibadeti önceki dinlerde de mevcuttur. Yahudilikte de kendi takvimlerine göre yedinci ay olan “Tişri” ayının onuncu gününde, gün batımından ertesi günün gün batımına kadar bir gün oruç tutulmaktadır. Günahların bağışlandığı gün olarak kabul edilen bu farz kılınmış oruç gününe “kipur” adı verilmektedir. Bunun yanında yılın farklı günlerinde tuttıkları başka farz oruçlar da vardır. Yahudilikte oruç bir tevbe yöntemi olarak görülmektedir. Ayrıca onlar en kötü ve felaketli günleri de oruç tutarak yâd ederler. Oruç, İslâm’ın da temel şartlarından biridir. Bu ibadet, İslâm dinine göre mükellefi her türlü şehvetten alı koyan ve ihlası arttıran bir ibadettir. Ramazan ayı boyunca bir ay süreyle tutulur ve bu ayın sonunda bayram yapılır. Yahudi inancında ise oruç, yemek ve içmekten uzak durmakla ruhun terbiye edilmesi, Tanrı’ya pişmanlığın ifade edilmesiyle günahların Tanrı tarafından affedilmesini ifade eder ve bir matem havasındadır. Dolayısıyla İslâm dininde bir şükür, paylaşma ve neticesinde sevinç vesilesi olan oruç Yahudi inancında farklılık arz etmektedir.

Genel hatları ile hakkında bilgi vermeye çalıştığımız bu eser Kur'an ve Tevrat'taki inanç- ibadet konularını detaylı bir biçimde incelemiştir. Tüm detaylardan bu tanıtım yazısı çerçevesinde bahsetmemiz mümkün değildir. Ancak eserde dikkatimizi çeken iki durum söz konusudur. Birincisi giriş bölümünün fazlaca uzun tutulmuş olmasıdır. Kavramlar hakkında bilgilerin verildiği bu bölümde çok fazla detay bilgiye yer verilmesi okuyucunun dikkatinin konudan uzaklaşmasına sebep olmaktadır. İkinci husus ise bölüm sonlarında, bölüm hakkında genel bir bilgi veren ve ulaşılan neticeleri özetleyen değerlendirme kısımlarının bulunmamasıdır. Bu şekilde değerlendirme başlıklarına ihtiyacın olduğu kanaatindeyiz zira konular çok kapsamlı ele alındığından okuyucu zaman zaman konu bütünlüğünden kopabilmektedir. Her ne kadar eser sonunda "Sonuç" bölümü bulursa da bölüm sonu değerlendirmelerine de gerek olduğu kanaatindeyiz. Yazım ve dil bilgisi konularında zaman zaman hataları bulunmasına rağmen eser şekilsel açıdan gözü yormayan bir özelliğe sahiptir. Tekrar hatırlatmak gerekirse, Tefsir alanında hazırlanmış olmakla birlikte bu eser konuları itibariyle Tefsir için olduğu kadar İslam Hukuku ve Dinler Tarihi için de kıymetli bir başvuru kaynağı niteliğindedir.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

İmâm Hasan el-Bennâ, Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi, der. İsmâ
Telime, çev. Ayetullah Güneş, Cuma Karan, İstanbul: Nida
Yayınları, 2008, 326 sayfa.

Nuran ÇINAR

Araştırma Görevlisi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı
Research Assistant, Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Education of Religion
Tekirdağ / TURKEY
ncinar@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4918-1434

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review
Geliş Tarihi / Date Received: 15 Kasım / November 2018
Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Aralık / December 2018
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Çınar, Nuran. "İmâm Hasan el-Bennâ, Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi, der. İsmâ Telime, çev. Ayetullah Güneş, Cuma Karan, İstanbul: Nida Yayınları, 2008, 326 sayfa". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 920-929.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.
CC BY-NC-ND 4.0



Değişim geçiren ya da geçirmek zorunda olan toplumlarda en çok üzerinde tartışılan meselelerden biri eğitimidir. 20. yüzyılda dünyadaki dengelelerin Müslümanların aleyhine bozulmasıyla, değişimi derinden hisseden ülkelerden biri Mısır olmuştur. 1870'li yıllarda Osmanlı'dan kopuş süreci başlayan ve İngiliz sömürgesine giren Mısır için, bu sancılı süreçte Müslüman dinamiklerinin nasıl muhafaza edileceği sorusu gündeme gelmiş ve konu, eğitim, ahlak ve toplumsal ıslah çerçevesinde tartışılmıştır. Etkileri hem Mısır'ın dışına taşmış hem de günümüze kadar devam edegelmiş bir teşkilatın kurucusu olan Hasan el-Bennâ (1906-1949), bu soruya cevap niteliğinde farklı yazılar kaleme almıştır. Gazete ve dergilerde yazdığı yazılar bunlardan bazılarıdır. Bu yazıda, Bennâ'nın 1933- 1947 tarihleri arasında gazete ve dergilerde yazdığı yazılardan derlenen "*Tasavvuf ve Ahlak Eğitimi*" kitabı incelenecektir.

Arapça aslındaki ismi "*Nazarâtun fi't-Terbiyeti ve's-Sulûk*" olan kitabın kaynaklarını, Bennâ'nın hem İhvan-ı Müslimîn teşkilatının hem de bağlı kuruluşların gazete ve dergilerinde yazdığı yazılar oluşturmaktadır.¹ Bunların arasında okuyuculardan gelen mektuplar ve Bennâ'nın köşesinde verdiği cevaplar da yer almıştır. Yazıları derleyen İsmâ Telime, giriş bölümünde Hasan el-Bennâ'nın 1933 yılında Haftalık İhvan-ı Müslimîn Dergisi'nde yayınlanan "*Yazılarımızda İzleyeceğimiz Metot Nasıl Olmalıdır?*" başlıklı yazısına yer vermiştir. Kitabın geri kalanını *İslam Tasavvufuna Bir Bakış ve Eğitim ve Ahlâk* olarak iki bölüme ayıran Telime, Bennâ'nın yazılarını bu alt başlıklara kronolojik olarak değil konu bütünlüğüne göre yerleştirmiştir. Telime ayrıca Bennâ'nın başlıklarına ek olarak kimi makaleler arasında konuya uygun başlıklar eklemiş, kitapta zikredilen kişi ve kavramlara ait bilgiler vermiş ve hadislerin tahririni yaparak ihtiyaç hissedilen yerlerde açıklamalar yapmıştır. Kitabın Nida Yayınlarından çıkan Türkçe baskısında mütercimler Ayetullah Güneş ve Cuma Karan'ın önsözüne ve Hasan el-Bennâ'nın Fethi Yeken tarafından kaleme alınan biyografisine de yer verilmiştir.

Yazdıklarının aleyhine değil lehine delil olması için dua ederek başladığı "*Yazılarımızda İzleyeceğimiz Metot Nasıl Olmalıdır?*" isimli ilk yazısında Bennâ, kendisine ayrılan gazete köşesinde nasıl bir üslup takip edeceğine dair bilgiler

¹ Haftalık İhvân-ı Müslimîn Gazetesi Dergisi, Haftalık İhvân-ı Müslimîn Dergisi, Günlük İhvân-ı Müslimîn Gazetesi, Haftalık Nezir Dergisi, el-Feth Dergisi, el- Emanet Dergisi

vermektedir. Tefsir, Akâid, Fıkıh, Tasavvuf, Hitâbet ve Minber Vaazları, Fetvalar ve el-Me'surât gibi ilim dallarında kaleme alacağı yazılarda izleyeceği metodu ayrıntılı olarak açıklamadan önce genel ilkeler belirlemektedir. Yazma vazifesini daha sonra Tantâvi Cevherî, Seyyid Sâbık gibi isimlere tevdi etmesi ve ömrünün yetmemesi gibi sebeplerle bu ilim dallarının hepsiyle ilgili yazamamış olsa da Bennâ'nın bu başlangıç yazısı onun eğitim metodolojisini görmek için önemlidir.

Birinci bölümde Bennâ'nın tasavvufla ilgili olarak kaleme aldığı, dördü okuyuculardan gelen sorulara cevap olmak üzere on iki yazıya yer verilmiştir. Bennâ'nın bu bölümdeki yazıları şu başlıkları içermektedir: *Tasavvufun Doğuşu, Tarihi ve Etkisi; İslam'da Tasavvufun Anlamı; Tasavvuf, Kitap ve Sünnet; Şariat, Hakikat, Tarikat; Zâhir ve Bâtın İlmiyle İlgili Görüşler; Ehl-i Tasavvufun Gayesi ve Bu Gayeye Ulaşma Yolları; Tarikatın Merhale ve Gayesi Hakkında Bazı Şeyhlerin Sözleri; Mülk ve Melekût Alemi ile İlgili Konular; Eoliya ile İlgili Konular; Zikrin Hükmü ve Keyfiyeti.*

Tasavvufun, her ne kadar İslami ilimlerden başlıca bir ilim olmasa da diğer ilimlerden daha meşhur ve yaygın bir hale geldiğini ve tasavvuf ehlinin nefislerini terbiye ederek diğer eğitimcilerin ulaşamadığı bir mertebeye ulaştıklarını ifade eden Bennâ, İslami ilimlerle uğraşan kimselerin bu noktayı dikkate almaları gerektiğini vurgulamaktadır.

Bennâ, tasavvufta Kur'an ve Sünneti esas alan mutedil bir yol benimsemekte ve okuyucularını sık sık buna teşvik etmektedir. Bennâ'ya göre gerçek tasavvuf ehli, tasavvufun Rasûl (a.s)'ın söz, hal ve hareketlerine tâbi olmak şeklindeki manasını hiçbir şeyle değişmez. Tasavvufun ilk manası olan *mua-mele* ilmi olmadan ikinci manaya yani *mukâşefeye* erilmez, vusûl yolundan geçmeden tasavvuftan bir semere elde edilmez. Tasavvufun ilk manasını bilip onunla amel edene Rabbi bilmediğini öğretir, hikmet parıltılarıyla kalbini coşturur ve ikinci merhaleyi ona hibe eder. Devamlı surette tasavvufun amel boyutunu teşvik eden Bennâ, ikinci manayı da görmezden gelmez. Âlim, âbid ve ârifin (sûfi) hepsinin nebevî mirastan bir payı olduğunu hatırlatır. İnsanlar zekâ ve anlayış açısından farklıdır ve kainattaki sırlara ve mevcudatın bilgisine yavaş yavaş ve farklı yollarla muttalî olurlar.

Bennâ'nın, tarihi süreçte tasavvufun geçirdiği merhaleler ve tasavvuf yoluna girenleri bekleyen tehlikeler konusunda da okuyucusunu uyardığı görülmektedir. Ona göre *İslami tasavvuf* ve *felsefi tasavvuf* birbirine karışmış ve meşru sınır aşılmıştır. *İslami tasavvufa* ayrıca sosyal ve siyasi yapının etkisiyle hevâ, heves ve çıkar karışmış ve vusûl yolundan geçmeden semere elde etme çabasına girenler türemiştir. Tasavvufa İslam dışı ilimlerin ve hurafenin karışmış olması tasavvufun faydalarının çoğunu yok etmiştir. Bu yüzden bu meselelerde söyleyen ve yazan herkesin her meseleyi sağlam tetkiklerden geçirmesi gerekir. İslah edicilere düşen görev bu tarikat taifelerini ıslah etmek için derinliğine düşünmektir.

Tasavvufun zâhirlle amel (ibadete sarılmak), bâtınla amel (nefis mücadelesi), vecd ve vusûl şeklindeki merhalelerinin ilk ikisinin Kur'ân ve Sünnet ile tayin edildiğini ifade eden Bennâ'ya göre bu iki merhale tarikatın özüdür, bunlar dışındakiler ise teferruattır. Şahsi ve müphem olan ve ibarelerle açıklanamayan üçüncü ve dördüncü merhalede zikredilenler, şeriat ahkâmına uygun da olmayabilir. Bu merhaleler ayakların kaydığı bir uçurumdur. Bu konuyu âlem-i şehâdet, âlem-i gayb, âlem-i sırr ve bu âlemlerin kendine has durumları, bâtını-zâhiri ilim ve sûfi ve fıkıhçının dairesi bağlamında tartışan Bennâ, tasavvuf ehlinin sözlerini dinleyen ve okuyanları çok dikkatli olmaya çağırmaktadır.

Bennâ'ya göre tasavvuf ilminin esası ve temeli pratik hayatta olmasıdır. Nitekim gazete yazılarında bir başlık olarak yer yerdiği Me'surât da onun zikrin pratik hayatta yer almasına verdiği önemi ve tasavvufu sünnet çizgisinde tutma gayretini gösterir. İhvan-ı Müslimîn teşkilatını, tasavvufu rahiplik olarak görmeyen ve toplumsal meselelerle yakından ilgilenen bir oluşum olarak tanıtan Bennâ'nın, tasavvufun özellikle topluma yansıyan faydasını önemseydiği görülmektedir. Şu temennisi, toplumun ıslahında tasavvufa önemli bir rol biçtiğinin ifadesidir:

"Allah-u Teâla, Ezher'in ilmi gücü ile tarikatlerin ruhi gücünü ve İslami cemaatlerin çalışmalarını bir araya getirseydi (...) insanlığı irşat eden eşsiz bir ümmet olarak ortaya çıkacaktık. (s.45)"

Birinci bölümdeki yazılar, on dört yaşında Şâzeli tarikatının Hassafiye koluna intisap etmiş olan Bennâ'nın tasavvuf ilmindeki derinliğine ve Mısır top-

lumunda tasavvufun etki alanı geniş bir konu olduğuna işaret etmektedir. Bu yazılar ayrıca onun tasavvuf konusundaki duruşunu değiştirip değiştirmediyiyle ilgili tartışmalara da bir cevap niteliğindedir. “Hatıralarım” kitabında bu tarikata olan intisabından bahsederken Bennâ’nın şeyhini hayırla yâd ettiği ve görüşlerinin farklılaştığı noktanın sadece İhvân-ı Müslimîn Teşkilatı ile ilgili olduğunu ifade ettiği de bilinmektedir. Bennâ, bir Müslüman kimliği inşaasında tasavvufa özel bir yer tahsis etmektedir. Nitekim tasavvuf, Bennâ’nın İhvân-ı Müslimîn Teşkilatına dair yaptığı “İhvân-ı Müslimîn selefi bir davet, sünnî bir yol, tasavvufî bir hakikat, siyasi bir yapı, (...) ictimâî bir harekettir” şeklindeki meşhur tasvirinde de yer alır.

Kitabın bu bölümündeki yazılarda okuyucu için kimi zaman kafa karıştırıcı olan husus; tasavvufun pratik hayata yansıyan ıslah edici yönünü her şeyin üstünde tutup daimî surette bunu vurgulayan Bennâ’nın, bu vurgudan sonra umulmadık bir şekilde mukâsefe, âlem-i gayb, vecd gibi konularda da oldukça ayrıntılı bilgi vermesidir. Bu durum Bennâ’nın Müslüman toplum içindeki farklı yönelimleri kucaklamaya çabası şeklinde yorumlanabilir.

Kitabın ikinci bölümüyse, birinci bölümün aksine farklı konu ve alanlarda yazılmış yirmi yedi yazıyı içermektedir. İkinci bölümün ilk dört yazısı (*Ahlâk Eğitiminin Hayatımızdaki Önemi, Yeni Nesli Saf Bir İslami Terbiye ile Eğitmenin En Başarılı Yolları, Dini Eğitim, Din Muameledir*) Bennâ’nın eğitim üzere görüşlerini içermektedir. Bu bölümdeki yazıların bir bölümü ise psikolojik olarak nitelendirilebileceğimiz yazılardır. *Kalpsiz Adam, Riya ve Gösterişin İlacı, Bana da Tövbe Var mı?* yazıları, ruhsal bunalımlarıyla ilgili olarak mektup yazıp çare isteyen okurlara Bennâ’nın verdiği cevapları içermektedir. *İnsan Yaşadığı Ortamdan Nasıl Etkilenir?* yazısında ise Bennâ, davetçilik heyecanını yitirdiğini duyduğu bir kardeşine bizzat seslenmektedir. *Dip Diri Canlı Kalpler* yazısı da yine Bennâ’nın kalbi duyguları harekete geçirmek için kaleme aldığı bir yazıdır. İnsanların duygu ve vicdanlarına hitabı önemseyen Bennâ, bu amaçla kimi zaman yazılarında hikayelere de yer vermiştir: *Islah Ancak Böyle Olur, Emanetler, Kâmil ve Okul Hademesi Seyyid Amca* bu tür yazılarından. Bennâ, *Fuhuş, Resmi Fuhuş ile İlgili Sorular, Kumar Konusuna ve Uygulanmak İstenen Sahil Projesine Bennâ’nın Bakışı, Ruh ve Nefsin Bunalımı, Değişmeyi Gerektiren Nefislerimiz* yazılarında ise sosyal mesele ve problemlere değinmiştir. *El Öğmenin Yasaklanması, Batı’da Yaşayacak Olan Birine Vasiyet* yazıları yanı sıra hac-

ca giden okurları için yazdığı *Lebbeyk Allahumme Lebbeyk*, hicri yılbaşı münasebetiyle yazdığı *Münacât* ve *Yeni Yıla Girerken* yazıları, güncel olaylar bağlamında Bennâ'nın kaleme aldığı yazılardır. Bu bölümdeki yazılarının bir kısmı ise İhvan-ı Müslimîn Teşkilatı'nın gayesine, yapısına ve işleyiş şekline dairdir (*Gayemiz Allah'tır, Davada Aşamalar ve İçtenlik, Müslüman Kardeşlerin Hedef ve Gayesi*). Bu bölümün son yazısı olan *Ölüm Bir Sanattır, Ölüme Hazırlık* yazısında ise kendini ölüme adayabilene hayatın bağışlanacağını, kişinin böylece özgürleşip zillet psikolojisinden kurtulabileceğini ifade eder.

Kitaptaki tüm yazılarında Bennâ'nın asıl meselesinin toplumun ıslahı ve eğitimi olduğu dikkat çekmektedir. Ona göre toplumun ıslahı ancak nefsin ıslahı ile mümkündür. Nefsin ıslahında ise eğitimcilerin sorumlulukları büyüktür. “Eğer benim makamımda iftihâr edeceğim ve şeref duyabileceğim bir şey varsa o da öğretmen olmak ve öğretmenler ailesine mensup olmamdır (s.172).” diyen Bennâ'ya göre insandaki ruh ve beden hastalıklarının çoğunun sebebi verilen eğitimin yeterli olmayışıdır.

Bennâ, eğitimle ilgili yazılarında ilim, tehzîb, eğitim ve öğretim kavramları, bunların kaynakları, aralarındaki ilişki ve her birinin kendine has eğitim usulleri üzerinde durmaktadır. Her işin ihtiyaç anında dayanacağı bir esasının olması gerektiğini ifade eden Bennâ'ya göre, eğitimde öncelikle hedefin net bir şekilde ortaya konması lazımdır. Hedef ve esas sabit ve net olmazsa buna yönelik çalışmalar sarsılır ve nihayetinde çöker. Hedef ortaya konmadan toplum gayesiz bir yere sürükleneceği gibi, hedef olmadan metotlar da belirlenemez. Farklı gayeler ise kuvveti böler. Bennâ'ya göre Müslümanların içinde buldukları sosyal, siyasi, fikri şartları göz önünde bulundurarak çalışmalarını yönlendirecek ortak ve uzun vadeli hedefler belirlemeleri gerekir. Şahsın tüm hayatını kapsaması ve din ve dünyayı bir araya getirmesi gereken bir eğitim sistemi için Bennâ özellikle şu hedeflere dikkat çekmektedir: İslam'ı nefislere sevdirmek, dünya hayatında başarılı olunacak yolları hazırlamak, dini ve dünyevi maslahatları gözetmek ve duyarlılık hissini geliştirmek.

Bennâ, eğitimin ıslahı için öncelikle insanları etkileyen unsurların ıslah edilmesi gerektiğini söyler ki, ona göre bunların en önemlileri ev, okul ve çevredir. Bu unsurları tartışırken kadınların eğitimini özellikle dile getirdiği görülür. Çocuklar içinse hikâyeye kitaplarına ciddi ihtiyaç olduğuna değinen

Bennâ, bu amaçla özel komisyonlar kurulması ve her evde ecza dolabı gibi kütüphanelerin yer alması arzusunu dile getirir. Okulla ilgili olarak öğretmenin ve metodun ıslah yollarından bahseder ve dil eğitimine ayrı önem atfeder.

Bennâ'nın din eğitimi tanımı, *"Allah-u Teala'nın insanları yaratırken kendi ruhundan ona verdiği doğal ve fitri olan "vicdan ve duyguyu" besleyip onu ilerletme/geliştirme, insanı Rabbine yaklaştırma his ve duygusuyla yapılan eğitim (s.171)"* şeklindedir. Bu tanımda da görüldüğü üzere Bennâ'ya göre din eğitiminde asıl amaç vicdana ve duygulara hitap etmek olmalıdır. *Ulu-l elbâb* ibaresine dikkat çeken ve Peygamber (sav)'in her şeyden önce ruhu tezkiyeye, vicdanları uyarmaya, hissiyatı canlandırmaya çalıştığını belirten Bennâ, kişinin hak ve batılı ancak uyanan bir vicdanla ayırt edebileceğini söyler. Vicdan egemenliği kanun egemenliğinden çok daha güçlüdür. Okullar işte tam da bundan sorumludur. Ona göre hisler dini terbiyenin direğidir. Bilgiler nefislere kabulendirilmedikçe tezkiyeye dönüşmesi nadirdir. Bu da kalbe ve duygulara hitap ile mümkündür. Bennâ, *"Neden bir âlim, bir vâiz sürekli halkı bilgi ile donatmaya çalıştığı halde, cahil bir şeyhün bıraktığı tesir kadar bir etki bırakamıyor? Çünkü şeyh yanlış da olsa doğru da olsa duygulara hitap ediyor, vicdanları cezp ediyor (s.173)." sorusuyla bu noktaya dikkat çekmektedir.*

Bennâ'nın toplum tasavvurunda ıslah edilmiş nefisler vardır. Ona göre insan nefsinin ıslahı arzulanan her hayrın temelidir. Nefisler ıslah edilmezse sistemler doğru olsa bile bu sistemler o şahıslarla eğilip bükülür. Ferdin ıslahı için din eğitimine düşen vazife insana halife olarak üstünlüğünü hissettirmesi, fazilet hissini ebedi hayat düşüncesiyle yerleştirmesi ve ihsan anlayışıyla ona hak, vazife ve sorumluluklarını hatırlatmasıdır. Bennâ'ya göre bir toplum kendisini zayıf ve basit görüyorsa başkalarının böyle görmesine gerek yoktur ve izzet-i nefis sahibi ve başkasını kendine tercih etme duygusunun hâkim olduğu toplum, en güçlü toplumdur. Din eğitimi, fertlerde bu hususiyetleri de yerleştirmeye çalışmalıdır.

Bennâ'ya göre dünya savaşlarından sonra insanlık aleminin yaşadığı problem ve bunalımların sebebi fakirlik, cehalet, hastalık ve gelir kaynaklarının yetersizliği değil, düşünce, inanç, ruh ve nefis sorunudur. Yürürlüğe konulan ıslah projeleri de ruhsuz ceset gibidir. İnsanlar cahiliye devrini sona erdiren vahyin dönüştürücü gücüne muhtaçtır. Vahiy aramızda okunmasına rağmen nefislerimizin neden değişmediği, üzerinde düşünülmesi gereken en

ciddi konudur. Bu sıkıntılı durumda toplum liderlerine, sosyal bilimcilere, ıslahatçı âlimlere düşen, toplumda ruhi hayatı ihya etmeye çalışmak ve böylece ahlak bağımsızlığını sağlamaktır. Toplumların sarılacağı ruhi ve manevi bir fikir olmaksızın kalkınması mümkün değildir. Bennâ'ya göre bu fikri oluşturacak bir eğitim için en etkili alanlar; mescitler, gazeteler, yayınevleri, kulüp ve dernekler ve bunların düzenleyeceği sempozyum ve seminerlerdir.

Bennâ, eğitimcilerin eğitimi konusuna da dikkat çeker. İslah hareketinde kilit rol oynayan eğitimciler konumları itibariyle nefislerini ıslaha ve ruhi terbiyeye herkesten çok muhtaçtırlar çünkü onların ayağı kayarsa ardından birçok insanın ayağı kayar. Nefis tezkiyesi davetçinin yolunu aydınlatan bir nurdur.

“Tasavvuf ve Ahlak Eğitimi” kitabını genel olarak değerlendirdiğimizde varacağımız sonuçlardan biri, Hasan el-Bennâ'nın bir iletişim aracı olan gazeteden bilgilendirme, iletişim, terapi vs. gibi farklı amaçlarla oldukça aktif bir şekilde istifade ettiği. Yazılarında kişileri, halkı, teşkilat mensuplarını, hükümet yetkililerini, yasama ve yürütme organlarını, eğitim politikası düzenleyicilerini kapsayan geniş bir kitleye seslenmektedir. Gazetelerin seyyar satıcıdan hamala herkesin eline ulaşmasının sevindirici olduğunu söyleyen Bennâ, tüm basın mensuplarını toplumun ıslahı noktasında kendilerine yardımcı olmaya çağırılmaktadır. Zararı faydasından çok olan gazetelerin varlığına da işaret eden Bennâ'nın gazeteyi, toplumda negatif veya pozitif etki oluşturma gücüne sahip etkili bir araç olarak gördüğü aşıkardır.

İncelediğimiz kitap, özellikle üslup açısından belli hususiyetler barındırmaktadır. Evvelâ Bennâ, giriş yazısında belirttiği *“farazi ve teferruata ait meselelerden uzak durmak, dilde sadeliğe dikkat etmek, bağlantılı olmayan olay ve kıssaları zikretmemek, konuları birbiriyle irtibatlandırmak, bilinmeyen soyut konuları misallerle açıklığa kavuşturmak, güncel hayatla irtibatlandırmak, pratik ve uygulamadaki boyutuna dikkat etmek, anlaşılmasını sağlayarak Müslümanlara faydalı olmak”* gibi ilkelere tüm yazılarında tabi olmaya çalışmıştır. Bennâ yazılarında ayrıca, okuyucunun cevabı kendisinin bulmasını istediği düşündürücü bir üslup sergilemektedir. *“Amaç okuyucuyu bu etkilenme sürecinin neresinde olduğunun farkına vardırılmaktır”, “işte sen de gördün”, “görüşleri delilleriyle beraber zikredip okuyucuyu tatmin olacağı bir görüşle baş başa bırakacağız”, “kişinin delillerle beraber kalbinin mutmain olacağı bir görüşü benimsemesini ona bırakıyoruz, hatta gerekirse*

tercih ettiğimiz görüşü bizimle tartışır ve haklı bulursak ondan dönmekte beis görmeyiz”, “bütün bu anlattıklarımı sen cevap anahtarını bulasın diye zikrettim” ifadeleri bu üslûba işaret etmektedir. Özellikle kendisine gelen mektuplarda sorulan sorulara cevap verirken konuyu önce geniş bir bağlamda ele almakta, okuyucunun meseleyi daha büyük bir resim içinde görmesini ve bir noktaya sıkışıp kalmamasını hedeflemektedir.

Bennâ'nın yazılarında lideri olduğu hareketin her ferdini kucaklamaya, tüm meseleleriyle ilgilenmeye, manevi sıkıntılarını tedavi etmeye çalıştığı görülmektedir. Bennâ'nın rol yükleyen, kıymet veren, toplumun hiçbir ferдинin zayi olmamasını arzulayan üslubu, onun eğitimci yönünü ortaya koymaktadır.

Bennâ'nın üslubuyla ilgili belki de en dikkat çeken nokta cedel kapısını açmamak, kırmamak, incitmemek için gösterdiği çabadır. Özellikle birinci bölümün son üç yazısında kendisinden farklı düşünen bir okuyucusuyla zikrin hükmünü tartışırken kullandığı üslup buna örnek gösterilebilir. İhtilafın doğal bir şey olduğunu ve asıl ayıp olanın ihtilafta taassup göstermek olduğunu ifade eden Bennâ, insanları her fırsatta birliğe davet etmektedir. Medya araçlarının hızlanıp çeşitlendiği ancak sözü tartma ve söze hükmetme becerisinin azaldığı, insan ruhunun incinme ihtimalinin göz ardı edildiği günümüzde, Bennâ'nın Müslüman kardeşini kırmamayı önceleyen üslubu hatırlatıcı niteliktedir.

Kitabın tenkite müsait bir yönü, gazete yazılarının kitap formuna aktarılmasıyla ortaya çıkan durumdur. Kitabın derlenmesi ve tercümesi esnasında Bennâ'nın – özellikle birinci bölümdeki- yazıları arasına bazı alt ve ara başlıklar eklenmiştir. Kimi yazıları ise bölünerek iki ayrı yazı olarak sunulmuştur. Bu durum kimi zaman okuyucunun işini kolaylaştırır da yazıların bu şekilde teknik bir başlıklandırmaya tabi tutulması, okuyucunun bir gazete yazısından daha fazlasını bekleme yanılığına düşmesine sebep olmaktadır. Aslıyla karşılaştırıldığında bazı yazıların tarihlerinin yer almadığı tespit edilen kitap, yazıların kronolojik olarak sunulduğu bir listeye de ihtiyaç hissettirmektedir. Kitap başarılı bir dil ile Türkçe'ye kazandırılmıştır.

Batı'nın maddi, fikri, kültürel sömürmesine maruz kalmış, siyasi ve ekonomik olarak etkisine girmiş ve aynı zamanda ciddi sosyal ve sınıfsal ayrımla-

rı tecrübe etmiş olan Mısır, 18.yüzyılın sonlarından itibaren Müslüman aydınlar tarafından karşı fikir ve hareketlerin geliştirildiği bir coğrafya olmuştur. Bennâ'nın bu fikrî birikimi toplumsal harekete çevirdiği söylenebilir. "Tasavvuf ve Ahlak Eğitimi" kitabı, Bennâ'nın liderlik ettiği bu sosyal ve dini hareketin iç dinamiklerini anlamak ve Müslüman ülkelerin tecrübe ettiği geçiş döneminin yansımalarını yakın bir coğrafya olan Mısır örneğinde incelemek isteyen araştırmacılar için istifade edilebilir niteliktedir.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık /December 2018, c. 4, s.2: 930-935

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Muhammed Ali Sâbûnî, el-Mevârîs fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye fî dav'i'l-Kitâbi ve's-Sünne. Kahire: Dârü'l-hadîs

Ömer YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Tekirdağ / TURKEY
omeryilmaz@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9576-1344

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Kasım / November 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yılmaz, Ömer. "Muhammed Ali Sâbûnî, el-Mevârîs fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye fî dav'i'l-Kitâbi ve's-Sünne. Kahire: Dârü'l-hadîs". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 930-935.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.
CC BY-NC-ND 4.0



Eser, yazarın Mekke’de bulunan şeriat ve dini ilimler fakültesindeki öğrencilerine mirasla ilgili verdiği derslerin notlarının bir araya getirilmesiyle meydana gelmiştir.

On bölümden oluşan kitabın ilk bölümünde yazar, miras âyetleri ve bunlardan zorunlu olarak çıkan hükümler üzerinde durmaktadır. Bu bölümde yazar, miras ilmini öğrenmek isteyenler için miras âyetlerini öğrenmenin zorunluluğuna ve miras ilminin önemine dikkat çeker. Mirasta erkeğin payının kadından fazla olmasının hikmetleri üzerinde de bu bölümde durulur. Yazarın bu konudaki açıklamaları özetle şöyledir: Kadın hiç kimsenin nafakasını temin etmekle yükümlü değildir. Erkeğin durumu ise farklıdır. Erkeğin evlilikte nafaka, süknâ ve mehir ile ilgili mali yükümlülükleri vardır. Bu yükümlülükler kadının menfaatine olarak erkeğin uhdesine tevdi edilmiştir. Bu çerçevede yazar, kadının miras açısından Câhiliyye dönemindeki durumuyla İslam miras hukukunda kadına verilen değer arasında bir mukayese yapar. Buna göre Câhiliyyede savaşmaması gerekçe gösterilerek kadına ve küçük çocuklara mirasta hiçbir hak verilmediği halde İslâm, herhangi bir mali yükümlülük yüklediği kadına mirasta önemli bir pay vermiştir. Nitekim miras âyetlerinin nüzûl sebebi de Sa’d b. Rebî’in (ö. 3/625) eşi Amre bt. Hazm’ın miras konusunda uğradığı haksızlığı peygamberimize şikâyet etmesidir. Olay şu şekilde gerçekleşmiştir: Sa’d b. Rebî’ Uhud’da şehit düşünce erkek kardeşi miras konusunda Câhiliye âdetini uyguladı. Bir diğer ifadeyle Sa’d b. Rebî’in mirasına el koyup çocuklarına ve eşine hiçbir şey vermedi. Sa’d b. Rebî’in eşi Amre bint Hazm da iki kızıyla birlikte peygamberimizin yanına geldi ve durumdan şikâyetçi oldu. Bunun üzerine miras âyeti nâzil oldu ve Hz. Peygamber Sa’d’ın kardeşini çağırarak hak sahiplerine haklarını iade etmesini söyledi. Bu sebeple Sa’d’ın kızları İslâm’da babalarının mirasından pay alan ilk kız çocukları olmuşlardır.

İkinci bölümde yazar mirasın unsurları, sebepleri ve şartları üzerinde durur. Buna göre mirasın mûris (ölüp geride miras bırakan), vâris (mirasçı) ve tereke olmak üzere üç unsuru vardır. Tereke, ölen kimsenin geride miras olarak bıraktıklarını ifade eder. Ölenin teçhizi ve tekfini, borçlarının ödenmesi ve vasiyetlerinin ifası; tereke üzerinde mirastan önce yerine getirilmesi gereken haklardır. Ölenin insanlara olan borçlarının terekeden ödeneceğinde tereddüt

bulunmamaktadır. Ancak zekât, keffâretler ve nezir gibi Allah haklarına ilişkin borçların terekeden ödenmesi ihtilaflıdır. Hanefilere göre bu borçlar terekeden ödenmez, cumhura göre ise terekeden ödenmelidir. Kişinin, malını ölüm sonrasına bağlayarak bir şahsa veya hayır cihetine teberru yoluyla temlik etmesi anlamına gelen vasiyet de mirastan önce terekeden yerine getirilmesi gereken haklardandır. Ölenin geride bıraktığı malın üçte biriyle sınırlandırılmış olan vasiyet, vârislere yapılamamaktadır. Yazar, vârislerin mertebelerini sekiz kısım içerisinde ele alsa da aslında bunları üç kısma indirgemek mümkündür. Buna göre vârisler; ashâbü'l-ferâiz, asabe ve zevi'l-erhâm olmak üzere üç kısımdır. Ashâbü'l-ferâiz belirli pay sahibi olan mirasçılar anlamına gelir. Bunlar mirastaki paylarını kesirli hisse şeklinde alırlar. Bunlar koca, karı, anne, baba, babanın babası ya da onun babası anlamında dede, nine, kız, oğlun kızı, ana baba bir kız kardeş, baba bir kız kardeş, ana bir kardeştir. Yazar nesep yoluyla asabe olan mirasçıları tanımlarken bu mirasçıların mirastan haklarını alış şekillerini öne çıkarmıştır. Buna göre asabe, ashâbü'l-ferâizden kalan mirası alan ya da tek başına kaldığı zaman tüm mirası alan mirasçıları ifade eder. Oğul, oğlun oğlu, baba, erkek kardeş, amca buna örnek teşkil etmektedir. Zevi'l-erhâm ise ashâbü'l-ferâiz ve asabe sınıfında yer almayan akrabaları ifade etmektedir; teyze, hala, dayı gibi. Bunların mirastan hak alıp alamayacakları tartışmalıdır. Hanefilere ve Hanbelîlere göre ashâbü'l-ferâiz ve asabe sınıflarında hiç akraba bulunmaması durumunda zevi'l-erhâm mirasçı olur. Yazar veraset işleminin dayalı olduğu sebeplere de değinir. Buna göre veraset sebepleri üçtür: akrabalık bağına dayalı veraset, evlilik bağına dayalı veraset, velâ. Velâ, kölesini azat eden efendinin, başka vâris bulunmaması durumunda azat ettiği köleye vâris olmasını ifade eder. Diğer yandan verasetin gerçekleşmesi de şu üç şartın gerçekleşmesine dayalıdır: mûrisin vefatı, vârisin hayatta olması, ölenle vâris arasındaki mirasçılık yönünün bilinmesi. Ayrıca vârisin mûrisini öldürmesi, ikisinden birisinin köle olması ya da aralarında din farklılığı olması da verasete engel olan durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yazar, üçüncü bölümde Kur'ân'da takdir edilmiş miras hisselerini ele alır. Bunları öncelikle ikili olarak gruplandırır. Birinci grupta 1/2, 1/4, 1/8 hisse alanlar yer almaktadır. İkinci grupta ise 2/3, 1/3 ve 1/6 hisse alanlar yer al-

maktadır. Bu hisselerden her birisine akrabalarından hangilerinin hangi şartlarda vâris olduklarını da yazar ele almaktadır.

Dördüncü bölüm, asabe sınıfında yer alan akrabalara tahsis edilmiştir. Asabenin vâris olmasının delili, asabenin kısımları, asabe sınıfında birden fazla akrabanın varlığı durumunda öncelik sırası, asabe sınıfında oğlun baba-ya takdim edilmesinin sebebi bu bölümde ele alınan belli başlı konulardır.

Beşinci bölümde hacb üzerinde durulur. Yazar; hacbi, vârisin mirastan kısmen ya da tamamen men edilmesi şeklinde tanımladıktan sonra bunu "vasıfla hacb" ve "şahısla hacb" olmak üzere iki kısımda inceler. Vasıfla hacb, mirastan tamamen men edilme şeklinde gerçekleşmektedir. Vârisin katil ya da mürted olması buna örnek teşkil etmektedir. Bu örneklerde görülmektedir ki katildeki ya da mürteddeki vasıf, onları mirastan men etmektedir. Şahısla hacb ise mirasa diğerinden daha çok hak sahibi olan vârisin diğer vârisi hacb etmesidir. Şahısla hacibde vâris, diğer vârisi mirastan tamamen mahrum bırakıyorsa buna "hacb-i hırmân", kısmen mahrum bırakıyorsa "hacb-i noksân" denilmektedir. Ölenin oğlunun asabeden pek çok kişiyi mirastan mahrum etmesi hacb-i hırmâna örnek teşkil eder. Ölenin çocuklarının varlığından dolayı eşinin ve annesinin hisselerindeki düşme hacb-i noksâna örnek teşkil eder. Çocuklar, ebeveyn ve karı koca hiçbir şekilde hacb-i hırmân ile hacbedilmezler.

Altıncı bölümü yazar, dedenin mirasına tahsis etmiştir. Bu bölümde öncelikle sahih dede ve fasid dede kavramlarına açıklık getirilir. Buna göre babanın babası ya da onun babası "sahih dede" olarak ifade edilmektedir. Ölenin babası varken sahih dede mirasçı olamaz. Baba bulunmadığı zaman da sahih dede, baba yerine geçer ve mirastan pay alır. Sahih dede, hem ashâbü'l-ferâiz içerisinde hem de asabe içerisinde yer alır. Ölenin oğlu veya oğlunun oğlu ile bir arada bulunan sahih dede, mirastan 1/6 pay alır. Ölenin kızı ya da oğlunun kızı ile bir arada bulunması durumunda ise hem mirastan 1/6 pay alır hem de ashâbü'l-ferâize payları verildikten sonra asabe sıfatıyla geri kalanı alır. Annenin babası ya da babanın annesinin babası "fasid dede" olarak ifade edilmektedir. Fasid dede, asabe ya da ashâbü'l-ferâiz arasında değil zevî'l-erhâm adı verilen akrabalar arasında yer almaktadır.

Yedinci bölümde avliyye ve red uygulamalarına yer verilir. Avliyyenin ve reddin tanımı, bu işlemlerin hangi şartlarda ve nasıl gerçekleştikleri bu bölümde ele alınan belli başlı konulardır. Yazara göre avliyye, ashâbü'l-ferâizin mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadan fazla olması durumudur. Red işlemi ise avliyyenin zıttı olup; hisse sahipleri paylarını aldıktan sonra artan kısmın her birisine hisseleri oranında iade edilmesidir.

Sekizinci bölümde miras problemlerinin çözümünde paydanın tespit edilmesi ve payda eşitleme işlemi ele alınır; pek çok örnek çözümle de bu konuda okuyucuyu bilgilendirilir.

Dokuzuncu bölümde “münâsaha” ele alınır. Münâsaha, terekenin taksiminden önce varislerden bir veya daha fazla kişinin vefat etmesidir. Bu durumda terekenin taksimi, birden fazla miras meselesini kapsamaktadır. Yazar, bu tür meselelerde takip edilmesi gereken üç yolu da örnek çözümlerle açıklar.

Onuncu ve son bölümde yazar, zevi'l-erhâmın mirasçılığı üzerinde durur. Zevi'l-erhâmın varis olup olamayacağı tartışmasına ve bu tartışmada tarafların delillerine yer veren yazar, fakihlerin çoğunluğunun savunduğu “zevi'l-erhâmın vârisler arasında olduğu” şeklinde özetlenebilecek görüşü savunur. Zevi'l-erhâmın hangi şekilde mirasçı olacağına da değinen yazar, zevi'l-erhâm akrabaları dört sınıf içerisinde ele alır. Birinci sınıfta kızın ve oğul kızının çocukları yer alır. İkinci sınıfta fasid dedeler ve nineler yer alır. Üçüncü sınıfta kız kardeşin çocukları ve erkek kardeşin kız çocukları yer alır. Dördüncü sınıfta ise halalar ve hala çocukları yer alır. Son bölümde yazar ayrıca hüsnânın, cenînin ve mefkûdun mirasçılığı gibi bazı özel durumları da mercek altına alır.

Modern dönemde ferâiz ilmini konu edinen pek çok eser telif edilmiştir. Kitap, konuya ilişkin Arapça telifat arasında sadelik, üslubundaki kolaylık ve pek çok çözümlü örnek üzerinde konuyu pekiştirmesiyle öne çıkmaktadır. Ancak kimi konuların anlatımında tekrara düşüldüğünü de belirtmemiz gerekir. Bunun en önemli örneğini, Nisâ sûresinin 12. âyetinde vasiyetin borcun ifasından önce zikredilmesinin hikmeti oluşturmaktadır. Bu önce sayfa 25'te açıklanmış ardından sayfa 28'de ölenin borçlarının ödenmesine ve vasiyetlerinin yerine getirilmesine değinilmiş daha sonra sayfa 36'da aynı husus tekrar

edilmiştir. Yazarın kimi konuların açıklamasında şiirlerden örnekler serdetmesinin ve daha uzun bir anlatımı tercih etmesinin de kitabın hacminde genişlemeye sebep olduğu söylenebilir. Kitap; bu tür tekrarlardan, şiirlerden ve bazı konuların uzun uzadıya anlatılmış olmasından soyutlanarak okuyucu karşısına çıkmış olsaydı istifade alanının daha geniş olacağında şüphe yoktur.

Burada üzerinde durulması gereken bir husus da miras meselelerinin çözümünde ilk ve orta öğretim okulların matematik dersi müfredatında da yer alan rasyonel sayılar ve bu sayılarda dört işlem bilgisine duyulan ihtiyaçtır. Miras meselelerinin pek çoğunun çözümü; payda eşitleme, rasyonel sayılarda toplama ve çıkarma gibi temel konuların bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Ancak bu konularla ilgili kitabın girişinde bir bilgilendirmeyi bulmak mümkün değildir. Bununla birlikte yazarın sadece miras hukukuna hasredilmiş olarak değil, İslâmî ilimlerin hemen her dalında açık ve anlaşılır kitaplarla dinin anlaşılmasına katkı sağladığını da belirtmemiz gerekir.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık /December 2018, c. 4, s. 2: 936-943

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Hüseyin Baysa, Kureyş Kervanları Hukuk Sosyolojisi
Açısından Vahiy Döneminde Ticarî Hayat, İz Yayıncılık,
İstanbul 2015.

Yunus AKYÜZ

Araştırma Görevlisi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Hukuk Anabilim Dalı
Research Assistant, Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Science,
Department of Islamic Law
Bitlis / TURKEY
akyuzyunus@yahoo.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-4690-5772

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Kasım / November 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Aralık / December 2018

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Akyüz, Yunus. "Hüseyin Baysa, Kureyş Kervanları Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticarî Hayat, İz Yayıncılık, İstanbul 2015".

Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 4/2 (Aralık 2018): 936-943.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Günümüz kapitalist düşünce tarzının ürünü olan iktisadın temel hedefi, kıt kaynak ile sınırsız isteklere cevap vermektir. Bireyin yegâne gayesi ise kârını maksimize edip maliyeti minimize etmeye çalışmasıdır. Bunu yaparken de ahlakî ilkeleri göz ardı etmesi ve bireyci bir tavır takınılması çok doğal görünen durumlardır. Kapitalizmin bir ürünü olan tüketim toplumunda, arzın talepten önemli olduğu ve tek tip kültürleşmeye gidilmek istendiği bilinen bir gerçektir. Çünkü dünyada ne kadar tek tip kültür olursa bir malın sunulduğu pazar o nispette büyük olacaktır. Bu düzene karşın İslam'ın öngördüğü yapı ise inanç merkezli, ahlakî ilkelere dayanan, infakın ön planda olduğu ve bireycilikten uzak cemiyet temelli bir sistemdir. İslam'ın öngördüğü bu iktisadî sistemin inşası ve günümüze tatbiki; oluşmuş İslam kültürünü göz ardı etmeden ilk dönem ticarî ilişkilerin iyi anlaşılmasını ve o dönemin hukukunun doğru bir şekilde analiz edilmesini gerektirmektedir. Fıkıh ilminin yanısıra dönemin sosyolojik açıdan değerlendirilmesi de İslam'ın öngördüğü ilkeleri ortaya koyma noktasında önem arz etmektedir. Müellifin eseri yazmadaki hareket noktası tam burada yatmaktadır. Nitekim *"Hukuk kurallarının sosyolojik etüde tabi tutulması neticesinde vahyin hangi ticarî kuralları ne amaçla hangi ortamda, nasıl telif ettiğini, vazettiği kuralları topluma mal ederken sosyal yapıyı ne ölçüde dikkate aldığını ve onu nasıl etkilediğini tespit etmek mümkün olacaktır."* şeklindeki açıklaması da bunu göstermektedir.

Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticarî Hayat adlı çalışma, halihazırda Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olan Hüseyin Baysa tarafından 2011 yılında doktora çalışması olarak tamamlanmış ve *Kureyş Kervanları Hukuk Sosyolojisi Açısından Vahiy Döneminde Ticarî Hayat* adıyla, 2015 yılında İz Yayıncılık tarafından basılmıştır. Eser, giriş ve üç ana bölümden oluşmakta olup sonuç bölümü ile hitama ermektedir.

Yazar, giriş bölümünde araştırmanın konusu, kapsamı, metodu, kaynakları, amaç ve önemi hakkında genel bilgiler sunmaktadır. Araştırmanın konusunu ve kapsamını *"vahiy dönemindeki ticaret hukukunu sosyolojik açıdan araştırmak"* şeklinde belirleyen müellif, üzerinde inceleme yapılacak zemini ise 610-632 yılları arası vahiy döneminde Hicaz bölgesi olarak tahdit etmiştir. Çalışma mekân, tarih ve konu bakımından değerlendirildiğinde, sınırların tayin edilmesi noktasında kayda değer bir başarı olduğu söylenebilir.

Ekonomi, sosyal bir olgu olarak toplumun her alanı ile iç içedir ve ticaret hukuku da bu etkileşim doğrultusunda şekillenmektedir. Buradan hareketle İslâm ticaret hukukunun doğru bir şekilde tespiti, vahiy döneminin muhatap olduğu Hicaz bölgesinin sosyokültürel ve sosyoekonomik ortamının incelenmesiyle mümkündür. Yapılan bu inceleme, günümüzde iktisadî ve finansal sorunların tespitine ışık tutacak ve bu sorunların çözümünde bir rehber olacaktır. Yazar, yeni ortaya çıkan iktisadî ve finansal ürünleri, İslam'ın ilgili kurallarına arz edip doğru neticelere ulaşabilmek ve İslam ticaret hukukuna uygun yeni yöntemler üretebilmek için vahiy döneminin incelenmesi gerektiğini öne sürmekte, bunun yapılabilmesi için de o dönemin hukuki ilkelerinin sosyolojik açıdan irdelenmesini zorunlu addetmektedir. Araştırmanın önemi ve amacı burada ortaya çıkmaktadır.

Bir şeyin değerinin anlaşılması öncesi ve sonrasıyla yakından alakalıdır. Vahiy döneminde oluşan ticarî hayatın anlaşılması, vahiy öncesi Hicaz bölgesinde sosyal hayatta etkili olan coğrafi, siyasi ve dini faktörlerin bilinmesini gerektirmektedir. Buradan hareketle vahiyyle birlikte gelen köklü inkılabı sağlıklı bir şekilde anlamak için Cahiliye döneminin iyi bir şekilde incelenmesini savunan yazar, bunların ekonomi üzerindeki etkilerini ortaya koymayı amaçlamakta ve ekonomik hayat üzerinde genişçe durmaktadır. Bu nedenle müellifin araştırması 610-632 yıllarıyla kısıtlansa da dönemin daha iyi anlaşılması için öncesini, yani Cahiliye devrini tezinin bir bölümü olarak ele alması çok isabetli görünmektedir. Bunların yanı sıra yazar giriş bölümünde kitabın başlığını da oluşturan "Hukuk sosyolojisi" kavramını açıkladıktan sonra mekânsal olarak ele aldığı Hicaz bölgesinin coğrafi yapısı üzerinde durmuş, Mekke, Medine vb. yer isimlerinin terim manalarını açıklamış ve kökenlerini irdemiştir. Örneğin Mekke kelimesinin sözlükte "özü kemikten çıkarmak" manasına geldiğini ve Mekkelilerin sefih-rezil insanları buradan çıkardıkları için bu ismin verildiğini belirtmiştir (bkz. s. 22-28). Yine bu bölümde Mekke'nin neden ticaret merkezi olduğu ve Medine'nin ekonomik düzeninin neden tarıma dayalı olduğu üzerinde durulmuştur.

Bu bağlamda birinci bölümde, araştırmanın asıl konusunun daha iyi anlaşılması için vahiy öncesi dönem tetkik edilmiştir. "Sosyokültürel Ortam" başlığı altında siyasi örgütlenme, sosyal yapı, hukuk düzeni, aile ve kadının toplumdaki konumu, eğitim ve öğretim, inançlar, ibadetler ve toplumun ahlakî

yapısı gibi konular ele alınmıştır. “Sosyoekonomik Ortam” başlığı altında ise o dönemin Dârünnedve, Harem, Hilfü’l-fudûl, el-Eşhürü’l-Hurum, Nesî, Îlâf vb. ticarî yönü olan kuruluşlarıyla Mekke, Yesrib, Şam, Necid, Irak vb. bölgelerdeki alışveriş alanları incelenmiştir. Ayrıca ticarete konu olan yerli ve ithal mallar, kullanılan mübadele araçları, ölçü birimleri, alışveriş çeşitleri, yapılan fer’î muameleler, kurulan ortaklıklar, ticarî kredi çeşitleri ve o dönemde geçerli hukuk kuralları bu bölümde ele alınan belli başlı konulardandır. Yine bu bölümde vahiy öncesi dönemdeki sınıf farklılığının, köle ve cariye olgusunun toplumun diğer müesseselerini de etkilediği vurgulanmış ve bu sosyal müesseseler tanıtılmıştır. Bölümün ilginç noktalarından birisi de o dönemde bu sınıf farklılığını kabul etmeyen, yeryüzündeki tüm malın Allah’a ait olduğunu düşünen “Seâlik (سعاليك)” adı altında bir topluluğun olduğu ve bugünkü sosyalizme benzeyen bir anlayışla, zenginlerin mallarını yağmalayıp aralarında bölüştükleri ve hatta ihtiyaç sahiplerine verdikleri konusunun işlenmesidir (bkz. s.40).

Sosyoekonomik yapıyı okumak için bize ipucu verecek olan yerlerden biri de alışveriş alanlarıdır. Bu sebeple müellif, Mekke (Ukâz, Mecenne, Zülmecâz vb.), Yesrib (Benî Kaynûkâ, Müzâhim, Sefâsif, Sûku’l-Hırs vb.), Şam, Necid, Irak, Bahreyn ve Uman bölgelerinde kurulan alışveriş alanlarından, burada yapılan Cahiliye tarzı alışveriş şekillerinden (Sirâr, îmâ, ilkâü’l-hicâra vb. s. 81, 92, 93 vd.) ayrıca bahsetmektedir. Fakat yazarın bu ticarî merkezleri ve güzergâhları tanıtırken sadece yazınsal malzemedan yararlanması, coğrafya ilminin görsellerinden istifade etmemesi araştırmanın eksik yönlerinden sayılabilir.

“Alışveriş Çeşitleri ve Fer’î Muameleler” başlığı altında nâciz, nesîe ve selem, sarf, icâre, habelü’l-habele, mülânese, münâzebe ve arâya, bey’u’l-hasât, ilkâü’l-hicâra vb. alışveriş çeşitleri ile neceş, sirâr, telakkı’r-rûkbân, musarrât ve ihtikâr gibi haksız kazanç yollarına değinilmiştir. Yine bu bölümde fer’î muamelelerden rehin, kaparo, kefâlet, muhayyerlik hakkı, belge ve şahitlik gibi konularda ele alınmıştır. “İktisadî Ortaklıklar” başlığı altında ise o zamanda yapılan ortaklık türleri ele alınmıştır. Finansman ihtiyacının günümüzde insanoğlunun vazgeçilmez ihtiyaçlarından olması sadece bugüne has bir olgu olmayıp, Cahiliye döneminde de ihtiyaç olduğunu gösteren karz,

süftece ve ribâ gibi konular incelenerek birinci bölüm ticarî hukuk kurallarıyla sonlandırılmıştır.

Yazar, ilk bölümde Cahiliye döneminin genel tasvirini çizip bize sosyoekonomik hayatta gerçekleşen inkılabı, inanç ve ahlaktaki değişimin bu dönüşüm üzerindeki etkisini göstermeyi amaçlamaktadır. Bunun bir sonucu olarak da “Vahyin Gözetiminde Oluşan Sosyokültürel ve Sosyoekonomik Hayat” başlığını taşıyan ikinci bölümde, birinci bölümünde yapılan ayırım ve tasnif birebir takip edilmiştir. Çünkü araştırmadaki temel amaçlardan biri de iki dönem arasındaki olguların vahiy ile irtibatlanmasından kaynaklanan değişimi ortaya koymaktır. Konu başlıklarının aynı olması okuyucuya dönemleri konu-içerik ve kurumsal olarak karşılaştırma fırsatı vermektedir. Çünkü birinci bölümün bir uzantısı olarak müesseselerin ve uygulamaların tarihsel seyri, vahyin bunlar üzerindeki etkisi, yapılan ıslahlar, yeni getirilen uygulamalar ve yasaklanan işlemler incelenmiştir.

Vahiy döneminde sosyal sınıflar arası ayrımcılık büyük ölçüde kaldırılmış ve buna teşvik edici adımlar atılmıştır. Hukuk, yargı ve diğer alanlarda cahiliye -İslâm’a uygun olmayan- adetleri kaldırılmış dine, fitrata ve doğaya uygun olanlar devam ettirilmiştir. Kasâme, şahitlik, mahkemede delil istenmesi vb. uygulamalar devam ettirilenlere; ortaklık ve alışverişlerde garar ve cehaletin yasaklanması ıslah edilen işlemlere; faiz yasağı, yanıltıcı teklif ve reklamlarla fiyat kızıştırmak olan neceş, hayvanı daha besili göstermek ve alıcıyı yanıltmak üzere hayvanın birkaç gün sağılmamasını ifade eden musarrât ilgâ edilen uygulamalar arasında gösterilebilir. Islah edilen uygulamalar arasında yer alan ve “Arâyâ” olarak isimlendirilen işlem, daha önceden belirlenen hurma ağaçlarındaki taze hurmaların kurduğunda ne kadar geleceğini tahmin edilerek kuru hurma ile mübadelesinden ibarettir. Böyle bir işlem kural olarak garar içerdiği için yasak olması gerekirken işlemin beş vesk ile sınırlandırılması ve meşru görülmesi, yoksulu korumaya ve ihtiyacın giderilmesine matuftur. Bu da yeni bir ticaret hukukunun oluşumunda sosyal gerçekliğin dik-kate alındığını açıkça göstermektedir.

Birinci bölümle aynı başlığı taşıyan sosyoekonomik hayat başlığı altında ise iktisadî yönü olan kurum ve kuruluşlar ele alınmıştır. Harem bölgesine müşriklerinin alınmaması, sadece dini yönü olan bir uygulama olmayıp tica-

retin olmazsa olmazlarından olan güvenlik problemini de ortadan kaldırmıştır. Böylece güven ortamı içinde ticaret daha fazla gelişme imkânı bulmuştur. Yine vahiy döneminde el-Eşhürü'l-hurum uygulamasına devam edilmiştir. Bu şekilde Kureyş kervanları, güven içerisinde ticaret yapma imkânı bulmuştur. İlâf da Cahiliye döneminden gelen ticarî ortamda güveni sağlayan uygulamalardandır. “Alışveriş Alanları” başlığı altında ise Mekke ve Medine’deki alışveriş mekânları ele alınmış, buralarda ortaya çıkan yeni kurallara ve uygulamalara değinilmiştir. Vahiy kontrolüne giren alışveriş alanlarında inançtan ahlâka, günlük hayattan ticaret hukukuna dair yeni birtakım uygulamalar başlatılmıştır. Cahiliye döneminde yasak sayılan fakat ayet (el-Bakara 2/198) ile izin verilen hac ibadeti esnasında ticaret serbestisi Mekke, Arafat ve Minâ’da alışveriş merkezleri oluşmasına vesile olmuş, bunun sonucunda da Mekke çevresindeki panayırlara ilgi azalmıştır.

Hız. Peygamber, Yahudilerin egemenliğinden kurtulmak ve ekonomik bağımsızlığı elde etmek için Medine pazarını kurmuştur. Pazarı kurduktan sonra ise alışverişin uygun ortamda yapılabilmesi için birtakım kurallar belirlemiştir. Örneğin insanların pazarda kendilerine yer ayırdığını duyunca bunu yasaklamış ve serbest rekabet ortamının oluşmasını sağlamıştır. Ticaret mallarında da değişiklik yapılmış, İslam’ın uygun görmediği malların tüketimine, ithalatına ve bunun aracılığına fırsat verilmemiştir. Yine bu dönemde yaygın olmamakla birlikte çek, borç-alacak belgesi olarak kullanılmıştır. Ölçü birimlerine bakıldığında ağırlık ölçülerinde Mekke, hacim ölçülerinde ise Medine örfü esas alınmıştır. Bunun sebebi bu iki şehrin tecrübesinden faydalanmak istenmesidir. Çünkü Medine’de ziraat yaygın olup hacim ölçüleri ağırlıklı olarak kullanılmaktayken, Mekke’de ticaret gelişmiş ve bu sebeple altın-gümüş alım satımında hassas tartılar kullanılmıştır.

“Vahiy Dönemindeki Sosyokültürel Değişimin Sosyoekonomik Değişimle Etkileşimi” başlıklı üçüncü bölümde, önceki iki bölümdeki metot takip edilmiştir. Cahiliye ve vahiy dönemindeki değişim betimlenmiş ve bu değişimin sosyoekonomik alandaki etkisi incelenmiştir. Değişmeyen tek şey değişimdir ve değişen her şey sadece kendini değil, kendisiyle ilintili diğer olguları da az veya çok değiştirir. Sosyal kurumlar da sürekli değişim halindedirler ve bu değişim kaçınılmaz olarak ekonomik yapıda da kendisini göstermektedir. Müellif bu bölümde, vahiy döneminde sosyoekonomik hayatta meydana ge-

len değişiklikleri açıklayabilmek için diğer sosyal alanlarda meydana gelen değişimlerin incelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Yine bu etkileşimi cahiliye ve vahiy dönemini göz önünde bulundurarak yapmaktadır. Toplumsal yapı din, ahlak, aile vb. kurumlardan oluşmaktadır. Bu kurumlar, ekonomik alanı etkilerken birbirinden farklı etki düzeyine sahiptir. İslâm dininin metafizik bir boyutu olması hasebiyle sosyal kurumları etkileme düzeyi diğerlerinden fazladır. Müellif buradan hareketle kurumlar arası etkileşimi değil, inanç ve ibadetlerdeki değişimin ekonomik alana etkisini anlatmaya çalışmış ve bunu hedeflemiştir.

İnsanı değiştiren her şey onun ilgi ve faaliyet alanını da etkilemektedir. Vahiy öncesi dönemde Hicaz bölgesinde inanç-ibadet-iktisat üçgeni arasında çok büyük bir etkileşim vardı. Bu etkileşim vahiyle artarak devam etmiştir. Bunu ortaya koymak için yazar, Cahiliye döneminde “Hums” müessesine dikkat çekmiş ve Mekkelilerin din sömürücülüğünden nasıl haksız kazanç sağladıklarını belirtmiştir. Hums müessesesi, başta Kureyşliler olmak üzere Hicaz bölgesindeki bazı kabilelere, Kâbe’ye hizmet etme ve dini gerçek manada yaşama noktasında imtiyaz sağlayan bir uygulamaydı. Kast sistemine benzeyen bu uygulamada, hac ve umre yapmak üzere harem bölgesine dışarıdan gelen hacı adayları için dini yönü ağır basan birtakım ekonomik kurallar vardı. Örneğin orta ve alt tabakadaki kimseler günahkar sayılır ve kendi elbiseleri ile tavaf edemezlerdi. Bu elbiseleri Hums ehlinen almaları gerekiyordu ve elbiseler tek kullanımlıktı. Ayrıca her hacı adayı Mekke’de bir Kureyşlinin evinde kalır, orada yer ve içerdi. Bunlar için de Kureyşliye makul bir para sunardı. Yoksa ibadeti yerine gelmez, hacı olamazdı (bkz. s. 278-279). Hums uygulaması ve hac ibadeti sırasında alışveriş yapmakla ilgili cahiliye yasağı vahiyle birlikte kaldırılmıştır.

Müellif daha sonra İslam’ın güçlü ilkeleri olan iman esaslarının yeni ticaret hukuku ve ahlakının yerleşmesindeki etkisi üzerinde durmuş, bu esasların iktisadî hayatın dizaynındaki etkisini ve inanç ile ekonominin etkileşimini göstermiştir. Ekonomik yönü olan zekât, sadaka, hac ve kurban ibadetlerindeki değişim, vahiy ile yenilenmesi ve ekonomiye etkileri bu bölümde ele alınmıştır. Ayrıca ahlâki ilkelerden olan dürüstlük, güvenilirlik, borcu zamanında ifa etme, müsamahakârlık gibi kavramlar açıklanmış bunların ekonomik alandaki yansımalarına değinilerek üçüncü bölümü sonlandırılmıştır.

Vahiyle birlikte ortaya konan İslam ticaret hukukunun ne derece toplumsal gerçeklerden etkilendiğini ve bu hukukun toplumu nasıl şekillendirdiğini tespit etmek üzere oluşturulan eser, ulaşılan verilerin yer aldığı sonuç bölümü ile hitama ermektedir.

Dini inanç ve sistem ne kadar güçlü olursa olsun onu destekleyen iktisadî bir mekanizma yoksa o sistemin ayakta kalması ve diğer sistemlerin yönelttiği tehlikelerden emin olması çok düşük bir ihtimaldir. Hz. Peygamberin Medine’de yaptığı ilk işlerden biri olarak “Pazar” kurması ve böylece ekonomik bağımsızlığı ele almak istemesi de bunu göstermektedir. Eserde bu uygulama, vahyin ilk dönemini iyi anlamaya ve sosyolojik açıdan incelemeye bağlanmaktadır. Bu noktada, vahiy döneminden itibaren oluşmuş ve Müslümanlar eliyle geliştirilmiş olan “İslami kültür”ün göz ardı edilerek atıf yapılmamasının, eserin eleştiriyi açık yönlerinden biri olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak, eserde yer yer basit yazım hataları vb. olmasının yanı sıra içindekiler kısmı ile kitap içindeki başlıklandırma probleminin -yayınevinden kaynaklanmaktadır- diğer baskıda düzeltilmesi okuyucu açısından daha verimli olacaktır. Coğrafya ilminin görsel malzemelerinden yeterince istifade edilmemesi ve bazı teknik kavramların açıklanmasından doğan durağanlık bir kenara bırakılırsa, eser dil ve üslup açısından başarılı sayılabilir. Kaynaklara bakıldığında, çok geniş bir yelpaze olduğunu söylemek güç olsa da konunun ihtiyacına cevap verecek ölçüde kaynaklara müracaat edilmiştir. Ayrıca toplumun birebir içinde bulunduğu bir durumdan söz etmesi gibi sebeplerden dolayı sadece akademik değil, ticarî hayatta rol alan ve bu konuları merak eden kişilerin de okuyup istifade edebileceği bir eserdir. İnteraktif bir çalışma üslûbu ile fıkıh, hukuk, sosyoloji gibi ilimlerden yararlanarak hazırlanmış, emek mahsulü olan bu eser, akademik anlamda önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Prof. Dr. Muhammed Sâlih Ali Mustafa, en-Nesh fî'l-Kur'âni'l
Kerim: Mefhûmuhu ve Târihûhu ve Da'âvâhu. Dâru'l-Kalem,
Dımaşk 1409/1988**

Zakir Demir

Araştırma Görevlisi, Marmara Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Research Assistant, Marmara University,
Theology Faculty, Department of Tafsir
İstanbul / TURKEY
zakirdemir56@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3620-7233

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review
Geliş Tarihi / Date Received: 15 Kasım / November 2018
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Aralık / December 2018
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2018
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Demir, Zakir. "Prof. Dr. Muhammed Sâlih Ali Mustafa, en-Nesh fî'l-Kur'âni'l Kerim: Mefhûmuhu ve Târihûhu ve Da'âvâhu. Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1409/1988". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4/2 (Aralık 2018): 944-952.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



İslam te'lif tarihine bakıldığında sahabe ve tabiûn neslinin fazla ilgi gösterdiği konuların başında nesih konusunun geldiği görülmektedir. Bu ilgi fukahâ, usûliyyûn ve müfessirun tarafından aralıksız devam etmiştir. Tefsir ve 'Ulûmu'l-Kur'ân kitâbiyâtını muhtevi biyografik ve bibliyografik eserlere bakıldığında, neshin konu edildiği zengin bir literatürün bulunması, bu konuya yoğun mesainin harcandığını göstermektedir. Mensûh âyetler konusunda İbnu'l-Cevzî'den (ö. 597/1201) Celâlüddin es-Süyûtî'ye (ö. 911/1505) gelindiğinde, - Kur'ân çelişkiden uzaktır ve uzak olmalıdır- sâikinden hareketle 247 sayısının, yirmi bir âyet olarak azaltıldığı görülmektedir. Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî ise es-Süyûtî'nin mensûh addettiği âyetleri tekrar gözden geçirerek Kur'ân'dan nesih iddiasının ancak beş âyette söz konusu olabileceğini söylemiştir. Modern dönemde Arap coğrafyasından Muhammed el-Gazâlî, 'Abdalmuteâl el-Cebrî, Muhammed el-Hudarî ve Muhammed Ebû Zehra; Türkiye'den Süleyman Ateş ve Mehmet Sait Şimşek gibi araştırmacılar ed-Dihlevî'nin mensûh addettiği beş âyeti de tahlil ve te'lif edip Kur'ân'da neshin söz konusu olamayacağını söylemişlerdir.

Modern dönemde Batı dünyasında post-truth ile birlikte Kitab-ı Mukaddes'e getirilen eleştiriler, Atina-Kudûs eksenine uygun olarak yenilenmeye ve bu eksene göre söylem geliştirdikleri görülmektedir. Modernitenin yoğun olarak İslam dünyasına sıçramasıyla birlikte özellikle İslam dünyasında birbirine tepkisel olarak doğan iki ana düşüncenin geliştiği görülmektedir. Tarihselci söylemin yoğun olarak yayılmasıyla birlikte, bu söyleme tepki olarak Medine-Atina eksenine daha uygun olan "evrenselcilik" düşüncesi ortaya çıkmıştır. Sonuçta hem evrenselcilerin hem de tarihselcilerin¹ yoğun olarak mesailerini meşgul eden konu hiç şüphesiz nesih problemi olmuştur. Evrenselcilik iddiasında bulunanlar gelenekte beş yüz kadar mensûh addedilen rivayetleri te'vil etmeye ve bu âyetlerin tamamının muhkem olduğunu ve neshe asla kapı aralanmaması gerektiğini dile getirirlerken; tarihselci söylem

¹ Türkiye'de bu iki söylemle ilgili çok sayıda yüksek lisans ve doktora düzeyinde tez hazırlanmıştır (bk. Durmuş Ali Karamanlı, *Tarihsellik ve Evrensellik Bağlamında Kur'an Hitabının Tabiatı*; Ahmet Köse, *Tarihselcilik ve Nesih İlişkisi*). Türkiye'de Tefsir Bilim Dalı'nda neshin konu ediniş tamamlanan veya devam eden yıl ve doktora tez sayısının yirmiyi aşması da aynı saiklerden dolayıdır. Nesih konusuna olan yoğun ilgi neticesinde aynı başlık ve muhtevada farklı tezler dahi yapılmıştır. Örneğin 1989 yılında Mustafa Kaygısız tarafından *Kur'an-ı Kerim'de Nesh* başlığıyla 2002 yılında Yakup Aydoğdu tarafından da *Kur'ân'da Nesh Çalışması* başlığıyla farklı bir tez yapılmıştır.

aynı malzemeden yola çıkarak ve nass-olguyu merkeze alarak söylemlerini temellendirmeye çalışmışlardır.

Modern dönemde Mısır'da Muhammed Abduh ve Reşid Rıza ile Türkiye'de Mehmet Sait Şimşek gibi araştırmacılar yukarıda sözü edilen sâiklerden hareketle neshin şeriatler düzeyinde mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir. Aslında bu düşüncenin kadim kökenleri olup Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. en- Nehhâs'ın (ö. 338/950).“Yanılması mümkün olmayan cemaatten bize rivayet edildiğine göre, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar olan şeriatler neshedilmiştir. Ancak bir grup insan nesh ile bedâyı birbirine karıştırmıştır”² ifadelerinde de görmek mümkündür.

Bu girizgâhtan sonra tanıtımını yapmaya çalıştığımız risale Muhammed Sâlih Ali Mustafa (ö. 1438/2017) tarafından hazırlanmış olup *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adıyla neşredilmiştir. Ali Mustafa, evrenselcilik iddiasını temellendirmek maksadıyla neshi, “hükümlerde tedricilik” olarak tanımlamakta ve nesih problemini özet bir şekilde okuyucularına sunmaya çalışmaktadır. Alî Mustafa, nesih konusunu üç başlık altında ele almıştır. Birinci bölümde nesih terimi, selef ve halef âlimlerinin nesih için zikrettikleri lûgat ve ıstılah tanımları konu edinmektedir. Bu bölümde nesih taraftarlarının ve muhaliflerinin delillerine, neshi tanıma yollarına yer vererek konu hakkında biraz detaya girmiştir. Nesih konusunu ele alan pek çok kitapta yer verildiği halde neshin kısımlarına, şartlarına, çeşitlerine ve neshin bedâ ile tahsîs arasındaki farkına değinmemiştir.

İkinci Bölümde sahabe ve tabiûn döneminden başlayarak günümüze kadar nesih konusunda yazılmış eserlerin listesine yer vermiştir. Ali Mustafa, nesih kitâbnâmesini hazırlarken istifade ettiği kaynakların şunlar olduğunu belirtir: (1) Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1383/1963, I. 287-395. (2) Fihristü'l-mahtutat ve'l-musavverat, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1402/1982, c. II. (3) Ali Şevâh İshak, *Mu'cemu Musannefâtu'l-Kur'ân'il-Kerîm*, IV. 225-247. (4) 'Ulûmu'l-Kur'ân ve Usûlu'l-fıkh kitâbiyâtında nesih konusunda te'lif edilmiş mahtût ve matbu' bazı eserler (s. 25). Ali Mustafa çalışmasının bu bölümünde nesih konusunda

² Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. en- Nehhâs, *Kiâbu'n-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (nşr. Zeki Mücâhid), Kâhire ts., s. 11.

telif edilen eser sayısının, seksenden fazla olduğu belirtmiştir. Ona göre nesih ilmi, Kur'ân tefsiri ve fıkıhla birlikte başlamıştır. Tedvin edilmesi ise ya 133/750'te ya da daha öncesinde 124/741'te başlamıştır. Mezhepsel ihtilaflardan dolayı neredeyse her asırda nesih konusunda eser yazılmıştır (s. 62).

Üçüncü bölümde ise klasik kitaplarda mensûh olduğu iddia edilen âyetlere dair özet bir sunumu konu edinmiştir. Bu bölümde es-Süyûtî'den farklı olarak neshe ihtimalinin yüksek olanları öne alıp, âyetlerin mensûhiyet ve muhkemlik yönlerini belirtmiştir. Bu bölümde takip ettiği usûlünü şu şekilde belirtmektedir. "Öncelikle mensûh olduğu ileri sürülen hükme uygun başlıklar ortaya koydum. Akabinde söz konusu mensûh âyetin nâsihine yer verdim. Son olarak nâsih ve mensûh âyetleri muhkemlik ve mensûhiyet bakımından son derece özet bir sunumla mütalaa ettim." (s. 42) Aşağıda bu bölümde nesih ve muhkemlik bakımından ele almış olduğu 33 konu arasından birkaç örneğe yer verilecektir.

Örnek 1: Kıyâm-ı Leyl: Gece Namazı

Mensûh: "Ey örtüsüne bürünen! Az bir kısmı hariç olmak üzere geceyi ayakta geçir. Yarısını yahut bundan biraz eksikliğini ya da biraz azaltıp çoğaltabilirsin." (el-Müzemmil 73/1-4)

Nâsih: "Rabbin biliyor ki sen gecenin üçte ikisinden biraz eksikliğini, yarısını veya üçte bir kadarını kalkıp ibadetle geçiriyorsun. Seninle birlikte olanlardan bir grup da bunu yapıyor. Gece ve gündüzü ölçüp biçen Allah'tır. O, sizin bu gece ibadetine riayet edemeyeceğinizi bildiği için sizi affetti. O halde Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun..." (el-Müzemmil 73/20)

Nesih: Gece namazının farz oluşu, gece ne zaman kalkılıp kaçta kaçının ibadetle geçirileceği konusundaki ruhsatla neshedildi. Yani artık gece namazı farz değildir.

İhkam: Gece namazı ya da teheccüt namazı "Gecenin bir kısmından uyanarak, sana mahsus bir nafîle olmak üzere namaz kıl" âyeti ile Hz. Peygamber'e farziyeti devam etmiştir. Burda neshe konu olan şey gecenin yarısında, üçte birinde ve daha fazlasında kalkıp namaz kılmak olmuştur. Hatta burdaki sınırlama kabul edilebilir değildir. Zira sûrenin sonunda kendisine kolay gelenin ve gücünün yettiğinin yapılması belirtilmiştir. Sorumluluklar, "Allah hiç

kimseye gücünün yeteceğinden başka yük yüklemesiz" âyetinde açıkça belirtildiği gibi kulun güç yetirebileceği imkânlar ölçüsünde farz kılınmış fiillerdir. (s. 43)

Örnek 2: Savaşta Sebat

Mensûh: "Ey Peygamber! Mü'minleri savaşa teşvik et. Şayet sizden sabreden yirmi kişi olursa bunlar kâfirlerden iki yüzüne; yüz kişi olursa binine galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur." (el-Enfâl 8/65)

Nâsih: "Ama şu anda Allah, sizde bir zafiyet bulunduğunu bildiğinden, hakkınızdaki (yükümlülüğü) hafifletti. Dolayısıyla eğer sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi, bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah, sabredenlerle beraberdir." (el-Enfâl 8/66)

Nesih: İki kişiye karşılık bir kişinin sebatının vücubiyeti ile savaşta on katı kemmiyet karşısında sebatın vücubiyeti nesh edilmiştir.

İhkam: İkiye karşı birinin sebatını muhtevi hüküm 'Allah içinizde zayıflık olduğunu bildi'. âyetinde açıkça belirtildiği üzere zayıflık illetine bağlıdır. Dolayısıyla bütünüyle önceki hüküm ortadan kalkmış değildir. Yani Müslümanlar keyfiyet itibariyle aynı gücü elde etmeleri durumunda yani zayıflığın ortadan kalkması ile aynı hüküm geri döner. (s.44)

Örnek 3: Akrabaya, Yoksullara ve Yetimlere Terekeden Mal Paylaşımı

Mensûh: "Yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulurlarsa onları da ondan rızıklandırın ve onlara güzel bir söz söyleyin." (en-Nisâ 4/8).

Nâsih: Mirâs hükümlerini muhtevi en-Nisâ 4/7-12 âyetleri.

Nesih: Miras ayetleri önceki mal paylaşımını ortadan kaldıranın bir alternatiftir.

İhkam: İki âyet arasında bir te'âruz yoktur. Miras paylaşımında zikredilenler varislerden değildir. İbn Abbas şöyle diyor: "Bu âyet muhkem olmasına rağmen insanlar maalesef onunla amel etmede gevşek davranıyorlar." (s. 51-52)

Nesih teriminin mefhûmu konusunda selef ve halef 'ulemâ arasında farklılaşmanın olduğu görülmektedir. Bu farklılığa dikkat çeken Ali Mustafa, neshin mefhûmu konusunda mütekaddim ve müteahhir 'ulemânın farklı yaklaşımlar sergilediğini belirtmektedir. Mütekaddim 'ulemaya göre nesih teriminin kapsam alanı içerisinde, tahsis, takyîd, tafsil ve beyân vecihleri yer almaktaydı. Müteahhir usûl âlimleri ise neshin kapsamını daraltarak şu şekilde tarif etmişlerdir: (a) Nesih, eskiden sabit olan bir hükmün yeni gelen bir hükümle hükmünün kaldırılmasıdır. (b) Nesih, şer'î bir hükmün yeni bir hitapla kaldırılmasıdır. (c) Nesih, şer'î bir hükmün müteahhir şer'î bir delille kaldırılmasıdır. (s. 12-13)

Ali Mustafa, nesih mefhûmunun halef ulemâsı tarafından kapsamının değiştirilmesinin doğru olmadığını savunmaktadır. "Selefin nesih terimine yüklediği mefhûmu bırakıp bambaşka bir mefhûm giydirecek halef 'ulemâsı hata yaptı. İslam dinini bize nakleden sahabe ve tabiun olmak üzere ilk nesillerin mefhûmunu tebdil ederek hadsizlikte bulunduk. Şahsen müteahhir 'ulemânın nesih terimini selef 'ulemânın kasdettikleri anlamda kullanmalarını ve terim kargaşasını yaratmamalarını arzuldum. Selef 'ulemâsı ilk nesiller olması itibarıyla öncelik açısından müteahhir 'ulemâya göre bu konuda evleviyetle daha fazla hak sahibidirler. Müteahhir 'ulemâ, nesih terimini vaz' eden ve giydirmiş oldukları mefhûma müdahale etmek yerine kendilerine uygun başka sayısız terimler vaz' edebilir ve bunlara mefhûmlar yükleyebilirlerdi." (s. 13-14)

Ali Mustafa'nın terimlerin mefâhiminin değişimine kapı aralanmaması gerektiğini belirtmekle, terimbilim sahasında eser vermiş birçok terimbilimci-den farklı yaklaşım sergilediği görülmektedir. Terimlere yüklenen anlamın çağdan çağa değişmesi konusunda Rıza Tevfik Bölükbaşı: "Terakkî ve tebeddül medeniyetin kânûn-i esâsisidir. Elbet bu ıstılâhât dahi ilerde az çok değişecektir. Ve efkâr ve ma'lûmâtımızın mâhiyeti tebeddül ettiği nisbetde değişmelidir."³ der. Bölükbaşı, terimlere yüklenen anlamların zamanla değişmesinin imkân dâhilinde olduğunu ifade ederken, bazı dilbilimciler de bir dildeki kelime hazinesinin her otuz beş yılda kuşak dönemine paralel olarak değişti-

³ Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Bazı İzâhât*, Mufassal Kâmus-ı Felsefe, Matbaa-i Amire, İstanbul 1332-1335, I. 25.

ğini savunmaktadırlar.⁴ Osman Eskicioğlu ise “günümüz din bilimleri araştırmalarında problemleri çözebilmek toplumumuzun beklenti ve ihtiyaçlarına cevap verebilmek için din ve bilimlerde terim, ta’rif ve tasniflerin yenilenmesine ihtiyaç duyulmaktadır”⁵ ifadesiyle Bölükbaşı ve diğer araştırmacılar gibi değişimi savunmaktadır.

Osman Eskicioğlu, terimlerin manalarının modern asra uygun olarak değiştirilmesini söyler ve buna dair birtakım tekliflerde bulunur. “İmamet, velâyet, bey’at ve mele’ gibi terimlerin bugün kamu hukuku açısından ne ifade ettikleri açıklanmalıdır. Bütün terimler, modası geçmiş anlamlarından çıkarılıp çağdaş manalara kavuşturulmalıdır. Mesela fakir, işgücü olmayan; miskîn ise, sermaye gücü olmayan kimsedir diye bir ta’rif yapabiliriz.”⁶

Terimlere zamanla farklı mefhûmlar giydirilmelidir teklifi, ezmânın tagayyürü ile bir ihtiyaç olabilir. Dolayısıyla çağdaş problemlerin çözümleri içerisinde ta’riflerin muhtevalarının/mefhûmlarının değiştirilmesi, daraltılması ya da genişletilmesi sayılabilmektedir. Ayrıca terimlere yüklenen yeni anlamların düşünce dünyasının gelişimine katkıda bulunacağı izahtan varesindedir. Bununla birlikte Ali Mustafa’nın belirttiği gibi terimler kargaşası olmaması için ve terimlere yüklenen anlamların değişimi çerçevesinde nesiller arasında ciddi bir uçurum olmaması adına terimbilimcilerin “yeni anlamlar/mefhûmlar” hususunda dikkatli olmaları gerekmekte ve bu işe ancak bir ihtiyaç sebebiyle yönelmeleri gerekmektedir. Bir karşılaştırma yapmak gerekirse, terim vaz’ etmenin daha önce vaz’ edilen terimlerin mefâhimini değiştirmekten evlâ olduğunu söyleyebiliriz.

Kur’ân’da neshin olduğunu savunanlar mensûhiyetin kemiyeti konusunda farklı sayılar ileri sürmüşlerdir. Kimileri birkaç âyeti mensûh addetmişken kimileri de yüzlerce âyetin mensûhiyetini savunmuştur. es-Süyûtî, Ebû Bekir İbnu’l ‘Arabî’nin (ö. 543/1148) görüşüne katılarak, yirmi mensûh âyetin imkânından söz etmiştir. Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ise neshin sadece beş âyette olabileceğini ileri sürmüştür.⁷ Mustafa Zeyd de hazır-

⁴ Nesrin Arıklı, T. Tunçdoğan, Berke Vardar, *Semantik Akımları*, Yeni İnsan Yay., İstanbul 1969, s. 18.

⁵ Osman Eskicioğlu, *Din ve Bilimlerde Terim, Ta’rif ve Tasniflerin Yenilenmesi*, Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, (Samsun, 27-30 Haziran 1989), 1989, s. 236.

⁶ Eskicioğlu, *Din ve Bilimlerde Terim*, s. 239.

⁷ ed-Dihlevî, *el Fevzu’l kebir*, s. 93.

lamış olduğu geniş çaplı araştırmasında beş ayrı vakıayla ilgili altı âyette neshin bulunduğunu ileri sürerek mensûh âyet sayısını altıyla sınırlamıştır. Ali Mustafa ise bunlardan üç tanesini kabul edip nesh için en alt sınır yapmıştır. Bu âyetler şunlardır: (1) Savaş esnasında kemiyet itibariyle kâfire karşı bire on olması durumunda savaşmanın zorunluluğu ve daha sonra bunun bire iki miktarıyla neshi [el-Enfal 8/65]. (2) Hz. Peygamber'in yanında gizli konuşmak için sadaka'nın vücûbiyeti ve daha sonra bu hükmün neshi [el-Mücadele 58/12]. (3) Gece namazında teheccüd'ün vücubiyeti ve daha sonra bu hükmün neshi. [el-Müzzemmil 73/2].

Ali Mustafa, nesh teriminin mefhûmunu, daraltmaya gitmeden selef 'ulemânın yaptığı gibi tahsis, takyîd, tafsil ve beyân vecihlerini kapsam alanı içerisinde mütalaa etmeye tekrar başlamamız gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrıca bir âyetin mensûhiyetini ileri sürmemiz durumunda neshin hangi yönü içerisinde olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Söz gelimi ilgili iddianın, âmmin tahsisi, mutlakın takyidi, mücmelin tafsili, mübhemini beyânı, cüzî veya küllî bir hükmün neshi olmak üzere hangi tür içerisinde yer aldığını tespit etmemiz gerekmektedir.

Ali Mustafa'ya göre nesh taraftarları ile münkirleri arasındaki temel fark mana ve anlamdan değil isimlendirmeden kaynaklanmaktadır. Bu da sathi bir fark olup neshin hakikati ve özü ile ilgili bir durum değildir. Buna rağmen neshi kabul edenler ile etmeyenler birbirlerinden uzak bir arada bulunmayan ve birbirlerine komşu olmayacak kadar yabancı iki taraf haline gelmiştir.

Son derece netameli bir konu olan nesh meselesini birkaç maddeyle değerlendirerek bu konuyu noktalamak istiyoruz: (1) Kur'ân'ın kendi bünyesi içerisinde nâsih-mensuhun bulunup bulunmadığı meselesi asırlar boyu tartışma konusu olmuştur. Fakat hangi âyetlerde bir başka ifade ile kaç âyette neshin olduğu hususunda konsensüs olmamıştır. Bununla birlikte genelde neshin var olduğu kabul edilmekle birlikte Kur'ân'da mensuh âyetin bulunmadığını söyleyenler her dönemde var olmuş olsa da sayılarının az olduğu görülmektedir. (2) Kur'ân'ın tefsirini yapmak isteyen bir kimseye çeşitli ilimler yanında, nesh bilgisinin de şart koşulmuştur. Kur'ân'ı doğru anlayabilmek ve onun âyetleri hakkında doğru hükümler verebilmek için nesh meselesini bilmeye ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca âdâbü'l-müfessirin ko-

nusunda neshe verilen önem âyetlerin iniş sırası eksenine göre bir başka ifade ile tarihsel bir çerçevede ele alınıp anlaşılmasından kaynaklanıyor olabilir. (3) Neshi şer'iatler arası ya da İslâm davetinin merhaleleri itibariyle bir davet, teşri' metodu, tedricilik veya aşama aşama tebliğ ve eğitim metodu olarak anlamak, muhtemel çelişkileri ortadan kaldıracaktır.



Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

1. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, yılda iki kez (30 Haziran - 30 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Nisan, Aralık sayısı için 15 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin* yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.

8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.

10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.

11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir.

14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* Yayın Kurulu’na aittir.

15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

16. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*’nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü’ne devredilmiş sayılır.

18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**’nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latinize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız:

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.

2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 30th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of April, and for the December issue the deadline is 15th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as “My work hasn’t been published or will not be published.” Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.

7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.

9. Article application fee is not charced from the author.

10. No publishing fee is charged from the author.

11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).

12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.

13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.

14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal sets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in *Tasavvur / Tekirdag Theology Journal* are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in *Tasavvur / Tekirdag Theology Journal* are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>