



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:6 SAYI:10 2019/1

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına on
behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. M. Ruhat YAŞAR (Dekan)

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Doç. Dr. Halil ALDEMİR (Başkan)
Dr. Öğr. Üyesi Muharrem ŞAHİNER
Öğr. Gör. Ali GÜNGÖR
Arş. Gör. Abdullah ALTUNCU
Arş. Gör. Abdalbaki DURMAZ

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN
(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun ÖĞMÜŞ
(Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE
(Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Halil ALDEMİR (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK (Samsun 19 Mayıs Üniversitesi)
Doç. Dr. Soner DUMAN (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Metin CEYLAN (İnönü Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan PEKER (Adıyaman Üniversitesi)

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Öğr. Gör. Dr. Yakup GÖÇEMEN (Arapça / Arabic)
Arş. Gör. Merve İZİN (İngilizce / English)
Arş. Gör. Osman ÜLKER (İngilizce / English)

SEKRETARYA / SECRETARIES

Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN
Arş. Gör. Semih BEKÇİ
Arş. Gör. Murat YILMAZ

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları
Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

TAVOOS

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktuğ Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti.
Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Haziran 2019 / June 2019

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi KİLİS
e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr
Tel: 0 348 814 26 66
Faks: 0 348 814 58 65
<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOFKUN	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŐEHİR OSMANGAZI ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĐFER KARADAŞ	(ULUDAĞ UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(ATATÜRK UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĐAR	(ADIYAMAN UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(BOZOK UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCIYES UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŐOĐLU	(ANKARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZŞENEL	(MARMARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŐ	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. OSMAN TÜNER	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SADIK KILIÇ	(ATATÜRK UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐINASI GÜNDÜZ	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL UNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŐA UNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. EMRULLAH FATİŐ	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. HALİL ALDEMİR	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. İSMAIL DEMİREZEN	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP UNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL UNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA UNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNYAMİN AÇIKALIN	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HÜSEYİN BAYSA	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET KARAKUŐ	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÖMER CİDE	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ ÜZEYİR KÖSE	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA KINAĐ	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET ŐAŐA	(KILIS 7 ARALIK UNİVERSİTESİ)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Journal of the Faculty of Theology uses double-blindreview fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential



Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD Atif Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

<https://www.isnadsistemi.org>

İçindekiler

	EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير	9-14
	ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES	
Emre ÇALIŞKAN	SUNNI POLITICAL CULTURE AND ITS EFFECTS ON THE TURKISH STATE TRADITION Sünni Siyasal Kültür ve Türk Devlet Geleneğine Etkisi	17-40
Mustafa SARIBIYIK	RECÂ B. HAYVE'NİN HALİFE MÜŞAVİRLİĞİ FAALİYETLERİ Reja Ibn Haywah and Caliphate Consultancy Activities	41-58
Ali YILMAZ	MEKKELİ MÜŞRİKLERİN HZ. MUHAMMED'E KARŞI AŞIRI MUHALEFETLERİNİN ÖTEKİ YÜZÜ The Other Aspect of Meccan Polytheists' Extreme Opposition Against Prophet Mohammad	59-89
Hasan PEKER	DİN DİLİ VE DİLDE DİN: "DİN" ATIFLI ŞAHIS İSİMLERİ ÜZERİNE-II Religious Language and Religion in the Language: On Individual Names Referring to "Religion"-II	91-120
Merve SAÇLI	KUR'ÂN-I KERÎM'E GÖRE AMELLERİN BOŞA ÇIKMASINDA İNANÇ FAKTÖRÜ The Role of the Belief in Good Deeds' Going to Nothing According to the Qur'an	121-148
Ahmet Sait SICAK Recep BİLGİN	TEFSİRLERDE KAYNAK GÜVENİLİRLİĞİ SORUNU; ELMALILI ÖRNEĞİ Source Reliability Problem in Tafsirs Example of Elmalılı	149-187
Yunus AKÇA	KUR'AN'DA MÜŞKİLE YOL AÇAN SEBEPLER The Reasons Which Causes Difficulty in Qur'an	189-215

İslam DEMİRCİ	SAÇAKLIZÂDE MEHMED EFENDİ'NİN (Ö. 1145/1732) RİSÂLE FÎ İBÂHATİ KATLİ'L-KİLÂBİ'L-MUZİRRA ADLI ESERİNİN TAHKİK Lİ NEŞRİ A Critical Edition of the "Risâle Fî İbâhati Katli'l-Kilâbi'l-Muzirra" of Sâchaqlı-Zâdah Muḥammad Mar' Ashî's (d. 1145/1732)	217-240
Zafer ÇAYLI	FERİT KAM'IN PANTEİZM ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA "VAHDET-İ VÜCÛD" ANLAYIŞI Ferit Kam's Idea of "Uniqueness of the Existence" on the Context of Pantheism Criticism	241-272
Reşat Ahmet AĞAOĞLU	HADİSLER İŞİĞİNDE İSTİHDAM ANLAMINDA ENGELLİLERE YÖNELİK TUTUM Attitude Towards the Disabled at Employment Sense in the Light of Hadiths	273-290
Abdurrahman ECE	HADİSLER BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN EĞİTİM VE ÖĞRETİM METODU Education and Training Method of the Prophet in the Context of Hadiths	291-314
Muhammed AKDOĞAN	EBÛ MÛSÂ EL-MEDÎNÎ'NİN HAYATI (ö. 581/1185) VE el-MECMÛ'U' L-MUĞÎS İSİMLİ ESERİNDE GARİB KELİMELERİ AÇIKLAMA METODU Abû Musa Al-Madîni's Life (d. 581/1185) and Strange Words Description Method in the Work Called Al-Majmû' l-Mugîs	315-343
ESER DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS		
Ahmet Sait SİCAK	KUR'ÂN'IN İKİ FİKHÎ OKUNUŞU: TAHÂVÎ'NİN AHKÂMÛ'L-KUR'ÂN VE ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR'I KARŞILAŞTIRMALI ÖRNEĞİ	345-350

EDİTÖRLER KURULUNDAN

Kıymetli okuyucularımız;

Editörler kurulumuzun, yayın kurulumuzun ve sekreteryamızın yoğun çalışmaları, yazar ve hakemlerimizin büyük katkıları sonucunda dergimizin 10. sayısı ile karşınızdayız.

Dergimiz önceki sayılarda olduğu gibi gelişme ve ilerleme yolunda mesafe almaya devam etmektedir. Bu sayıda, makale kabulünden basım aşamasına kadar geçen süreçte, karşılaşmış olduğumuz yoğun talebi dergimizin gelişiminin bir sonucu olarak görmekteyiz. Bu sayımızla birlikte dergimizde yayınlanan bütün çalışmalara DOI numarası verilecektir. Bu şekilde yazarları tarafından dergimizde yayınlanmak üzere büyük bir titizlikle hazırlanan çalışmalar, özel bir kimliğe de kavuşmuş olacaktır. Son sayımızdan itibaren yapmış olduğumuz görüşmeler neticesinde EBSCO'da taranacağımız bildirilmiş ve Temmuz ayında güncellenecek olan listelerde dergimizin yer alacağı müjdelenmiştir. Bu sayıdan itibaren yalnızca İlahiyat ve İslam araştırmaları alanındaki dergileri indeksleyen Moraref'in yanı sıra Worldcat, OpenAIRE, Neliti, BASE (Bielefeld Academic Search Engine) ve Scientific Indexing Services gibi yeni indeks ve veri tabanlarında yer almaya başladık. Dergimizin ULAKBİM TR Dizin'de yer almak için yürüttüğü çalışmalar ve izleme süreci ise devam etmektedir.

Yayınlanmış olduğumuz bu son sayımızda 1'i İngilizce olmak üzere toplam 12 araştırma makalesini ve 1 eser değerlendirmesini siz okuyucularımıza sunuyoruz. Bu vesileyle değerli yazarlarımıza, hakemlerimize ve özverilerini esirgemeyen dergi ekibimize şükranlarımızı sunuyoruz.

Bir sonraki sayımızda buluşmak üzere esen kalın...

Editörler Kurulu Adına
Doç. Dr. Halil ALDEMİR

FROM EDITORIAL BOARD

Dear readers;

As a result of the intensive work of our editorial board, publication board and secretariat and the great contributions of our authors and referees we are publishing the 10th issue of our journal.

As in the previous issues, our journal continues to progress on the path of development and progression. In this issue, we see the intense demand we have encountered as a result of the development of our journal, from the acceptance of the articles to the printing stage. Together with this issue, a DOI number will be given to all the studies published in our journal. In this way, the works prepared by the authors with great care to be published in our journal will have a special identity. As a result of our interviews since the last issue, we were informed that we will be screened at EBSCO and that our journal will be included in the lists to be updated in July. From this issue onwards we have been included in new indexes and databases such as Worldcat, OpenAIRE, Neliti, BASE (Bielefeld Academic Search Engine) and Scientific Indexing Services, as well as Moraref, which indexes only journals in theology and Islamic studies. The studies and monitoring process of our journal to be included in the ULAKBIM TR Index are continuing.

In this last issue we have published, we present 12 research articles, 1 of which is in English, and 1 article review to you. We would like to take this opportunity to express our gratitude to our esteemed writers, referees, and our magazine team for their dedication.

Greetings to all our readers till our next issue...

For the Editorial Board
Associate Prof. Halil Aldemir

كلمة رئيس التحرير

كلمة هيئة التحرير،

أعزائي القراء؛

نقدم لكم العدد العاشر من مجلة كلية الإلهيات بجامعة كليس ٧ أرايق نتيجة للجهود المكثفة التي تقوم بها هيئة التحرير و إدارة التحرير وسكريتريا، و للمساهمات العظيمة لمؤلفينا وحكامنا. ولا تزال مجلتنا تواصل التطور والتقدم كما في الإصدارات السابقة لتحقيق مزيد من الجودة في مجال نشرنا الأكاديمي وتلبية لتطلعات باحثي مجلتنا وقرائها على حد سواء.

نرى الطلب المكثف الذي واجهناه من مرحلة قبول المقالات إلى مرحلة الطباعة، نتيجة لتطور مجلتنا. ومع هذا العدد ، سيتم إعطاء رقم DOI لجميع الدراسات المنشورة في مجلتنا. بهذا، فإن الأعمال التي أعدها المؤلفون بعناية فائقة لنشرها في مجلتنا ستكون قد اكتسبت هوية خاصة. ونتيجة للمقابلات التي أجريناها منذ صدور العدد الأخير ، أبلغنا بأنه سيتم اعتماد مجلتنا لدى فهرس EBSCO وأن مجلتنا ستكون على القائمة التي سيجري تحديثها في تموز / يوليو. بداية من هذا العدد بالإضافة إلى Moraref التي تفهرس فقط مجالات اللاهيات والدراسات الإسلامية تم اعتماد مجلتنا لدى فهرس Worldcat, OpenAIRE, Neliti, BASE (Bielefeld Academic Search Engine), Scientific Indexing Services علما بأن الجهود متواصلة لاعتماد مجلتنا لدى فهرس ULAK BİM TR Dizin آملين أن تثمر جهودنا هذه ويصلكم من أخبارنا ما يسركم.

نقابلكم في هذا العدد بأثنا عشر بحثا علميا أحده باللغة الإنجليزية وتقييم عمل علمي. وننتهز الفرصة لنذكركم بقبولنا لأعمال أكاديمية معدة بلغات أجنبية أخرى لا سيما باللغتين العربية والإنجليزية. وفي الختام لا يسعنا إلا أن نتقدم بالشكر الجزيل للباحثين الكرام الذين قاموا باختيار مجلتنا لنشر أعمالهم القيمة. كما نقدم جزيل شكرنا لأساتذتنا

أعضاء هيئة التحكيم الذين لم يألوا جهدا في مراجعة هذه الأعمال العلمية، كذلك الشكر موصول لزملائنا الأعزاء في كافة هيئات هذه المحلة والذين بذلوا قصارى جهدهم لإصدار هذا العدد. وإلى أن نلتقاكم في العدد القادم نستودعكم الله الذي لا تضيع ودائعه.

باسم هيئة التحرير

الأستاذ المشارك خليل آلدمير

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2019/1 | CİLT: 6 | SAYI: 10

SUNNI POLITICAL CULTURE AND ITS EFFECTS ON THE TURKISH STATE TRADITION

SÜNNİ SİYASAL KÜLTÜR VE TÜRK DEVLET GELENEĞİNE ETKİSİ


EMRE ÇALIŞKAN

ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İKTİSADİ VE İDARI BİLİMLER FAKÜLTESİ, SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BÖLÜMÜ

emrecaliskana@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-6338-883X>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.1>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
28 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Accepted
19 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Çalışkan, Emre, "Sunni Political Culture and its Effects on the Turkish State Tradition [Sünni Siyasal Kültür Ve Türk Devlet Geleneğine Etkisi]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/ June 2019): 17-40.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



SUNNI POLITICAL CULTURE AND ITS EFFECTS ON THE TURKISH STATE TRADITION

Abstract

The most important elements creating the political culture are; religion and belief systems. They play an important role in emerging political culture. That is why; the effect of societies and individuals on their relations with politics makes religion and belief systems an area of study. In this context, in the Islamic world, which is one of the most important and effective systems of belief in the world, especially the relation of religion and politics has been constantly debated. The role and impacts of religion in politics, governance, and state is located within these debates. When we look at Turkey, there are many important and influential studies on the relationship between religion and politics. Because Islam is adopted by a very large part of the society, the influence of religion in the relations and preferences of social groups and individuals in politics make these studies important. Especially the paradigm, which has emerged as a Sunni school, and become an attitude, behavior and choice against the political one, is important at this point. In particular, it is an important area of study considering the impact of the Turkish-Islamic empires, even today. In this study, first of all, we will try to reveal the emergence of Sunnism as political culture by examining political culture through the concepts of Sunnism and politics. Subsequently, we will try to reveal the influence of Sunni political culture on the Turkish state tradition after Islam.

Keywords: Politics, Sunnism, Political Culture, Turkish State Tradition, Islam

SÜNNİ SİYASAL KÜLTÜR VE TÜRK DEVLET GELENEĞİNE ETKİSİ

Öz

Siyasal kültürü meydana getiren önemli unsurlardan birisi de din ve inanç sistemleridir. Toplumların ve bireylerin siyasal olan ile ilişkilerine dair bırakmış olduğu tesir, din nosyonunu inceleme alanı haline getirmektedir. Bu bağlamda dünyada yaygın ve etkili inanç sistemlerinin başında gelen İslamiyet içerisinde, özellikle din-siyaset ilişkisi noktasında sürekli tartışılan ve üzerinde durulan bir alan ortaya çıkmıştır. Dinin siyaset, devlet ve yönetim üzerindeki rolü üzerindeki tartışmalar bu alanı oluşturmuştur. Türkiye’de de, din ve siyasete ilişkin birçok önemli ve etkili çalışma bu tartışmalar üzerine ortaya çıkmıştır. İslam’ın toplumun çok büyük bir kesimi tarafından benimsenmesi, bu toplum kesimlerinin ve bireylerinin siyasetle ilişkin duruşlarında din nosyonunun etkisi bu çalışmaları önemli kılmaktadır. Özellikle Sünni ekol olarak ortaya çıkan ve siyasetle ilişkin bir tavır, siyasal kültür halini alan paradigma, bu noktada önem arz etmektedir. Türk-İslam imparatorluklarına ve dahi bugüne etkisi düşünüldüğünde, Sunni siyaset ekolü önemli bir inceleme alanını teşkil etmektedir. Bu çalışmamızda öncelikle Sünnilik ve siyaset kavramları üzerinden siyasal kültür incelemesi yaparak Sünniliğin siyaset kültürü olarak ortaya çıkışını ele almaya çalışacağız. Akabinde ise Sünni siyaset kültürünün İslamiyet sonrası Türk devlet geleneğine etkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Siyaset, Sünnilik, Siyasal Kültür, Türk Devlet Geleneği, İslam

INTRODUCTION

Political culture emerged as a theory by Gabriel A. Almond and Sidney Verba's study *The Civic Culture* in 1963. Since then the concept of political culture has developed and has many definitions. Almond and Verba defined the concept of political culture as attitudes and orientations towards the system.¹ According to İlder Turan, political culture has two main functions in terms of political process. First; culture facilitates the functioning of the political process through standardization of certain rules of belief and conduct. Secondly, political culture is an instrument that ensures the adoption, justification and continuity of the current political system.² We can see that many definitions about political culture concept. As a general definition for political culture, Cemil Oktay states that "political culture is a nation within a state or between citizens; dominant political emotions, beliefs and values related to politics, is a kind of clusters".³ Political culture takes emotional and non-emotional attitudes, behaviors and perspectives that individuals and societies have established within politics. In this context, it tries to examine the relations of society or individuals with politics through the notion of culture⁴.

Political culture has a decisive influence on the perspectives of individuals in the societies. Participation of individuals in the political field and their political preferences and behaviors emerge in political culture. Politics, as Oktay says, is an activity that finds meaning after passing through the filter of political culture.⁵ As it is understood from Oktay's definition, there are many factors in the formation of political culture. Among these factors, beliefs - especially religious beliefs - have an important role in determining the preference of people by influencing the emotional dimension.

When we look at the history of humanity, it is seen that beliefs play an important role in the formation of people's thoughts and behaviors in shaping societies. These religious beliefs can also be influential in people's political behaviors and preferences by influencing political culture. In this context, the role of religious beliefs on political culture and its role in politics is an important area of study. In this study, we try to show how religious

¹ Gabriel Almond - Sidney Verba, *The Civic Culture*, (California: Sage Publications, 1989).

² İlder Turan, *Siyasal Sistem Ve Siyasal Davranış*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1977), 33.

³ Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2003), 214.

⁴ Ronald Formisano, "The Concept of Political Culture", *The Journal of Interdisciplinary History* 31/3 (Winter 2001): 393.

⁵ Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, 215.

beliefs affect the thoughts, attitudes and behaviors of people about politics through political culture.

Every society or individual can be the subject of political culture. Their beliefs, values, traditions and myths can have a significant impact on political culture. In particular, the element of faith is a factor that can have a direct impact on political culture. From Christianity, the center of political life in the medieval world, to Judaism that shaped the political thought of Jews, and to Islam, one of the most common belief systems on earth, at this point we can say that religions can be more effective in the political field through political culture.

At this point, Islam is a belief that has a significant effect on the political culture of societies or individuals. With prophet Muhammad being a prophet and his dissemination of Islam; it is a religion that is spreading rapidly and has an influence all over the world starting from the Arabian Peninsula. It is quite natural that a powerful belief system like Islam has an effect on political culture.

The relationship between Islam and politics remains a controversial issue. The Qur'an sent to the earth through prophet Muhammad is main source of nutrition in these discussions. From this point of view, the debates on Islam and politics are developing within the framework of the provisions of the Qur'an. In this context, the relation between the school of Sunni⁶ thought and politics, which has emerged as defender of the concept of text-based religion, is an important area of studies. The Sunni paradigm has had significant effects on the political one. It is possible to see this effect, especially through the political events that developed after the prophet Muhammad.

Sunnism is a school that has a significant impact on state and political mechanisms. In this context, it has brought with it a political culture which has become established in the process. This political culture, which started from the post prophet Muhammad era, also influenced states. Especially in Turkish-Islamic empires, it is possible to see the effects of this political culture intensively. At this point, the main theme of our study is the influence of the Sunni paradigm, which developed as a political culture, on Turkish states and state traditions.

⁶ Sunnism; first of all, it is an identity. This identity has been formed by a religious, historical and political construction process. The Sunni identity that emerged around principles based on Qur'an and Sunnah is also manifested as political culture. See. Adem Çaylak, (Ed.), *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*, (Ankara: Savaş Yayinevi, 2018).

1. SUNNI POLITICAL CULTURE AND ITS FORMATION

When we look at the relations between Islam and politics, we see that many debates exist historically. In these debates, Islam's place in politics, its method and importance about state and politics relations are questioned. Especially, the events that occurred after the death of prophet Muhammed is the focal point of these discussions.

Islam is a belief system that emerged through the acts of the prophet Muhammad (the Sunnah), and the holy book (Quran). In this direction, it is necessary to look at Islam's view of politics in the Qur'an and in the actions of the prophet Mohammed. Looking at this area, it is seen that Islam's views on politics and management are related to content and functionality rather than structures and principles. In other words, Islam emphasizes its content rather than its structure. Here, the structure refers to state and political systems such as democracy and monarchy. At this point, for example; the Qur'an emphasizes that order and peace must be ensured through politics and state administration⁷. Bringing the concepts of justice and rights to the forefront of the verses in the Qur'an, emphasizes the importance given to content and functionality rather than structure and form.⁸In summary; Islam does not focus on how the state and government should be; Islam focuses what state and government should do and what should be its contents. In other words, Islam focuses the questions such as how the state should be governed, how the social and political order should be ensured, and how the state administration should be maintained. The structure and shape of the state may change over time but the content and functionality cannot change.⁹

The emergence of content and functionality in the relations between Islam and politics, the elimination of politics and state administration in this axis can be seen as an idealistic approach of Islam to politics. Because, when we look at the relations between politics and the state in Islam, this idealism appears to be very limited. Attitudes and behaviors related to politics and state administration have emerged more in applications in Islamic geography. This has led to the establishment of a political culture which is far from the idealism that Islam put forward regarding politics and state ad-

⁷ Süleyman Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 11.

⁸ Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri*, 36.

⁹ Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri*, 41.

ministration. Sunni political culture also emerged as a result of the events in the historical context and found its practical use.

When the debates on Islam and politics are examined, it is seen that debates over the schools have developed. The schools of Shi'ite politics, the school of Kharijite politics and the Sunni school of politics are some of these schools. Particularly, the Sunni political school¹⁰ is an important school in terms of its influence in a wide geographical area and its expansion into state management styles. The Sunni school, which appears as a political culture, constitutes an important area of study.

Sunnism has emerged as a theological paradigm. There are many discussions about the origin and roots of Sunni paradigm. However, in general, it is acknowledged that Sunnism is a system of thought based on the Quran and *Hadith*. Sunnism, which became prominent especially after the death of prophet Muhammad, is a theological and political system which is named as the *Ahl-iSunnah*.¹¹ At this point, it is an important point of Sunnism, in particular, that it is a paradigm developed over the conveyed *hadiths*. After the death of prophet Mohammad, the *hadiths* played an important role to keep the Islamic communities together and to ensure unity. *The hadiths*, both theologically and politically, have a great role in the formation of the Sunni paradigm.¹²

Sunnism has become a political paradigm over time in addition to a theological infrastructure. In particular, during the prophet Muhammad and after him, the political struggles have accelerated the emergence of Sunni ideology in the process. In particular, after the four caliphs, Sunni thought appears to be a more established paradigm. At this point, three prominent names are important in the establishment of the tradition of the *Ahl-i Sunnah*. These names are *Al-Shafi'i*, *Al-Ash'ari* and *Al-Ghazali*. These shoolars have become influential names in their fields. *Al-Shafi'i* is influential in jurisprudence and *sharia*; *Al-Ash'ari*, in the field of creed; *Al-Ghazali* in philosophy and sufism.¹³ The theological and intellectual practices that these three names have presented played a major role in the institutionalization of Sunnism.

The debates on the theological structure of sunnism are still exist today. The theological arguments of Sunnism, which are nourished from Islamic

¹⁰ Here, the Sunni political school refers to the tradition of Sunni thought.

¹¹ Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 107.

¹² Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 103.

¹³ Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 109.

sources, reveal these debates. However, we will leave aside the theological arguments about Sunnism and we will focus on the emergence of Sunnism as a political culture and its political arguments, which is the main focus of this paper.

When looking at the Sunni doctrine, it is possible to see first of all that there is a political theory based on power, and it takes place in Sunni political doctrine significantly. After the death of the prophet Muhammad, the question of how to maintain the existing order is the subject of discussion among the Companions of the Prophet and a leader was needed to maintain the existing order. However, the absence of anyone left as a sign by the prophet Mohammed has led to discussions about who would rule and who would have the power. At this point, the caliphate institution, which is one of the important elements of the Sunni political culture, emerged as an institution that these debates arose. The caliphate institution, which is positioned as the head of state, has become one of the most important arguments of the Sunni political culture in time.

After the death of the prophet Muhammad, the institution of caliphate emerged as an institution which was set up for the continuation of religious and political order. During the first four caliphs, the caliphate was not seen as the religious and political heir of the prophet Muhammad. Caliphate was developed as an institution that emerged for the organization of existing Works.¹⁴ The first four caliphs refrained from being the sole competent religious and political authority. However, from the period beginning with the Umayyads, the caliphate institution emerged as the sole competent authority about religion and politics. At this point, the Umayyads played an important role in the establishment of Sunni political practice.

The caliphate emerged as the conduct and regulation of worldly affairs. However, it has become an institution of religious and political authority especially when the Umayyads took power. The caliphate institution, which was put forward for the provision of religious and political unity, is one of the basic arguments of Sunni politics. In this context, scholars such as *Al-Ghazali* have a large share in the political practice of the caliphate, which is a political institution. For *Al-Ghazali*, the order of religion can be possible with the order of the world, and in order to achieve this, he has emphasized

¹⁴ Sönmez Kutlu, "Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Spring 2008): 17.

the necessity of an obedient Imam (leader).¹⁵Philosophers considered the necessity of the caliphate institution, such as *Al-Ghazali*, who were influential in the institutionalization of the Sunni political doctrine. In this context, *Al-Mawardi*, as another important scholar, defended the institution of caliphate. According to *Al-Mawardi*; the world affairs needs to be fulfilled with the rules of the line that comes with religion. This is possible with an authority which will implement these rules. Therefore, according to *Al-Mawardi*, caliphate is an institution which is necessary for the provision of justice and law.¹⁶However, *Al-Mawardi* has also contributed to the intellectual base of the caliphate institution by putting forth the qualities that the caliph will have. According to *Al-Mawardi*, a caliph needs to carry; justice, wisdom, physical and mental health, brave, determined and is to belong to the tribe of Quraysh.¹⁷However, *Al-Mawardi* advocated the election of the caliph by competent people. Although the election of the caliph was determined by many Sunni jurists and scholars, the application of the Sultanate which emerged especially during the periods of Umayyads and Abbasids was ignored by these scholars. At this point, it can be said that in the Sunni political practice, the establishment of the Sultanate was overlooked. It is seen that the application of the Sultanate was incompatible with the principles of Islam and was put forward as a wrong application, according to other opinions.¹⁸

In the Sunni political thought, besides the caliphate institution, effect of tribalism on the political field, a tradition from pre-Islamic Arab periods, is seen. The tradition of changing hands from father to son or family members; especially after the four caliphs, has become one of the elements of Sunni political practice starting with the Umayyads.¹⁹ The change of the power that was institutionalized as the sultanate began to become established by the power of Muawiyah. From this point onwards, efforts are being made to unite religion and government in the political sphere. In this context, the sultanate emerged as another important argument of the Sunni political culture. The sultans, religious and worldly authority to include the caliphate, began to be the absolute authority in Islamic states.

¹⁵ Erwin Rosenthal, *Political Thought In Medieval Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 58.

¹⁶ Rosenthal, *Political Thought In Medieval Islam*,43.

¹⁷ Rosenthal, *Political Thought In Medieval Islam*,44.

¹⁸ İlyas Canikli, "Siyasi Kültürde Saltanata Dayanak Kabul Edilen Rivayet Üzerine Bir Değerlendirme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006): 274.

¹⁹ Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 52.

The Sunni political culture has always been a religious source and a religious literature in its political practices. This is the classic case of power generation in the formation of power. The use of belief systems have profound implications in societies, because of this reason it is natural that power or political movements benefit from it. This applies not only to the Sunni political culture emphasized here, but also to the political practices of many theological and secular infrastructures. Here, we have to turn to Sunni political practice. Since the emergence of Sunni political practice, it has tended to emphasize religious foundations. It puts forward legitimacy based on religious grounds for its political practices. Besides; realist policies and practices that prioritize the continuity of power have constituted the content of Sunni political culture.

Religious motivations are important in maintaining the existence of states and societies. In particular, the argument that the existence of states as being equal to the existence of religion is an important argument of the Sunni political culture. In this context, the search for the foundation of politics through religion stands out in Sunni political practice.²⁰In particular, the Quran and the *hadith* literature are recognized as central sources on the foundation of Islam. For example; in the debates on the existence and necessity of the caliphate institution, the leading names of the Sunni school of thoughts the caliphate institution with verses and *hadiths*. *Al-Mawardi*, for example, reveals a defense of the caliphate institution, acting on the verdict of Nisa, 59. “Believers, obey Allah. Obey the prophet and the commanders of you”. Moreover, it is based on the *hadiths* that reveal the need for the caliph to come from the tribe of Quraish. This and many other examples can be put forward to the idea of Sunni political thought as a tool of religious legitimacy.²¹

The use of religion as a legitimating tool has led to the shaping of the source of power in state administrations through religious themes and symbols. Naturally, the state structure tried to provide power and legitimacy through these religious motivations. At this point, in Sunni political culture, the provision of power and absolute obedience to power have been formed. Because the foundation of religion as the source of power has led to the societies becoming more manageable.

One of the important elements of the Sunni political culture is loyalty and obedience to the existing power. Obeying absolute authority holders who is

²⁰ Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 233.

²¹ Rosenthal, *Political Thought In Medieval Islam*, 39.

holding power and governance is an element that maintains continuity in Sunni political culture. This element can be encountered even in the twenty first century. One of the most important reasons for this obedient culture is to try to protect the current order and to prevent the dissolution of power. In any case, obedience is a priority in all circumstances, which are considered to cause the elimination of the existing order in all conditions and circumstances. At this point, for example, *Al-Ghazali* reveals the necessity of obedience for provision of religious order, the state order to be not disturbed and to prevent the chaos.²² Like *Al-Ghazali*, *Al-Mawardi* argues that it is necessary to obey the religious and political authority in order to ensure the unity of the Islamic community and not to disturb the order. This issue, which emerged as the obedience to *Ulu'l Emr*²³ in the Islamic political thought, is an issue that has a significant influence on the Arab-Islamic and Turkish-Islamic empires. The emergence of religion as a legitimate tool through verses and *hadiths* is also effective in establishing authority-obedience. In particular, in the 59th verse of Surah an-Nisa, which is constantly underlined by Sunni political scholars, is put forward as a valid argument in the promise of obedience. “Believers, obey Allah. Obey the Prophet and the rulers of you. If you disagree on something, if you truly believe in Allah and the Hereafter, offer it to Allah and the Messenger. This is better for both prosperity and consequence.” as it is seen, the importance of obedience to the rulers in the verse axis is revealed. Furthermore, the pioneers of Sunni politics such as Ibn Taymiyyah emphasize authority in this respect.²⁴ In this context, in addition to the obedience of the public to the rulers, the rulers should also rule with justice. However, the paradigm of Sunni politics as ‘fair state rulers and the people who obey them in absolute terms’ has emerged as a reflex to obey the rulers and the state and to preserve the existing order, even when they are unfair. State authority is seen as equal with the authority of religion, and the idea that religion and state are inseparable.

Another important point that emerged in the Sunni political culture is that, with Sunni political practice, communities gain a passive identity. The will of the Muslim community has been ignored because of the sanctification of the state and the head of state. Communities were seen as masses of people, who should be obedient. It is possible to observe such political cul-

²² Rosenthal, *Political Thought In Medieval Islam*, 38.

²³ It means power owners, governors.

²⁴ Hanifi Şahin, “İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3 (March 2013): 621.

ture in almost all Islamic states. The fact that communities have a passive political will has been criticized by scholars such as Ibn Rushd. It was stated that the Islamic communities should be managed in a fair and free manner. The state should be seen as a tool, not a goal; it is emphasized that the state should not be oppressive and that it should be emerged as a mechanism providing justice rather than absolute authority²⁵. In this context, Nizamülmülk among the Seljuk viziers, emphasized in his own Politicsbooks; “a state may stand up because it is an atheist, but it can never stay with persecution”²⁶; is an important statement in explaining the state-society theory.

On the basis of all these, it is possible to say that the Sunni political culture has a significant impact on Islamic states and communities. Sunni political practice emphasizes that the objection and struggle emerged as disruptive, and that authority (sultan-caliph) was the only authority to provide the order. In this context, Sunni political practice has continued to exist in the historical process as a practice that is more appropriated by power rather than as opposing movements

2. TURKISH STATE TRADITION

State tradition appears as a phenomenon shaped by elements such as belief, culture and history. In the societies and geographies where these elements become established, the state and politics are affected by these elements. These elements, which influence state and country administration, play an important role in the formation of state tradition. In this context, Turks, one of the oldest tribes of the world, have influenced and built the traditions and political cultures of the Turkish states with their beliefs, culture and history. In this section we will discuss the Turkish state tradition and there is a need to take the perspective of Turks and their state traditions from two main points of reference before Islam and after accepting Islam. Because, the Turkish state tradition gained different features after Islam and these features had a significant impact on the social and political sphere.

2.1. Pre-Islamic

The Turks have been an important part of world history with the states they have established since their exit to the stage of history. Turks, who had established many states in history, had a certain state tradition in both pre-

²⁵ Kutlu, “*Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması*”, 20.

²⁶ Nizamülmülk, *Siyasetname*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 28.

Islamic and post-Islamic states. Looking at the pre-Islamic Turkish state tradition, there is an understanding based on the customary law. This custom law has emerged as the whole of the social and political rules of the statesmen and the public. These rules, which are not written, regulate social and political life.²⁷In the historical process, these cultural and religious elements possessed this tradition. At this point; One of the most intensively applied fields of custom law is state politics and administration.

When we look at the pre-Islamic Turkish state tradition, the first striking factor is the position of the heads of state that emerged as Khan. According to this, the Khans and his family is not the absolute ruler of the state authority. In the pre-Islamic Turks, Khan is not the absolute authority but the highest authority to use authority. The Khans are obliged to manage the state within the framework of the customs. The customs give Khan authority over the state. The power of ruling the country was taken from the Sky of God, the common belief in pre-Islamic Turks²⁸. According to the Turkish state tradition, Khans emerged as special and blessed authorities. In the ancient Turkish belief system, the Sky God Faith, Khan is blessed by God. The effects of the belief of the Sky God Faith on pre-Islamic Turkish state tradition has great importance. At this point, the transcendental state tradition²⁹ is seen in pre-Islamic Turks.

In the pre-Islamic Turkish state tradition, there was a conception of Kut as the source of power. According to this, state administration was given by God and passed on from father to son. However, blood ties are not enough to select the Khans. For this, Khans should have some features. In the state tradition shaped by the sultanate, blood bond is one of the most important elements. On the other hand, in the pre Islamic Turkish state tradition, Khans, who was at the head of the state, had certain features that they should have. One of them is wisdom and the other is belligerence.³⁰Only the wise, warrior and brave Khans could provide continuity of the nation and the state. All these emerged as political traditions, shaped by the Turk-

²⁷ Serdar Uğurlu – Kaan Yılmaz, “Türk Devlet Yönetme Geleneğinde Töre’den Örf’e Değişim”, *Turkish Studies* 6/2 (Spring 2011): 954.

²⁸ Abdulkadir Donuk, “Türk Devletinde Hakimiyet Anlayışı”, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 10-11 (1979-1980): 51.

²⁹ In a political system, the state comes before society and shapes society, also it is perceived as an omnipotent and almost sacred apparatus. Metin Heper discusses this concept widely in his book *Turkish State Tradition*. Metin Heper looks. See. Metin Heper, *Türkiye’de Devlet Geleneği*, (İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2006).

³⁰ Uğurlu- Yılmaz, “Türk Devlet Yönetme Geleneğinde Töre’den Örf’e Değişim”, 957.

ish customs. As we mentioned before, traditions are the rules that regulate the political and social lives of Turks before Islam.

In the pre-Islamic Turkish state tradition, Khan's election in the congresses was a long tradition. The people who have the characteristics of being Khan are selected as Khan in these congresses. However, state affairs were discussed and resolved in these assemblies. In these assemblies where all work related to the state was spoken, there were both members of the dynasty and members from outside the dynasty. Assignments and authorizations for state administration were carried out in these assemblies.³¹The harmony between the public and the managers is important at this point. Executives who did not work for the public and who could not provide the welfare and security of the people were forced to leave their posts.

In general, the pre-Islamic Turkish state tradition has been shaped by the customs and Khan's. The Khans and assemblies of Khans were central to state administration. In this context, in the pre-Islamic Turkish state tradition; state structure emerges from the Khan, his family, the members of the prominent families, and from the ruled people.

2.2. After Islam

One of the important turning points for the Turks is their meeting with Islam in the context of their traditions, thoughts and beliefs. Since their acquaintance with Islam, Turks have come to a different position within the Muslim communities. They left their the Sky God Faith belief and chose Islam. The state of Karahan, Ghaznavids, the State of Tulunids, and Seljuks have emerged as some of the first Turkish-Islamic states. With their acceptance of Islam, Turks moved to a suitable government and state system by carrying the traditional state and management perspective.

The idea of the country being the common property of the dynasty in the pre-Islamic Turks continued in the post-Islamic Turks. The congress, which was also included in the pre-Islamic state mechanism, continued as a *Divan* procedure and also importance was given to the consultation in the state administration. Though time, Islam settled in the center of the Turks. After converting to Islam, Turks started to look at the state and country administration with a high religious motivation. They aimed at spreading Islam through conquests, especially through the concept of jihad. This re-

³¹ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 259.

ligious motivation, which the Turks have gained, is combined with their traditional features, Turkish-Islamic states were constantly expanding and growing.

The most prominent of the Turks after Islam; especially the adoption of the state and management approach based on Islamic and Sunni doctrine. The Sunni political culture has significantly influenced the Turkish state tradition after Islam, and has determined the state and management understanding.

In general, it is seen that the Turkish state tradition after Islam has been shaped by Sunni political culture. The Sunni political culture was influential in the state and politics relations of Turks after Islam. In this context, it can be said that the Turkish state tradition after Islam is heavily influenced by Sunni political culture and the Turkish state tradition should be looked upon.

3. THE EFFECTS OF SUNNI POLITICAL CULTURE ON THE TURKISH STATE TRADITION

We have presented above a general framework for the change in the state traditions of Turks after Islam. In this section, we will focus on the change and transformation of the Turkish state tradition in the axis of Sunnism which is the main understanding of religion of Turks after Islam.

3.1. Caliphate Institution

The caliphate is the most important argument of the Sunni political culture. It began after the death of the prophet Muhammad, and later became a religious and political authority, especially in the Umayyad period. In this context, the caliphate is the most influential factor in the Turkish state tradition after accepting Islam. In fact, the caliphate is similar to the idea that Khan, who was present in the pre-Islamic Turkish state tradition, was the holy and elected state administrator.³² However, after Islam, Turks did not have this religious authority until the Ottoman state because the caliphate was in the Arab-Islamic states. When we look at all empires and states in the context of historical development, it is possible to see that the issue of giving sanctity to rulers and governments is widespread until the modern ages. For example, the belief that the Pharaohs, the Egyptian emperors, was the representative of Ra, the supreme god, or that the Kisra, who were king

³² Uğurlu- Yılmaz, "Türk Devlet Yönetme Geleneğinde Töre'den Örf'e Değişim", 958.

in the former Iranian empires, carried the blood of God and reflected God on the earth can be evaluated in this context. The belief in the holiness of the Christian faith in the empire may be another example from political history. At this point, we emphasize that there are many historical practices and periods that can be given as examples in this subject.

In the historical context, in many states and state traditions, there has been a desire to consolidate the power that is possessed with a holy power and to rivet that power. This tradition which takes a more effective form and sanctifies power through belief systems exist in many societies as well as Turks. In the pre-Islamic period, the Turkish state tradition which attributed holiness to the Kagans by means of the Sky God. After Islam, the post-Islamic state tradition revealed this through the caliphate institution, which was accepted as the shadow of God on earth.

After the death of the prophet Muhammad, the caliphate institution emerged with the caliphs chosen by the Companions in order to fill the political gap.³³ Particularly, during the first four caliphs, it was an institution that emerged mainly for the organization of state affairs, but it emerged as an absolute authority both politically and religiously with the Umayyads' period.³⁴ Together with the Umayyads, the institution of caliphate has become the institution where both political and religious powers are gathered together. Nevertheless, it has become an authority that passes from the father to the son or to the people of the same community through the connection of blood. At this point, it can be said that together with Umayyads, the institution of caliphate has become a religious and worldly authority in which it is equated with the sultanate³⁵.

In order to see the effect of the caliphate institution on the Turkish state tradition, it is necessary to look at the Turkish-Islamic empires. At this point, we can consider the influence of the caliphate institution over the Ottoman Empire, the largest Turkish-Islamic empire.

After the caliphate institution moved from the Abbasids to the Ottoman dynasty, the Turkish state tradition came to a different point. The Turks emerged as the leader and protector of Muslims for the first time after Islam. With Yavuz Sultan Selim; for the first time, the institution of the caliphate was obtained by a tribe who was not a descendant of the Quraysh. The passage of

³³ Uludağ, *İslam-Siyaset İlişkileri*, 97.

³⁴ Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 124.

³⁵ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 18.

the caliphate into the hands of a tribe outside the tribe of Quraysh brought debates. Even some *hadiths* have been shown in this point and there has been a controversy about the fact that a person who is not a descendant of Quraysh cannot be a caliph.³⁶ However, these debates were not respected because the Ottoman Empire had huge power in its region and in Islamic World.

The caliphate institution was involved in the post-Islamic Turkish state tradition as a political apparatus. The caliph is positioned as the protector and representative of the entire Islamic world. After the Caliphate was converted to the Ottoman Empire which was a Turkish Empire, the caliphate institution came to a much more effective point due to the power of the Ottoman Empire. Especially when we look at the axis of the Ottoman Empire, the Caliphate institution was used as a political apparatus in state and political affairs. It is an exemplary practice for the caliphate institution to call for jihad against all Muslims in order to recruit troops to the declared countries or regions. Mehmet Reşat's role in the Ottoman Empire and the Caliph before the First World War, as well as the call for *jihad* against Muslims living in the Ottoman lands and outside the Ottoman territories can be also exemplified. The attempt of the Caliphate to direct Muslims to act together, and the emergence of this effort in many political events is due to the fact that the sultans regarded the caliphate as a religious and political authority. The caliphate facilitated the use of the institution as a political apparatus, because of the orders of the caliph and the fatwas issued by his signature were absolute and irresistible.

The caliphate institution, which is the important argument of the Sunni political school, significantly influenced the Turkish state tradition, especially with the Ottoman Empire. The Ottoman Empire, which had seized the caliphate, used the Caliphate as a religious and political argument. In contrast to the dominant Shiite thought in Iran and its region, the caliphate has emerged as a political element. The Ottoman Empire became the representative of Islam and Muslims based on its Sunni thought structure. The transition of the caliphate to the Turks led to the formation of the Turkish state tradition without the separation of religion and state. In other words, the existence of the state with the presence of religion is maintained. With the transition of the Caliphate to the Turks; The caliphate became an integral part of the Turkish state tradition.

³⁶ Ramazan Yıldırım, "Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçerisindeki Gelişimi ve Etkinliği", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/24 (2011): 21.

3.2. Authority and Obedience

Politics emerges from the relationship of command and obedience. The obedience to the commanding authority established over this relationship determines the relations of politics and state. In Islam, the relationship between command and obedience emerges through certain principles. Even obedience to the prophets is based on these principles. These principles are effective in the relationship between the authority that holds the power and those who obey this authority. One of these principles is that the legitimacy of the authority must be based on the Qur'an and the Sunnah of the prophet. In the Qur'an, the Surah Maide 92th verse explains this principle; "And obey Allah and obey the Messenger and beware. And if you turn away - then know that upon Our Messenger is only [the responsibility for] clear notification." It is one of these principles that the managers are obeyed as much as they adhere to the rules of Allah, otherwise they are not obeyed. However, the practices applied in the political history of Islam have revealed the understanding that the principles of the Quran and Sunnah in the context of the relationship between authority and obedience can change according to time and conditions.³⁷This has developed a problematic view of the state, authority and obedience in Islam. Especially in Islamic states, the fate of the state and the fate of religion have started to be seen the same, with the sovereignty being seen as the sole and absolute authority³⁸. This has settled in the Islamic geography, especially in the Sunni political culture, as an important understanding of the relationship between religion and politics.

The Sunni doctrine is a political theory that prioritizes the continuity of power and is a power-centered political theory.³⁹With the transition of the Caliphate to the Turks, the Ottoman sultans became both the political and the religious authority. The idea that Khan was the representative of God, which existed in pre-Islamic Turkish states, shows similarities with the caliphate. In this context, this understanding that existed in the Turkish state tradition has been revived with the passing of the caliphate to the Turks. Accordingly, the Sultan holds the religious and secular authority as God's shadow on earth.

After the capture of the caliphate, the ruler and the obedience to the

³⁷ Adem Çaylak, "İslam Düşüncesine Hakim Olan Genel ve Temel İlkeler", *Muhafazakar Düşünce Der-gisi* 43 (2015): 137.

³⁸ Black, *The History of Islamic Political Thought*, 84.

³⁹ Mehmet Evkuran, "Ehl-i Sünnet ve Siyasi Düşüncesi", *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*, haz. Adem Çaylak (Ankara: Savaş Yayınevi, 2018), 299.

state, which were established in the Sunni political culture, became established in the Turkish state tradition. The caliph is the sole authority of the state and religion. This understanding of authority and subordination to religious motivations is an important reflection of Sunni practice. Turkish state tradition, religious symbols and concepts are shaped in the axis.

As we mentioned in the formation of Sunni political culture, obedience and loyalty to leaders are important features of Sunni political practice. This practice is reflected in the Turkish state tradition after Islam. Especially in the Ottoman Empire, absolute obedience to Sultan and state is typical of this understanding. Obeying the Sultan, which is a religious and political authority, is so essential that even if the Sultan is cruel he is still obeyed.⁴⁰ The objections that voiced problems were described as defeatism and rebellion and were suppressed. The established authority does not make any concessions to its authority. Again, many arbitrary implementations over absolute obedience to authority have emerged, and leadership practices that do not coincide with the principles of Islam have emerged. The state authority wanted to establish and maintain its power in all areas. There is also said that after established the Republic of Turkey, this authority and obedience understanding can be found in Turkey due to the Turkish political tradition inherited from the Ottoman state. The fact that the state is seen as a strong and absolute authority, and that there is a conception of constitutional statism in Turkish state tradition, is a reflection of the Sunni political culture taken from the Ottoman Empire.

In the Turkish state tradition, it can be said that obedience reflexes against the existing authority before Islam, gained more motivation and absolutism especially with Sunni political practice. In this context, it is seen that the authority and obedience culture of Sunni politics based on religion has become established in the Turkish state tradition.

3.3. As a Source of Political Legitimacy: Religion

Historically, in some periods, religion is seen as an element that legitimizes political authority in the eyes of the ruled and provides the subordination of the ruled. It is possible to come across the periods when almost all belief systems are used as a means of political legitimacy in this way. In the Christian world, a period of crusades should be supported by religious

⁴⁰ Evkuran, "Ehl-i Sünnet ve Siyasi Düşüncesi", 299.

motivations; the efforts of countries such as Israel to gain legitimacy from the Torah can be seen as simple examples. When we look at the relations between Islam and politics, it is also possible to see the periods when religion emerged as a source of legitimacy to politics.

We touched upon the formation of Sunni political culture, in particular political practice based on religious resources. In this context, especially with the Ottoman Empire, in the political ideas and practices put forward, the Turkish state tradition was seen as a source of religious legitimacy. Religion has become a means of legitimization in order to consolidate its power, to preserve or strengthen power. In particular, it is possible to observe this issue in the Turkish state tradition since the caliphate authority passed to the Turks. In this context, the role of the Ottoman scholars and scholars has played a great role, in particular, as a source of religious texts⁴¹. The religious motivation necessary for the maintenance of state affairs has been revealed by the ulama(religious scholars).

In the Turkish state tradition, especially in the Ottoman Empire, the tendency of political and social policies to be revealed based on religion is high. From the concept of “forever living state”, every way can be seen lawful for the existence of the state. At this point, the fatwas that were revealed through the SheikhuIslam office, which existed in the Ottomans, revealed the laws of the Sultan, both religious and political authority, as a means of religious justification in a context. For example, it can be seen from this point of view, the slaying of the brothers, which is a much debated issue in the Ottoman history. The *hadith* and Quran sources of Islam emphasize that killing people is one of the greatest sins. However, the ‘Fatih Kanunnameleri’ published in the period of Sultan Fatih in the Ottoman Empire to prevent the fights of the throne and the state made free to execute the brothers of the Sultan. Again, in some periods, the Ottoman Sultans saw their sons as threats to their power and considering their potential of rebellion, Sultans took the execution fatwa from the *Shaykh al-Islam*. The fatwa, which was taken for the murder of Prince Mustafa, son of Sultan Suleyman, is an example in the context of providing religious legitimacy to political decisions at this point.

These and many other applications are frequently seen in Turkish-Islamic states. It is possible to say that in these practices Sultans are trying

⁴¹ İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 39.

to find a religious basis to their deeds and that religion is used as a tool of legitimacy. In spite of the fact that the state was based on religion, practices based on traditional state tradition were also included in the state administration. It is even seen that traditional practices prevailed in the religion. Religion has been seen as a source of legitimation for the order of social and political life.

3.4. Weak Opposition Culture

In general, the concept of opposition emerges as a phenomenon of different perspectives, alternative formations and suggestions against the established socio-economic system and the political regime in a country. In this context, the concept of opposition in the Islamic thought tradition has taken its place as an important debate phenomenon.⁴² The views of the concept of opposition in Islam and the views of the traditions of thought on the concept of opposition have formed these discussions.

There are some principles in Islam that reflect the necessity of opposition and importance of opposition in Islam. These principles, especially revealed in Quran and *hadiths*, emphasize the importance of telling the mistakes and disturbances in society and trying to correct these mistakes. In the 59th verse of Surah Al-i Imran; “And let there be [arising] from you a nation inviting to [all that is] good, enjoining what is right and forbidding what is wrong, and those will be the successful.” the order in the verse is important in terms of revealing the importance of the opposition for Islam. Again, Islam has led Muslims to come to terms with different ideas and to work together on the basis of consultation, as emphasize in verse 38: Surah Ash-Shuraa ”Their work is through consultation between them.“ This principle shows the value that Islam gives to revealing different ideas and opinions. In this context, Islam attaches importance and supports the concept of opposition. It can be revealed that Islam gives importance to the concept of opposition with many verses and *hadith*.⁴³

Despite the general support of Islam to the concept of opposition. It is known that the concept of opposition in some Islamic thought traditions is seen as negative and even problematic. The perspective of Sunni thought tradition also approaches negative and problematic against concept of opposition. In the Sunni tradition of thought; the strongness of obedience and

⁴² Adem Çaylak, “Türkiye’de Siyasal Muhalefet Kültürü”, *Türkiye Günlüğü Dergisi* 89 (2007): 141.

⁴³ Abdulsasir Süt, “İslam Düşüncesinde Muhalefet”, *Milel ve Nihal Dergisi* 15/2 (2018): 66.

authority has shaped the view of the concept of opposition of Sunni paradigm. In this context, the opposition and the opposition traditions were seen negative and even problematic by the Sunni tradition of thought, and Sunni political culture.⁴⁴ At this stage, it is necessary to put forward the reasons why the Sunni political culture stay distant from opposition and oppositional traditions.

In the Sunni tradition of thought and political culture, it is seen that the concept of opposition is evaluated as disturbance and rebellion as a result of the widespread understanding of submission and obedience. In particular, this understanding has made almost impossible to question and criticize the practices and policies of the political power, leading to attribution of sanctity to governance and rulers, sanctification of authority, and the beginning of an almost identical view of religion. Again, the legitimacy of the rulers and the *hadiths* in the effort to establish a theological base of the opposition has prevented the development of culture.⁴⁵ In the 59th verse of Surah an-Nisa; “Believers! Obey Allah and obey the Messenger, and those from among you who are invested with authority.” the importance of obeying the leader is often emphasized. This is a reflex of Sunni political culture that taking place next to the power supported by various verses. This reflex is effective in the lack of opposition culture in the regions where Sunni tradition was widespread. This is main reason of weak opposition culture in the Sunni regions.

The Turkish state tradition, which is under the influence of Sunni political culture, is a state tradition in which the opposition culture is weak due to the reasons arising from this effect. When we look at the Turkish-Islamic states, it is seen that any critical discourse against the state administration and the Sultans, which is the absolute authority, is not accepted and it is considered as rebellion and disturbing order. Here again, it is seen that the Sunni tradition of thought prevents to emerging opposition culture over verses and *hadiths* references.

When we look at the Ottoman Empire, it is seen a weak opposition culture stemming from the effects mentioned above. It is seen that the state authority is absolute, the sacredness attributed to the sultans, the verses and the *hadiths* on religion as the source of legitimacy, and the culture of opposition are weak. It is seen that there are many incidents in which the

⁴⁴ Süt, “İslam Düşüncesinde Muhalefet”, 71.

⁴⁵ Çaylak, “İslam Düşüncesine Hakim Olan Genel ve Temel İlkeler”, 145.

opposing elements are seen as rebels, defectors and they are repressed by the state. Especially until the 19th century, the existence of an effective opposition was unprecedented and the opposing elements are also suppressed resulting from social, economic and political problems. For example, the opposition Celali Rebellions, which emerged because of the high taxes collected by the state, was repressed by the state. Sheikh Bedreddin, who emerged in the early days of the Ottoman Empire and came to an effective point with his different opinions and ideas, was captured and executed for his views and opposition on the Sunni tradition of thought and the state.

In the Ottoman State tradition, it is an important policy that the least opposition to the state or any opposition that may occur is not tolerated. In the Ottoman Empire, where opposition to the law and authority was considered as a crime, almost no opposition to the reflexes of the state and the official ideology of the state (Sunni, Monarchic, and Authoritarian) was tolerated. That is why there was no apparent understanding of opposition until the modernization period in the 19th century.

The Republic of Turkey, which is a continuation of the position of the Ottoman Empire, the state's official ideology -even if secular- also approaches negative and problematic to opposition elements. Also the state tend to eradicate these opposition element as seen in Turkish political history. This approach is a reflection of the political culture inherited from the Ottoman Empire.

The Sunni thought tradition and its Sunni political culture have approached the concept of opposition as distant and problematic. For this reason, in the Turkish-Islamic states where the Sunni tradition is influential, the opposition culture has not been institutionalized and has always been seen as a problematic structure. Weak political culture has prevented the involvement of different kinds of thought and traditions within the state and this has interrupted to find the easy and effective solutions to social, political and economic problems.

CONCLUSION

Political culture plays a pivotal role in the emergence of political practices. Political culture from the bar within its religious, traditional and cultural elements; have a role in determining social, political and economic relations. The political culture of states and societies has a significant impact on the policies to be applied in the field of administration. In this context, it

is possible to say that the political cultures which are based on the values of belief, the state and the societies deeply affect.

It is seen that the Sunni political culture as a political culture shaped by faith values influences the political and social practices of Muslims in many regions of the world, especially in the Middle East. In particular, the political practices that have emerged in Islamic states are generally shaped by Sunni political culture. Great states such as the Ottoman Empire, especially the Sunni political culture and the state have formed the state traditions. However, the influence of the Sunni political culture in many Turkish-Islamic states has emerged clearly.

Sunni political culture emerges as a political culture that still continues to be influenced by the geography we live in. The balance of the Sunni Ottoman Empire, which even today can be seen the influence of the political culture of the Republic of Turkey. In addition to its secular nature, the Sunni political culture, especially shaped by Islamism, continues to exist in the political sphere in Turkey during the Republican period. The claim of being the representative of the Islamic world from the caliphate period can be exemplified as the reflection of the Sunni political culture on our day. There is a profound influence on the Sunni political culture, especially through the National Outlook movement and later on with the Justice And Development Party(AK Party) in Islamist-Conservative political practices. The desire to be the patron of the Islamic world in foreign policy, the attempt to consolidate the Orthodox Islam understanding in domestic politics, as well as the positioning of the state mechanism as absolute authority are just some of these effects. The Sunni political culture, which was shaped by the political conflicts and political practices in the process following the death of the Prophet Mohammed, left deep traces in the states and societies of Islam. The Sunni political culture, which has a resident influence, will continue its influence in the coming periods, and will manifest itself in political practices and discourses.

BIBLIOGRAPHY

- Almond Gabriel- Verba Sidney. *The Civic Culture*. California: Sage Publications, 1989.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

- Çaylak, Adem. “İslam Düşüncesine Hakim Olan Genel ve Temel İlkeler”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 43 (2015): 137-152.
- Çaylak, Adem. “Türkiyede Siyasal Muhalefet Kültürü”. *Türkiye Günlüğü Dergisi* 89 (2007): 140-153.
- Donuk, Abdulkadir. “Türk Devletinde Hakimiyet Anlayışı”. *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 10-11 (1979-1980): 29-56.
- Evkuran, Mehmet. “Ehl-i Sünnet ve Siyasal Düşüncesi”. *İslam Siyasal Düşünceler Tarihi*. Edited by Adem Çaylak. 297-322. Ankara: Savaş Yayınevi, 2018.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınlar, 2015.
- Heper, Metin. *Türkiyede Devlet Geleneği*. İstanbul: Doğubatu Yayınları, 2006.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Millî Kültürü*. İstanbul: Ötügen, 1997.
- Kara, İsmail. *İslamcıların Siyasal Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kutlu, Sönmez. “Ehl-i Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Spring 2008): 7-26.
- Nizamülmülk. *Siyasetname*. Translated by Nizamettin Bayburtlugil. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Oktay, Cemil. *Siyaset Bilimi İncelemeleri*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2003.
- Ronald, Formisano. “The Concept of Political Culture”. *The Journal of Interdisciplinary History* 31/3 (Winter 2001): 393-426.
- Rosenthal, Erwin. *Political Thought In Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Süt, Abdulnasır. “İslam Düşüncesinde Muhalefet”. *Milel ve Nihal Dergisi* 15/2 (2018): 60-83.
- Şahin, Hanifi. “İbn Teymiyye'nin Siyaset Anlayışı”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/3 (March 2013): 615-638.
- Turan, İlter. *Siyasal Sistem Ve Siyasal Davranış*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Uğurlu, Serdar - Yılmaz, Kaan. “Türk Devlet Yönetme Geleneğinde Töre-den Örf'e Değişim”. *Turkish Studies* 6/2 (2011): 949-972.
- Uludağ, Süleyman. *İslam-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Yıldırım, Ramazan. “Sünni Siyaset Düşüncesinin Tarih İçerisindeki Gelişimi ve Etkinliği”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/24 (2011): 5-24.


RECÂ B. HAYVE'NİN HALİFE MÜŞAVİRLİĞİ FAALİYETLERİ


REJA IBN HAYWAH AND CALIPHATE CONSULTANCY ACTIVITIES

MUSTAFA SARIBIYIK

DOÇ. DR., ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ, DİNİ İLİMLER FAKÜLTESİ

saribiyikm@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8032-1909>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.2>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

6 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Accepted

29 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as: Sarıbiyık, Mustafa, "Recâ B. Hayve'nin Halife Müşavirliği Faaliyetleri [Reja Ibn Haywah and Caliphate Consultancy Activities]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/June 2019): 41-58.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved. For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



RECÂ B. HAYVE'NİN HALİFE MÜŞAVİRLİĞİ FAALİYETLERİ

Öz

Recâ b. Hayve, Emeviler döneminin en önemli alimlerinden biri olarak dikkati çekmektedir. Çağdaşı olan ilim insanları tarafından ilmi dirayeti takdir edilen Recâ'nın, iktidar ve idare mekanizmasının işleyişine fiili olarak katılan bir âlim olarak bilindiği ve bu noktada göz dolduran bir pozisyonda olduğu söylenebilir. Hayve oğlu Recâ, Abdülmelik b. Mervan, Velid b. Abdülmelik, Süleyman b. Abdülmelik ve Ömer b. Abdülaziz'in iktidarları döneminde, yönetim kademelerinde özellikle müşavirlik ve halife danışmanlığı vasfıyla etkin bir fonksiyon icra etmiştir. Bu çalışmada Recâ b. Hayve'nin bu süreçlerde yönetime katılımı ele alınmakta ve anlaşılmaya çalışılmaktadır. Recâ'nın yönetim icraatlarının İslam esasları ve adalet ilkelerine muvafık olması hususunda çaba sarfettiği anlaşılmaktadır. Ümmet istikbali ve ümmet menfaati genel şablonu Recâ b. Hayve'nin belirgin temel değerlendirme ölçütü olmuştur. Bundan dolayı Recâ'nın görüşü yönetim konusunda meşruiyet tartışması ve fiili kalkışma vesilelerine karşı son derece kesin ve kati olarak ifade ve eyleme dönüşmüştür. Bu ölçütler haricinde Recâ'nın müzakere ve değerlendirme görüşleri konusunda mutedil olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Recâ b. Hayve, Abdülmelik b. Mervan, Süleyman b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülaziz, halife.

REJA IBN HAYWAH AND HIS CALIPHATE CONSULTANCY ACTIVITIES

Abstract

Raja ibn Haywah attracts attention as one of the most eminent scholars of the Umayyad period. It can be said that Raja whom his capability of scientific knowledge was appreciated by the scholars of the time and known as a scholar who actually participates to the functioning of the mechanism of power and administration, and from this perspective, he was in an eye-catching position. Raja ibn Haywah had an important role as an advisor and as a caliph consultant in the period of Abd al-Malik ibn Marwan and Walid ibn Abd al-Malik and Sulayman ibn Abd al-Malik and Omar ibn Abd al-Aziz. In this paper, his cooperation and interaction in the activities of the administration are studied and tried to be understood. It is observed that he tried his best to fit administrative activities to the Islamic principles and to principles of justice. The future of the Muslim ummah and its general benefits was in the center of his administrative approach. Thus he did not have any tolerance towards the discussion on the legitimacy of the caliphate and strongly opposed such thoughts. Except for these points, he tolerated criticism about the applications and practices.

Keywords: History of Islam, Raja ibn Haywah, Abd al-Malik ibn Marwan, Sulayman ibn Abd al-Malik, Omar ibn Abd al-Aziz, Caliphate.

GİRİŞ

Emeviler döneminin iktidar ve idare icraatları üzerinde ilim ve hikmet, basiret ve dirayet özellikleri ile etkili bir rol icra eden en önemli ilim adamlarından biri Recâ b. Hayve'dir. Tam adı, Ebu'l-

Mikdâm Recâ b. Hayve b. Cervel el-Kindî şeklindedir.¹ Recâ b. Hayve, Emeviler döneminin başlıca alimlerinden, aynı zamanda Şâm'da önde gelen kanaat belirleyici kişiliklerden biri olarak kabul görmüştür.² Toplum nezdinde sahip olduğu itibarın yanında Emevi devlet yetkilileri de onun toplum ve yönetim hakkındaki görüş ve düşüncelerine itibar göstermişlerdir.

Kaynaklarda “seyyidu ehli Filestin” unvanıyla tarif edilen³ Recâ b. Hayve hakkında alimlerin kanaatleri çerçevesinde Matar el-Varrak'ın “Şam halkının en erdemli kişisi”,⁴ Recâ b. Ebi Seleme'nin “Şam halkı içinde kendisini örnek almak istediği yegane kişi”⁵ şeklinde tanıklıkları bulunmaktadır. İbn Avn'ın Recâ hakkındaki değerlendirmesi şöyledir: “Üç kişi tanıdım; onlar gibisini tanımadım, Irak'ta İbn Sîrîn, Hicaz'da el-Kâsım ve Şam'da Recâ b. Hayve.”⁶ Mesleme b. Abdülmelik ise şöyle demiştir: “Allah şu üç kişinin hatırına yağmur yağdırır, düşmana karşı zafer verir. Recâ b. Hayve, Ubade b. Nuseyy ve Adıyy b. Adıyy.”⁷

Recâ b. Hayve, ilim ve devlet adamı olarak Emeviler döneminde devlet işlerinin İslam ve adalet ilkeleri üzere muntazam olarak yürütülmesi için yönetim süreçlerine aktif olarak katılmıştır. Medine'de birçok sahabi ile görüşen Recâ b. Hayve'nin alim, fakih, arif ve ilim sahibi olup hadis rivayeti hususunda güvenilir olduğu konusunda kaynaklar fikir birliği içindedir.⁸ ez-Zehabi, onun hakkında adil imam ve vezir vasıflarını kullanmıştır.⁹ Emeviler döneminde halife müşavirliği müessesesinin başlıca taşıyıcısı olan

¹ İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzibu't-tehzib*, (Hindistan: Matbaatu Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1326), 3:265; Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-â'yân*, (Beirut: Daru Sadır, 1900), 2:301.

² Zehebî onun hakkında “seyyidu ehliş-Şâm” nitelemesini aktarmaktadır. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1993) 7:361, 7:391.

³ Ebu'l-Kasım Ali İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, (Beirut: Daru'l-Fikr li't-Tibaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1995). 26:215; 46:321; 65:57; Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *es-Sikât*, (Haydarabad; Vizaretu'l-Maarif li'l-Hukumeti'l-Aliyeti'l-Hindiyye, Dairetu'l-maarifi'l-Osmaniyye, 1973), 4:237; Ebu Yusuf Ya'kub b. Sufyan el-Fesevî, *el-Marife ve't-târih*, Thk. Ekrem Dıya el-Omeri, (Beirut: Muessesetu'r-Risale, 1981), 2:404; Ebû Zur'a ed-Dımaşki, Abdurrahman b. Amr, *Târîhu Ebi Zur'a*, Thk. Şukrullah Nimetullah, (Dımaşk:Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, Ts) 249; 711; Abdulkemim b. Muhammed Sem'âni, *el-Ensâb*, Thk.Abdurrahman b. Yahya, (Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1962) 11:162; Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf el-Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, (Beirut: Muessesetu'r-Risale, 1980), 32:40.

⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7:361.

⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7:361; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2006), 4:558.

⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7:361; Ebu Zekeriyâ Muhiyyiddin Yahya en-Nevevî, *Tehzibu'l-esmâ*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Ts.), 1:190.

⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7:391; Nevevî, *Tehzibu'l-esmâ*, 1:190.

⁸ Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, Thk.Muhammed Abdulkadir Ata, (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 7:454; Nevevî, *Tehzibu'l-esmâ*, 1:190; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4:557; Fatih Erkoçoğlu, “Reca b. Hayve el-Kindi (Hayatı ve Faaliyetleri)”, C. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2, (2007): 371; Dönemin ilim adamlarının konu hakkındaki kanaatleri için bk. İmâd Umurî Celil ez-Zâhidî, *el-İmâm Recâ b. Hayve (el-muteveffa 112h) ve arâuhu'l-fikhiyye*, (Saarbrücken/Germany: Noor Publishing, 2016), 14-16.

⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 4:557.

Recâ, Mervanî halifelerin icraatlarındaki İslam ve adalet yönünün arkasındaki en önemli isimdir. Recâ'nın etkinliği Abdülmelik devrinde başlamış, Velid devrinde devam etmiş ve Süleyman zamanında en yüksek noktasına varmıştır.¹⁰ Recâ b. Hayve, Süleyman b. Abdülmelik ve Ömer b. Abdülaziz nezdinde önemli bir mevki ihraz etmiştir. Ölümünde dahi ikisinin yanı başında bulunmuş, teçhiz ve tekfinlerini yürütmüştür.¹¹ Yezid b. Abdülmelik döneminde ise Recâ iktidar ve saray ile irtibatını sınırlamıştır.¹² Hişam dönemine de yetişen Recâ'nın bu dönemde iktidardan nispeten daha uzak durduğu anlaşılmaktadır.

1. ABDÜLMELİK B. MERVAN VE RECÂ'NIN HALİFE MÜŞAVİRLİĞİ SÜRECİNE KATILIMI

Recâ b. Hayve'nin Abdülmelik b. Mervan, Velid b. Abdülmelik ve Süleyman b. Abdülmelik ile Ömer b. Abdülaziz'e hilafetleri döneminde etkin bir müşavirlik icra ettiği görülmektedir. Recâ'nın sahip olduğu kavrayış yetkinliğini ve görüş derinliğini Abdülmelik b. Mervan keşfetmiştir. Abdülmelik, yakınında tuttuğu Recâ'yı hilafet müşavirliği sürecine kalıcı olarak katmayı başarmıştır. Recâ'nın bu süreçlerde üstlendiği görev salt bir müşavirlikten ibaret olmayıp çoğu zaman icrai nitelik göstermektedir.

Kubbetü's-sahra'nın yapım faaliyetlerinin tanzimi Abdülmelik'in Recâ'ya yüklediği ilk vazifelerden olmalıdır. Abdülmelik bu vazife için Nuaym b. Selâme el-Himyeri'yi de ona yardımcı tayin etmiştir. Bu görevin ikmalinde Abdülmelik her ikisi için bir miktar ödeme göndermiş, ancak onlar bu ödemeyi uhdelerine almamayı tercih etmişlerdir. Bu tutum Abdülmelik'in Recâ'ya olan itimadını daha da arttırmıştır.¹³ Abdülmelik'in Kubbetü's-sahra'nın tanziminde onu görevlendirmesi onun Kudüs ile ilgili sahip olduğu birikime dayanmış olmalıdır. Recâ, Filistin'e intikal ettikten sonra Kudüs'e yerleşmiş ve orada Kur'an, hadis, fıkıh gibi ilimleri Ubâde b. es-Sâmit (ö.34/654) ve

¹⁰ Zehebi, *Siyeru a'lami'n-nubela*, 4:559; Salahuddin Halil b. Aybek es- Safedi, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Thk. Ahmed el-Arnaut ve Turki Mustafa, (Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 2000), 14:70; Fatih Erkoçoğlu, "Reca b. Hayve el-Kindi (Hayati ve Faaliyetleri)", 397.

¹¹ Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Thk. Ali Şiri, (Beyrut: Daru İhyai't-Turası'l-Arabi, 1998), 9:236.

¹² Fatih Erkoçoğlu, "Reca b. Hayve el-Kindi (Hayati ve Faaliyetleri)", 398-399.

¹³ Konu ile ilgili tafsilat için bk. İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 8:309; Fatih Erkoçoğlu, "Reca b. Hayve el-Kindi", 374-375; Hânî Ebu'r-Rubb, "Recâ b. Hayve el-Kindi ve devruhu fi'l-hayâti'l-âme fi'd-devleti'l-Umeviyye" *Mecelletu Câmiati'l-Kuds el-Meftûha li'l-Ebhas ve'd-Dirâsât*, 35,(Şubat, 2015): 257-294. Detaylı bilgi ve değerlendirmeler için İmâd Umuri Celil ez-Zâhidi, *el-İmâm Recâ b. Hayve (el-muteveffa 112h) ve ârâhu'l-fıkhiyye*, 18; Şemseddin Ebu'l-Muzaffer b. Kızıoğlu Sibî ibnu'l-Cevzi, *Mir'âtu'z-zemân fi tevârihi'l-ayân*, (Dimaşk: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2013), 9:40-42. Bunda yardımcı olarak Yezid b. Sellam adı geçmekte ve bu icraata yönelik İbnu'z-Zubeyr'e karşı bir önem yorumu yapılmaktadır.

Ummu'd-Derdâ Hecîme bintu Huyeyy (ö.82/702), Ukbe b. Amir el-Cuhenî (58/677), Ebû Umâme el-Bâhilî (ö.73/692) gibi sahabilerden tahsil etmiştir.¹⁴ Abdülmelik'in Recâ'nın ilmi dirayeti ve idari basiretine olan itimadına tanıklık eden bir vakıa da Abdülmelik'in müteakip dönemlerde İbnü'l-Eş'as isyanında aldığı esirleri kılıçtan geçirme kararından Recâ'nın ikna edici tavsiyeleri vesilesiyle vazgeçmiş olmasıdır.¹⁵ Aynı şekilde el-Yâfî, Abdülmelik'in bir kişiye dair öfkeli tutumu karşısında Recâ'nın sakinleştirici itidal tavsiyesine uyduğuna dair bir meclis sahnesi tasvir etmiştir.¹⁶

Abdülmelik, oğlu Mesleme komutasında Bizans'a yapılan bir seferin ganimet taksimi görevini de Recâ'ya vermiştir. Aynı şekilde Süleyman b. Abdülmelik'in yetiştirilmesi vazifesi de Abdülmelik tarafından Recâ'ya tevcih edilmiştir.¹⁷

İcra ile ilgili birtakım görevlerin yanı sıra Abdülmelik'in Recâ'ya bazı önemli temsil görevleri verdiği de görülmektedir. Karkisiyâ şehrini elinde tutup tahkim etmiş olan Abdullah b. Zübeyr taraftarı Züfer b. el-Hâriş'e yönelik 71/690 yılında yapılan kuşatma kapsamında Abdülmelik şehrin sulh ile teslimi için heyet göndermiştir. Bu heyette Recâ b. Hayve ile Haccâc b. Yûsuf görevlendirilmiştir.¹⁸

Diğer taraftan Abdülmelik, Mus'ab b. Zübeyr'i 72/691 yılında gerçekleşen Deyrû'l-Câselik Savaşında mağlup edip Kufe'ye girdikten sonra minbere çıkmış ve kardeşi Bişr b. Mervan'ı Irak valisi olarak tayin ettiğini ilan etmiştir. Abdülmelik, Revh b. Zinbâ el-Cüzâmî ile Recâ b. Hayve'yi de onun yanına katmıştır.¹⁹

Abdülmelik döneminin İslam medeniyetinin bütünlüğü ile ilişkili yoğun icraatları içinde Recâ'nın kademeli olarak bazı kesitlerde rol aldığı söylenebilir. Abdülmelik'in baskın yönetici özelliği ve Recâ'nın onun himayesinde iktidar alanına dahil olması, Recâ'nın devlet işleyişinde etkinliğini müteakip dönemlere tehir etmiş olmalıdır. Haddizatında bu süreç Recâ için dahi bir

¹⁴ Hâni Ebu'r-Rab, 260-261, 267. Recâ'nın tahsil ettiği alimler hakkında detay bilgiler için bk. İmâd Umurî Celîl *ez-Zâhidî, el-İmâm Recâ b. Hayve (el-muteveffa 112h) ve ârâuhu'l-fıkhiyye*, 7-10.

¹⁵ Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, Thk. Suheyl Zekkar ve Riyad ez-Zirikli, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), 7:222; Hâni Ebu'r-Rubb, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâti'l-âmmе fi'd-devleti'l-Umeviyye", 262.

¹⁶ Ebû Muhammed Afifuddîn Abdullâh b. Es'ad el-Yâfî, *Mirâtu'l-cinân ve ibretu'l-yakzân*, nşr. Halil el-Mansur, (Beyrut Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 190-191.

¹⁷ Hâni Ebu'r-Rubb, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâti'l-âmmе fi'd-devleti'l-Umeviyye", 262.

¹⁸ Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mirâtu'z-zemân*, 8:479-480; el-Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, 7:48-49; Fatih Erkoçoğlu, "Recâ b. Hayve el-Kindî (Hayati ve Faaliyetleri)", 375-376; Hâni Ebu'r-Rubb, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâti'l-âmmе fi'd-devleti'l-Umeviyye" 262.

¹⁹ Fatih Erkoçoğlu, "Recâ b. Hayve el-Kindî (Hayati ve Faaliyetleri)", 376-377; Hâni Ebu'r-Rubb, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâti'l-âmmе fi'd-devleti'l-Umeviyye" 262.

tecrübe kesiti olarak değerlendirilebilir. Siyasi müzakere heyetlerinde kendisine yer verilmesi, Abdülmelik'in Recâ'nın vukufiyetine olan itimadına işaret etmektedir. Aynı şekilde Kufe gibi siyasi ve idari açıdan karmaşık sorunları olan bir merkezin yönetiminde halifenin kardeşine müşavir olarak görevlendirilmesi de Recâ'nın kritik durumlarda ortaya koyduğu dirayet özelliği ile ilişkilendirilmelidir. Buna göre Recâ'nın Abdülmelik dönemindeki basiretli yaklaşımları ve dirayetli çözümleri, onu müteakip dönemlerde iktidar erki mekanizmasına dahil eden birer vesile olarak tezahür etmiştir.

Muaviye, Abdülmelik, oğlu Velid ve Ömer b. Abdülaziz dönemleri aynı zamanda Emeviler döneminin ilmi faaliyetlerinin halifelerden hususi himaye gördüğü süreçlerdir. Recâ b. Hayve de Abdülmelik döneminden Ömer b. Abdülaziz dönemine kadar iktidar faaliyetleriyle ilgili olduğundan onun hayat kesiti ilmi açıdan Emeviler döneminin en verimli dönemi olan bu sürece muvazi düşmüştür. Recâ'nın Muaviye dönemine yetiştiği ve onunla irtibatının olduğuna dair malumat olsa da Muaviye nezdinde muahhar dönemlerde üstlendiği idari görevlere benzer bir duruma dair bir işarete rastlanmamaktadır.²⁰ Abdülmelik'ten Ömer b. Abdülaziz'e kadar sözü edilen halifelerin ilmi beslenme kaynağı Medine ilim ortamıdır. Recâ da bu kaynaktan ilim tahsil etmiştir. Buna göre Recâ'nın ve yanında yer aldığı iktidar icracılarının aynı ilmi kaynaklardan beslendikleri ortaya çıkmaktadır.

2. VELİD B. ABDÜLMELİK VE RECÂ'NIN MÜŞAVİRLİĞİ

Recâ'nın Abdülmelik döneminde başlayan müşavirlik vazifesi Velid b. Abdülmelik döneminde de etkin olarak devam etmiştir. Velid döneminde Recâ b. Hayve'nin bir süre Medine valisi Ömer b. Abdülaziz ile Medine'de olduğu anlaşılmaktadır.²¹ Velid, Şam'ın yetkin fıkıh alimi olan Recâ'yı yakınında tutmuş, 91/709 yılında yaptığı hac ibadetinde yanına almıştır.²² Velid'in halifeliliği döneminde Filistin valisi olan Süleyman b. Abdülmelik'in Remle şehri inşası sırasında Recâ'nın Süleyman'ın yanında olduğu kaydedilmektedir.²³

3. RECÂ'NIN SÜLEYMAN B. ABDÜLMELİK'E MÜŞAVİRLİĞİ

Abdülmelik b. Mervan, Recâ b. Hayve'yi Süleyman'ın eğitimini yürüt-

²⁰ Hâni Ebu'r-Rab, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâti'l-âmmе fi'd-devleti'l-Umeviyye", 262.

²¹ Fatih Erkoçoğlu, "Reca b. Hayve el-Kindi (Hayati ve Faaliyetleri)", 379-380.

²² Hâni Ebu'r-Rab, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâti'l-âmmе fi'd-devleti'l-Umeviyye", 262.

²³ Fatih Erkoçoğlu, "Reca b. Hayve el-Kindi (Hayati ve Faaliyetleri)", 381.

mekle görevlendirmişti. Bu itibarla Recâ, Süleyman'ın hocası ve mürebbisi-
dir. Abdülmelik'ten sonra Velid'e müşavirlik yapan Recâ, Süleyman'ın halife
olması üzerine onun yanında da yer almıştır. Süleyman'ın Recâ'ya ayrıcalık-
lı bir konum tahsis ettiği anlaşılmaktadır.²⁴ İbn Abdülhakem onun Süley-
man nezdindeki bu konumunu "Onun Süleyman b. Abdülmelik nezdinde
hiç kimsenin sahip olmadığı hususi bir konumu vardı, Süleyman ona itimat
ediyor ve onun istişaresi ile mutmain oluyordu" şeklinde ifadelendirmiştir.²⁵
Bu husus Yakubi tarafından "Süleyman b. Abdülmelik genellikle Recâ b.
Hayve ile istişare ederdi" şeklinde değerlendirilmiştir. İbn Asakir ise bu
husus "Süleyman'ın istişare ettiği kişi Recâ b. Hayve idi" şeklinde yorum-
lamıştır. ez-Zehebî de Recâ'yı "Süleyman b. Abdülmelik'in veziri idi" şek-
linde nitelemektedir. Bu arada Wellhausen, Süleyman'ın Hz. Ali nesline
müsamahakar davranmasında aynı şekilde Hz. Osman'a karşı duran Amr
b. Hazm'ın torunu Ebu Bekr b. Hazm'ı Medine valisi olarak atamasında
Recâ'nın telkinlerinin etkili olduğuna dikkat çekmiştir.²⁶

Recâ b. Hayve, talebesi olan Süleyman nezdinde Velid döneminde veli-
aht olduğu dönem de dahil olmak üzere her zaman gözde ve seçkin bir kişi-
lik olmuştur. Halife olduğu andan itibaren vefatına kadar da onun istişare-
sine her zaman değer vermiştir. Süleyman hilafet tebriği için gelen heyetleri
Recâ eşliğinde kabul etmiştir. Süleyman tayin ettiği valilerin seçiminde ve
devlet görevlendirmelerinde Recâ'nın görüşünü almayı önemsemiştir. Sü-
leyman Filistin'e kadı tayini hususunu açtığında Recâ, Yezid b. Abdullah b.
Mevhib el-Hemedani'yi tayin etmesini önermiş, Süleyman bu öneriyi uy-
gulamıştır. Vefatı sırasında dahi kendisinden sonraki halife olarak Ömer b.
Abdülaziz'in tespiti de yine Recâ'nın bir önerisidir. İbnu'l-Ebbar, Süleyman
b. Abdülmelik'in Muhammed b. Yezid'i Afrika valiliğine atamasını Recâ b.
Hayve'in istişare ve işareti ile yaptığını kaydetmiştir.²⁷

Süleyman hilafeti boyunca devlet işlerini yürütürken Recâ ile istişare
etmeyi ihmal etmemiştir. Diğer taraftan Süleyman tayin edilen devlet gö-
revlilerinin icraat ve uygulamalarını izleme ve takip görevini de Recâ'ya
yüklemiştir. Medine valisi Ömer b. Abdülaziz'i izlemek üzere Medine'ye
gitmesi buna bir örnektir. Süleyman'ın Recâ'ya emanet ettiği bir diğer mü-

²⁴ Hânî Ebu'r-Rubb, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâti'l-âmmе fi'd-devleti'l-Umeviyye", 263.
İmâd Umurî Celîl ez-Zâhidî, *el-İmâm Recâ b. Hayve (el-muteveffa 112h) ve ârâuhu'l-fıkhiyye*, 19.

²⁵ İbn Abdülhakem, *Sîretu Ömer b. Abdilazîz*, Thk. Ahmed Ubeyd, 6.baskı, (Beyrut: Alemlü'l-Kutub,
1984), 123.

²⁶ Fatih Erkoçoğlu, "Recâ b. Hayve el-Kindî (Hayatı ve Faaliyetleri)", 381.

²⁷ Bk. Muhammed b. Abdullah İbnu'l-Ebbâr, el-Belensi, *el-Hulletu's-siyerâ*, Thk. Huseyn Münis, 2.baskı,
(Kahire: Daru'l-Maarif, 1985) 2:335.

essese divanu'l-hatem'dir. Recâ 97 yılında hac ibadeti için Süleyman'a refakat etmiştir. Bu dönemde başta Tâvûs b. Keysân olmak üzere Hicaz alimleri ile de görüşme ve müzakere imkanı oluşmuştur.

Recâ, halifeye ulaşamayan fakir ve düşkünlerin taleplerini dinleyerek halifeye iletme mekanizmasını da işletmiştir. Devlet işlerinin sağlıklı ve adalete muvafık bir şekilde yürütülmesi için halifeye sağladığı katkıların yanı sıra bireysel olarak da halifenin maruz kaldığı durumlarda ona destek sağlamıştır. Süleyman'ın oğlu Eyyûb'un ölümü sırasında Recâ'nın Süleyman'a sabır ve metanet tavsiyelerinde bulunarak onu teselli etmesi, buna örnektir.²⁸

Süleyman b. Abdülmelik'in Recâ b. Hayve ile Ömer b. Abdülaziz'i aynı anda kendi etrafında tutması onun icraatlarının istikameti açısından son derece önemli olup Süleyman lehine basiretli ve başarılı bir yaklaşımdır. Recâ ile Ömer b. Abdülaziz'in düşünsel ve pratik açıdan aynı hassasiyetlere sahip olması, ikisinin de gündelik hayatın ve yönetim erkinin icra boyutuyla ilgili olması, birbirine nispetle ikisi açısından önem taşımaktadır. Çünkü birleşen güçleri sayesinde hem birbirlerine koruma sağlama, hem de birbirini takviye etme imkânı oluşmuştur.

Belirtilmelidir ki, yönetimin bütün icraatlarında Recâ'nın muvafakatının olduğu düşünülmemelidir. Bazı konularda Süleyman b. Abdülmelik'in kimi icraatlarına karşın Recâ'nın sitemli serzenişlerine rastlanabilmektedir. Süleyman b. Abdülmelik'in Abdullah b. Mevhib'i kadı olarak atamasına yönelik Recâ'nın gösterdiği olumsuz tepki İbn Ru'be et-Temimî tarafından nakledilmektedir.²⁹

4. RECÂ'NIN ÖMER B. ABDÜLAZİZ'İN HİLAFETİNDEKİ FONKSİYONU

Süleyman b. Abdülmelik döneminde Recâ b. Hayve, Ömer b. Abdülaziz ile beraber halifeye etkili bir müşavirlik kanalı oluşturmuşlardır. İkisinin tanışıklıkları Ömer b. Abdülaziz'in Medine valiliği öncesinde Medine'deki ilim meclislerine kadar uzanmaktadır. Ömer b. Abdülaziz'in özellikle Süleyman b. Abdülmelik döneminde iktidar müşavirliği sürecine katılımında da Recâ etkili olmuş olmalıdır. Recâ ise müşavirlik fonksiyonunu Ömer b. Abdülaziz'in hilafetinde de etkin olarak yürütmüştür. Recâ'nın bu dönemdeki müşavirlik

²⁸ Hânî Ebu'r-Rubb, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâti'l-âmmе fi'd-devleti'l-Umeviyye", 263.

²⁹ Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, 2:369.

hizmetinin belirgin bir örneği Süleyman'ın ölüm hastalığı sürecinde Ömer b. Abdülaziz'in veliaht tayin edilmesi meselesinde ortaya çıkmıştır.

Süleyman b. Abdülmelik'in (ö.99/717) kendisinden sonra veliaht olarak Ömer b. Abdülaziz'i ondan sonra da ikinci veliaht olarak kardeşi Yezîd b. Abdülmelik'i tayin etmesi kendi çocuklarının o sırada küçük olmasıyla ilişkilidir. Ömer b. Abdülaziz, iki yıl sekiz ay gibi kısa süren hilafeti boyunca Süleyman b. Abdülmelik'in görüşlerine başvurduğu bir müşaviriydi. Süleyman oğlu Eyyûb'u daha önce veliaht olarak tayin etmiş olsa da Eyyûb'un kendisinden önce vefat etmesi halifeyi bir çıkmaza sokmuştur. Ağır hastalığı sırasında ikinci oğlu Dâvûd'un İstanbul kuşatmasında olması diğer çocuklarının küçük olması dolayısıyla özellikle Süleyman diğer müşaviri Recâ b. Hayve'nin ısrarlı yönlendirmesi sonucunda önceki teamüllerin biraz dışında amcazadesi Ömer b. Abdülaziz'i veliaht olarak tayin edip vasiyetini yazdırmış, hanedan mensuplarından ölümünden sonra açılacak vasiyette ismi yazılı veliaht için biat almış ve vasiyeti Recâ b. Hayve'ye teslim etmiştir.³⁰

Süleyman'ın vasiyetini yazdırdıktan kısa bir süre sonra gerçekleşen ölümü üzerine yeni halifenin göreve başlaması sürecini Recâ b. Hayve yürütmüştür. Süleyman'ın veliaht tayini aşamasındaki düşünsel süreç de bütünüyle Recâ b. Hayve'nin damgasını taşımaktadır. Süleyman'ın aslında kendi çocuklarından birini veliaht tayin etme düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce veliaht tayin ettiği oğlu Eyyûb'un erken ölümü bu düşüncenin gerçekleşmesini engellemiştir.³¹ İbn Abdülhakem'in Ömer b. Abdülaziz'in halife olma süreci hakkındaki anlatımı, Süleyman'ın ölüm

³⁰ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdülaziz*, 33-35; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, 45:157-163; 53:99; İmâd Umurî Celil ez-Zâhidî, *el-İmâm Recâ b. Hayve (el-muteveffa 112h) ve ârâuhu'l-fikhiyye*, 19-20; Krş. Dineverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, Thk. Abdulmun'im Amir, İsâ el-Bâbî el-Halebî v.dğr., (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, 1960), 329-330; Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-umem ve'l-memâlik*, Thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 7:32; İbn Cerir Taberî, *Târihu'r-rusul ve'l-mulûk*, 2.baskı, (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387), 6:550-552; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, Thk. Ömer Abdusselâm Tedmuri, (Beyrut: Daru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1997), 4:96-97; Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Târihu'l-İslâm ve veşeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm*, 1-52, Thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmuri, 2.baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1993), 6:381, 7:192; el-Yâfiî, Ebû Muhammed Afifuddin Abdullâh b. Es'ad, *Mir'âtu'l-cinân ve ibretu'l-yakzân*, nşr. Halil el-Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 167, 190; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 9:205-207; İbnu'l-İmâd, *Şezeratu'z-zeheb*, 2:6-7; Sibî İbnu'l-Cevzî, *Mir'atu'z-zemân*, 10:181-184; Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, *Siretu Ömer b. Abdülaziz*, (Mısır: Daru't-Tevzî' ve'n-Neşri'l-İslamiyye, 2006), 36-38; el-Belâzuri, *Ensâbu'l-eşraf*, 8:126, 167 vd.; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, 5:258-261; 5:335-339; Zehebi, *Siyeru a'lami'n-nubelâ*, 5:123-125.

³¹ İbn Abdülhakem'in yer verdiği bir kayda göre kendisine halifelik tebliği yapıldığında Süleyman'ın kendisinden sonraki halifeyi sorduğu ve konu sadedinde oğlu Eyyûb'u işaret ettiği görülmektedir. Aynı kayıt kendisinden sonra kutlu birinin halife olacağına dair de bir işaret barındırmaktadır. Bk. İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdülaziz*, 126.

hastalığında da küçük oğullarından birini veliaht tayin etme konusunda oldukça ısrarcı olduğuna işaret etmektedir.³²

Süleyman'ın, küçük oğullarından birini veliaht tayin etme meselesi ile meşgul olduğu hastalık sürecinde bir mecliste Recâ b. Hayve ve Ömer b. Abdülaziz de hazır bulunmuştur. İbn Abdülhakem, Süleyman'ın istekli olmasına rağmen çocuklarının küçük olması nedeniyle bundan vazgeçerek Ömer b. Abdülaziz'i veliaht adayı olarak düşünmeye başladığı görüşündedir.³³ İbn Abdülhakem, Süleyman'ın Recâ b. Hayve'nin veliaht konusundaki görüşüne müracaat edip onun da Ömer b. Abdülaziz'i tavsiye etmesiyle ikisinin görüşünün muvafık düştüğünü belirtmekte ve Süleyman'ın bu şekilde nihai düşünceye vardığına işaret etmektedir. Bu düşünce üzere iken hastalığı iyice ilerleyen Süleyman sadece Recâ b. Hayve'ye açtığı bu kararını vasiyete dökmüştür. Ölüm döşeğinde olan halifeye hanedan mensuplarınca ziyaretlerin sıklaştığı süreçte kendileri de halife huzuruna girdikleri bir sırada Recâ b. Hayve ile beraber Ömer b. Abdülaziz arasında dikkat çekici bir diyalog da kayıtlara yansımıştır. Buna göre Ömer b. Abdülaziz, Recâ'ya kendisiyle ilgili herhangi bir görüş sorulması halinde kesinlikle isminin söz konusu edilmesini talep etmiştir. Buna karşılık Recâ'nın ise bu düşünceyi Ömer b. Abdülaziz'den beklemediğini, Abdümelikoğullarının Ömer b. Abdülaziz'i kendi işlerine katmanın beklenemeyeceğini ihtar etmiştir.³⁴

Süleyman'ın vasiyetinin hazırlanması ve onun vefatının ardından vasiyetin okunup Ömer b. Abdülaziz'in hilafeti üstlenmesine kadar bütün sürecin Recâ b. Hayve tarafından tasarlanıp yürütüldüğü anlaşılmaktadır.³⁵ Özellikle Hişâm b. Abdümelik gibi Süleyman'ın kardeşlerinin bu süreçteki tutumlarının Recâ b. Hayve tarafından dikkatle takip edildiği ve birtakım önlemlerin alındığı görülmektedir. Abdümelikoğullarının bunu kabullenmelerinde Ömer b. Abdülaziz'den sonra hilafete geçmek üzere ikinci veliaht olarak Yezîd b. Abdümelik'in vasiyette tayin edilmiş olmasının önemli payı vardır. Nitekim daha sonra halife olduğunda Hişâm'ın bu süreçle ilgili Recâ'dan bazı izahlar istediği görülmüştür. Ömer b. Abdülaziz'e halife tayin edildiğine dair bilgiyi veren kişi Recâ'dır. Recâ onu vasiyeti açıp okumak üzere minbere emirülmümnin unvanıyla hitap ederek davet etmiştir.³⁶

³² İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 33; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, 45:159.

³³ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 34.

³⁴ İbn Asakir, *Târihu Dimaşk*, 45:157; İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 34. İmâd Umuri Celil *ez-Zâhidî, el-İmâm Recâ b. Hayve (el-muteveffa 112h) ve ârâuhu'l-fikhiyye*, 19-20.

³⁵ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 34-35.

³⁶ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 35; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* 9:222.

5. RECÂ B. HAYVE VE ÖMER B. ABDÜLAZİZ'İN MÜŞAVİRLİK FAALİYETLERİ

Ömer b. Abdülaziz döneminde Recâ'nın müşavirlik fonksiyonu etkili bir şekilde devam etmiştir. Recâ ile Ömer arasında din ve dünya tutumlarının örtüşmesi vesilesiyle önemli bir yakınlık olduğu görülmektedir. Halife olduktan sonra ikisi arasındaki samimiyet ve sadakat sürekliliğini korumuştur.³⁷ Ömer b. Abdülaziz'in kendisinden "halîlî" yani yakın dostum diye söz ettiği Recâ,³⁸ Ömer b. Abdülaziz'in istişare sisteminin işleticisi olmuştur. Ömer b. Abdülaziz divanü'r-resail'i "sır katibi" olan Recâ'ya emanet etmiştir.³⁹ Kendisinin teçhiz ve tekfinini dahi ona vasiyet etmiştir.⁴⁰

Süleyman'ın teçhiz ve tekfini ile defin işlerini tamamlayan Ömer b. Abdülaziz, derhal İstanbul kuşatmasını kaldırmış, Usâme b. Zeyd et-Tenûhî'yi Mısır valiliğinden azledip hapse atmış ve Yezîd b. Ebî Muslim'i Afrika valiliğinden azletmiştir. Onun ivedilikle işleme koyduğu ilk üç icraat bunlardır.⁴¹ Daha makama oturmadan derhal uygulamaya koyduğu bu icraatlar Ömer b. Abdülaziz'in devlet işlerini ve İslam toplumunu yakından takip ettiğini göstermektedir. Onun bu tutumu aynı zamanda halife olur olmaz çok önemli hususlarda ivedi verilmesi gereken kararları dirayetle alıp kararlılıkla uygulayan Hz. Ebû Bekr'in (ra) yönetici dirayetinin izlerini çağrıştırmaktadır.

Bir halife olarak halk ile iç içe olmaya önem veren Ömer b. Abdülaziz'in sıklıkla halka hitap ettiği, ayrıca İslam aleminin dirayetli alimleri ve bilge insanları ile de müzakere ve istişarede bulunmaya son derece önem verdiği görülmektedir.⁴² Onun bir hadise dayanarak "mümkünse alim ol, değilse ilim yolunda ol, o da mümkün değilse alimlere muhabbet eyle, o da mümkün değilse alimlere buğz eyleme" şeklindeki sözü, konuya dair tutumunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴³ Ömer b. Abdülaziz'in ikame etmeye çalıştığı yönetim anlayışı itibariyle kardeşi Sehl, oğlu Abdülmelik ve yardımcısı Muzâhim'in önemli katkıları olmuştur. Bundan dolayı Ömer b. Abdülaziz de hak taraftarları olarak nitelenen bu takım neferlerine çok önem vermiştir.⁴⁴ Oğlu Abdülmelik kendisinden önce vefat etmiş olup onun ölüm

³⁷ Buna dair tanıklık örnekleri için bk. Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 2:371-372. Ebû Zur'a ed-Dımaşkı, *Târîhu Ebî Zur'a*, 336; Nevevî, *Tehzibu'l-esmâ*, 1:190.

³⁸ İbn Tagriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 1:271; el-Mizzî, *Tehzibu'l-kemâl*, 9:155.

³⁹ İbn Tagriberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, 7:336.

⁴⁰ İbn Sâd, *et-Tabâkatu'l-kubrâ*, 5:318; 5:407; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 45:256; Hânî Ebu'r-Rubb, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâtî'l-âmme fi'd-devleti'l-Umeviyye", 264.

⁴¹ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilazîz*, 37.

⁴² İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilazîz*, 109.

⁴³ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilazîz*, 118.

⁴⁴ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilazîz*, 50-51.

haberini veren Muzâhim olmuştur. Ömer b. Abdülaziz bu haber üzerine baygınlık geçirmiştir.⁴⁵ Sehl ve Muzâhim dahi Ömer b. Abdülaziz'den önce vefat etmiş olup bunların kaybı onun ideal bir yönetim ortaya koyma yolundaki en önemli destekçilerinin kaybı olarak onda müessir olmuştur.⁴⁶

İyileştirme ve ıslah amaçlı halka ve yöneticilere yönelik hitaplarının yanı sıra Ömer b. Abdülaziz'in kendisi de görüş ve basiretine değer verdiği alimlerin tavsiye ve nasihatlerine müracaat etmeyi ilke edinmiştir. Çok sayıda örneği bulunan bu tür müzakereler arasında örneğin kendisi Yezîd er-Rakkâşî'den kendisine nasihat etmesini talep etmiştir.⁴⁷ Ayrıca el-Kurezî ile nasihat içerikli yazışmaları bulunmaktadır.⁴⁸ Ömer b. Abdülaziz ile el-Kurezî arasında Medîne valiliği döneminde de birtakım benzer temasları ve görüşmeleri olmuştur.⁴⁹ Keza huzuruna giren bir adamın nasihatleri onun her zaman zinde tuttuğu gönül dünyasında kayıtlara geçecek kadar tesir göstermiştir.⁵⁰ Ömer b. Abdülaziz, Hasan el-Basrî'ye mütemadiyen müracaat ederek onun tavsiye ve ikazları doğrultusunda kendisini sürekli kontrol etme yoluna gitmiştir.⁵¹ Bu çerçevede Ömer b. Abdülaziz'in yazıştığı kişilerden biri de Mutarrif b. Abdullâh eş-Şihhîr olmuştur.⁵²

Ölüm döşeğinde iken Ömer b. Abdülaziz'e sonraki halife adayı Yezîd b. Abdülmelik'e yazılı bir tavsiyede bulunması önerilmiş ancak Ömer b. Abdülaziz, onun Abdülmelik b. Mervân'ın oğlu olması gerekçesiyle bunu gereksiz görmüştür. Bunun üzerine Recâ b. Hayve devreye girmiş ve Yezîd'in aksi davranması halinde bu vasiyet ile kendisinin görevini yerine getirmiş olacağını ve ikame edeceği vasiyetin Yezîd'in aleyhine hüccet olacağı gerekçesiyle bunda ısrar etmiştir. Bunun üzerine Ömer b. Abdülaziz katip çağırıp özlü bir vasiyet yazdırmıştır.⁵³ Ömer b. Abdülaziz, Abdülmelik'i haksızlık yapan ve adaletli olmayan biri olarak gördüğü için Abdülmelik oğullarının da aynı mizaca sahip olduklarını düşündüğünden onlara nasihatın kar etmeyeceğini müşahade etmiştir. Aslında Ömer b. Abdülaziz gerek valiliği döneminde gerekse sonraki dönemlerde halifelerin ve özellikle bazı valilerin adil olmayan haksız uygulamalarını şiddetle eleştirmekten

⁴⁵ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 100.

⁴⁶ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 100-101, 105.

⁴⁷ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 94.

⁴⁸ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 117-118.

⁴⁹ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 125.

⁵⁰ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 94.

⁵¹ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 94-95, 127-128; Sibt İbnu'l-Cevzî, *Mir'atu'z-zemân*, 10:289; 290.

⁵² İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 94-95, 128.

⁵³ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 106-107.

sakınmamıştır. Bu konuda onun bu kişiler ve mizaçları konusunda tecrübe edilmiş kanılara sahip olduğu biliniyor. Bu itibarla bu konuda bir çabanın beyhude olacağını düşünmüştür. Ancak Recâ'nın yönlendirmesi ile her şeye rağmen kendi sorumluluğunu yerine getirme hususunda ona tabi olmuştur. Aslında Recâ'nın da onunla aynı kanaatte olduğu açıktır. Hatta Ömer b. Abdülaziz, Recâ ile beraber Süleyman b. Abdülmelik'in yanına gittikleri sırada Recâ, Abdümelikoğulların hiç kimseyi kendi işlerine katmayacakları konusundaki kesin kanaatini Ömer b. Abdülaziz'e ifade etmişti. O zaman Recâ'nın söylemi ile ikna olan Ömer b. Abdülaziz Yezîd'e vasiyet konusunda da Recâ'nın tavsiyesi ile ikna olarak bu vasiyeti yazdırmıştır.

Ömer b. Abdülaziz halife olunca, Sâlim b. Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb'a mektup yazarak kendi görüşü ve istişaresine başvurulmaksızın hilafetin kendisine yüklendiğinden bahisle ondan kendisini örnek almak üzere Hz. Ömer'in (ra) müslümanlar ve gayri müslimler hakkındaki idaresini ve anlayışını kendisi için yazılı olarak anlatıp iletmesini istemiştir. Bunun üzerine Sâlim'in de konuyu özlü cümlelerle hülâsa edip ona cevap verdiği anlaşılmaktadır.⁵⁴ Ömer b. Abdülaziz Salim b. Abdullah'a yazdığı mektupta Ömer b. Hattâb'ın halifeliği, Müslümanlar ve Yahudilere dair verdiği hükümleri yazmasını talep ederek takip edeceği bir model oluşturma çabası içinde olmuştur.

Ömer b. Abdülaziz, Recâ b. Hayve el-Kindî ve Abdülmelik b. Erta'a arasında sıkı bir dostluk ve samimi bir muhabbet vardır. Bu büyük ölçüde onların dünya ve ahiret düşünceleri, tutum, davranış ve hareket tarzları açısından aynı yaklaşıma sahip olmalarından beslenmiştir. Recâ b. Hayve, Ürdün cihetlerindedir. Kendisi ibadete düşkün olmakla bilinir. Vakâr ve basiret sahibi, keskin görüşlü ve adil bir kişiliği vardır. Toplumsal olarak gördüğü itibarın yanı sıra halifelerin bu meziyetlerinden yararlanmak için onu yakınlarında tutmaya çalıştıkları görülmektedir. Halifelerin onu vezir ve danışman olarak istihdam etmeleri, valilere ve kendi aile efradına kayyım olarak görevlendirmeleri buna dayanmaktadır. Bilhassa Süleyman b. Abdülmelik ona çok itimat etmiştir. Süleyman'ın en çok güvendiği kişi Recâ olmuştur. Recâ'nın varlığının sağladığı bu destek Süleyman'ın bütün icraatlarında sıkıntı ve strese karşı özgüven kaynağı olmuştur. Süleyman'ın Mervanoğulları içinde ayrı bir değer verdiği kişi ise Ömer b. Abdülaziz olmuştur. Süleyman, onu Medine'ye vali olarak atadıktan sonra durumu teftiş etmek üzere Recâ b. Hayve'yi görevlen-

⁵⁴ İbn Abdilhakem, *Sîretü Ömer b. Abdülaziz*, 107.

dirmiştir. Buna göre Süleyman Ömer b. Abdülaziz'i Recâ aracılığıyla kontrol etmiştir. Bu süreçte Recâ, Ömer b. Abdülaziz ile uzun uzun görüşmeler yapma fırsatı bulmuş ve onu yakından tanımıştır. Özellikle sabah namazı sonrası ikisi baş başa çeşitli konuları değerlendirip görüş alışverişinde bulunmuşlardır. Bir gün Ömer'in onun durumunu sıkıntılı görüp nedenini sorması üzerine Recâ gece gördüğü bir rüyayı haber vermiştir. Bu rüyada Ömer b. Abdülaziz'in halifelîği ile ilgili bazı izler taşımaktadır. İbn Abdülhakem'in yer verdiği bu anlatımın kaynağı Saîd b. Safvân olarak gösterilmiştir.⁵⁵ Bu rüya dönemin rüya yoluyla bir olguya olağanüstü bir nitelik kazandırma amaçlı eğilimleriyle de ilgili olabilir.

Süleyman'ın halifeye sövme konusunda bir görüşme açmasına binaen huzurdakilerin karşılığının ölüm olması gerektiğine dair görüşleri karşısında Süleyman'ın özellikle Ömer b. Abdülaziz'in görüşüne kilitlendiği görülmektedir. Buna karşılık Ömer b. Abdülaziz'in değerlendirmesi ise "Bir peygamber dışında bir Müslümanın kanını helal kılacak bir sövme bilmiyorum" şeklinde olmuştur. Süleyman'ın bu değerlendirmeyi önemsemediği anlaşılmaktadır.⁵⁶ Daha sonraki zamanlarda Medine'de Peygamber (sav) mescidinde mektubunun okunması üzerine bir kişinin Ömer b. Abdülaziz'e, mektuba ve onu getirene sövmesi üzerine Ebu Bekr b. Muhammed'in onu öldürmeye kalkıştığı ve Ömer b. Abdülaziz'in ise bir Müslümanın sırf bir sövme dolayısıyla öldürülemeyeceğine işarette onun tövbe etmeye davet edilmesini tavsiye etmiştir.⁵⁷ Süleyman'ın bir hac döneminde Ömer b. Abdülaziz'e kalabalığa işarette gururlanması üzerine Ömer b. Abdülaziz'in "seninle sorunu olanlar" şeklinde mukabelede bulunduğu görülmektedir.⁵⁸

Ömer b. Abdülaziz, Yezid b. Ebu Malik ile Haris b. Muhammed'i kırsala gönderip kırsalda yaşayan insanlara sünneti öğretmelerini istemiş ve onlara maaş bağlamıştır. Yezid bu maaşı kabul etmiş ancak Haris kabul etmeyerek ilim karşılığı ücret almayacağını ifade etmiştir. Ömer b. Abdülaziz, Yezid'in maaşı kabul etmesinin bir hak olduğuna işaret ederken Haris gibilerin sayısının çoğalması yönünde duada bulunmuştur.⁵⁹ Ömer b. Abdülaziz'in mütemadiyen yöneticilere mektuplar yazarak onları iyilik yapmaya teşvik ettiği ve fenalıktan onları sakındırdığı görülmektedir.⁶⁰

⁵⁵ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 123.

⁵⁶ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 116.

⁵⁷ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 146-147.

⁵⁸ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 132.

⁵⁹ İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 141.

⁶⁰ Örneğin bk. İbn Abdilhakem, *Siretu Ömer b. Abdilaziz*, 142-144.

6. RECÂ B. HAYVE'NİN ÖMER B. ABDÜLAZİZ DÖNEMİNDEN SONRAKİ FAALİYETLERİ

İbn Kesir'in "Emevi halifelerinin veziri" ve "Emevilerin sadık veziri"⁶¹ şeklinde nitelediği Recâ b. Hayve'nin, Ömer b. Abdülaziz'in vefatından sonra Emevi iktidarı ile olan irtibatı zayıflamıştır. İbnu'l-Cevzi, Ömer b. Abdülaziz'in ölümü ile bu yakınlığın sona erdiğini ifade etmektedir.⁶² ez-Zehabi'nin yorumu da buna uygun düşmektedir. Ömer b. Abdülaziz'in ölümünden sonra Recâ'nın iktidar ile münasebetinde belirgin bir gerileme olmakla beraber Yezid b. Abdülmelik'in Recâ ile bazı temaslarının olduğu bilinmektedir. Yezid b. Abdülmelik örneğin 102 tarihinde vuku bulan Mühelleb kabilesi esirleri gibi bazı konularda ona danışmış, Recâ da bu konularda ona görüş vermiştir. Ancak Recâ'nın Yezid'in Ömer b. Abdülaziz'in ıslahatını iptal eden idare anlayışı sebebiyle kademeli olarak siyaset ve idare sahasından çekildiğini düşündürmektedir. Nihayet Yezid yaptığı bir Kudüs ziyaretinde Recâ'nın kendisine eşlik etmesine dair talebi Recâ tarafından nazikçe geri çevrilmiştir.⁶³ Hatta Yezid'in Recâ'ya tahsis ettiği otuz dinarlık aylığı Hişam tarafından bir süre kesilmiş, sonra tekrar tahsis edilmiştir.⁶⁴ Bu dönemden itibaren Recâ b. Hayve'nin daha ziyade vaaz ve irşat faaliyetlerine yöneldiği görülmektedir. Recâ, Hişam b. Abdülmelik döneminde de bu şekilde faaliyetlerine devam etmiştir. Buhari'nin onu bir "kassas" olarak nitelemesi de buna mebni olmalıdır.⁶⁵

7. RECÂ B. HAYVE'NİN İKTİDAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞÜ

Recâ, Gaylân ed-Dımaşkı'nın kaderi tümüyle inkar eden ve insanları fitneye sürükleyici düşünce ve tutumlarından dolayı katledilmesinin helal ve gerekli olduğunu düşünmüştür.⁶⁶ Hasan el-Basrî'ye ait olarak kendisine intikal eden kaderiye meyilli görüşler Recâ tarafından tahkike konu olmuştur. Kaderi görüşleri dolayısıyla Recâ'nın Mekhul'e karşı tavırlı olduğu, Mekhul ile olan bütün münasebetlerini tamamen kestiği hatta onun sela-

⁶¹ İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, 9., 205, 332. Ayrıca bk. İbn Tagriberdi, *en-Nucümü'z-zâhire*, 1:271; Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Husnu'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*, Thk. M.Ebu'l-Fadl İbrahim, İsa el-Babi el-Halebi v. dğr., (Mısır: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967), 2:193.

⁶² Hâni Ebu'r-Rubb, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâti'l-âmme fi'd-devleti'l-Umeviyye", 264.

⁶³ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 18:110; Fesevî, *el-Ma'rîfe ve Târîh*, 2:370; Hâni Ebu'r-Rubb, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâti'l-âmme fi'd-devleti'l-Umeviyye", 264-265. İmâd Umurî Celil ez-Zâhidî, *el-İmâm Recâ b. Hayve (el-muteveffa 112h) ve ârâuhû'l-fikhiyye*, 21.

⁶⁴ Fesevî, *el-Ma'rîfe ve't-târîh*, 2:370; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nubelâ*, 4:559.

⁶⁵ Hâni Ebu'r-Rubb, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâti'l-âmme fi'd-devleti'l-Umeviyye", 265.

⁶⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 47:59; 48:211; Ebû Zur'a ed-Dımaşkî, *Târîhu Ebi Zur'a*, 370.

mına dahi katiyyen karşılık vermediği görülmektedir. Recâ, kaderi görüşlerinden vazgeçmesi için Mekhul'e nasihat etmiş ancak bu nasihatler de karşılık bulmamıştır. Şam halkı Recâ'nın görüşlerine büyük bir itibar ve itimat göstermekte idi. Bundan dolayı Şam halkı bütünüyle Mekhul'e karşı tavır geliştirmiştir. Recâ'nın kaderi görüşe karşı tavrı kaderiyenin Şam bölgesine girmesine mani olmuştur.

Recâ'nın hilafete karşı huruç düşünce ve eylemlerine karşı çok sert tutum ve tavra sahip olduğu görülmektedir. Bundan dolayı Gaylân ed-Dımaşkî'nin katlini çok önemsemiş ve haklı görmüştür. Huruç yapan Yezid b. el-Muhelleb'e karşı da aynı tutumu göstererek ona lanet okumuştur.⁶⁷

Recâ'nın Emevi iktidarına olan yakınlığı ve mensubiyetine rağmen onun kendi öğrencilerinin Emevi iktidarına yönelik tenkitlerine karşı müteşeddid olmadığı görülmektedir. Recâ'nın müsamaha göstermediği kriterler iktidara yönelik meşruiyet ve huruçtur. Recâ b. Hayve'nin özellikle kaderiyye konusunda dönemin ilim adamları ile bazı ayrılıklar yaşadığı anlaşılmaktadır. Buna mukabil onun iktidar icraatlarını teyit eden tutumu da ilmi çevrelerin tenkitlerine konu olmuştur. Örneğin Matar el-Verrak el-Basri (ö.127/745), Recâ'nın Şam taraftarı karakteri dolayısıyla onu tenkit etmiştir. Matar "Recâ b. Hayve'den daha yetkin bir fıkıh alimi görmedim ama Recâ her konuda Şam taraftarlığına maildir" demektedir.⁶⁸

SONUÇ

Emeviler döneminde resmi bir vezirlik görevi olmasa da, ismi konulmamış bu vazifeyi Recâ b. Hayve'nin yaptığına şahit oluyoruz. Recâ b. Hayve Abdülmelik b. Mervan, Velid b. Abdülmelik, Süleyman b. Abdülmelik ve nihayet Ömer b. Abdülaziz dönemlerinde ilim ve devlet ve devlet adamı olarak ön plana çıkmıştır. Recâ b. Hayve ,başta Mekke, Medine ve Şam olmak üzere belli başlı beldelerdeki ilim adamlarının takdirini kazanmış, toplum nezdinde itibarı yüksek olmuştur. Recâ'nın gerek ilim adamları gerekse halk tarafından büyük bir teveccühe mazhar oluşu, onun ahlaki duruşu ve olgun kişiliği ile alakalıdır. O öncelikle ilimle siyaseti bütünleştiren derin bir vukufiyete sahiptir. Yönetimde marufa dair düşüncelerini istişarelerinde bulunduğu halifelere söylemekten asla çekinmemiştir. Kısmen geleneğin dışına çıkılarak Ömer b. Abdülaziz in halife seçilmesi büyük ölçüde onun

⁶⁷ el-Belâzürî, *Ensâbu'l-üşrâf*, 8:347; İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, 60:226; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 7:481; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nubelâ*, 5:477.

⁶⁸ Nevevî, *Tehzibu'l-esmâ*, 1:190; Hâni Ebu'r-Rubb, "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâtî'l-âmmе fi'd-devleti'l-Umeviyye", 266.

eseridir. Ona göre devletin bekası ve geleceği esastır. Yöneticiler uygulamaları sebebiyle sözlü tenkit edilebilir ama asla isyana mahal yoktur.

KAYNAKÇA

- el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-eşraf*. 1-13, Thk. Suheyl Zekkar ve Riyad ez-Zirikli. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Ebû Zur'a ed-Dımaşkî, Abdurrahman b. Amr. *Târîhu Ebi Zur'a ed-Dımaşkî*. Thk. Şukrullah Nimetullah. Dımaşk: Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, Ts. ed-Dineverî, Ebu Hanife Ahmed. *el-Ahbâru't-tivâl*. Thk. Abdulmun'im Amir-İsa el-Babi el-Halebi v.dğr. Kahire: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabi, 1960.
- Fesevî, Ebu Yusuf Ya'kub b. Sufyan. *el-Ma'rife ve't-târih*. Thk. Ekrem Diya el-Ömeri. 2. Baskı, Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1981.
- Ebu'r-Rubb, Hânî. "Recâ b. Hayve el-Kindî ve devruhu fi'l-hayâtî'l-âmme fi'd-devleti'l-Umeviyye", *Mecelletu Câmiati'l-Kuds el-Meftûha li'l-Ebhâs ve'd-Dirâsât*, 35 (Şubat 2015): 257-294.
- İbn Abdilhakem. *Siretu Ömer b. Abdilazîz*. Thk. Ahmed Ubeyd, 6.baskı. Beyrut: Alemu'l-Kutub, 1984.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali. *Târîhu Dımaşk*. Thk. Amr b. Garamel-Amri. Beyrut: Daru'l-Fikr li't-Tıbaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzibu't-Tehzib*. Haydarabad : Matbaatu Meclis-i Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1326.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtu'l-ayân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sadır, 1900, 1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât*. Haydarabad: Vizaretu'l-Maarif li'l-Hukumeti'l-Aliyeti'l-Hindiyeye, Dairetu'l-maarifi'l-Osmaniyye, 1973.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şiri. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1998.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'd. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Tagriberdî, Ebu'l-Mahasin Cemaleddin Yusuf. *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûki Mısır ve'l-Kâhire*. 1-16, Mısır: Vizaretu's-Sekafe ve'l-İrşadi'l-Kavmi, Daru'l-Kutub, ts.
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *el-Muntazam fi târihi'l-umem ve'l-memâlik*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata - Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.

- İbnu'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah el-Belensi. *el-Hulletu's-siyerâ*. Thk. Huseyn Münis. 2.baskı, Kahire: Daru'l-Maarif, 1985.
- İbnu'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târih*. Thk. Ömer Abdusselam Tedmuri. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1997.
- İbnu'l-Îmâd, Abdullhâyy b. Ahmed. *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Thk. Mahmud el-Arnaut. Dımaşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, 1986.
- Îmâd Umurî Celîl ez-Zâhidî. *el-Îmâm Recâ b. Hayve (el-muteveffa 112h) ve ârâuhu'l-fikhiyye*. Saarbrücken/Germany: Noor Publishing, 2016.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1980.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Muhiyyiddin Yahya. *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lugât*. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Ts.
- Safedî, Salahuddin Halil b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnaut - Turki Mustafa. Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 2000.
- Sem'ânî, Abdulkarim b. Muhammed. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahya. Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, 1962.
- Sibt İbnu'l-Cevzi, Şemseddin Ebu'l-Muzaffer b. Kızıoğlu. *Mir'âtu'z-zemân fi tevârihi'l-a'yân*. Dımaşk: Daru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2013.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Husnu'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*. Thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim - İsa el-Babi el-Halebi v.dğr. Mısır: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967.
- Taberî, İbn Cerîr. *Târihu'r-rusul ve'l-mulûk*. 2.baskı, Beyrut: Daru't-Tras, 387.
- Erkoçoğlu, Fatih. "Recâ b. Hayve el-Kindi (Hayatı ve Faaliyetleri)", C. Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (2007): 365-403.
- el-Yâfiî, Ebu Muhammed Afifuddin Abdullah b. Es'ad. *Mir'âtu'l-cinân ve ibretu'l-yakzân*. nşr. Halil el-Mansur. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Kahire: Daru'l-Hadis, 2006.
- Zehebî, Şemseddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-a'lâm*. 1-52, Thk. Ömer Abdusselam et-Tedmuri. 2.baskı, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1993.

MEKKELİ MÜŞRİKLERİN HZ. MUHAMMED'E KARŞI AŞIRI MUHALEFETLERİNİN ÖTEKİ YÜZÜ


THE OTHER ASPECT OF MECCAN POLYTHEISTS' EXTREME OPPOSITION
AGAINST PROPHET MOHAMMAD

ALİ YILMAZ

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, GİRESUN ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

alibedir28@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-8574-4580>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.3>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
29 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted
29 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Yılmaz, Ali, "Mekke Müşriklerin Hz. Muhammed'e Karşı Aşırı Muha-
lefetlerinin Öteki Yüzü [The Other Aspect of Meccan Polytheists' Extreme Opposition
Against Prophet Mohammad]. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi -
Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/June 2019): 59-89.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal
içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and
scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık
University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



MEKKELİ MÜŞRİKLERİN HZ. MUHAMMED'E KARŞI AŞIRI MUHALEFETLERİNİN ÖTEKİ YÜZÜ

Öz

Hız İbrahim oğlu Hız İsmail ile beraber yeniden inşa ettiği Kâbe, Mekke'de mukim bulunan kabilelere bazı ayrıcalıklar getirmiştir. Hız Muhammed'in beşinci kuşaktan dedesi Kusay b. Kilâb'ın dağınık halde yaşayan bütün Kureyşlileri Mekke'ye toplaması ve kutsal mabed Kâbe'nin kendilerine sağladığı sosyal/ekonomik getiri, kendilerini Arabistan yarımadasında daha da imtiyazlı bir konuma getirmiştir. Kusay b. Kilâb'ın vefatından sonra kendi zamanında oluşturduğu kamu görevleri oğulları/torunları arasında rekabete dönüşmüş ve Kureyş, Mutayyebûn-Ahlâf olarak iki büyük pakta ayrılmıştır. Asabiyetin öncelendiği Mekke toplumunda Hız Muhammed'in elçilikle görevlendirildikten sonra tebliğ ettiği yeni dine muhalefette bu paklaşmadan kaynaklanan zihinsel izdüşümler belirleyici olmuştur. Hız Muhammed'e en çetin muhalefet eden kırk kadar kişi ya Ahlâf grubundan ya da Mutayyebûn grubundan olup konjonktürel olarak daha sonra onlarla beraber hareket edenlerdir. Tarihi süreçte bu kamplaşmanın tarafı olmayan kabilelerin muhalefetleri Ahlâf grubuna mensup kabilelerin muhalefeti gibi aşırılıklar içermemiş, daveti reddetseler bile daha stabil şekilde cereyan etmiştir. Asabiyetin zirvede olduğu Mekke toplumunda bu sosyolojik gerçeğin anlaşılması ilk dönem tebliğ faaliyetlerinin seyri hakkında bilgi verebilir. İlk dönem tefsir ve siyer kitapları merkezli bu çalışmada ayet/sure inzaline sebep olan müşrikler ve davete karşı çıkış sebeplerinin tarihi arka planı üzerinde durulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Siyer, Kureyş, Asabiyet, Ahlâf, Mutayyebûn.

THE OTHER ASPECT OF MECCAN POLYTHEISTS' EXTREME OPPOSITION AGAINST PROPHET MOHAMMAD

Abstract

The Kaaba, which was rebuilt by Prophet Abraham with his son Ishmael, brought some privileges to the tribes residing in Mecca. Prophet Mohammad's grandfather of the fifth generation Qusayy ibn Kilab's gathering all the Quraish tribes living in the scattered condition to Mecca and the social/economic returns provided by the Holy Kaaba, provided them with a more privileged position in the Arabian Peninsula. After the death of Qusayy ibn Kilab, the public duties he created in his own time turned into competition among his sons/grandchildren and The Quraish is divided into two great pacts as the Mutayyaboon and the Ahlaaf. In Mecca, where predominance was prioritized, in opposition to the new religion of Mohammad, mental projections stemming from this pact have been decisive. Forty people who strongly opposed Muhammad are the ones who are either from the Ahlaaf or from the Mutayyaboon group but act with the Ahlaaf group later in a conjuncture. In the historical process, the opposition of the tribes who were not parties to this campaign did not contain extremism like the opposition of the tribes of the Ahlaaf group, and even though they rejected the invitation, they were more stable. The understanding of this sociological reality in the Mecca community, where supremacy is at its peak, can give information about the progress of the first term proclamation activities. In this study, which was centered on the first century commentaries and history books, it has been tried to be emphasized on the polytheists that caused the revelation of some Qur'an verses or chapters, and the historical background of the reasons for their appeal against the Islamic proclamation.

Keywords: Islamic History, Siyer, Quraysh, Asabiyyah, al-Ahlaaf, al-Mutayyaboon.

GİRİŞ

Hz. Muhammed (sav), 610 yılında kendisine indirilen ilahi vahiyle tebliğ ve tebyin görevini on iki yılı Mekke'de olmak üzere yirmi üç yıl boyunca hakkıyla yerine getirmiştir. Hz. Muhammed (sav)'in bu tebliğinde odaklanılması gereken üç temel unsura dikkat ettiğimizde; birincisi tebliğ eden kişidir ve bu Hz. Muhammed'in kendisidir. İkincisi olarak tebliğ edilecek şeyler, ona indirilen ayetler ve o ayetleri şahsında uyguladığı dini içerikli yaşayışlarıdır. Üçüncüsü olarak tebliğ edilecek muhataplar ise yakın akrabaları başta olmak üzere Kureyşliler, Mekke başta olmak üzere hicazda yaşayan müşrikler veya diğer din mensupları ve dünya insanlarıdır. Tabi ki ilk muhatap kitle kendi yakın akrabaları ve Hz. İbrahim'in Mekke'deki torunları olan Kureyş'in değişik kabilelerine mensup kişilerdir.

Hz. Muhammed tebliğ görevini yerine getirirken başta kendi akrabaları olan Mekkeli müşriklerin bazıları davete olumlu yaklaşarak Müslüman olmuş, diğer akrabaları ise tebliği reddetmek suretiyle onunla sorunlar yaşamıştır. Kureyş kabile mensuplarıyla meydana gelen bu yaşanmışlıklar Kur'an-ı Kerim'in ayetlerine de yansımıştır. Bütün ayetler olmasa bile pek çoğunun toplumda meydana gelen bazı olaylar üzerine inzalinin gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ilk on üç yılını geçirdiği Mekke döneminde nazil olan ayetlerin nüzul sebeplerine bakıldığında, müşriklerle olan doğrudan veya dolaylı yaşanmışlıklarla ilgili olduğu görülecektir. Bu ayetlerin inmesine sebep olan olaylar genellikle ferdi olarak Hz. Muhammed'e uyguladıkları itibarsızlaştırma, ötekileştirme veya fiziki şiddete varacak olumsuzluklarla ilgilidir. Bu olumsuzlukların altında yatan iki ana nedenden birisi Hz. Muhammed'e gönderilen dinin kendi konformist yaşamlarını sekteye uğratma endişeleri, diğeri ise Kusay b. Kilâb'dan sonra oğulları arasında meydana gelen siyasi çıkar çatışmalarının yansımalarıdır. Arap toplumunda revaçta olan kabilecilik ve kabileler arası rekabetin doğurduğu paktlaşmaların da belirleyici etkileri olduğu söylenebilir.

Mekke'de tebliğin başlangıcından itibaren nazil olan bazı ayet/surelerin iniş sebeplerini irdelerken konularla bağlantılarını kurup mücadelenin daha iyi anlaşılmasına matuf çalışmamızda ilk dönem tefsir kitaplarından Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 151/767) tefsiri ile İbn İshâk (ö. 151/768) ve İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) es-Siretü'n-Nebeviyye isimli eserlerinden ağırlıklı istifade etmeye çalıştık. Bu eserler merkeze alınarak diğer ilk dönem kay-

naklarında kendilerine atıf yapılan Mekkeli müşriklerin özelliklerinden, İslam'dan önce yapılan paktlaşmalarda tarafların neseplerinden, Peygamberle akrabalık ilişkilerinden ve onların davranışlarına Kur'an'ın yaklaşımlarından bahsedilmeye çalışılacaktır.

1. MEKKE'DE HZ. MUHAMMED'E KARŞI OLUŞAN MUHALEFETİN TARİHİ ARKA PLANI

Arap yarımadasında yaşamlarını sürdüren Araplar, ya bedevi ya da hadari şeklinde kabile hayatlarını idame ettiriyorlardı. Bilinen anlamda bir devlet teşekkülleri olmadığından kabileler ayakta kalabilmek için birbirleriyle dayanışma içinde olmak zorundaydılar. Onları birbirlerine bağlayan bu birlikteliğin olmazsa olmazı asabiyet ruhuydu. Asabiyet Arapça bir kelime olup, “sarma, bağlanma, kenetlenme, sözbirliği etme, birinin etrafında toplanma” gibi anlamlara gelmektedir.¹ Kavramsal olarak da; “Baba tarafından akrabaların ister haklı olsun ister haksız olsun birbirini savunma refleksi, birlik ve dayanışma ruhu” olarak tanımlanmaktadır.²

Kişi, yakınlarına bir haksızlık yapıldığında bu bağın gereği olarak şefkat duygularını harekete geçirip yakınının bu durumdan kurtulmasını arzu etse bile bu durumun asabiyet derecesine gelmesi normal bir durum değildir. Asabiyetin siyasi ve hukuki alanlardaki otorite boşluğunu doldurmak, mal, can ve ırz güvenliğini sağlamak gibi olumlu yönleri yanında; aile, aşiret veya kabilenin yahut benzer bir topluluğun hak ve menfaatlerine tecavüz etmek, onlara karşı şiddete başvurarak üstünlük sağlamak gibi olumsuz ve zararlı yönleri de vardır. Bu tabii bir duygu olmakla birlikte adalet kavramına ters olduğu için modern dünyada karşılığı yoktur. VII. yüzyıl çöl ortamında insanların dayanıp güvenecekleri bir otoriteleri olmadığından bu duygunun tolere edilebilecek bir yanı gözükse bile İslam'ın kabul edemeyeceği şekilde zulümlere sebep olduğunu ve İslam kardeşliği üzerine inşa edilecek bir medeniyetin kodlarına uymadığını da belirtmek gerekir.³

Çöl şartlarında kabileleri bir arada tutan, güvenliklerini sağlayan ve kan bağları bulunan insanların dayanışması anlamına gelen asabiyeti İbn Hal-

¹ Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb İsfehâni, *el-Müfredât fi garibü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylani (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 336; Geniş bilgi için bk. Âdem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: Kuramer, 2017), 197-218.

² Zebidi Seyyid Muhammed Murteza, *Tâcu'l-arûs min cevahiri'l-kâmus* (Beyrut: Daru'l-Hidaye, ts.), 3: 381.

³ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldun. *Mukaddime*, haz. Süleyman Ulu- dağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 332; Geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrı, “Asabiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 453-455; Âdem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: Kuramer, 2017), 197-224.

dun nesep asabiyeti ve sebep asabiyeti şeklinde ikiye ayırmaktadır. Nesep asabiyetinde aynı soydan gelmek ve kandaş olmak şart olduğu halde, sebep asabiyetinde böyle bir şart aranmamaktadır. Bedevilikte yaygın-hâkim olan kuvvet nesep asabiyeti iken hadarilikte durum tersine çevrilmiştir. Nesep ve kan bağı ile ilgisi bulunmayan sebep asabiyeti sosyolojik bir gereksinimden doğmuştur.⁴ Kusay b Kilâb'ın Kureyşlilerin tamamını Mekke'de toplaması dolayısı onların aynı zamanda hadariliğe geçmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda nesep asabiyetinin yanında sebep asabiyetine bağlı olarak Kureyş'in kabile asabiyetinin yanında sebep asabiyetini önceleyen ve "Bir-birlerine yardımcı olmak ve imdadına koşmak üzere yapılan anlaşma veya samimi dostluk kurma" olarak tarif edilen *hulflar* oluşturmuşlardır.⁵

Hiz. Muhammed'in beşinci dereceden dedesi Kusay b. Kilâb; Huzaalıları Mekke'den çıkarıp Kureyşe bağlı bütün kabileleri Mekke'ye yerleştirdikten sonra, dini/ekonomik getirisi olan Kâbe hizmetlerinin daha etkin ve verimli yürütülmesi için bazı kamu görevleri ihdas etmişti. Kusay b. Kilâb bu görevleri oğulları arasında dağıtırken en prestijlisi olan kıyade/hicabe dâhil çoğu görevi oğlu Abduddâr'a vermişti.

Zaman içinde diğer kardeşlerden biri olan Abdumenaş'ın oğulları Abdüşems, Haşim, Muttalip ve Nevfel, toplumdaki karizmaları daha ön planda olduğu için, Abduddâroğullarının elinde bulunan Kâbe anahtarlarının kendilerine verilmesini istediler. Bu isteğin reddedilmesi neticesinde oluşan tartışma, akraba iki kabile arasında anlaşmazlığa neden oldu. Bu anlaşmazlık ve çekişme neticesinde Abdumenaş'ı destekleyenler sebep asabiyetine dayalı olarak ellerini bir kabin içindeki güzel kokuya daldırıp Kâbe'ye sürmek suretiyle aralarında ittifak oluşturdular ve bu görevleri ele geçirmek üzere ahidleştiler/yemin ettiler.⁶ Kendilerine Mutayyebûn denilen bu kabileler, Benî Abdumennaf başta olmak üzere Benî Esed, Benî Zühre, Benî Teym ve Haris b. Fihri oğullarından oluşmaktaydı.⁷

Mutayyebûn grubunun karşısındaki kabile mensupları ise bir deve kestiler ve ellerini kana batırıp onu yalayarak birlikte hareket etme konusunda anlaştilar. Bu kabileler Abduddâroğulları ile birlikte Benî Mahzûm, Benî Sehm, Benî Cumâh ve Benî Adiy kabileleriydi. Kureyş bu şekilde iki

⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 99.

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, 100.

⁶ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Daru'l-Hicr, 1997), 3: 455.

⁷ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka v.dğr (Beyrut: y.y. 1955), 1: 132; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habib b. Ümeyye, *Muhabbar*, thk. Eliza Lichtenstater (Beyrut: Daru'l- Afaki'l-Cedide, 2009), 31.

gruba ayrılınca araya diğer kabilelerin girmesiyle olası savaş önlenmiştir. Abduddâroğullarının kendilerine ait bazı görevleri Abdumenafoğullarına devretmeyi kabul etmesiyle savaş önlenmiş, Kâbe görevlerinin en prestijlileri yine Ahlâf grubunda kalmış olmakla beraber diğer görevlerin kabileler arasında paylaştırılmasıyla sulh sağlanmıştır.⁸

Daha sonra gelişen süreçte Haris b. Nevfel, Ukbe b. Ebû Muayt, Karâde b. Abdi Amr, Utbe b. Rebî'a ve Şeybe b. Rebî'a⁹ gibi isimler her ne kadar Mutayyebûn paktında yer alsalar da Abdüşemsoğulları, amcaoğulları olan Haşimoğullarıyla olan rekabetleri nedeniyle Mutayyebûn bloğundan ayrılmışlardır. Mutayyebûn bloğunda yer alan Abdüşemsoğulları Daru'n-Nedve'deki askeri ve siyasi nüfuzlarının ağırlığı sebebiyle Haşim oğulları ile olan rekabet ve çekişmeleri Hz. Muhammed'e karşı, Ahlâf grubu kadar şiddetli olmasa da muhalefet etmelerine sebep oluşturmuştur.¹⁰ Haşim oğullarından ise Hz. Muhammed'e sadece Ebû Leheb'in muhalefetini görmekteyiz. Bu muhalefetin hanımının Abdüşemsoğullarından olmasından ve üvey kardeşi Ebû Talip'le aralarında olan anlaşmazlıktan kaynaklandığı söylenebilir. Aralarındaki kavgada Hz. Peygamberin Ebû Talip'ten yana tavır almasıyla ilgili olduğu söylenebilir. Zira Ebû Leheb bu kavgada "niye benden yana tavır almadın? seni asla sevmeyeceğim" söyleminin sonucu olduğu değerlendirilebilir.¹¹

Müslümanların Mekke'de İslam tebliğini kabul etmelerinden sonra uğradıkları eziyet sebebiyle Hz. Muhammed tarafından bir strateji olarak onların yer değiştirmelerine izin vermesi sonucu Habeşistan'a hicret başlamıştı. İlk hicret edenlerden gelen haberlerin geri dönütlerinin olumlu olması nedeniyle yüzü aşkın Müslüman Habeşistan'a gerçekleşen ikinci hicrete katılmıştı. Bu hicrete katılan Kabile üyelerinin demografik yapılarına baktığımızda çoğunun Ahlâf grubunu oluşturan kabile üyeleri ile onların müttetiklerinden oluştuğu görülmektedir. Muhacirlerin çoğu Mahzûmoğulları, Cumahoğulları, Sehmoğulları, Abdüşemsoğulları, Zühreoğulları ve Abduddâroğullarındandı.¹² Bu kabileler, İslam'ın zuhurundan

⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 132; İbn Habib, *Muhabbar*, 132; Geniş bilgi için bk. Yaşar Çelikkol, *İslam Öncesi Mekke* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 245.

⁹ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed b. Sellâme (Beirut: Daru Tayyibe, 1999), 3: 261.

¹⁰ İbrahim Sarıçam, *Emevi Haşimi İlişkileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 88-104.

¹¹ Ebû'l-Hasen Ahmet b. Yahya b. Câbir el-Belâzûri, *Ensabu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkar - Riyad ez-Zerkeli (Beirut: Daru'l-Fikr, 1996), 1: 130-131; Muhammed Hamidullah, "Hz. Muhammed'in Büyük Düşmanlarının Psikolojisi", çev. İsmail Yakıt, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1986): 212.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesar, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkar (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978), 322; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 322.

önce kendi aralarında yaptıkları anlaşma nedeniyle karşı tarafın söylemine (İslam'a) kendi içlerinden birilerinin kulak verip kabul etmelerini kibirlerine yedirememişlerdi. Ahlaf grubuna dâhil kabile mensuplarından İslam'ı kabul edenlere, kendilerine hiçbir tolerans gösterilmemesi sebebiyle hayatlarının dayanılmaz hale getirilmesinden dolayı, kabilelerinin içinde yaşamalarını sürdürememiş ve Habeşistan'a hicret etmişlerdi.

Bu ayrışmadan sonra Muttalipoğullarının içinde bulunduğu diğer bir anlaşma olan Hilfü'l-fudûl'de Ahlâf grubundan hiçbir kabile bulunmamaktadır. Mutayyebûn grubundan Ümeyyeogulları da onlara dâhil olmamışlardır. İslam öncesi dönemde Ahlâf-Mutayyebûn gruplaşması ve Hilfü'l-fudûl oluşumunda meydana gelen ayrışmalar, Mekke'nin idari yapısı ve siyasetinde belirleyici rol oynamıştır. Bununla da kalmayıp kabilelerin Hz. Peygamber'in tebliği karşısında tutum belirlemelerinde etkili olmuştur. Cahiliye döneminde Haşimoğulları ile düşmanlık içinde olan kabileler aynı davranışlarını/düşmanlıklarını sürdürmüşlerdir. İslam öncesi Hz. Muhammed'in ailesi ve kabilesiyle olan iyi ilişkiler tebliğden sonra da devam etmiş, kabilelerinden İslam'ı kabul edenlere düşmanlıkları daha kabul edilebilir bir seviyede olmuştur.¹³ Cahiliye dönemi kabilelerinde kendilerinde bulunanla övünmek, öteki kabileleri kötülemek çok yaygın bir davranıştı. Bu münafere dolayısıyla İslam öncesinde Abdülmuttalip ile Harb b. Ümeyye, Haşim b. Abdümenaf ile Ümeyye b. Abdüşşems gibi şahıslar ve Muttalipoğulları ile Sakif kabilesi, Mahzûmoğulları ile Ümeyyeogulları gibi pek çok kabile arasında sorunlar yaşandığını da akıllardan çıkarmamak gerekmektedir.¹⁴

Mekke döneminde etkin muhalefet yaparak Müslümanlara eziyet ve işkenceden hoşlanan muhalif liderlerin kabile dağılımları ilk tefsir kitaplarından olan Mukâtil b. Süleyman'ın (ö.151/767) *et-Tefsir* isimli eserinde tekrarlarla birlikte şu sıklıkta geçmektedir. Mahzûm oğullarından lider konumundaki Ebû Cehil ağırlıklı olmak üzere farklı isimlere yüz iki yerde atıf yapılmaktadır. Âs b. Vâil başta olmak üzere Sehmoğullarından farklı isimler otuz yedi defa geçmektedir. Cumahoğullarına Ubey b. Halef ve Ümeyye b. Halef olmak üzere bu kişiler otuz dört yerde geçmektedirler. Abduddâroğulları Nadr b. Hâris başta olmak üzere otuz iki yerde geçmektedirler. Mutayyebûn paktında yer alan Ümeyyeogullarına ise Utbe b. Rebî'a

¹³ Adem Apak, "İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetin Oluşumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 194.

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye, *el-Münnemmak fî ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Faruk (Beyrut: Âlemu'l-Kütüp, 1985), 90-109; Sarıçam, *Emevî- Haşimî*, 28-29.

başta olmak üzere otuz iki yerde işaret edilmektedir. Haşimoğullarından Ebû Leheb ve hanımı ile birlikte toplam geçme sayısı beştir. Nevfel oğullarından isimler ılımlı muhalefetiyle tanınan Mu'tim b. Adiy'le birlikte on yerde geçmektedir. Esedoğullarının Ebu'l-Bahteri başta olmak üzere sekiz yerde isimlerinden bahsedilmektedir. Son olarak pakta dâhil olan Zühreoğullarına ise sadece iki yerde atıf yapılmaktadır.¹⁵ Toplamda ayetlerin nüzulüne sebep olup tefsirde geçen 205 kişi Ahlâf grubunu oluşturan kabile üyelerindedir. Mutayyebûn grubundan ise 57 kişinin isimleri sebebi nüzule konu olan şahıslar olarak zikredilmektedir.¹⁶ Oranlamaya baktığımızda Ahlâf grubu %77, Mutayyebûn grubu ise %23'e tekabül etmektedir.

Abduşemsoğulları her ne kadar İslam muhalifi pakta yer alsada genel itibarıyla azılı muhalefetin başat kabileleri Ahlâf grubuna dâhil Mahzûm, Cumâh, Sehm ve Abduddâr oğullarına mensup kişilerdi. Abduşemsoğullarından Ebû Süfyan ancak, bu dört kabilenin karar verici üst kadrosu yani liderleri konumundaki Ebû Cehil gibi isimlerin Bedir'de öldürülmesiyle Medine İslam devletine karşı muhalefetin lideri olmuş ve Mekke müşrik ordusunun komutanlığına getirilmesiyle ön plana çıkmıştır. Netice itibarıyla en şiddetli muhalifler Ahlâf grubundan olan kabile mensuplarıdır. İkinci derecede düşük profilli muhalefet gösterenler Nevfeloğulları, Esedoğulları ve Abduşemsoğullarından birkaç kişidir. Üçüncü derecede muhalif grup ise İslam davetini kabul etmeseler de açıktan muhalefet etmeyen Ebû Bekir'in kabilesi Teymoğulları, Hz. Ömer'in kabilesi Adiyogulları ve Hz. Muhammed'in annesi Âmine'nin kabilesi Zühreoğulları üyeleridir.¹⁷

Yukarıdaki bilgileri doğrulayan bir hadise şöyle geçmektedir: Hz. Muhammed, Mekke sokaklarında eziyete maruz kaldığı tebliğin ilk zamanlarında amcaoğullarından olan Ebû Süfyan'ın evine sığınmış ve burada bir müddet himaye ve emniyete kavuşmuştur.¹⁸ Resulullah daha sonra Mekke müşriklerin komutanlık mertebesine kadar yükselmiş Ebû Süfyan'ın kendisine yaptığı bu iyiliği hiçbir zaman unutmamıştır. O, Mekke'nin fethinin ardından şöyle bir bildiri yayınlamıştır. "Silahlarını bırakan emniyette olacaktır, Ebû Süfyan'ın evine sığınanlar emniyette olacaktır...."¹⁹ Peygam-

¹⁵ Sami Kiliçli, *Mekki Surelerde Mümin Kimliğinin Oluşumu ve Gayri Müslim'le İlişkiler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 165-166.

¹⁶ Kiliçli, *Mü'min Kimliği*, 166-167.

¹⁷ Kiliçli, *Mü'min Kimliği*, 185-186.

¹⁸ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj A.Ş, 2003), 1: 99. (İbnu'l-Cevzi'nin *el-Mücteba mine'l-müctenâ* isimli Kahire'de bulunan el yazmasından nakille)

¹⁹ İbn İshâk, *es-Sire*, 405; İbn Hişâm, *es-Sire*, 2: 403.

berin bu yaklaşımı Ebû Süfyan'ın Ahlâf grubuna mensup muhalifler kadar şiddetli olmadığını göstermektedir.

Allah (cc) gönderdiği vahiylerle Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e gelinceye kadar insanları yaratılışlarına uygun yaşamaları konusunda elçileri vasıtasıyla uyarmıştır. Kur'an'da ifadesini bulan insanın bazı sapkın özellikleri dolayısıyla kendi çıkarlarına ve ötekini sömürerek kendi hayatını daha konforlu hale getirebilmek için yaptığı yanlışların sonraları toplum tarafından benimsenmesi sonucunu doğurmuştur.

Allah Kur'an'ın birçok ayetinde, Mekke müşriklerinden Nadr b. Hâris başta olmak üzere müşriklerin geleneğe bağlılığını ve muhafazakârlıklarını eleştirmiş ve geleneği yukarıda belirtildiği gibi toptancı bir yaklaşımla reddetmemiştir.²⁰ Bu bağlamda kitaplarda ifadesini bulan Mesâlibü'l-Arap (Arapların ayıpları) ile Fezâilü'l-Arap (Arapların faziletleri) ifadelerini dikkatlerden kaçırmamak gerekmektedir. Bundan dolayıdır ki Hz. Muhammed, Mekke toplumunda cari olan bütün örflerden daha çok inançla ilgili olanları ilga, bazı davranışları ibka, bazılarını da inşa ederek (yeniden yapılandırarak) toplumsal yaşamı devam ettirmiştir. Aslında onların bu geleneğe sığ bir şekilde yapışmalarının nedeni kabile taassubu içerisinde atalarından miras aldıkları sosyal/ekonomik statülerinin kendilerine sağladığı pozisyonların kaybolma endişesidir.

Mekkî ayetlerin anlaşılması için o günkü Mekke'nin sosyo-ekonomik yapısının mutlaka bilinmesi gerekmektedir. Kusay b. Kilâb Huzâaluları Mekke'den bertaraf ettikten sonra bütün akrabalarını Mekke'ye yerleştirmiş ve daha önce Mekke sınırlarını aşamayan ticari faaliyetlerini geliştirerek Mekke site devletinin idaresini teşkil eden bazı kamu görevlerini ihdas etmiştir. Ölümünden sonrası için bu görevleri oğlu Abduddâr'a vasiyet etmiştir. İdari faaliyetlerden babası tarafından uzaklaştırılan Abdumenaf'ın oğulları, onun kurduğu düzeni biraz daha revize ederek Yemen'den Şam'a kadar bütün yol üstündeki kabilelerle *ilaf* anlaşmalarını yapmışlar, milletlerarası açılımlarıyla diğer kabile veya devletlere üstünlük sağlamışlardır.²¹ Nitekim Haşim'in böyle bir yolculuk sırasında Gazze'de, Muttalib'in Yemen'de, Nevfel'in de Irak'ta ölmesi bu ticaretin

²⁰ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şihate (Beirut: Müessesü't-Târihi'l-Arabiyye, 2002), 3:436 .

²¹ İlâf: İslâm öncesi dönemde Kureyş kabilesinin bazı kabile ve ülkelerle yaptığı ticaret anlaşmalarını, bu maksatla verilen serbest dolaşım iznini ifade etmektedir. Bk. Muhammed Hamidullah, "İlâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 63-64.

başarıyla işlediğini göstermektedir.²² Daha sonra bu gelenek yaygınlaşarak kabile gerçeği içerisinde sebep asabiyeti merkezli *halîflik* olgusu bütün ağırlığı ile devam edegelmiştir. Kâbe'yi içerisinde bulundurmasından dolayı Mekkeliler/Kureyşliler de kendilerini bu mekânın hamisi ve sahibi saymışlardır. Ticari seyahatlerde diğer kabileler asayiş problemi yaşarlarken onlar rahat bir şekilde yaşıyorlar ve ticari kazançlarını artırıyorlardı. Böyle konformist bir ortamda Hz. Muhammed'in tebliğine kulak verip tevhide inanmanın kendi aleyhlerine ciddi riskler taşıyacağına bilincindeydiler. Hz. Muhammed'e vahiy gelmesiyle akrabaları tarafından ötekileştirilmeye başlayınca, zaman zaman Allah onların nankörlüklerinden bazılarını Kur'an'da ifşa etmiştir.²³ Kısaca Mekke/Kureyş içinde gerçekleşen rekabetler, ittifaklar, bireysel dostluklar ve düşmanlıklar İslam davetine/Hz. Muhammed ve Müslümanlara gösterilen olumlu ya da olumsuz reflekslerde/ yaklaşımlarda belirleyici unsur olmuşlardır.

Kur'an-ı Kerim'de toplumları yönetenleri tanımlamak için özellikle mele-mütref kelimeleri kullanılmaktadır. Bir konu ve fikir üzerinde birleşen, görünüş ve ihtişamları ile göz dolduran topluluk anlamına gelen mele kavramı;²⁴ Hz. Süleyman, Firavun, Nuh kavmi ve İsrailoğullarının ileri gelenleriyle Mekke'yi yöneten kurucu lider kadrolar için kullanılmıştır.²⁵ Aynı manaları çağrıştıran mütref kavramının ise bütüncül baktığımızda geniş maddi imkânlarla sahip kişi/kişiler için kullanıldığı görülmektedir. Bu kavram genel hatlarıyla irdelendiğinde; geçtiği bütün yerlerde olumsuzluk yüklü bir kavram olarak kullanılmaktadır.²⁶ Bu yönetici kadro için kullanacağımız mele kavramı çalışmanın genelinde isimlerinden çokça bahsedeceğimiz Ukbe b. Ebû Muayt, Ebû Cehil, Utbe b. Rebî'a, Şeybe b. Rebî'a ve Velid b. Muğîre gibi kişileri kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in bu şahıslar için "Allah'ım, Kureyş'in melesini sana havale ediyorum" diye başlayan bedduası akis bulmuş ve bu melelerin çoğu Bedir'de öldürülmüşlerdir.²⁷ Bu seçkin zümre, içinde buldukları toplumu zulümle yönetiyorlar, haksızlık ve adaletsizlikten besleniyorlardı. Kendilerinin yeni davete icabet etmeleri ya da Mekke'nin çoğunun İslam'ı

²² İbn Habîb, *Muhabbar*, 162. Mekke'nin ekonomik yapısı ve bu yapının Hz. Peygamber'in çağrısına karşı geliştirilen tutum üzerindeki etkisi konusunda bk., Halil Aldemir, "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'an Daveti Açısından Değerlendirilmesi", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, (İstanbul: y.y. 2011), 279-302.

²³ Mukâtil, *Tefsir*, 4: 861; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 55.

²⁴ İsfehâni, *Müfredât*, 473.

²⁵ Bk. el-Araf 7/60-88; en-Neml 27/22-27, Sâd 38/36-69.

²⁶ Bk. el-Enbiya 21/13; ez-Zuhruf 43/23; Hud 11/116.

²⁷ Mukâtil, *Tefsir*, 3: 373; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 714-715.

kabul etmeleri durumunda menfaatleri engelleneceği, karizmaları ve ekonomileri zarara uğrayacağı için İslam davetini susturmaya çalışmışlardı. Mele ve mütref takımı sahip oldukları maddi ve bürokratik-yönetimsel ayrıcalıklarının yok sayıp fakir bir lidere tabi olmayı kabul etmemiş, kibirleri sebebiyle muhalefet tarafında yer almaları zorunlu hale gelmişti.

İlk inen Kur'an-ı Kerim ayetlerine baktığımızda genelde Allah'a ve ahiret gününe iman merkezli bir mesaj verildiği görülmektedir.²⁸ Bu tesadüfi bir durum değildir. Dedeleri Kusay b. Kilâb'dan devraldıkları yönetimsel ayrıcalıklar ve ticaretin kendilerine sağladığı avantajları kaybetme endişelerinden dolayı Hz. Muhammed'in açıkladığı iki dünyalı bir hayat algısı yönetici kadrodaki müşriklerin işlerine gelmiyordu. Çünkü kendilerinin içini boşalttığı hak-adalet kavramlarının ötesinde tek dünyalı inanç sistemleri işlerini kolaylaştırıyordu. Resulullah'ın imana davet ettiği tevhid merkezli Allah inancı ile aynı olmasa da Mekkeli müşriklerin kendilerince bir Allah inançları mevcuttu.²⁹ Kur'an-ı Kerim bu ahiret tanımaz Mekke müşriklerinin tutum ve davranışlarını tenkit ederek aşağıda isimlerini vereceğimiz müşriklerin işlerine de gelmediğini, bu fani dünyadan sonra bir hayatın kabulü demek kendi konforlarının yok olacağı anlamına geldiğine işaret ediyordu. Zira konu Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir:

“Ne var ki o kâfirler/müşrikler içlerinden birinin kendilerini uyarmak üzere peygamber olarak gelmesini hayret ve şaşkınlıkla karşıladılar ve (onun kıyamet ve dirilişe ilgili ikazları hakkında), “Bu gerçekten hayret edilecek bir şey! Biz ölüp toprağa karıştıktan sonra yeniden dirileceğiz, öyle mi? Bize göre öldükten sonra tekrar hayata dönüş ihtimal dâhilinde değil” diye kestirip attılar. Evet, biz toprağın onların bedenlerini nasıl çürütüp yok ettiğini iyi biliriz; (ama biz onları nasıl dirilteceğimizi de çok iyi biliriz). Çünkü biz, kâinatta olup biten her şeyin kayıtlı olduğu sınırsız bilgi kaynağının sahibiyiz” (Kaf, 50/2-5).

“Bununla birlikte onlara ahiret konusunda (peygamber tarafından) sürekli bilgi verilmekte; ama onlar yine de ahiretin gerçekliğinden derin şüphe duymaktalar. Dahası onlar bütün gerçeklere karşı kördürler. Bu yüzden onlar şöyle derler: “Sahi, biz ve atalarımız, ölüp toprağa karıştıktan sonra yeniden diriltileceğiz, öyle mi? Bize anlatılan bu hikâye geçmişte atalarımıza da anlatılmıştı. Bunlar eskilere ait masallardan başka bir şey değil” (en-Neml, 27/66-68).

²⁸ Bk. el-İsra 17/45; el-Ankebut 29/64.

²⁹ Bk. el-Ankebut 29/61; Lokman 31/25; ez-Zümer 39/38; ez-Zuhruf 43/87.

“Bu gerçeğe rağmen (kâfir/müşrik) insan, “Demek, ben öldükten sonra diriltileceğim, öyle mi?” diye alay eder. Peki, o hiç düşünmez mi ki vaktiyle kendisi yokken biz onu yaratıp varlık alanına çıkardık” (Meryem, 19/66-67).

Söz konusu bu ayetlerin muhatapları Ubey b. Halef, Ebu'l-Eşdeyn, Nubeyh b. Haccac, Münebbih b. Haccac³⁰, Ebû Talha, Şeybe, Müşafık, Şurahbil, Haris, babası Erta b. Şurahbil, (en-Neml, 27/66-68)³¹ ve Adiy b. Rebia, Utbe b. Halef ve Ebû Leheb gibi isimlerdir.³²

Mekke'de yaşayan müşrik Arapların çoğu, İbrahimî gelenekten yüz çevirip puta tapıcılığa meyledip kendi çıkarlarına kullanmaya başlayınca Mekke'li sağduyulu bazı kimseler bu çirkefliğe isyan ettiler. Bu çirkin ortamdan kurtulmak için çeşitli arayışlara girmişler, Varaka b. Nevfel gibi bazıları Hristiyanlık dinine, Zeyd b. Amr b. Nufeyl gibi bazıları da İbrahim'in dini hanifliğe ittiba etmişlerdir. Yukarıda ismi geçen sağduyulu kimseler Ömer b. Hattab'ın babası tarafından baskı altına alınınca gizlice Mekke'den ayrılıp Hira'ya gizlendiler. Ara sıra Mekke'ye gelişlerinden endişelenen Mekkeliler bazı kişileri şirklerinden vazgeçirir korkusuyla kendisine eziyet etmeye başladılar. Zeyd b. Amr da seyahatlerine devam edip arayış içinde Mekke'ye dönerken Lahm bölgesinde öldürülmüştür.³³ Görüldüğü gibi Mekke'nin muhafazakâr dini yapısı sadece Hz. Muhammed'in getirdiği din ve onun müntesiplerine karşı çıkmakla kalmamış, kurdukları sömürü düzenine karşı hakkı aramak isteyen herkesi kapsamıştır.

2. MEKKE MÜŞRİKLERİNİN MUHALEFETLERİNİN SEBEPLERİ VE MUHALİFLERİN DEMOGRAFİK YAPISI

2.1. Hz. Muhammed'i İtibarsızlaştırmaya Matuf Yaklaşımlar

İslam davetinin Mekke'nin yönetici kadrosunun karşı duruşuna rağmen gelişmeye ve iman edenlerin sayısının artmaya başladığı zaman diliminde, Allah'ın bildirdiği; “(Ey Peygamber) Sana emredilen tevhid davasını bütün açıklığıyla ortaya koy ve müşriklerin alaycı tavırlarına hiç aldırma. Hiç şüphelen olmasın ki seninle alay edenlere karşı biz senin yanındayız” (el-Hicr, 15/94-95) ayetinde de belirtildiği gibi Peygambere karşı bir itibarsızlaştırma gayreti ve onu toplumun gözünden düşürmeye matuf bazı hareketler içine girdikleri gözükmektedir. Bununla ilgili Kur'an'da birçok atıf yapılmasına

³⁰ Mukâtil, *Tefsir*, 3: 268.

³¹ Mukâtil, *Tefsir*, 2: 484.

³² Mukâtil, *Tefsir*, 3: 452.

³³ İbn İshâk, *es-Sîre*, 165; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 231.

rağmen birkaç örnekle iktifa edilip yukarıda değinildiği gibi bu muhalefette öncülerinin demografik yapıları irdelenecektir.

Mekke'ye haram aylarda ticaret için yarımadanın içinden ve dışından tüccarlar geliyorlardı. Dışarıdan gelecek kabilelerin Hz. Muhammed'le görüşmelerinde muhtemel söylemleri ve kendisini itibarsızlaştırmak için nasıl bir strateji izleyecekleri konusunda Velid b. Muğîre el-Mahzûmî'nin teklifiyle bir araya gelip Kur'an'ın da deşifre ettiği şekilde acaba sihirbaz mı desek, kâhin mi desek, mecnun mu desek alternatiflerini değerlendirmeye başladılar. İttifak ettikleri karar Hz. Muhammed'e sihirbaz denmesi üzerineydi. Hz. Peygamber ve İslam davetine karşı bu düşünceyi planlayıp uygulayanlar ayette muktesimun (aralarında görev bölümü yapanlar) olarak nitelendirilmişlerdir.³⁴ Bu kişilere ve kabilelerine baktığımızda; Benî Abdüşems'ten; Hanzala b. Ebi Süfyan, Utbe b. Rebî'a ve Şeybe b. Rebî'a, Benî Mahzûm'dan Ebû Cehil, el-As b. Velid, Kays b. Velid, Kays b. el-Fâkihe, Züheyr b. Ebi Umeyye, el-Esved b. Abdulesved ve Safiy b. es-Sâib; Benî Abdüddâr'dan Nadr b. el-Haris; Benî Esed'den Ebû'l-Bahteri b. Hişam ve Zem'a b. el-Esved; Benî Sehm'den, Nübeyh b. Haccac ve Münebbih b. Haccac; Benî Cumah'tan Ümeyye b. Halef ve Evs b. Mi'yar olmak üzere on yedi kişi oldukları gözükmektedir.³⁵ Kabile dağılımına baktığımızda on yedi kişinin on ikisi Ahlâf grubuna dâhil kabilelerden oluşmaktadır. Üç kişi Abdüşems'ten olup Hilfü'l-fudûl'da Hz. Muhammed'in karşısına geçen gruptandır. Ahlâf ve Hilfü'l-fudûl grubuna dâhil olmayıp Mutayyebûn paktında yer alan Benî Esed'den sadece iki kişi vardır. Görüldüğü gibi davetin hemen başında gardını alıp Peygamberi itibarsızlaştırmaya girişenlerin 1/3'ünden fazlası Ahlâf grubundandır.

Mekkeli müşrikler, Hz. Muhammed'in şahsına yönelik itibarsızlaştırma çabalarını kendilerince zenginleştirerek itibarsız bir insana indirilen metinleri de aynı seviyede gösterme çalışmaları yapıyorlardı. Çift taraflı taarruz ve zihinleri bulandırmaya yönelik söylemlerinde biraz daha ileri giderek Kur'an-ı Kerim'in kendisiyle ilgili "Kur'an eskilerin masallarındır" bağlamında sözler serdeden Abdüddâr'dan Nadr b. Haris'in bu hareketinin onun art niyetinden, kibriden kaynaklandığını ve günahkâr olduğunu bildiren ayet nazil olmuştur.³⁶

Mekke müşrikleri doğrudan dine karşı çıkma yerine kişilerin akıllarını bulandırmaya matuf olarak "peygamberin insanüstü vasıflarla mücehhez

³⁴ Bk. el-Hicr 15/90.

³⁵ İbn Habîb, *Muhabbar*, 160-161.

³⁶ İbn İshâk, *es-Sîre*, 300; İbn Hişam, *es-Sîre*, 1: 358.

bir varlık olması gerektiğinden hareketle elçilik görevini yüklenecek kişinin yanında sürekli uyarıcı bir meleğin bulunması veya kolaydan mal sahibi olacak seviyede olağanüstü yetkilerle donatılmış birisi olması zaviyesinden” olaya yaklaşmaktadırlar.³⁷ Bu yaklaşımda bulunan müşrikler Urve b. Mes’ud es-Sekafi ve Velid b. Muğire el-Mahzûmî adlı müşriklerdir.³⁸

Mekkeli müşriklerin Peygamberin şahsına dair itibarsızlaştırma ve polemik yaratmaya matuf yaklaşımları bağlamında kabile taassubu içinde mütrefliklerinin kölesi olarak “Tamam peygamber gelmesine bir şey demiyoruz da Mekke şartlarında hıfları gereği karizma yapmış mal ve şöhret yönünden toplumda kabul görmüş kişilerden olması gerekirdi” diyorlardı. Mekkeli Velid b. Muğire veya Taifli Ebû Mes’ud b. Amr gibilerine verilmesi gerekliliği değerlendirilmesi formel aklın daha iyi kabul edebileceği bir şeydi.³⁹ Özellikle Velid b. Muğire el-Mahzûmî, öteden beri Mekke’de potansiyel liderlik konumunda olup, Kureyş nezdinde itibarlı bir kişiliğe sahipti. Kureyş’in lideri Abdülmuttalib’in vefatı üzerine bu oluşumun liderliğini uhdesine almak için onun vefatından sonra örfü uygun olarak Kâbe’nin avlusuna oturan üç kişiden –Benî Haşim’den Ebû Talib, Teym kabilesinden Abdullah b. Cüd’ân ve Benî Mahzûm’dan Velid b. Muğire- biriydi.⁴⁰ Görüldüğü gibi bu çıkar grupları yine kaçamak bir yönden olaya yaklaşarak elçilik gibi bir görevin icrası ve başarı şartını materyalist bir yaklaşımla güçte görmekteydiler. Zira Mekkeli müşriklerin genel yaklaşımları her zaman güçlünün yanında saf tutma yönünde olmuştur.

“(Ey Peygamber) Yarattığımda tek başına (malsız mülksüz evlatsız) olan o kişiyi sen bana bırak. Ben ona hesapsız mal-mülk verdim. Çevresinde dönüp duran her an maiyetinde hazır olan evlatlar lütfettim. Her türlü imkânı önüne serdim. Ama onun gözü hiç doymuyor, hep daha fazlasını istiyor” (el-Müddessir, 74/11-17).

Bu ayetin inmesine sebep olan hadisede Velid b. Muğire el-Mahzûmî’nin Mekkeli karar verici müşrik yandaşlarını toplayarak ortak bir görüşte birleşme çabaları sonucu; onun sihir hastalığına tutulduğunu, yeni söylemleriyle kişinin babası, annesi, kardeşi, hanımı ve sülalesinden olan insanlarla aralarını açtığını dile getirmeye başladılar. Aşırı asabiyete dayalı zihni

³⁷ Hz. Peygamber’in beşer oluşu hakkında bk. Halil Aldemir, *Hz. Peygamber’e Yönelik Teselliler*, (İstanbul: Kitabi Yayınları, 2010), 28-30.

³⁸ Mukâtil, *Tefsir*, 1: 588.

³⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 361; Mukâtil, *Tefsir*, 2: 502;

⁴⁰ Mustafa Fayda, “Velid b. Muğire”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 33-34.

yapı onların en zayıf noktaları olan körü-körüne yakınlarından yana tavır geliştirmelerini sağlayıp, mütreflğine dikkat çekilmektedir. Mekke'de Hz. Muhammed aleyhine algı operasyonlarında rol üstlenmesi sebebiyle zenginliğin verdiği kibir, inat ve "Kur'an'ı Muhammed uydurdu" gibi itibarsızlaştırılmaya yönelik hareketleri bizzat Allah tarafından çürütülerek ahirette cehennemdeki yerinden bahsedilmektedir.⁴¹

Mekkeli müşriklerin Hz. Muhammed'e karşı uyguladıkları itibarsızlaştırmaya yönelik hareketlerinden birisi de Kur'an-ı Kerim'i kendisinin uydurduğu ile ilgili tezviratları şeklinde olmaktadır. Velid b. Muğîre el-Mahzûmî ve arkadaşlarından olan birtakım müşriklerin bu iddialarına karşılık Allah şöyle meydan okumaktadır: "(Bilin ki) bu Kur'an birileri tarafından uydurularak Allah'a isnat edilmiş bir kelâm değildir. Gerçekte o, kendinden önceki vahiyleri tasdik ve teyit etmek, ilahî hükümleri etraflıca belirtmek üzere âlemlerin rabbi Allah katından indirilen ve ilahliliği hususunda hiçbir şüphe/şaibe taşımayan bir kelimedir. Böyleyken o müşrikler hâlâ, "Kur'an'ı (Muhammed) uydurdu" diyorlar. (Ey Peygamber!) De ki onlara: "Eğer bu iddianızda dürüst ve samimiyseniz, Kur'an'ın surelerine benzer bir sure/bir dizi ayet ortaya koyun bakalım ve bu işin üstesinden gelmek için Allah'tan başka yardım alabileceğiniz kim varsa (şairleriniz, kâhinleriniz, putlarınız vb.) bütün hepsini işbirliğine çağırın" (Yunus, 10/ 37-38).⁴² Çünkü Allah ilahi vahyini daha önce herhangi bir ilahi kitabı okumayan, Kur'an'ı kendisi yazabilecek edibliği bulunmayan, böyle bir ilahi vahye muhatap olacağını da aklından geçirmeyen ve okuma-yazması olmayan bir ümmiye inzal buyurduğuna ilahi kitabın değişik yerlerinde temas etmiştir.⁴³

Mekkeli müşrik liderlerden Zem'a b. Esved, Nadr b. Hâris, Esved b. Abdiyeğûs, Ubey b.Halef ve Âs b. Vâil gibiler toplumun zihnini bulandırmak için "Muhammed'e bir melek gönderilse de biz de görssek değil mi?" gibi asılsız tezviratlarına Allah "Şayet biz peygamber olarak bir melek gönderseydik onu da insan şeklinde gönderirdik" (el-En'am, 6/8-9)⁴⁴ buyurarak zihinlerde oluşacak şüpheleri ortadan kaldırmıştır. Mekkeli lider kadro, içine sindiremediği Hz. Muhammed'in niçin melek olarak gönderilmediği ile ilgili itirazlarını Allah Kur'an'da şöyle çürütmektedir:

"Yine o müşrikler şöyle dediler: "Bu nasıl bir peygamber? Böyle peygamber mi olur? Baksanıza, o da bizim gibi yiyip içiyor, çarşı-pazar dolaşı-

⁴¹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 194; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 393.

⁴² Mukâtil, *Tefsir*, 2: 238.

⁴³ Konu ile ilgili diğer ayetler için bk. el-Kasâs 28/86; el-Ankebût 29/48.

⁴⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 395.

yor. Madem bu adam bir peygamber, o halde kendisine refakat edecek bir melek gönderilse de tebliğ ve uyarısını onunla birlikte yapsa ya (Madem melek yok,) hiç değilse ona Allah tarafından bir hazine verilseydi veyahut hiçbir emek harcamadan ürün aldığı tılsımlı bir bağı-bahçesi olsaydı...” Onlar, müminlere de şöyle derler: “Peşinden gittiğiniz adam, (peygamber filan değil) sihirle meşgul olan birisi” (el-Furkan 25/7-8).

Müşriklerin yukarıdaki itirazlarını Allah çürüterek insanlara gönderilen elçinin mutlaka insan olması gerektiğini bildirmiştir. Eğer elçi melek olacaksa muhatapları olan grubun da meleklerden müteşekkil bir topluluk olmasının gerekliliği yine Allah tarafından Kur’an-ı Kerim’de şöyle açıklanmaktadır:

“(Ey Peygamber!) De ki onlara: Yeryüzünün sakinleri insanlar değil de melekler olsaydı, hiç şüphesiz biz onlara peygamber olarak gökten bir melek gönderirdik” (el-İsra 17/95).

Bunların dışında Hz. Muhammed, Mekkeli müşrikler tarafından delilikle itham edilip ona bir müddet daha akıllanması için süre tanınmış, eğer aklını başına almazsa ortadan kaldırılması yönünde karar alınmıştır. Cinlenmiş olduğu, Kur’an’ı uydurduğu safsatalarına karşı Allah Peygamber dâhil elçi bile olsa böyle bir şey yapması durumunda Allah’ın azabından kendisini kimsenin kurtaramayacağı konusundaki ayeti indirdi.⁴⁵ Allah Hz. Nuh’tan örnek vererek “kavminin ileri gelenleri kendisinin sapıtığını, saçmaladığını” (el-Araf 7/60) söyledikleri gibi Mekkelilerin de aynı yaklaşımda bulunduğunu bildiren ayetini inzal buyurdu.

Diğer bir itibarsızlaştırma konusu da onun Hûd peygamberin kavminin ileri gelenlerinin kendisine söylediği yalancı yakıştırmasıdır ki insanlık tarihi boyunca bütün elçiler bu iftiraya maruz kalmışlardır. Hz. Muhammed’in de aynı kaderi yaşadığını dolayısıyla onun da Kur’an’ı bazılarından destek ve yardım alarak uydurduğu söylemlerini toplumda yaymaya başlayarak akıl sağlığının da yerinde olmadığını ekleyerek kendisini itibarsızlaştırmaya devam etmişlerdir.⁴⁶

Mekkeli müşriklerin itibarsızlaştırma çabalarının en çarpıcı örneklerinden bir tanesi de Arap örfünde revaçta olan erkek çocuğa karşı düşkünlükleriyle alakalıdır. Erkek evlat sahibi olmak kabileler arası rekabet

⁴⁵ Bk. el-Mü’minün 23/25; el-Ahkâf 46/8. İslam öncesi Arap toplumunda cinlerin bilgi kaynağı olduğuna dair görüşler ve Hz. Peygamber’in cinlerle iletişim halinde olduğuna dair iddialar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Halil Aldemir, *Nebevi Mücadele Bağlamında Kalem Suresi Tefsir*, (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2014), 47-51.

⁴⁶ Bk. el-Furkân 25/4; el-A’raf 7/66.

ve çatışmalarda bedenen güçleri sebebiyle genel kabul gören bir toplum gerçeğiydi. Bu çirkin örfün farkında olan Mekkeli müşrikler bu açığı da değerlendirmeye çalışmışlar ve tezvirata başlamışlardır. Bu cümleden olarak Hz. Peygamberin erkek çocuğu olan Abdullah'ın vefatı üzerine erkek evlatsız kalan Hz. Muhammed'e ileri-geri söz söylemeye başlamışlardır. Bir defasında Kâbe'de ibadet eden Hz. Peygamberi orada olanlardan kimse tanımamıştı. O sırada orada olan Ahlâf grubuna dâhil Âs b. Vâil es-Sehmî'ye bu şahsın kim olduğunu sordular. Âs b. Vâil de "Ebter" diye cevap verdi. Araplar eğer bir kişi ölür de geride erkek varisçisi olmazsa ona "Ebter" diyorlardı. Kendilerince oradaki insanların gözünde Peygamberi küçük düşürmeye matuf bir hareket içerisinde bulunuyorlardı. Bunun üzerine Allah asıl ebterin hayırdan nasibi olmayan müşrikler olduğunu, Hz. Peygamberin kıyamete kadar isminin ve yaptığı hayırlı işler sebebiyle sıfatlarının hayırla yâd edileceğini bildirmiştir.⁴⁷

Mekkeli müşrikler alaycı tavırlarını dozları Müslümanlara karşı daha da artırarak devam ettiriyorlardı. Bu sefer de Peygambere indirilen vahiylerin bir melek vasıtasıyla indirildiğini bildiren Peygamberin söylemini çürütmek için "Tamam öyleyse bu meleğin bize de gösterilmesi gerekmez miydi?" şeklinde alay edici bir üslupla yaklaşmışlardı. Bunu dile getiren müşriklerin ileri gelenleri Nadr b. Haris, Esved b. Abdiyeûs, Ubey b. Halef, Âs b. Vâil ve Zem'a b. Esved gibi kişilerdi.⁴⁸ Bunların maksadı bir gerçeği öğrenip ikna olmaya matuf değildi. Aynı surede yine müşriklerin yapageldikleri hareketlerin karşılığını azapla göreceklarını bildiren Peygamberin uyarılarıyla alay eden Velid b. Muğîre, Umeyye b. Halef ve Ebû Cehil'in bu davranışlarına biraz tehdit içerikli bir cevap verilmişti.⁴⁹

Konu ile ilgili diğer ayetlere baktığımızda Hz. Muhammed'i itibarsızlaştırmaya yönelik eylemlerinden birisi de malına ve toplumdaki konumuna güvenerek yemin edip insanların akıllarını bulandırmak için vahiylerle ilgili dile getirdikleri "eskilerin masalları" söylemleridir. Bu yaklaşımların muhatabı Velid b. Muğîre el-Mahzûmî'den, ilgili ayetlerde kendisine "Utull" hayvan gibi yiyip içen ve "Zenîm" veled-i zina olarak atıf yapılarak Peygamber yüreklendirilmiştir. Devamındaki ayette bu edepsizliği yapan Velid b.

⁴⁷ Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 4: 880; İbn İshâk, *es-Sîre*, 245-272.

⁴⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 395; Mukâtil bu isimleri, Nadr b. Hâris, Abdullah b. Ümeyye ve Nevfel b. Huveylid olarak vermektedir. Mukâtil, *Tefsir*, 2: 550.

⁴⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 395.

Muğîre ayette geçen şekliyle Bedir savaşında burnundan kılıçla yaranan rezil bir şekilde öldürülmüştür.⁵⁰

Hız. Muhammed bir yandan Mekkeli müşriklerle mücadele ederken bir taraftan da ehli kitapla ilişkilerini iyi tutmaya çalışmış ve Rum suresinde olduğu gibi onlardan yana tavır geliştirmiştir (er-Rum, 30/2-5). Mekke'ye gelip giden Yahudilerden bazıları doğrudan Müslümanlara tavır almasa da onlara; "Peygamberlerinize sorun bakalım cehennemden bekçilerinin adedi ne kadardır" diye bir soru sorarak onları zor durumda bırakmaya yeltenmişlerdir. Bunun üzerine Allah ilgili ayetle bu sayının on dokuz olduğunu bildirmiştir.⁵¹ Mekkeli müşrikler verilen cevabın Yahudilerin kendi kitaplarına uygun olduğunu bildirmeleri üzerine mahcup duruma düşmeyen Peygambere karşı başka bir söylem geliştirmişlerdir. Ebû Cehil el-Mahzûmî, Ebu'l Eşdeyn el-Cumahî ve yandaşları bu sefer de "bizim sayımız çok fazla, dolayısıyla bu bekçilerin hakkından gelerek zaten bizi tehdit ettiği cehennemden kurtuluruz" diyerek Hız. Muhammed'le alay etmeye devam etmişlerdir. İlgili ayette de açıklandığı gibi bu ayetin inzalinden maksat Peygamberin Mekkeli müşrikler karşısında mahcup edilmemesi ve Yahudilere de zimmen "Bakınız sizin kutsal kitabınızda olan bilgilerle bizimkiler örtüşmektedir. Gelin beraber bu müşrik güruhu ile mücadele edip ilahi olan din müntesipleri olarak birlikte olalım" mesajı idi.⁵²

Mekke müşriklerinin Peygamber'i itibarsızlaştırmaya matuf davranışları sebebiyle nazil olan ayetlerin tefsirlerine baktığımızda aşırı muhalefetin öncülerinden isimleri geçenlerin çoğunun Ahlâf grubu ya da Abdüşems gibi daha sonra o pakta dâhil olan kabile üyeleri olduğu görülmektedir.

2.2. Müşriklerin Din/İlah Konusundaki Tereddütleri

Hız. Muhammed'in elçi olarak görevlendirilmesinden ve ilk inen ayetlerden sonra fetret döneminin sona ermesiyle Allah'ın insanlara bildirdiği prensipler belli bir sıralamaya göre yapılmıştır. Alak suresiyle müşriklerin inandıkları ilah anlayışında bir değişikliğe gidilerek "rab" kelimesiyle bütünleşmiş bir anlayışın altı çizilmiştir.⁵³ Öteden beri inandıkları yaratıcı ilah anlayışından, sosyal/siyasal hayatı da düzenleyen ilah tasavvuruna geçişine şahit olmaktayız. Gelişen süreçte inanmaları gereken ilahların özel-

⁵⁰ Ebû Ali Eminüddin el-Fazl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Mürtezâ, 2006), 10: 69.

⁵¹ Bk. el-Müddessir 74/30.

⁵² Mukâtil, *Tefsir*, 4: 498; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 313.

⁵³ Bk. el-Alak 96/1.

likleri daha da detaylandırılarak ortaya konulmuştur. Böylece atalarının dinlerine olan aşırı bağlılıkları ve şirk temelli bir din anlayışından toplumsal hayata müdahale eden bir din anlayışına evrilmiştir. Kişilerin ilah anlayışları konusundaki kafa karışıklıkları yönetici kadronun işine geliyordu. Bu yüzden tevhid temelli bir ilah anlayışı Kur'an-ı Kerim'de çokça üzerinde durulan bir konudur. İlk nazil olan surelere baktığımızda sürekli Rab olan Allah'ın ön plana çıkarılması insanların dimağlarında otorite sahibi, efendi, imkân sunan varlığın ve yönetme ve kontrol edenin Rab sıfatıyla mücehhez tek Allah olduğu gerçeğinin üzerinde durulmaktadır.⁵⁴

İlahi vahiy, Mekkeli müşriklerin sapıtmalarına sebep olan putlara doğrudan savaş açma yerine tevhidi bir dille Allah'la ilgili zihinlerde oluşması muhtemel sorulara cevap verme yolunu seçmiştir. Bunun en belirgin örneğini İhlas suresinde görmekteyiz. Rivayete göre müşrik birisi olan Âmir b. Tufeyl b. Sa'sa el-Amirî, Hz. Peygamber'in yanına gelerek bir süre görüştükten sonra Rab ile ilgili aklını karıştıran konularda sorular sormuştur. "O'nun nesebi nedir ? onu kim yarattı ? babası kim ? ismi ne ? kardeşleri kim ?" gibi ister maksatlı olsun ister iyi niyetle olsun bazı sorular sorulması üzerine Allah kafalarda oluşan karışıklığı gidermek için ayetlerini indirmiş, dolayısıyla müşriklerin soruları da cevap bulmuştur.⁵⁵ Aynı zamanda bu ilah anlayışının daha sonra siyasi ve sosyal alanda yapılacak değişimlere de zemin olması açısından bir hazır bulunuşluğa dikkat çekme programı olarak algılanabilir. Müşriklerin ilah anlayışlarının tutarsızlığı ve düşüncelerinin yeniden yapılandırılması ile ilgili Kur'an ayetlerinin peş peşe inzal edildiğine şahit olmaktayız.⁵⁶ İşte yukarıda sorulan veya sorulması muhtemel soruların cevapları Kur'an'da bizzat verilmiştir:

"(Ey Peygamber) De ki: (Bana gerçek mahiyeti, soyu hakkında sorular sorduğunuz rabbim var ya) işte O Allah'tır, tektir. Allah her vasfiyle mükemmel, her türlü ihtiyaçtan münezzehtir. O ne doğurmuş, ne de doğmuştur. O'nun hiçbir dengi, eşi, benzeri yoktur" (el-İhlas 112/1-4).

Mekkeli müşriklerin dini anlayışlarındaki tutarsızlıklarından birisi de meleklerle ilgili inançlarıydı. Müşrikler muhtemelen ehli kitap ve haniflikten öğrendikleri bilgilerden dolayı meleklerle inanıyorlar ve onları Allah'ın kızları olarak kabul ediyorlardı. Lât, Menât ve Uzzâ putlarını bu melek sınıfında değerlendirip kendileri için şefaathçi olacaklarını iddia ediyorlardı. Dolayısıyla

⁵⁴ Bk. el-Fâtiha 1/2; el-Felak 113/1; en-Nâs 114/1.

⁵⁵ Mukâtil, *Tefsir*, 4: 914.

⁵⁶ Konu ile ilgili bk. Kâf 50/24-26; el-Arâf 7/33, 191-199; Yunus 10/3,18; ez-Zümer 39/3,7; eş-Şu'arâ 26/96-102; en-Neml 27/59-65.

şirklerinin temelini Allah'ın yardımcıları olarak dolayısıyla kendilerine has putlara da bir nevi kutsiyet yüklüyorlardı. Meleklerin Allah'ın kızları yakıştırılmaları aynı zamanda tevhid inancını zedelemeye matuf çalışmalarıdır.⁵⁷

Mekkeli müşriklerin diğer bir çıkması da muhafazakârlıklarından kaynaklanan atalarının dinlerine olan aşırı bağlılıklarıdır.⁵⁸ Sözlü kültürlerin doğal sonuçlarından birisi de kendi kabile reislerinin, büyüklerinin geçmişten geleceğe aktarılan abartılı kahramanlıklarıydı. Yazılı bir belgeye dayanmadığı için doğruluğu şüpheli rivayetleri, düşük kültür sahibi kişilerce de abartılı anlatımlarla efsaneleştiriyorlardı. Bunlar kabile liderlerini/büyüklerini tecrübe ettikleri dini argümanları eleştiri kabul edilmeyecek şekilde mükemmel varlıklar olarak inanıyorlardı. Müşriklere göre yapılması gereken yeni söylemler geliştirmek ve arayışlara girmek değil; akıllı, zeki ve kıymetli insanları takip etmektir. Asırlardır doğru yolda olmasalardı Allah tarafından uyarılacaklarını ve kendilerine doğru yolun mutlaka gösterileceğini iddia ediyorlardı. Çünkü inandıkları putların yerine tevhidi bir akideyi kabulün, ekonomik gelirlerinin ve toplumsal prestijlerinin sarsılması anlamına geleceğini gayet iyi biliyorlardı. Bu konuda da Allah Kur'an-ı Kerim'in değişik yerlerinde müşrikleri uyarmıştır.

“Onların ileri gelenleri hemen harekete geçip yandaşlarına şöyle dediler: “Durmayın, kalkın (Atalarımızın dinine sahip çıkalım); tanrılarımıza daha sıkı bağlanalım. Şimdi yapılması gereken tek iş budur. Doğrusu biz bugüne kadar bir tek tanrıdan söz edildiğini de duymadık. Bu düpedüz uydurma bir inançtır. Hem sonra içimizde başka biri yokmuş gibi vahiy Muhammed'e indirilmiş, öyle mi?” Gerçek şu ki bu sözleri söyleyenler, (Muhammed'i peygamberliğe layık görmemekten çok) benim vahyimden şüphe etmektedirler. İşin doğrusu, onlar benim azabımı henüz tatmadıkları için böyle atıp tutuyorlar” (Sa'd 38/7-8).⁵⁹

Bütün bunlara rağmen şunu da akıldan çıkarmamak gerekir ki; Hz. Muhammed sapkın ilah anlayışlarına rağmen onların ilahlarına olumsuz birtakım şeyler söyleyen ashabdan bazılarının onların ilahlarına kötü söylememelerini tembihlemektedir. Bir gün Ebû Cehil el-Mahzûmî Hz. Peygambere karşılıklı olarak “ilahlarımıza kötü söylemeyelim, sövmeyelim”

⁵⁷ Bk. es-Saffat 37/151-155; en-Necm 53/19-26.

⁵⁸ Genel anlamada taklit ve ataların yolundan ayrılmama ısrarının açtığı toplumsal ihtilaf konusunda bir değerlendirmeye bk. Halil Aldemir, *Kur'an-ı Kerim'e Göre İhtilaf*, (İstanbul: Kitâbi Yayınları, 2010), 103-107.

⁵⁹ İlgili ayetlerle ilgili bk. el-En'âm 6/148; el-A'râf 7/71; el-Enbiyâ 21/53; eş-Şu'arâ 26/74; Lokmân 31/21; ez-Zuhrûf 43/23-24.

teklifi yapmıştır. Bu teklifin onların da Müslümanların ilahlarına kötü söylemelerini önlemeye yönelik “Müşriklerin Allah’tan başka ilahlık/tanrılık yakıştırdıkları şeyler/putlar hakkında kötü/ hakaretamiz sözler söylemeyin. Aksi hâlde onlar da öfkeye kapılıp taşkınlık ve densizlikle Allah hakkında kötü sözler söylerler” (el-En’am 6/108) ayet-i kerimesini inzal buyurmuştur.⁶⁰

Mekkeli müşrikler denedikleri her türlü caydırma çabalarından sonuç alamayınca değişik bir taktik uygulamaya başladılar. Hz. Muhammed Kâbe’yi tavaf ederken kendi kabilelerinin önde gelenleri olan Esved b. Mutalip b. Esed, Velid b. Muğîre el-Mahzûmî, Umeyye b. Halef el-Cumâhî ve Âs b. Vâil es-Sehmî Hz. Muhammed’e gelerek bir çözüm üzerinde buluşmayı teklif ettiler. “Gel aramızda ortak bir noktada buluşalım, sen bizim ilahımıza biz de senin ilahına kulluk edelim” dediklerinde; Hz. Muhammed en zor şartlarda olmasına rağmen konunun doğrudan ibadet ve tevhidle ilgili bir mana taşıması nedeniyle hiç düşünmeden bu teklifi reddetmiştir. Allah tevhidle ilgili sureyi inzal ederek itikadî konularda en ufak bir pazarlığa girişilemeyeceğini sert bir üslupla cevaplamıştır.⁶¹

Mekke’de tebliğin ilk yıllarında Mekkeli müşriklerin ilah anlayışlarının yanlışlığı ve tevhid akidesiyle yukarıda değindiğimiz ayetlerin inzali neticesinde itikadî yöndeki ayrışmalara karşın Müslümanlar kendi pozisyon ve güçlerinin farkında oldukları için sosyal alanlarda daha itidalli bir yaklaşımla hareket etmişlerdir. Müşriklerin tepkilerini tetiklememek için namazlarda seslerinin fazla yükseltilmemesi, müminlere kötülük yapan müşriklerin affedilmesi ve Peygamberin şahsında Müslümanların maruz kaldıkları baskılar karşısında sabır ve metanetle yaklaşmalarının istenmesi bu görüşü doğrulamaktadır.⁶²

2.3. Sosyal ve Ekonomik Statülerinin Sarsılmasından Korkmaları

Toplumların öteden beri sahip olageldikleri gelenekleri ve inançları zamanla örf haline gelip onların kimliğini oluşturur. Genel itibarıyla mevcut statükoya göre konumlanan insanlar var olan muhafazakârlık içgüdüleriyle kurdukları düzenin değişmesine kolay rıza gösteremezler. Bu söylemlerin toplumdaki karşılıklarını beklemek için içine kapanıp olayı gözlemleme

⁶⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2: 310; Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 583.

⁶¹ Bk. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 362.

⁶² Bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 556; İbn İshâk, *es-Sîre*, 206; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 314.

yolunu seçerler. Yeni söylemler/inançlar kurdukları düzenin yıkılması veya sorgulanması anlamına geleceği için kendisine söylenenlerin içeriğine bakmadan ilk önce şartlı bir refleks gösterirler. Hak olsun batıl olsun doğrudan din üzerinden bir karşı çıkışı göze almak olumsuz risk taşıdığından, olayı sabote ederek konuyu başka alanlara çekip karşı çıkışlarının toplumda taban bulmasına çalışırlar. Bu karşı çıkışın ana sebebi ekonomik olmakla birlikte dini ve sosyal/siyasal sebeplerin de hatırı sayılır bir etkisi olduğu inkâr edilemez. Dindar olduğunu iddia eden kişi veya zümrelerin dindarlıklardan beklentileri aynı değildir. Bazıları fitratına kulak verip dinin, ruhuna verdiği hazzın tadını çıkartırken bazı seçkin zümre veya dinden/sosyal ve ekonomik konularından kaynaklanan karizmalarının devamı yönünde tercihte bulunurlar.

Mekkeli müşriklerin Hz. Muhammed'in şahsında Müslümanlara olan aşırı muhalefetin/düşmanlığın sebeplerinden birisi de sosyal statülerinin, dolayısıyla ekonomilerinin sarsılacağı düşüncesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Müslüman olmaları halinde çalışmadan ve üretime katkıda bulunmadan kazandıkları faiz kesilmiş olacaktı. Amr b. Akyeş'in cahiliyye devrinde kalan alacağı olan faizi tahsil etmeden Müslüman olmak istememesi ve diğer örnekler bunun en belirgin delillerindedir.⁶³ Sosyal/ekonomik hayata ait bazı dindışı yasaklamalarda tedricilik olsa da haksız kazanç yerilmektedir. Mekk'e'nin merkezinde bulunan Kâbe ve onun kendilerine kazandırdığı siyasi/ekonomik rantlardan vazgeçmek kendileri için çok zor bir durumdu. Ticarete dini bir anlam kazandırarak dinsel bir ritüele dönüştürmüşlerdi. Elde ettikleri bu imtiyazın muhafazası mevcut statükonun devamına bağlıydı.⁶⁴ Dedeleri Hz. İbrahim'in mirasını kendi kötü emellerine alet ederek çöl şartlarında bu kutsal mekâna Kusay b. Kilâb'ın akıllı manevraları ile kendilerine bahşedilen nimetlerin hatırına Kureyşliler hak olan davete icabet etmeleri konusunda uyarılıyorlardı. Kabile geleneğinin hüküm sürdüğü bir ortamda Arabistan yarımadasında tanınır hale gelmelerinin sonucu olarak bütün güney-kuzey ticaretlerinin merkezi ve kazananı haline gelmeleri sebebiyle müthiş bir rant elde etmişlerdi. Diğer kabileler bu seyahatlerinde saldırıya uğrarlarken Kureyşlilerin ticaret kervanlarına hiç kimse tarafından zarar verilmiyordu. Hatta ticaret yapma isteğinde olan herkes, kendilerinden icazet alıyor, dolayısıyla akredite edilmelerin karşılığını maddi olarak alıyorlardı. Konu Kureyş suresinde şu şekilde ifadesini bulmaktadır:

⁶³ Ebû Dâvud, "Cihad", 39.

⁶⁴ Daha fazla bilgi için bk. Zeki Tan, *Müşrik Dindarlığı* (İstanbul: Ark Yayınları, 2016), 110-114.

“Mademki Allah (Kâbe’yi korudu) ve böylece Kureyş kabilesine birtakım imkânlar lütfetti; bu sayede Kureyş kış ve yaz mevsimlerinde ticari seferlerine güven içinde devam etti. O halde Kureyşliler de bu Kâbe’nin rabbi Allah’ı layıkıyla tanıyıp O’na kulluk/ibadet etmelidirler. Zira Allah (Kâbe, hac ve ticaret vesilesiyle) onların aç kalmamalarını sağlamış, (Mekke’nin kutsallığı vesilesiyle de kendilerine haydut ve eşkiya) korkusu yaşatmamıştır”(Kureyş, 106/1-4).

Aslında bu müşriklerin kafaları karıştıktı. Hâris b. Âmir b. Nevfel ve onun arkadaşları kendi kendilerine kaldıklarında “Muhammed’in söyledikleri doğrudur” diyorlardı. Hatta Hz. Peygamberle karşılaştıklarında biz senin anlattıklarının hak olduğunu biliyoruz. Ancak bizler sana iman ettiğimizde ve ticaret için memleketimizden ayrıldığımızda diğer kabilelerin bizim kabilelerimize saldırmalarından korkuyoruz. Diğer kabileler/aşiretler bizlere saldırdıklarında bizim onlara gücümüz yetmez diyorlardı. Bu konuyu Kur’an şöyle ifade etmektedir:

“(Hâris b. Nevfel gibi bazı) müşrikler, (Ey Muhammed! Gösterdiğin yolun doğru olduğunu biliyoruz). Ancak biz seninle birlikte doğru yolu tutarsak yerimizden yurdumuzdan oluruz, diyorlar. Peki, biz onlara her türlü ürünün katımızdan bir rızık olarak ayaklarına kadar getirildiği güvenli ve kutsal/dokunulmaz bir şehirde (Mekke’de) yaşama imkânı vermedik mi? Lakin Mekke halkının müşrik çoğunluğu herkesin rızıkını bizim verdiğimizizi bilmiyor. Biz geçmişte zenginlik ve refah yüzünden şımarıp azan nice halkları helak ettik. İşte onların bir zamanlar refah içinde yaşadığı yerler... Onlardan sonra bu yerlerin yurt edinildiği de pek vaki olmadı. Şimdi o yerlerin hepsi bize kaldı; çünkü baki, ebedî varis biziz”⁶⁵ (el-Kasas 28/57-58).

Bu kibirleri onları biraz daha ileri götürerek mallarının kendilerinin kurtarılmasına sebep olacağını iddia etmelerine sebep olmuştur. Müşriklerin ileri gelenlerinden Velid b. Muğire el-Mahzûmî Hz. Peygamberin öğütlerinden etkilenip Müslüman olmaya karar verdiğinde kendisiyle karşılaşılan müşrik birisi tarafından kınanmıştır. Velid b. Muğire “Allah’ın azabından korktuğum için Müslüman olacağım” manasında bir söz söyleyince o müşrik; “Mal karşılığında ben senin günahlarını üstlenirim” demişti. Bunun üzerine Velid b. Muğire el-Mahzûmî Müslüman olmaktan vazgeçmiş, ancak o kişiye vadettiği malın sadece az bir kısmını vermiş kalanını vermekte direnmiş bunun üzerine Allah bu ayetleri inzal buyurmuştur. Görül-

⁶⁵ Mukâtil, *Tefsir*, 3: 351, 390; el-Ankebut 29/67.

düğü gibi malına kul haline gelen Velid b. Muğire el-Mahzûmî, ilk etapta malına kıymaya karar vermiş fakat malının emrinde olan kişi veya kişiler mütrefligine yenik düşmüşlerdir.⁶⁶

Velid b. Muğire el-Mahzûmî ve yandaşları Mekke'de davete icabet eden Müslümanları hafife alarak mütrefliklerinin verdiği kibirle onlarla alay ediyorlar, hem de batıl inançlarından kaynaklanan mallarını hesap ederek ebediyen bu mallarının kendilerini terk etmeyeceğini zannediyorlardı. Halbuki İslam'la toplum yeniden dizayn edilmeye başlamıştı. Bu yeniden yapılanmada en çok zorlarına giden durum da insan telakki etmedikleri toplumun zayıf katmanları olan köle, kadın veya değer vermedikleri yoksullarla aynı derecede değerlendirilme durumuydu. Statükonun alt-üst edildiği bir nizam Mekkeli eşrafın işine gelmediğinden topluma fitne-fesat sokmayı birincil görev olarak görüyorlardı.

“İnsanları arkasından çekiştirip duran, kaş göz işaretiyle alay ederek onların şeref ve haysiyetleriyle oynayan, sırf ayıp kusur arayan (Velid b. Muğire gibi)⁶⁷ her bir alçağın vay hâline! O alçak adam habire servet biriktirir ve gidip gelip biriktirdiği serveti hesap eder. Sanır ki serveti kendisini sonsuza dek yaşatacaktır. Asla yeminle söylüyorum ki o alçak adam “Hutame”ye atılacak...”⁶⁸ (el-Hümeze 104/1-4).

Müşriklerin özelliklerinden birisi de her ne kadar kibirli tavır takınsalar da başlarına korkutucu bir şey geldiğinde Umeyye b. Halef gibi feryat etmeye başlar, başına gelen o musibet gidip nimete kavuştuğu zaman aşırı mal sevgisinden dolayı cimriliklerinden yüzlerine bakılmaz şekilde nankör davranıyorlardı.⁶⁹

2.4. Ahiret İnancına Sahip Olmamaları, Cezalandırılmayı İnkârları

Mekkeli müşrikler İslam davetine kulak verip ona tabi olanlardan güçsüzler başta olmak üzere işkence ve eziyet etmekle kalmıyorlar ekonomik baskılar uygulayarak onlarla alay ediyorlardı. Bu alaylarıyla Müslümanların temel inançlarından olan ahiretle ilgili düşüncelerini sulandırmaya çalışıyorlardı. İlk Müslüman olanlardan Habbab b. Eret et-Temîmî Mekke'de azad edilmiş bir köle olarak kendi adına demir ticaretiyle meşguldü. İslam'ı

⁶⁶ Mukâtil, *Tefsir*, 3: 165; en-Necm 53/33-35.

⁶⁷ İbn Hişâm bu ayetlerin inzaline sebep olan kişiyi Umeyye b. Halef el-Cumâhî olarak vermektedir. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 356.

⁶⁸ Mukâtil, *Tefsir*, 4: 737.

⁶⁹ Mukâtil, *Tefsir*, 4: 437; el-Me'âric, 70/19-21.

kabul edince onun ticari hayatını çökertmek için saldırılar başladı. Ticaretinin kötü gitmesi için ona borçlu olanlar borçlarını ödememeye başlamışlardı. Bu azılı müşriklerden bir tanesi de As b. Vaîl es-Sehmî olup kendisine bir kılıç yaptırmış fakat ücretini ödememişti. Parasını isteyince kendisinin dininden dönmesi halinde parasını vereceğini söyleyerek tehdit etmiş yetmiyormuş gibi ahiretle ilgili imanıyla da alay ederek “Allah ahirette bana mülk verirse ben de sana borcumu ahirette öderim” demişti. Düşünce dünyasını ahirete inkâr ya da dünyada yaptıklarının karşılığının sorulmaması üzerine inşa ettikleri dünya görüşlerinin değişime uğramadan toplumda yerleşmesi sömürü düzenlerinin devamı anlamına geliyordu. İşte bu diyalog üzerine Allah ilgili ayeti indirerek As b. Vaîl es-Sehmî'nin yaptığığın ne kadar çirkin ve cezaya müstahak bir davranış olduğunu bildirmiştir.⁷⁰ Bu bakımdan ahiretle ilgili Allah'ın uyarılarına kulak vermemeye çalışıyorlar ve “ Onlar, Hayat bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. (Tesadüfen geldiğimiz) bu dünyada birilerimiz ölür, birilerimiz doğar ve bu hep böyle devam edip gider. Bizi yok edecek olan şey, zamanın akıp gitmesinden, ömrün bitmesinden başka bir şey değildir” (el-Casiye 45/24) diyerek hem Allah'ın kâinata müdahalesini inkâr ediyorlar hem de ahiretle ilgili müntesiplerinin akıllarını bulandırmaya, şüphe uyandırmaya ve sömürü düzenlerinin bozulmasına sebep olacak kişilerin kontrolden çıkmamasına çalışıyorlardı.

Müşriklerin Kur'an'da ifadesini bulan diğer sapkınlıkları da ölümden sonra yeniden yaratılışla ilgili yaklaşımlarıdır. Ubey b. Halef el-Cumâhî, Ebû Cehil el-Mahzûmî, Âs b. Vâil es-Sehmî, Utbe b. Rebî'a, Şeybe b. Rebî'a Ukbe b. Ebû Muayt ve Velid b. Muğîre el-Mahzûmî birlikte otururlarken Ubey b. Halef eline geçen bir kemiği alıp onun üzerinden kıyas yapmaya kalkıp “Muhammed öldükten sonra diriltileceğini iddia ediyor” diyordu.⁷¹ Bunun kim tarafından tekrar nasıl diriltileceği ile ilgili ona yönelteceği sorular dolayısıyla onun da cevap bulmada zorlanıp zor duruma düşeceğini zannederek böyle bir işe kalkışması dolayısıyla Allah Kur'an insanın ilk yaradılışı ile ilgili dikkat çekip herkesin anlayacağı şekilde şöyle cevap veriyordu:

“Kendisinin nasıl yaratıldığını unutup aklı sıra bize misal/ders veriyor; “Kim can verecek bu un ufak olmuş kemiklere?” diyor. (Ey Peygamber!) De ki o kâfir adama: “Onları ilkin kim yarattıysa O can verecektir. O, yaratmanın her türlüünü iyi bilir. Göklere ve yeri yaratan Allah onları yarattığı gibi

⁷⁰ Mukâtil, *Tefsir*, 2: 320-321; Buhârî, “Tefsir”, 10.

⁷¹ Mukâtil, *Tefsir*, 3: 585-586.

insanları da yeniden diriltmeye kadir değil midir? Elbette kadirdir! Çünkü O tekrar tekrar yaratmaya muktedirdir, her şeyi hakkıyla bilir” (Yasin 36/78-79).⁷²

Aynı şekilde Hz. Muhammed Mekkeli müşrikleri hakka davet ederken bu taşkınlıklarından vazgeçmeleri gerektiğini söylüyordu. O, dünyada yaptıkları her şeyin Allah'ın görevlendirdiği meleklerce kayıt altına alınmasını hatırlatarak kibir ve şımarıklıklarından kaynaklanan taşkınlıklarının karşılıksız kalmayacağını dile getirerek müşrikleri uyarıyordu. Ancak Mekkeli müstebirlerin öncülerinden Nadr b. Hâris b. Abdüddâr gibi bazı müşrikler peygamberin uyarılarına kulak vermeyerek kendi yandaşlarına da güven hissi vermeye çalışıyorlardı. “Madem öyle Allah gökten bizim üzerimize taş yağdırsın da azap bir an önce gelsin” kabilinden söylemi Allah tarafından uygun bulunmamış ve o azabın mutlaka kendi başlarına gelip çatacağını ve buna kimsenin engel olamayacağını emir buyurmuştur.⁷³ Allah Kur'an-ı Kerim'de devamla Nadr b. Hâris b. Abdüddâr ve Ubey b. Halef el-Cumâhî gibi Mekkeli müstebirler uyarılmıştır. Zira kutsal kitapta insanlara gerçeklerin gösterilmiş, tekrar tekrar anlatılmasına rağmen gerçeği kabule yaklaşmayarak hem kendilerini hem de etki alanındaki insanları saptırmaya devam ettiklerini beyanla batıl yoldan kurtuluşa ermeleri konusunda uyarılmıştır.⁷⁴ Aynı kişilerle ilgili Allah onların bir mesnede dayanmaksızın dünyadaki mal/mevkilerinden dolayı kibirli bir şekilde yürüyerek insanları saptırmak için çalışmalarının sonucu dünyada rezil olacaklarını, ahirette de yaptıklarından dolayı çetin bir azaba çarptırılacaklarını açıklamış ve Nadr b. Hâris b. Abdüddâr ve diğerleri Müslümanlarla olan ilk karşılaşmalarında, Bedir savaşında öldürülmüşlerdir.⁷⁵

Hz. Muhammed'e en fazla sataşan ve onunla uğraşan Ebû Cehil el-Mahzûmî ve Ubey b. Halef el-Cumâhî gibi isimler Ahlâf grubuna mensup kabilelerdendir. İlgili Kur'an ayetlerinde geçtiği şekliyle “ey insan” diye muhatap alıp onun zenginliğinden dolayı kendinde gördüğü aşırı özgüven dolayısıyla eleştirilmiştir. Gücün kendisine sağladığı tuğyan (azgınlık) ve kabile kuvvetine güvenerek Hz. Muhammed'e namaz kıldığı sırada boynuna

⁷² Ayrıca ahiret ve diriliş inkâr ile ilgili bk. el-En'am 6/28-29; en-Nahl 16/4; Meryem 19/66-67.

⁷³ Bk. Mukâtil, *Tefsir*, 4: 435.

⁷⁴ Bk. Ebû'l Hasen Ali b. Ahmet el-Vâhidî, *el-Vasîd fî Tefsiri'l-Mecîd*. thk. Adil Ahmet v.dğr. (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3: 154.

⁷⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Amr el-Vakidî, *Kitabu'l-megazi*, thk. thk. Marsden Jones (Beirut: Daru'l-A'lemî, 1989), 1:149 ; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1: 644; Vahidî, *el-Vasîd*, 4: 261;

basmaya kalkması ve namaz kılmasını engellemesi sebebiyle fiili saldırıya varan hareketlerin sonucu Hz. Ebû Bekir'in bile tart edilmiştir.⁷⁶

Hz. Muhammed'in getirdiği İslam davasını alaya alarak küçümsemek anlamına gelen "Mustehziûn" güruhuna karşı kendisinin aldirmaması ve kendisinin mutlaka destekleneceği garantisi verilmiştir.⁷⁷ Mustehziûn diye adlandırılan kişiler şunlardır: Ebû Cehil, Velid b. Muğire el- Mahzûmî, Nubeyh b. Haccac, Münebbih b. Haccac, Âs b. Vâil es-Sehmî, Ubey b. Halef, Ukbe b. Ebû Muayt, Abdullah b. Ebi Umeyye, Utbe b. Rebi'a, Uteybe b. Rebi'a, Ebû'l-Bahteri b. Hişam, Haris b. Amr, Mahreme b. Amr b. Nevfel, Mahreme b. Nevfel, Hişam b. Amr, Ebû Süfyan b. Harb, Sehl b. Amr, Umeyr b. Vehb b. Halef, Haris b. Kays, Adiy b. Kays, Amir b. Halid el-Cumâhî, Nadr b. Haris, Zem'a b. Esved, Mut'im b. Adiy, Kard b. Abdi Amr b. Nevfel, Ahnes b. Şerik, Huveytib b. Abdi'l-Uzza, Umeyye b. Halef.⁷⁸

Kabilelerinin reisi olup aşırı gidenler zümresinden olan bu kişilerden; Esved b. Muttalib b. Esed, Zühreoğullarından Esved b. Abdulyağus, Mahzûmoğullarından Velid b. Muğire, Sehmoğullarından As b. Vail, Huzaa'dan Haris b. Tulâtile Peygamberin "Gözleri kör olsun" gibi beddua ettiği kimselerdir. Bu ayetler nazil olduktan sonra Hz. Muhammed Kâbe'yi tavaf ederken Cebrail yanına gelmiş o kimseler hakkında ne düşündüğünü sorduğunda kendilerinden rahatsızlığını beyan etmiştir. Esved b. Muttalib kör olmuş, diğerleri duçar oldukları hastalıklar ve musibetler sonucu vefat etmişlerdir.⁷⁹

Müslümanların Habeşistan'a hicreti sonrası onların geri gönderilmesi için yapılan diplomatik girişimlerden netice alamayan Mekkeli müşrikler, düşmanlıklarını Mekke'de devam ettirdiler.⁸⁰ Şu'ara suresi 14. ayette ifadesini bulan "yakınlarını uyar" emri neticesinde Hz. Muhammed Hz. Ali'ye bir davet hazırlamasını söyler. Benî Haşim'den insanlar toplanıp yemeklerini yedikten sonra ilahi mesaja davet edilen Ebû Leheb "Bizi bunun için mi çağırдың" diyerek kendince olayı itibarsızlaştırmaya çalışanların kendi kabilesinde öncülerini olmuşlardır. Bu iki kişi Müslümanların Mekke'de duçar

⁷⁶ İbn İshâk, *es-Sire*, 209; Belâzûrî, *Ensab*, II: 57.

⁷⁷ Bk. el-Hicr, 15/94-96.

⁷⁸ Mukâtil, *Tefsir*, 1: 549-550.

⁷⁹ Mukâtil, *Tefsir*, 2: 439-440; İbn Hişam, *es-Sire*, 1: 410; Belâzûrî, *Ensab*, 1: 149.

⁸⁰ Bu kişiler; Ebû Cehil, Velid b. Muğire, Münebbih b. Haccac, Nubeyh b. Haccac, As b. Vâil, Ubey b. Halef, Ukbe b. Ebû Muayt, Abdullah b. Ebû Umeyye, Utbe b. Rebi'a, Şeybe b. Rebi'a, Ebû'l-Bahteri b. Hişam b. Esved, Hâris b. Âmir b. Nevfel, Mahreme b. Nevfel, Hişam b. Amr b. Rebi'a, Ebû Süfyan b. Harb, Sehl b. Amr, Umeyr b. Vehb b. Halef, Hâris b. Gays, Adiy b. Gays, Amir b. Halid el-Cumâhî, Nadr b. Haris, Zem'a b. Esved, Mut'im b. Adiy, Gurâb b. Abdiamr b. Nevfel, Ahnes b. Şerik, Huveytib b. Abdiluzza, Umeyye b. Halef'ten oluşmaktaydı. Mukâtil, *Tefsir*, 1: 549-550.

oldukları tecrid ve dışlanma hadisesinde boykotun dışında kalarak inandıkları kabile asabiyetini bile hiçe saymışlardır.⁸¹

SONUÇ

İslam, erkek olsun kadın olsun bütün insanların biyolojik yaratılışlarının aynı kaynaktan geldiği gerçeğinden hareketle yeni bir paradigma inşa eder.⁸² İslam insanların statü ve şeref kaynağının elde ettikleri sosyal/ekonomik zenginlikleri veya sahip oldukları kabile/milliyetleriyle değil Allah'a kulluk olduğunu bildirir. Bu yeni paradigmanın uygulayıcısı Hz. Muhammed, üzerine aldığı ağır sorumluluğu yerine getirirken muhataplarının muhalefetleriyle karşılaşmıştır. Kendisine muhalefet eden müşriklerin çoğu Kureyş kabilesine mensuptur. Kureyş kabilesi Kusay b. Kilâb'dan sonra Mekk'e'ye hâkim olmaları sebebiyle Arap yarımadasında sosyo-ekonomik bir ayrıcalığa kavuşmuşlar, bu ayrıcalıklı durum Allah tarafından da Kureyş suresinde açıklanmıştır.

Dışarıdan Mekk'e'ye hac ve ticaret için gelen insanların işlerinin kolaylaştırılması için Kusay b. Kilâb'ın ihdas ettiği bazı kamu görevlerinden sonra Kureyş kabilesinin karizması daha da artmıştır. O, vefatından sonra bu görevleri oğullarından sadece Abduddâr'a vasiyet etmiş ve diğer kardeşlerin toplumda edindikleri ticari ve sosyal karizmanın Abduddâr ve çocuklarının önüne geçmesi idare ve tahakküm etme yarışına dönüşmüş ve Kureyş Mutayyebûn ve Ahlâf diye ikiye bölünmüştür. Bu bölünmenin izdüşümleri Hz. Muhammed risaletle görevlendirilmeden kurdukları Hilfü'l-fudûl diye bilinen sivil toplum oluşumunda da kendisini göstermiştir. Hz. Muhammed, peygamberlikle görevlendirilmesinden sonra başladığı tebliğ ve tebyin görevini yürütürken kendilerine sömürüye dayalı bir sistem inşa edenler, elde ettikleri bu ayrıcalıklardan mahrum olma korkusuyla çetin bir muhalefet başlatmışlardır. Her ne kadar bu muhalefetin başat rolü Ebû Leheb gibi bir algı zihinlerde oluşmuşsa da derinlemesine incelendiğinde toplumsal gerçeklerle örtüşmediği gözükmektedir.

Yazılı bir kaynağa dayanmayan ve kabile ileri gelenlerinin biraz abartılı şekilde kendilerine anlatılan destansı bilgiler, nesilden nesile aktararak diğer kabilelere üstünlük sağlama çabalarına dönüştürülmeye çalışılmıştır. Bu nedenle Hz. Muhammed'e şiddetli muhalefet yapanların çoğunun de-

⁸¹ İbn İshâk, *es-Sîre*, 198; Mukâtil, *Tefsir*, 4: 904; Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Yakub el-Abbâs, *Tarihu Ya'kûbî*, thk. Abdü'l-Emir Mihna (Beyrut: y.y., 2010), 1:350 .

⁸² Bk. en-Nisa 4/1.

deleri zamanında yaşanmışlıklar, Mutayyebûn-Ahlâf ayrışmaları risalet döneminde de geçmişin izdüşümleri olarak taban bulmuştur. İlk Müslüman olanlara en şiddetli eziyet edenler karşı paktta yer alan Ahlâf grubuna dâhil müşriklerdir. Habeşistan'a yapılan hicrete katılanların hatırı sayılır sayıda Ahlâf grubuna ait olması kendilerine daha yakın olanların Müslümanlar olmalarına tahammül edemeyişlerinden kaynaklanmaktadır. Ahlaf grubu atalarının kendilerine miras bıraktıkları düşmanlıkları daha da büyüterek devam ettirilmesi yönündeki yaklaşımları hem kendi aleyhlerine hem de Müslümanlar aleyhine olmuştur. Hz. Muhammed'in davasında başarılı olup adalet temelli bir düzenin inşası, "ötekilerin" karizma yapması ve kıyamete kadar kendileri ve taraftarlarının en hafifiyle ikinci planda kalması anlamına geleceği gerçeğinin kendilerinde oluşturduğu psikolojik travmaların tezahürleri olarak gözükmektedir.

KAYNAKÇA

- Aldemir, Halil. "İslam Öncesi Mekke Ekonomisinin Kur'an Daveti Açısından Değerlendirilmesi". *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu*, 279-302. İstanbul: y.y., 2011.
- Aldemir, Halil. *Nebevî Mücadele Bağlamında Kalem Suresi Tefsir*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2014.
- Aldemir, Halil. *Kur'ân-ı Kerim'e Göre İhtilaf*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2010.
- Aldemir, Halil. *Hiz. Peygamber'e Yönelik Teselliler*. İstanbul: Kitabi Yayınları, 2010.
- Apak, Âdem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Apak, Âdem. "İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetin Oluşumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/I (2001): 241-264.
- Belâzûrî, Ebû'l-Hasen Ahmet b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-eşrâf*. Thk. Süheyl Zekkar - Riyad ez-Zerkeli. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Ebû Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. Thk. Mustafa Deybül-bega. 6 Cilt. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1987.
- Çağrııcı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 453-455. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Çelikkol, Yaşar. *İslam Öncesi Mekke*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as el-Ezdi. *Sünen-ü Ebî Dâvud*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabî, 1999.
- Fayda, Mustafa. "Velid b. Muğire". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 33-34. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hz. Muhammed'in Büyük Düşmanlarının Psikolojisi". Çev. İsmail Yakıt. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (1986): 211-218.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. Ankara: İmaj A.Ş, 2003.
- Hamîdullah, Muhammed. "İlâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 63-64. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ümeyye. *Muhabbar*. Thk. Eliza Lichtenstater. Beyrut: Daru'l-Afaki'l-Cedîde, 2009.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ümeyye. *el-Münemmak fî ahbâri Kureyş*. Thk. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemu'l-Kütüp, 1985.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. Mukadime. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Saka Mustafa es-Saka - İbrahim Ebyârî - Abdü'l-Hafîz es-Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: y.y. 1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yesar. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidaye ve'n-nihaye*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Beyrut: Daru'l-Hicr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azim*. Thk. Sami b. Muhammed b. Sellâme. 8 Cilt. Beyrut: Daru Tayyibe, 1999.
- İsfehânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgîb. *el-Müfredat fî garibü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Kilinçli, Sami. *Mekki Surelerde Mü'min Kimliğinin Oluşumu ve Gayri Müslimle İlişkiler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen b. Beşir. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şihate. 4 Cilt. Beyrut: Müessetü't-Târihi'l-Arabiyye, 2002.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî Haşimî İlişkileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddîn el-Fazl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Mürteza, 2006.

- Tan, Zeki. *Müşrik Dindarlığı*. İstanbul: Ark Yayınları, 2016.
- Vâhidî, Ebû'l Hasen Ali b. Ahmet. *el-Vasîd fî Tefsîri'l-Mecîd*. Thk. Adil Ahmet - Ali Muhammed Maûd - Ahmet Muhammed Sîre - Ahmet Abdü'l-Ganî el-Cemal - Abdurrahman Avîs. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Vakidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Amr. *Kitabu'l-megazî*. Thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-A'lemî, 1989.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Yakub el-Abbas. *Tarihu Ya'kûbî*. Thk. Abdü'l-Emir Mihna. 2 Cilt. Beyrut, 2010.
- Zebidî, Seyyid Muhammed Murteza. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. 40 Cilt. Beyrut: Daru'l-Hidaye, ts.


DİN DİLİ VE DİLDE DİN: “DİN” ATIFLI ŞAHİS İSİMLERİ ÜZERİNE- II


RELIGIOUS LANGUAGE AND RELIGION IN THE LANGUAGE: ON INDIVIDUAL
NAMES REFERRING TO “RELIGION” - II

HASAN PEKER

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ, ADIYAMAN ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, FELSEFE VE DİN
BİLİMLERİ BÖLÜMÜ

hasanpeker02@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-1757-1446>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.4>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
2 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Accepted
18 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Peker, Hasan, “Din Dili Ve Dilde Din: “Din” Atıflı Şahis İsimleri Üzerine- II [Religious Language and Religion in the Language: on Individual Names Referring to “Religion” - II]”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/June 2019): 91-120.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



DİN DİLİ VE DİLDE DİN: “DİN” ATIFLI ŞAHİS İSİMLERİ ÜZERİNE- II

Öz

Din dili bağlamında, dilsel sembolleştirilen dinsel tezahürü olarak “din” atıflı şahıs isimleri üzerine yapılmış ve yayımlanmış bulunan bir çalışmamızın ardılı olan bu yeni çalışmamızda, sözü edilen isimlerin bir örneği olarak “Muhyîd-dîn (/Muhyiddîn)” adını hem genel anlamda hem de İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri bulunan meşhur sûfi âlim İbnü'l-Arabî özelinde araştırma konusu yaptık. Bir yandan ilgili adın anlamını ve anlam alanını “dîn-ihyâ” münasebeti bağlamında genel olarak irdelerken, diğer yandan aynı adın yine aynı münasebet bağlamında “dîn”e yaklaşımı konusunda çok ciddi karşıt görüşlere konu olduğunu gözlemlemiş olduğumuz İbnü'l-Arabî şahsında neye tekabül ettiğini görmeye çalıştık. Ayrıca İbnü'l-Arabî'den önce bu lakabın kullanımda olup olmadığını, ona bu lakabın kim tarafından, ne zaman ve özellikle ne maksatla verilmiş olduğunu araştırmanın yanı sıra bu tür bir isimlendirmenin esas alınan dince ne derece meşru olduğunu sorgulama ve değerlendirme konusu yaptık. Gözlemimiz bu noktada belirleyici olanın bu ismin anlamca içerimi ve anlam alanı olduğu ve bunun ayırıcılığının önem arz ettiği yönündedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Din Dili, Din, Muhyiddîn, İbnü'l-Arabî.

RELIGIOUS LANGUAGE AND RELIGION IN THE LANGUAGE: ON INDIVIDUAL NAMES REFERRING TO “RELIGION” - II

Abstract

In this new study, which is the successor of our study that has been studied and published on individual names referring to “religion”, we discussed the name of “Muhyiddîn” as an example of mentioned names both as in general sense and as the specific name of the famous sufi scholar Ibn al- 'Arabî who has an exclusive place in the history of Islamic thought. On one hand, we examined the meaning of related name and its semantic field in the context of “religion-revify” relation, while on the other hand, in the same context we've tried to observe the same name as to what does it correspond in behalf of Ibn al- 'Arabî who has been subject to the opponent views in the context of approaching to the “religion”. Also, we examined whether this nickname (Muhyiddîn) was used before Ibn al- 'Arabî or not and who and when gave him this nickname and what was the purpose of giving him this nickname, as well as we questioned and evaluated how legitimate is such a naming according to the religion that is based on. At this juncture, we observed that it is the content of the meaning and its semantic field that is significant and it's important to be aware of.

Keywords: Philosophy of Religion, Religious Language, Religion, Muhyiddîn, Ibn al- 'Arabî

GİRİŞ

Terim olarak isim, müsemmâ ve tesmiye terimleriyle bağlaşıktır. Zira sözlükte varlıklara verilen ad "isim", adlandırılan varlık "müsemmâ", adlandırma da "tesmiye" sözcüklerine karşılık gelir¹ ki bu, sözü edilen karşılıklı münasebeti açıkça göstermektedir. Hem "isim" kelimesinin kendisi hem de çalışma konumuzu teşkil eden "Muhyî'd-dîn" ismi Arapça kökenlidir ve biz de girizgâhı bu lisanı esas alarak yapıyoruz.

Arapça da özel isim olarak varlıklara verilen ve onları diğer türlerinden ayıran isimlere alem (العلم) denir. Alem, "isim(الإسم)", "künye(الكنية)" ve "lakap(اللقب)" olmak üzere üç kısma ayrılır; künye ve lakap dışındakilere isim, "Ebû" ve "İbn" gibi kelimeler başa getirilerek oluşturulan izâfetli terkiplere "künye" ve ta'zîm (övgü) yahut tahkîr (yergi) için kullanılan isimlere de "lakap" denilmektedir.²

Görünen odur ki, alem ismin kısımlarından biri olarak 'künye' için dile getirilmiş olan "isim yerine kullanılması ve böylece sahibinin onunla tanınır hâle gelmesi"³ şeklindeki açıklamanın alemin diğer bir kısmı olan 'lakap' için de geçerli olduğu söylenebilir. "Araplar, sahip olunan özelliklere dayalı olarak çeşitli isimlerle künye yaparlardı."⁴ "Arap toplumunun ayrılmaz bir parçası olarak"⁵ görülen künyenin yukarıda yer verdiğimiz açıklaması göz önünde bulundurulduğunda, yapısal olarak Arapça'ya mahsus görünse de genel anlamıyla künye ve özellikle lakap için böyle sınırlandırıcı bir açıklama yapılamayacağı aşîkârdır.

"Bazı insanlar isminden çok künyesiyle [yahut lakabıyla] anılır"⁶ olduklarından zamanla "isimleşen"⁷ "künyeleriyle [yahut lakaplarıyla] daha meşhur ol[dukları ve asıl isimlerinin zamanla] bilinmez hale gel[diği]"⁸ de bir vakıadır. Gerek künyenin gerekse lakabın zamanla isimleşerek tedavülde kaldığı gerçeğini göz önüne alarak, bu noktada isim kelimesinin kökenine dair şu iki görüşe yer verelim istiyoruz: "Bunlardan birincisi Basralıların görüşüdür ki, "yücelmek, yükselmek" anlamına gelen (السُّمُو) [/es-sumu]]'den türedigi yönündedir. İkincisi ise, Kûfeliler'in

¹ İlyas Çelebi, "İsim-Müsemmâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22: 548.

² Mücahit Yüksel, *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2016), 6, 176.

³ Yüksel, *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü*, 7.

⁴ Yüksel, *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü*, 9.

⁵ Yüksel, *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü*, 178.

⁶ Yüksel, *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü*, 6.

⁷ Diyana Ahmed, "Mu'cemu'l- esmâi'l- muzâfeti ilâ'd-Din" el- Hivaru'l- Mutemeddin. Erişim: 04 Temmuz 2018 <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=284747>.

⁸ Yüksel, *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü*, 178.

görüşü olup, alâmet anlamına gelen (السَّمَّةُ) “es-simmetu’dan türetildiği şeklindedir.”⁹ Her ne kadar referans almış olduğumuz müellif “doğru olan görüş Basralılar’ın görüşüdür”¹⁰ demiş olsa da biz, “belirti, işaret, nişan,”¹¹ anlamına gelen ‘alâmet’ açıklamasını ismin köken anlamı olarak esas almanın meramımızı ifadeye daha uygun olduğunu düşünüyoruz. Zira biz, hem yüceltme hem yerme amaçlı, leh ya da aleyhte bir kasıtlı kullanılan ve sonradan isimleşen bir lakabın, her iki durumda da kişi için bir alâmet, bir sembol olarak görülebileceği kanaatindeyiz. Övgü içeren “Ebû Hureyre (أبو هريرة)”¹² ve yergi içeren “Ebû Leheb (أبو لهب)”¹³ isimlerinde görüldüğü üzere, “Ebû” ifadesine farklı kelimelerin nispet edilmesi durumunda, hatta aynı nispetle övgü yahut yergi ifade eden isimler türetilmektedir. Yer vermiş olduğumuz ilk örnekte, yavru kedileri koruyup kollamasına binaen ‘yavru kedi babası’ anlamında taltif söz konusu iken ikinci örnek al yanaklı olmasına binaen ‘alev babası’ anlamında, aslında yine taltif amaçlı bir isimlendirmeyi ifade eder. Fakat bu lakap, İslâm’ın tebliği karşısında koyu muhalefet sergileyen tarihsel bir kişi özelinde, bu tutumu sebebiyle sonradan yergi ifade eden bir anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla bu ikinci örnek, başlangıçta övgü için olsa da sonradan yergi maksatlı kullanılabilir tarzda bir dönüşümün lakaplarda söz konusu olabildiğini göstermektedir.¹⁴ Bir tek kelimenin farklı kullanımlarıyla övgü ya da yerginin kastedilmesinin mümkün olduğunu gösteren bir başka örnek olarak İbnü’l A’râbî (ابن الأعرابي) ismini verebiliriz. Kayıtlarda, sonradan isimleşmiş bir künye olarak bu ismin zıt anlamlı bir isim olduğu; hem yalancılıkla itham edileni, hem de doğru sözlü olanı ifade etmek gibi farklı ve birbirine mütenakız iki anlam ihtiva ettiği¹⁵ ifade edilmiştir. O halde, hem övgü hem de yergi amaçlı bir alâmet olarak kullanıma açık örnek isimlerin olması, ‘isim’ kelimesinin kök anlamı konusundaki tercihimizi anlaşılır kılacaktır.

⁹ Yüksel, *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü*, 6.

¹⁰ Yüksel, *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü*, 6.

¹¹ Hasan Eren- Nevzat Günaydın-İsmail Parlatır- Talat Tekin- Hamza Zülfikar (Haz.), *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988), “alâmet” md., I: 45.

¹² Yüksel, *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü*, 83; ez- Zebîdî, Zeynu’d-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi’l-Latif, Sahih-i Buhârî muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, trc. ve şrh. Kamil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 12: 187 (Dipnot); M. Yaşar Kandemir, “Ebû Hureyre”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10: 160.

¹³ Yüksel, *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü*, 76; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 9, 6258, 6260; Mehmet Ali Kapar, “Ebû Leheb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10: 178.

¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9, 6258, 6260.

¹⁵ Yüksel, *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü*, 17.

Tesmiye, "isim ile müsemma arasındaki irtibatı sağlayan mânadır."¹⁶ "Bir lafzın hangi anlam karşılığında kullanıldığını bilmek lafızla medlûlü arasındaki özel nispeti bilmeye bağlıdır."¹⁷ Bu nispet doğru olabileceği gibi, yanlış da olabilir.¹⁸ Bu sebeple çalışmamızda üzerinde durmak istediğimiz asıl mesele, Türkçede Muhittin ya da Muhiddin olarak telaffuz edilen Arapça kökenli "Muhyî'd-dîn (/Muhyiddîn)" adının anlam içeriği, anlam alanı ve buna bağlı olarak kullanımın meşruiyet açısından neye tekabül ettiği. "Din"e izafe edilerek oluşturulmuş isimlere dair genel bir yaklaşımı esas aldığımız ve daha önce yayımlanmış bulunan bir çalışmamızın ardılı olarak ele aldığımız bu çalışmamızda, ilgili örneklerden biri olarak öne çıkardığımız "Muhyiddîn" adı üzerinde ve tarihsel bir şahsiyet olan İbnü'l-Arabî (ابن العربي) özelinde araştırmada, sorgulamada ve değerlendirmede bulunmaya çalışacağız. Bunun gerekli olup olmadığı meselesi, sonradan isimleşmiş bulunan bu lakabın İbnü'l-Arabî'ye verilmesinin gerekçesinin ne olduğu, içerikçe ne anlama tekabül ettiği ve anlam alanının nereye kadar uzandığı ya da uzatıldığı ile açığa çıkabilecektir.

Bu mevzuyla irdelerken, din dili bağlamı üzerinden konumuzun din felsefesi ile münasebetini kurmak maksadıyla şu hususları kaydetmeyi gerekli görüyoruz:

-Bir önceki çalışmamızda dikkat çekmiş olduğumuz dinî ifadelerle ilgili genel olarak iki yaklaşım bulunduğu yönündeki açıklamayı, önemine ve gereğine binaen yeniden vurgulamak suretiyle problem olarak üzerinde durduğumuz isimlerin önerme değil, "dile getirici[:]"¹⁹ din çerçevesinde dile getirici ifade²⁰ olduğu görüşünü hatırlatma ihtiyacı duyuyoruz. Böylece, Muhyiddîn adının kritiğinde, aslında hüküm bildiren bir ifadeyi zımnen tedai ettirdiği yönünde açıklama uğraşısına hiç girmeksizin, doğrudan "dile getirici" yanını öne çıkarma imkânı veren ikinci yaklaşımı esas aldığımızı, dolayısıyla "din felsefesi" çerçevesinde bir çalışma ortaya koymaya çalıştığımızı yinelemiş oluyoruz.

-Esasında "din felsefesi, bir yerde dinî ifadelerin dayanaklarının araştırılmasıdır."²¹ Bizim burada yapmaya çalıştığımız da budur: Bir yandan din dili çerçevesinde değerlendirdiğimiz, din atıflı şahıs isimlerinin bir örne-

¹⁶ Çelebi, "İsim-Müsemma", 22: 548.

¹⁷ Çelebi, "İsim-Müsemma", 22: 548.

¹⁸ Çelebi, "İsim-Müsemma", 22: 548.

¹⁹ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 25.

²⁰ Koç, *Din Dili*, 21.

²¹ Koç, *Din Dili*, 14.

ği olarak Muhyiddîn adının “gerçekte neden söz ettiğini ve içerdiği hususların neler olduğunu tartışmak,”²² bir yandan da bu ismin dayanaklarını araştırmak.

–Bu isme dair yapmaya çalıştığımız ‘*sorgulama*’, bu bileşik ismin bir cüzü olan ‘*din*’ ekseninde ve İbnü’l-Arabî, özellikle de onun din görüşü özelinde yürütüldüğünden bunun, ilki alanı ikincisi bir bakış tarzını dile getiren din felsefesinin²³ her iki unsuruyla da münasebetli bir çabayı ifade ettiği açıktır. İbnü’l-Arabî’nin esas aldığımız din görüşünün din felsefesinin alanına giren fikirler ihtiva etmekte olması²⁴ da cabası.

1. DİNE İZAFELİ BİR İSİM (MUHYİDDÎN) VE KRİTİĞİ

Dine nispet edilerek oluşturulan, bu sebeple dinî bağlamı da bulunan ve anlamca çeşitlilik arz eden şahıs isimlerini yapıcı incelediğimizde şunu görüyoruz: Hepsi de birer isim tamlamasıdır ve hepsinde tamlayan (*Muzafun ileyh*) olarak “din” lafzı yer almaktadır. Kelime yapısı açısından bakıldığında, tamlayan olan “din” kelimesinin ‘isim’ halinde, kendisine izafe edilen ve dolayısıyla tamlanan konumunda bulunan diğer kelimelerin ise anlamı da alakadar eden “mastar”, “isim”, “sıfat”, “ism-i fâil”, “mübalağalı ism-i fâil”, “ism-i meful” ve “ism-i tafdil” olmak üzere farklı şekillerde gelerek birleşik yeni bir isim oluşturdukları görülür. Bu türden isimlerin bir örneğini sembolize eden Muhyiddîn adı, görüldüğü üzere “ismi fail” kalıbında, *tamlanan* olarak gelen “Muhyi(محيي)” kelimesinin *tamlayan* konumundaki “din(الدين)” kelimesine izafe edilmesi suretiyle oluşturulmuş mürekkep (birleşik) bir isimdir. Bu açıklamalar, “sözcüklerin düzenleniş tarzıyla ilgili sentaktik yön[lü]”²⁵ bir yaklaşımın ifadesidir. Çalışma konumuzun ve gayesinin bir gereği olarak “sözcüklerin ne anlama geldiği veya neye işaret ettiği konusu üstünde duran”²⁶ semantik yönlü bir bakış açısıyla Muhyiddîn adına baktığımızda, eğer ki doğrudan ifade edecek olursak “*Dini İhyâ Eden*”²⁷ anlamına geldiğini görürüz. “İhyâ”nın genelde dine, özelde İslâm’a nispeti tavzih gerektirdiği gibi “ism-i fail” kalıbında kullanımıyla meşhur hale gelmiş bulunan ilgili ismin problemleri bir içerime sahip olup olmadığı da

²² Koç, *Din Dili*, 15.

²³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1999), 2.

²⁴ Ebu’l-Âla Afifi, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 148.

²⁵ Koç, *Din Dili*, 24.

²⁶ Koç, *Din Dili*, 24.

²⁷ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 24.

açıklanmaya muhtaçtır. Zira "nisbet bazan doğru, bazan da yanlış olabilir."²⁸ Bu sebeple üzerinde durmaya değer buluyoruz.

1.1. İhyâ ve Muhyî Kelimelerinin Anlam İçerikleri

Ölümün zıddı olarak yaşamak anlamına gelen "h-y-y" kelimesinin mastar hali olan "İhyâ (الإحياء)", "ihyâ etmek" yani "hayat vermek, diriltmek"²⁹ anlamlarına gelmektedir. İslâm hukukunda sahipsiz ve işlenmemiş (mevât) bir arazinin mâlik iradesiyle işlenmesi ve imarını ifade eden bir terimdir. Bu imar işlemi için bazan yalın olarak ihyâ, çok defa da ihyâü'l-mevât tabiri kullanılır.³⁰ "Ölmek" mânasındaki "mevt" kökünün if'al kalıbından olan "mümit" kelimesinin zıddı olarak ve if'al kalıbında gelen bir sıfat olarak yine aynı kökten türeyen Muhyî (المحيي) kelimesi ise varlıklara "hayat veren, diriltten" mânasındadır.³¹ "Muhyî'l-mevtâ" ise ölüleri diriltten demektir.³² Allah'a nisbet edilerek O'nun ismi veya sıfatı olarak "ibtidâen can vermek, öldükten sonra tekrar diriltmek"³³ gibi anlamları içerir. "Mânevî açıdan ölü durumunda bulunan kalpleri ilâhî hidâyet ve mârifetle canlandırmak"³⁴ anlamını da not düşmekte yarar vardır. Muhyî ve Mumît kelimelerini Allah'ın isim ve sıfatları çerçevesinde Tirmizî ve ibn Mâce'nin "esmâ-i hüsnâ" listesinde görmek mümkündür.³⁵

1.2. Dinde İhyanın Anlam Alanı

Dinin sahibi (Zümer, 39/3) ve onun muhafaza edeni (Hicr, 15/9) Allah olduğu halde, el-Muhyî isminin dine izafeli halinin Allah için kullanımı söz konusu değildir, olamaz da. Çünkü "Allah'ın İsimleri "Tevkîfî"dir. Dolayısıyla kıyasla Allah'a isim isnat edilmesi [dinen doğru] değildir."³⁶ Allah'a

²⁸ Çelebi, "İsim-Müsemmâ", 22: 548.

²⁹ Mecüdüddin Muhammed b. Yaküb el-Firuzabâdi, *el-Kâmûsü'l-muhît*, (Beirut: Daru'l-Ma'rife, 2005), "h-y-y/(İhya)" md., 341; Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem ibn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, (İran: Neşr-ü Edebi'l-Havza, 1405 h.), "h-y-y/(İhya)" md., 14: 212-213; Mevlüt Sarı, *el-Mevârid Arapça-Türkçe Lügat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1982), "h-y-y/(İhya)"md., 368; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), "h-y-y/(İhya)" md., 208; Abdullah Yeğin, *Osmanlıca-Türkçe İslâmî-İlmî-Edebi-Felsefî Yeni Lügat* (İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1992), "İhya" md., 261. ; Eren v.dğr., "ihya" md., I: 688.

³⁰ Hamza Aktan, "İhya", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22: 7-9.

³¹ Bekir Topaloğlu, "Muhyî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31, 78; İsmail Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsnâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 202.

³² Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları*, 202.

³³ Topaloğlu, "Muhyî", 31, 78.

³⁴ Topaloğlu, "Muhyî", 31, 78.

³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünen* (byy: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), "Duâ", 10; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *Sünen*, (Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 1975), "Da'avât", 88.

³⁶ Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları*, 30.

“Kur’ân ve Sünnette bulunmayan isimler vermek [ya da] Allah’a özgü isimleri O’ndan başka varlıklara vermek,”³⁷ Allah’ın isimleri hakkında *eğriliğe sapma*’nın (Arâf, 7/180) tezahürleri olarak değerlendirilir. Bu açıdan bakıldığında, din atıflı şahıs isimlerinden biri olan Muhyiddîn isminin kullanımının herhangi bir sakınca içermediğini düşünmek mümkün olsa da bu, doğru bir düşünce ve sağlıklı bir çıkarım olmayacaktır. Zira isimlendirmelerin farklı nedenlerden doğabilecek sakıncalarından söz edilebilir. Örneğin, “bazı insanların riyâ, tabasbus, aşırı hayranlık, saygı, çıkar sağlama veya başka bir sebeple yönetici, lider, kahraman, şeyh gibi bazı kişileri överken iltifatın dozunu kaçırarak, övdüğü kişiyi âdeta tanrısal bir konumda gösteren ifadeler kullanmaları [görülmemiş bir durum değildir].”³⁸

İlgili ismin Müslüman toplumun Müslüman bir ferdi olarak yaşamış ve tarihe kaydı böyle düşülmüş³⁹ İbnü’l-Arabî şahsında kullanımının sorgulamasını sonraya bırakarak O’nun şahsından bağımsız olarak mezkûr ismin anlam alanına dair genel bir kritiğini yapalım istiyoruz.

Şayet “ihyâ” sözcüğü, “can vermek”, “diriltmek” yahut “yeniden teşkil etmek,”⁴⁰ “meydana getirmek”⁴¹ anlamında alınacaksa, “İslâm” esas alındığında, ne buna yetkili biri, ne de bunu gerektiren herhangi bir durum söz konusudur. Çünkü Kur’ân’ın ifadesiyle İslâm “ed-dînü’l-kayyim (الدين القيم)” (Tevbe, 9/36; Yusuf, 12/40; Rûm, 30/30, 43; Beyyine, 98/5) dir. Yani “dos-doğru, sabit, sürekli, varlığını, gerçekliğini ve etkinliğini daima koruyup devam ettiren yegâne dindir.”⁴²

Bu anlamda dinin ihyâsı, ilk ve son peygamber ve bunların arasında gelmiş geçmiş, peygamberler vasıtasıyla dinin sahibince yapılagelmiştir.⁴³ Zira “İslam, “mekânda” bir çokluk olarak görünürken “zamanda” insanın yaratılışından bu yana gönderilen mesajların bir ihyâsı olarak tezahür e[tmıştır].”⁴⁴ Kur’ân’da, son peygamber sonrasındaki kıyamete kadarki süreçte, dinin tahriften berî olacağı ve bunun yine dinin sahibince teminat

³⁷ Karagöz, *Ayet ve Hadislerin Işığında Allah’ın İsim ve Sıfatları*, 29.

³⁸ Hayreddin Karaman v. dğr., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 2: 634.

³⁹ Mahmut Kaya, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: 520; Ekrem Demirli, “Önsöz”, *Fütühâtı Mekkiyye*, İbh Arabî, trc. Ekrem Demirli, 6. Baskı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 1: 8.

⁴⁰ Robert Avery v.dğr. (Ed.). *Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Redhouse Yayınları, 1977), “reform” md., 814.

⁴¹ Mutçalı, “h-y-y” md., 208.

⁴² M. Sait Özervarlı, “Din-i Kayyim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9, 351.

⁴³ Şinasi Gündüz, “İslam”, *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 73.

⁴⁴ Frithjof Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, trc. Şehabeddin Yalçın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 149.

altına alındığı ifade edilmiştir (Hicr, 15/9). Bu noktada, ihtilafa mahal bırakacak bir belirsizlik İslâm'ı din olarak kabul etmiş inananlarca söz konusu değildir. Zira "vahiy geleneğinin son halkası olarak ilahî mesajın tarihsel açılımı serüvenini tamamlayan, ilk vahiyle son vahyin kendisinde bulunduğu Kur'ân, tarihte tekrar tekrar iletilen ilahî kitâbın [vahyin] insanlar tarafından değiştirilip bozulduğuna dikkat çekmekte ve bu çerçevede kendisiyle ilahî mesajın yeniden insanlığa açılımının sağlandığını belirtmektedir."⁴⁵ Bu durumda, "dinde ihyâ" söyleminin Hıristiyanlık örneğinde görüldüğü üzere, "ilk duruluğunu vermek"⁴⁶ gibi bir maksatla dine müdahale ve bu potansiyel ile bir kimsenin -her kim olursa- nitelendirilmesi, bu nitelikle adlandırılması problem içerecektir. Ancak, ihyâ ile dine yönelik "yeni alaka uyandırmak, tekrar rağbet kazandırmak"⁴⁷ anlamlarının kastediliyor olması durumunda bu, inananlarca sorun teşkil etmeyecek bir yaklaşım olarak görülebilir. İlle de "yeniden canlandırma, diriltme"⁴⁸ anlamında alınacaksa bu durumda, ihyânın bizatihi dine yönelik değil, "dinî düşünce" ve "dini yaşantı"ya yönelik "fikrî ve ameli faaliyetler"⁴⁹ için bahse konu edilebileceğini söylemek mümkündür.

Bu açıdan bakıldığında ihyâ ile iltisaklı her nispet tabii ki sorun teşkil etmeyecektir. Gazâlî'ye ait eser adı olan "İhyâü ulûmî'd-dîn" terkibinde olduğu üzere "ihyâ"nın ilimlere nispetini, kastettiğimiz türden probleme yol açmayan bir örnek olarak vermek kâfidir. Öte yandan, Müslüman toplumların muhtelif sâiklerle din ile iltisaklarının sönümlenme zafiyetine maruz kaldığı ve kalacağı tarihi evrelerde, "peygamber varisleri" olarak âlimlerin, dinî düşünce ve yaşantıda uyanmayı, yeniden canlanmayı amaçlayan düşünsel ve eylemsel faaliyetleriyle rol üstlendikleri ve üstlenecekleri bir gerçektir. Bunu doğrudan dinin kendisinin ihyâsı olarak tanımlamak da gerekmemektedir. Ayrıca, İkbalin ifadesiyle söyleyecek olursak, "hareketli ve durmadan genişleyen bir hayatın gittikçe artan karışıklıkları, yeni yeni noktayı nazarlar husule getirecek yeni hal ve keyfiyetlerin zuhuru,"⁵⁰ İslâm âleminde geçen son beş yüz sene içinde, hemen hemen sabit halde kalmış dini tefekkürü, mazi ile tamamen alâkasını kesmeden, baştanbaşa yeniden

⁴⁵ Gündüz, "İslam", 73.

⁴⁶ Remy de Gourmond, *Fikir Üretimi*, trc. Muammer Necip Tanyeli (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991), 106.

⁴⁷ Avery v.dğr., "revive" md., 831.

⁴⁸ Avery v.dğr., "revive" md., 831; Eren v. dğr., "ihya" md., I: 688.

⁴⁹ Fikret Karaman v. dğr., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), "İhya" md., 483.

⁵⁰ Muhammed İkbâl, *İslâmî Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, trc. Sofi Huri, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 183.

gözden geçirip düşünmek gibi muazzam bir vazife ile karşı karşıya⁵¹ bıraktığı da bir realitedir. Bu yönde çalışmalara koyulan Müslüman âlimler hep var olmuştur.⁵² Muhammed Esed'in "Benim etüd ve mukayeselerim, Müslümanların eksikliklerinden kaynaklanan bütün olumsuz faktörlere rağmen insanoğlunun gördüğü en büyük çekici ve yönlendirici güç olarak İslâm'ın manevi bir vakıa olduğuna beni kesinlikle ikna etti. O zamandan beri, bütün ilgilim onun yeniden canlandırılışı meselesinde odaklaşmıştır."⁵³ şeklindeki açıklamasını, sözünü ettiğimiz realitenin bir yansıması olarak değerlendiriyor ve doğrudan dine değil de yukarıda işaret ettiğimiz üzere "dinî tefekkürde yapılacak ıslahat ve icap ederse, yeniden inşa"⁵⁴ ve dinî yaşantıya müspet yön verecek "yüksek şuuru uyandırmak"⁵⁵ maksadına matuf bir yaklaşım olarak anlamlı buluyoruz. Çünkü *orjinalliğinin bozulup, sadeliğinin yitip gitmesi anlamında dinin ihyâsı peygamberlik müessesesinin tekrarını gerektirir ki vahyin son ve mütekâmil tezahürüyle bunun son bulunduğu açıktır.* Bu sebeple bizatihi dini yeniden kurmak değil, ilahi mesajı ileterek onu insanların kafalarında ve kalplerinde yeniden kurarak,⁵⁶ "ihya-yı millet"⁵⁷ (insanlığı ihya) üzerinden bir "ihya-yı din,"⁵⁸ peygamber varisleri olan Müslüman âlimlerin bütünü için söz konusu edilecek bir görevdir ve bu görev, "İbnü'l-Arabî için de caridir. Hatta İslâm Peygamberi'nin "ihyâ" vurgusu yaptığı "Her kim ki sünnetimi ihyâ ederse..."⁵⁹ diye başlayan sözleri esas alınarak bakıldığında, bu sorumluluk sadece âlimlerle sınırlı bir durum olarak da görülemeyecektir. Bununla beraber, İbnü'l-Arabî özeğinde, Muhyiddîn adı üzerinde durulması durumunda, bir takım sorulara muhatap olunacağı açıktır. "Neden İbnü'l-Arabî?" diye sorulduğunu var sayarak diyoruz ki: İbnü'l-Arabî'nin, söz konusu ad(/lakab)ın duyulur duyulmaz çağrıştırdığı ilk isim olması bu noktada bizim için kâfi bir nedendir. İlgili hemen herkesin kendi zihnî çağrışımı üzerinden bunu doğrulama imkânına sahip olduğuna dikkat çekmek isteriz. Ancak Müslüman toplumun bir üyesi olarak İbnü'l-Arabî'nin bu ismi sembolize eden tarihsel bir

⁵¹ İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 23, 114.

⁵² Muammer Esen, "Gelenek ve Modernite Bağlamında Müslüman Dinî Düşüncesinde Tecdid, İhya, İslah", *İslâm ve Yorum*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 3: 64.

⁵³ Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, trc. Süleyman Derin-Kenan Dönmez-Metin Uçak- Mehmet Kaynar (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996), 1: 145; 5: 33.

⁵⁴ İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 24.

⁵⁵ İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 87.

⁵⁶ Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, 4: 453.

⁵⁷ Yeğîn, "İhya" md., 261.

⁵⁸ Yeğîn, "İhya" md., 261.

⁵⁹ Ebû'l Kasım Süleyman b. Ahmed et- Taberânî, el- Mu'cemu'l- Evsat, thk. Tarık b. İvâdullah b. Muhammed (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.), 9: 168.

kişilik olmasının yanı sıra kendisinin "din" görüşü de bu noktada onun adını öne çıkarır. Onun dine dair kimi görüşleri, bir yandan "örnek bir bakış"⁶⁰ olarak görülürken öbür yandan eleştirilerin odağı olmuştur. Hem taltif amaçlı "Muhyiddin (dini ihyâ eden)"⁶¹ hem de tahkir maksatlı "Mumitu'd-din (dini öldüren)"⁶² ifadeleriyle nitelenebilmiş olması bile onun şahsında bu adı spesifik çalışma konusu yapmak için oldukça yeterli bir nedendir.

2. İBNÜ'L-ARABÎ ÖZELİNDE MUHYİDDİN ADI VE KRİTİĞİ

Burada, öncelikle İbnü'l-Arabî'nin künyesi ve lakabına dair bazı açıklama ve değerlendirmelere yer verdikten sonra onun Muhiddin lakab(/ad)ının anlam alanı ve onun şahsı özelinde, özellikle 'din görüşü' noktasında sözü edilen lakab(/ad)ın kritiğini yapmaya çalışacağız.

2.1. İbnü'l-Arabî'nin Künyesi ve Lakabı Üzerine

Tanınmış mutasavvıf Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî, kısacası İbnü'l-Arabî, *Reisu'l-Mükâşşifin*, *el-Bahru'z-Zâhir*, *Bahru'l-Hakâik*, *İmâmu'l-Muhakkikîn* ve *Sultânu'l-Arifîn* gibi lakapların yanı sıra, belki daha yaygın bir kullanımla Muhyî'd-dîn lakabıyla anılır. İbnü'l-Arabî'ye "Muhyî'd-dîn" lakabını kimin verdiği şahıs olarak bilinmemektedir.⁶³ Yazmış olduğu eserlerine bakıldığında, biyografik kayıtları okuyucularından esirgemediği,⁶⁴ "yeri geldikçe kendisi, ailesi, yakınları, yaşadığı yerler ve tanıdığı olduğu şahsiyetler hakkında bilgi ver[diği]"⁶⁵ görülen İbnü'l-Arabî'nin nesebi ve künyesi hakkında açık bilgilere ulaşmak mümkündür.⁶⁶ Lakin kendisinin de bizzat kullanmış olduğu "Muhyî'd-dîn" lakabı hakkında, yine kendisi tarafından herhangi bir bilgi verilip verilmediği konusunda sarıh bir bilgiyle karşılaşmadık. M. Erol Kılıç, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tam künyesini, "eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et- Tâî el- Hâtimî (الشيخ الأكبر محي الدين محمد بن علي بن محمد العربي الطائي الحاتمي)"⁶⁷ şeklinde verir. S. Uludağ'ın "İbn Arabî yazdığı

⁶⁰ Ahmet Kâmil Cihan, "Fususu'l-Hikem'de "Din" Kavramı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Der-gisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1) 21 (2008): 146.

⁶¹ Claude Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, trc. Atilla Ataman (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 9, 16.

⁶² Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 9, 16; Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felse-fesi*, 16.

⁶³ es-Sindî, Abdükadir b. Habîb, *Kitâbu ibn Arabî es-sûfi fî mizâni'l-bahsi ve't-tahkik ve't-Tahkik* (Me-dine: Dâru'l-Buhârî, 1411/1991), 10.

⁶⁴ Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 72.

⁶⁵ Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 21.

⁶⁶ Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 24.

⁶⁷ Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 24.

eserlerde adını şöyle kaydeder”⁶⁸ açıklaması eşliğinde yer verdiği “Muhiddin Ebu Abdullah Muhammed b. el-Arabî, el- Hâtımî et- Tâî, el- Endülüsî”⁶⁹ şeklindeki kayıta yine bu lakabı görüyoruz. Ancak Kılıç’ın “bizzat müellifin, kendi adını birçok yerde Muhammed İbnü’l-Arabî şeklinde telaffuz ettiği sabittir”⁷⁰ yönündeki ifadesinde “Muhyiddîn” lakabını anmadığını görüyoruz. İbnü’l-Arabî’nin sözü edilen lakabını kimi zaman sadece “Muhyî” şeklinde kısaltma yoluna giderek kullandığı da vakidir.⁷¹

İbnü’l-Arabî künyesinin sadece Muhyî’d-dîn İbnü’l-Arabî’ye ait olmadığı, kendisinden önce de bu künyeyle maruf kimselerin bulunduğu bilinen bir husustur. Nihayetinde “nesep” ifade eden bu künyenin kullanımının onunla mahdut olması zaten düşünülemez. “Meşhur Mâlikî kadısı ve müte-kellim Ebûbekir İbnü’l-Arabî’den (ö. 543/1148) tefrik edilmesi için bazı kayıtlarda adının İbn Arabî şeklinde yazıldığı”⁷² yönündeki açıklama ve ilgili tartışmalar⁷³ bu gerçeği gösterir. İbnü’l-Arabî’nin yaşadığı dönem ve sonrasında, tabi günümüzde de kullanımda olduğunu gördüğümüz “Muhyiddîn” lakabı yahut ismine gelince, İbnü’l-Arabî’nin (560/1165 - 638/1240) naaşının Şam’da, Sâlihiyye semtinde Kasiyûn Dağı eteğinde defnedilmiş olduğu mezarlığın ait olduğu ailenin mensuplarından Kadı Muhyiddîn İbn ez-Zekî (550/1155 - 598/1202) adı,⁷⁴ bu lakabın o dönem başkalarıncı da kullanıldığını göstermektedir. Burada “Ebü’l-Meâlî Muhyiddîn”⁷⁵ şeklinde olduğunu gördüğümüz bu lakabın, yerleşeceği evi ve maddi ihtiyaçlarını temin ederek İbnü’l-Arabî’ye kol kanat veren, dostluk gösteren Benû Zekî ailesinin⁷⁶ bir üyesi olarak İbn ez-Zekî’ye, İbnü’l-Arabî’ye duyduğu sempati ve gösterdiği ilgi sebebiyle aynı dönemde yaşamış olmaları da göz önünde bulundurulduğunda, birinden öbürüne sonradan verilmiş bir lakap olarak görmek olası mıdır? sorusunu not düşüyor ve bir önceki sorumuza cevaben diyoruz ki: İbnü’l Kalânîsî (ö. 555)’nin Târîhu Dımaşk adlı eserinde karşılaştığımız Sultan Muhyiddîn Ertaş, Sûfî Muhyiddîn Ebu’z-Zavâd el-Müferrec b. Hasan b. Hüseyin’in yine aynı lakapla anıldıklarını görmüş⁷⁷

⁶⁸ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995),3.

⁶⁹ Uludağ, *İbn Arabî*, 3.

⁷⁰ Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 24.

⁷¹ Stephen Hirstein, *The alchemy of Human Happiness (fî marîfat kîmiyâ’i alal-sââda)*, Muhyiddin İbn Arabî, translated by Stephen Hirstein (Oxford: Anqa Publishing, 2017).

⁷² Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 25.

⁷³ Uludağ, *İbn Arabî*, 3.

⁷⁴ Mahmud Erol Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: 494; Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 43.

⁷⁵ M. Kâmil Yaşaroğlu, “İbn Zekiyüddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: 458.

⁷⁶ Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 124.

⁷⁷ İbnü’l Kalânîsî, Ebu Yâ’lâ Hamza b. Esed et-Temimî, *Târîhu Dımaşk*, thk. Süheyl Zekkâr (Dımaşk:

olmamız, sözü edilen lakabın İbnü'l-Arabî'den önce de kullanılmakta olduğunu gösterir. İbnü'l-Arabî'den sonra isim olarak zaten yaygınca kullanımda olan Muhyiddîn lakabının ondan önce de kullanılmış olması, sözü edilen lakabın onun şahsında taşıdığı önemin ayırdında olmaya mani teşkil etmeyecektir. Zira tarihsel bir şahsiyet adı olarak "Muhyiddîn" ismi, onunla daha ma'rif ve meşhur hale gelmiş görünüyor. Zaten din atıflı bir isim olarak başlı başına bir çalışma konusu yapmış olmamız, taşımakta olduğunu düşündüğümüz bu hususiliği sebebiyledir.

Kim tarafından İbnü'l-Arabî'ye verildiğini bilemediğimiz bu lakabın ne zaman ve niçin verilmiş olabileceğini irdelememiz durumunda şunları söyleyebiliriz: Dine nisbet(/izafe) edilen isimlerin, Eyyubiler ve Memlükler zamanında "lakap" olarak kullanılmaya başladığı⁷⁸ bilinen bir husustur. O halde doğumu, Mısır ve Suriye'de Eyyûbiler'in iktidarının kuruluş evresine denk geldiğinden⁷⁹ ve din atıflı lakaplar bidayette devlet yöneticileri, onların çocukları, ordu komutanları, hâkimler, şairlerin yanı sıra âlimler için de kullanıldığından⁸⁰ sonradan bu payeye ermiş olan ve hayatı Endülüs'te başlayıp, Hicaz ve Anadolu'da sürüp Şam'da sona eren İbnü'l-Arabî'ye, "Muhyiddîn" lakabını kimin verdiği bilinmiyorsa ne zaman verildiği de ayrıntılı ve net olarak bilinemeyecek demektir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin dini ilimlerde müceddid oluşunu ifade etmek için verildiği⁸¹ hükmünü esas alırsak, onun ilim ve irfanda ispat-ı vücut ettikten sonra bu sebepten ve onu methetmek için⁸² sözü edilen lakabı almış olduğu söylenebilir.

Müceddid (المجدد), "tecdid (التجدید) kelimesinden türemiş bir isim"⁸³ olarak "tecdidi gerçekleştiren kimseye"⁸⁴ denir. Tecdid ise sözlükte "yenilik"⁸⁵, "yenilemek,"⁸⁶ "yenileştirmek,"⁸⁷ "aslına uygun yenileme faaliyeti"⁸⁸ anlamına gelir. "Tecdid kelimesinin mastarı olan cidd aynı zamanda 'çalışıp çabalama' anlamındaki cehd ile 'gücü yettiği kadar çalışma' demek olan

1983), I, 235, 361, 404.

⁷⁸ Ahmed, "Mu'cemu'l- esmâ'îl- muzâfeti ilâd-Dîn" <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=284747>.

⁷⁹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 25.

⁸⁰ Ahmed, "Mu'cemu'l- esmâ'îl- muzâfeti ilâd-Dîn" <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=284747>.

⁸¹ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 493; Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 11.

⁸² <https://www.marefa.org> (Erişim tarihi: 06.07.2018).

⁸³ Karaman v. dğr., "İhya" md., 482.

⁸⁴ Yeğin, "Müceddid" md., 469.; Tahsin Görgün, "Tecdid", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 40, 234.

⁸⁵ Mutçalı, "c-d-d/(Tecdid)" md., 107.

⁸⁶ Yeğin, "Tecdid" md., 109; 695; Sarı, "c-d-d/(Tecdid)" md., 199; Karaman v. dğr., "İhya" md., 482; Görgün, "Tecdid", 40: 234.

⁸⁷ Sarı, "c-d-d/(Tecdid)" md., 199; Karaman v. dğr., "İhya" md., 482.

⁸⁸ Görgün, "Tecdid", 40: 234.

ictihad sözcüklerinin anlamlarını da içerir.”⁸⁹ Bu zaviyeden bakılıp din ile münasebeti kurularak “dini yenileme”⁹⁰ anlamında ele alınması durumunda tecdid, “esasını bozmadan”⁹¹ “İslâm’ı asrın anlayışına söyletme[ye matuf.]”⁹² “aslı dindarlığın veya dinin aslına uygunluk içinde etkinliğinin yeniden sağlanmasıyla alâkalı”⁹³ “fıkrî ve amelî faaliyetlerin icrası”⁹⁴ anlamına gelir. Bu görüş, yani “dini korumak”⁹⁵ hassasiyetli bir tecdid anlayışı, esas alındığında, yukarıda işaret etmiş olduğumuz problemlili durum vaki olmayacak; “tecdid” ve “ihyâ” eylemleri de “*Müceddid*”⁹⁶ ve “*Muhyiddîn*” ad(/lakab)ları da “meşru”⁹⁷ bir çerçevede kullanılıyor olacaktır. Ancak burada dikkat çeken bir husus, fiil olarak “ihyâ kelimesinin benzer anlamda kullanılmakla birlikte tecdid kadar yaygınlık kazanmamış”⁹⁸ olması, buna mukabil isim olarak Muhyiddîn kelimesinin yaygın bir şekilde kullanılıyor iken, “müceddidü’l-dîn” şeklinde bir kullanımın yaygın -belki de hiç- olmayışıdır. Bizce bu durum, ihyânın anlamının tecdid ile örtüşmeyen yüzü ile ilgilidir. Aynı durum, İbnü’l-Arabî’den aktarılan “Allah Teâlâ’nın ibâdına mahsus olarak vaz’ ettiği kânuna inkiyâd ile muttasıf olan kimse, din ile kaim olan ve dîni ikame eyleyen, yani dîni inşâ eden kimse olur”⁹⁹ şeklindeki bir açıklamaya rağmen kullanımı noktasında mahzurlu görülebilecek isimlerle aynı kategoride değerlendirilebilecek “*Münşii’l-dîn*” biçimindeki bir ifade için de geçerlidir.

2.2. İbnü’l-Arabî Özelinde Muhyiddîn Adının Anlam Alanı

İbnü’l-Arabî’ye bu lakabın “dini ilimlerde müceddid oluşunu ifade etmek için verildiği,” yani tecdidin dine değil, dinî ilimlere matuf olduğu görüşünün referansının ne olduğu ve onun şahsında bu adın içeriminin gerçekte neye karşılık geldiğinin açıklama gerektirdiğini öncelikle belirtmek isteriz. Bu nitelenenin ileride yer vereceğimiz “bazı unsurların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi şeklinde dinin yeniden tanımlanması”¹⁰⁰

⁸⁹ Esen, “Gelenek ve Modernite Bağlamında Müslüman Dini Düşüncesinde Tecdid, İhya, İslah”, 3: 58.

⁹⁰ Görgün, “Tecdid”, 40: 234.

⁹¹ Karaman v. dğr., “İhya” md., 483; Görgün, “Tecdid”, 40: 234.

⁹² Karaman v. dğr., “İhya” md., 483.

⁹³ Görgün, “Tecdid”, 40: 234.

⁹⁴ Karaman v. dğr., “İhya” md., 483.

⁹⁵ Karaman v. dğr., “İhya” md., 483.

⁹⁶ Ebu Dâvud, Süleyman b. el- Eş’as es- Sicistânî, Sünen, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Beyrut: el- Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “Melâhim”, 1.

⁹⁷ Görgün, “Tecdid”, 40: 234.

⁹⁸ Görgün, “Tecdid”, 40: 234.

⁹⁹ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 2: 173.

¹⁰⁰ Görgün, “Tecdid”, 40: 234.

yönünde izlenim oluşturan bir anlamdan uzak bir niteleme olduğu açık bir şekilde görülebilmelidir. Zira İbnü'l-Arabî'nin ihyâ ettiği söylenen ilmin, manevî ilimler olarak telaffuz edilmiş olması ve onun da Hz. Peygamber'in irtihalinden beri sûfilerin ağızdan ağıza nakletmiş olduğu "kutsal emanet" olduğu¹⁰¹ yönündeki bir beyan işin rengini değiştirecek boyutta dikkat çekicidir. Bu, İbnü'l-Arabî şahsında Muhyiddîn ismini, onun sûfi bir âlim olması üzerinden dolayısıyla tasavvuf bağlamıyla irdelemeyi öne çıkartacak bir durumdur. İbnü'l-Arabî'ye dair şu değerlendirmeler bu durumu daha da açık etmektedir:

"Ona göre her din, mezhep veya düşünür hakikatten bazı parçalara sahip olabilir; ancak bunlar asıl anlamlarından kaymış, ilk konuldukları yerlerden başka yerlere gitmiş durumda bulunabilir. Bu parçaları yeniden ait oldukları yerlere oturtmak için orijinal bir metafizik şablona sahip olmak gerekir"¹⁰² görüşü, aslında sakıncalı olduğunu ifade ettiğimiz biçimiyle din-ihyâ ilişkisini bizatihi onun üzerinden tartışma imkânını işaret etmektedir. Bunun, yine ona nispet edilerek "ancak keşif ilimleriyle olabil[ceği]"¹⁰³ görüşü ise, artık işaretin ötesinde bir durumu ifade eder. "Eğer İbnü'l-Arabî'ninki gibi metafizik bir sistem herhangi bir din şeklinin doğmasına sebep olacaksa,"¹⁰⁴ diye başlayıp "bu din tasavvufi bir din olmalıdır"¹⁰⁵ diye biten bir söz tam da bunu ifade etmektedir.

Sûfi bir düşünür olan İbnü'l-Arabî'nin Muhyiddîn adıyla müsemma oluşunun kritiğini yapmaya çalışırken gelinen bu nokta önemlidir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin ve eserlerinin "İslam ilim ve düşüncesindeki yeri ne olabilir? Suâlne cevap vermek, bir bakıma daha umumî bir planda, tasavvufun İslam ilimleri ve düşüncesindeki yeri nedir? Sualinin cevabı olarak ele alınabil[ir.]"¹⁰⁶ Bu noktada ayırdında olunması gereken önemli soru şudur: Tasavvuf, bir din bilimi olarak dinî düşüncenin ihyâsına¹⁰⁷ mı yoksa yeni bir dinin ihdasına¹⁰⁸ mı hizmet etmiştir? Bu sorunun cevabını aramada ilk bakılacak yer olarak Tanrı ve peygamber telakkisini¹⁰⁹ işaret etmek yanlış

¹⁰¹ Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 81-82; Reşat Öngören, "Tasavvuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 40, 119,120.

¹⁰² Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 496.

¹⁰³ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 496.

¹⁰⁴ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 145.

¹⁰⁵ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 145.

¹⁰⁶ Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, "Takdim", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), I. 7.; Ekrem Demirli, "Bir Din Bilimi Olarak Tasavvufu Anlamak", *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* 37 (Kış 2019): 10.

¹⁰⁷ Demirli, "Bir Din Bilimi Olarak Tasavvufu Anlamak", 10.

¹⁰⁸ Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 520; Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 145 vd.

¹⁰⁹ Demirli, "Bir Din Bilimi Olarak Tasavvufu Anlamak", 10-11.

olmayacaktır. Sûfilerin ilk üç asırlık yorumları paranteze alarak normatif geleneğin öte dünyaya ertelediği Tanrı'yla irtibatımızı beri dünyaya taşıyarak her an ve her yerde irtibat halinde olduğumuz dinamik Tanrı telakkisi ve aynı şekilde Hz. Peygamber'in manevî şahsiyeti kavramını merkeze alarak, hiç ölmemiş gibi aramızda olan peygamber telakkisini¹¹⁰ bizlere sundukları yönündeki bir görüşü, şu yer vereceğimiz alıntılar paralelinde değerlendirdiğimizde, sözü edilen dinimizden ziyade, tartışmaya açık bir ihyâyı tedâi ettirip ettirmediğini yeniden düşünmeyi gerektirecektir.

İbnü'l-Arabî'ye nispetle söylenen: "Allah'a hamd olsun ki beni ru'yeti ile şerefliendirdi"¹¹¹ sözü ve "her ma'budda Allah'ın bir veçhi vardır ve insanlar her neye ibâdet ediyor olurlarsa olsunlar, bilerek ya da bilmeyerek daima Allah'a ibadet etmektedirler"¹¹² sözü tartışmaya alan açar. Esasında, âleme Allah Teâlâ'nın sureti nazarıyla bakmanın yansımaları olan bu türden açıklama ve yaklaşımların gerisinde İslâm'ın tevhid öğretisinin metafiziksel bir içerikle dönüştürüldüğü vahdet-i vücûd anlayışı yatar. Bu anlayışta temel bulan, İbnü'l-Arabî'nin din felsefesinin de hareket noktasını teşkil eden Allah telakkisinin¹¹³ yanı sıra ona ait kaynaklarda geçen peygamberler ile ilgili yine tartışma yaratacak bir takım görüşlerini¹¹⁴ de göz önünde bulundurmak gerekecektir. Ona nispetle aktarılan ve hadis ilmi açısından son derece tartışmalı bir tutumu işaret eden şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir: "Râvileri açısından bir hadis sahih sayılabilir ama aynı hadisi mükâşefe sahibi bir velî mazhar-ı Muhammed'den gördüğü Hz. Muhammed'e sorar. O da bunu inkâr eder, bunu ne söyledim ne de böyle bir hüküm verdim derse mükâşefe sahibi bu hadisin zayıflığına hükmeder ve her ne kadar ehl-i nakil rivayeti sahih olmasından dolayı bununla amel ederse de o amel etmez."¹¹⁵ Böyle bir tutumun sûfî âlimlerin bile eleştirisine maruz kalmış¹¹⁶ olması anlamlıdır. Evet, sadece bu yer vermiş olduğumuz açıklamalar bile, din için merkezî konumuna binaen taşıdığı ehemmiyetine işaret etmiş olduğumuz Tanrı ve peygamber telakkisinin taşınabildiği boyutları ve dinin ihyâsının anlam alanının mahzurlu bir şekilde ne kadar esnetilebileceğini göstermeye kâfi gelir.

¹¹⁰ Demirli, "Bir Din Bilimi Olarak Tasavvufu Anlamak", 10-11.

¹¹¹ Kılıç (Akt.), *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 29.

¹¹² Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 103.

¹¹³ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 56, 72, 74, 75; İsa Çelik, "İmam Rabbâni Perspektifinden İbnü'l-Arabî'ye Tenkidî Bir Yaklaşım", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı- 2) 23 (2009): 152.

¹¹⁴ Burak Fatih Açıköz, "Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2013): 152.

¹¹⁵ Kılıç (Akt.), *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 196.

¹¹⁶ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 188-189.

Geldiğimiz bu noktada din(/İslâm) ve dinamizm münasebeti bağlamında şu değerlendirmeleri paylaşmak yerinde olacaktır. G. Bernard Shaw, "İslam, varlığın değişen veçhesine uyarlanabilir kabiliyete sahip tek dindir. Böylece İslam her çağa hitap etmektedir"¹¹⁷ der. Acaba İslam'ın bu kabiliyeti hangi mecrada varlık gösterir? diye bakıldığında, daha çok hukuk alanında olduğu görülecektir. Çünkü "dinin hukuksal yönü kültür ve çağa göre değişim gösterir."¹¹⁸ Değişim ve yeni durumlar, "yeni yorumların yapılması ve hatta hukuksal kuralların koyulması[nı]"¹¹⁹ zorunlu kılar. "İslâm, bünyesindeki hareket prensibi"¹²⁰ ile buna imkân verir ki o da hukuk literatüründe "içtihat" denilen fikri çabayı gerektirir. Ancak "İslâmın bir şeyi alıp kendi bünyesine temsil kabiliyeti bilhassa hukuk sahasında"¹²¹ tebarüz ediyor diye din, salt "hukuksal kurallara indirgen[emez.]"¹²² Aynı şekilde, dinî düşüncenin tasavvuf üzerinden okunması gibi bir yönelim geniş bir uzlaşıya imkân vermezken, dinin kendisinin bu yönde bir okumaya tabi tutulması, açıktır ki hepten tartışmaya medar olacaktır. Şu da var ki: tasavvuf müessesesinin ihlaslı ve gerçek hüviyetli bir teşekkül olarak zuhuru, Müslümanlıkta dinî tecrübenin tekâmülünü sevk ve idare etmekte ve ona şekil vermekte değerli bir âmil¹²³ olarak görülmesi durumunda bile din, salt "tasavvufî yaşayış"a indirgenemez. Zira genel olarak bakıldığında, "din" olgusu sadece tasavvuf ile temsil edilmediğinden dine bu türden bir *disiplin*, kurumsallaşmış bu türden bir yapı aracılığıyla katılmak genel ve kaçınılmaz bir durum olarak herkesçe kabul görmüş değildir. Evet, gerek tarihte gerekse günümüzde, Müslüman toplumlarda "İslam dinini algılamasında, günlük hayatına uygulamasında tasavvuf rengi ve neşvesinin önemli bir yer tuttuğu"¹²⁴ zümreler hep var olagelmiş ise de bütünü bağlayıcı olmadığı da bir vakiadır. Bu sebeple daha çok sûfi bir düşünür olarak öne çıkan İbnü'l-Arabî şahsında dinî "ihyâ" vurgusunun özellikle onun din görüşü paralelinde değerlendirilmesi ve bunun da daha bir hassasiyet gerektireceğinin altını çizme ihtiyacı duyuyoruz.

¹¹⁷ Afzalurrahman (Akt.), *Sîret Ansiklopedisi*, 1: 143.

¹¹⁸ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 206.

¹¹⁹ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 206.

¹²⁰ İkbâl, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 167.

¹²¹ İkbâl, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 186.

¹²² Tokat, *Dinde Sembolizm*, 206.

¹²³ İkbâl, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 15.

¹²⁴ Şahin Köktürk, "Âşık Veysel'de Vahdet-i Vücut Anlayışı", *Turkish Studies* 9/4 (Spring 2014): 751.

2.3. İbnü'l-Arabî'nin Din Görüşü Özelinde Muhyiddîn Adının Kritiği

Dinin bir tür yorumu olan tasavvufun “dinî düşünce ve ilimlerin ihyâsında, (...) merkezi bir rol[e sahip]”¹²⁵ olduğunun düşünülmesi durumunda, tasavvuf sahasında zirve şahsiyetlerden biri olarak haklı bir şöhreti bulunan, hatta bu sahada otorite oluşu sebebiyle “Şeyhü'l-Ekber” unvanını almış¹²⁶ olan İbnü'l-Arabî'nin din yorumu yahut görüşünün, onun bir diğer unvanını teşkil eden “Muhyid-dîn” ifadesinin arka planını ve böyle bir ifadeyle isimlendirilmenin dinen/İslâmî açıdan meşruiyetini görebilme noktasında iş görebileceğini düşünüyoruz. Ancak bir müessesenin İslâmîliğini tespit etmenin üç adımından birisinin müessesenin ad olarak İslâmîliğine bakmak, ikincisinin muhtevasını İslâmî açıdan değerlendirmek, üçüncüsünün ise mensuplarının kendilerini dinî açıdan nasıl konumlandığını incelemek¹²⁷ olduğu görüşünü eksen aldığımızda, ne amaçla kullanıldığı, anlamı ve anlam alanına dair gerekli açıklamaları daha önce vermiş olsak da ilgili isme dair şunları da ifade etmek zait olmayacaktır. İbnü'l-Arabî'nin kendisiyle taltif edildiği Muhyiddîn lakabına nasıl baktığı ve nasıl değerlendirdiği bilgisine ulaşamamış olsak da kendisi için kullanmış olduğunu bildiğimiz bu ismi, iddia edildiği gibi ilim ile değil de doğrudan din ile ilişkilendirerek değerlendirmek durumunda kaldığımızda şunu görürüz: Özellikle ilâhiyat alanında, “pek çok yeni konu üzerinde durmuş ve [yeni] görüşler ileri sürmüştü”¹²⁸ olduğu, “görüşlerinin başta din olmak üzere edebiyat, mûsiki, sanat, mimari, psikoloji ve pozitif bilim üzerinde tesirli olduğu”¹²⁹ ifade edilen İbnü'l-Arabî'nin “din telakkisine ilişkin görüşleri tarih boyunca tartışılmalıdır.”¹³⁰ Peygamberlik ve peygamberlere dair görüşlerinden hareketle “İbnü'l-Arabî'nin yeni bir dinin kurucusu olarak gösterilmek istendiği,”¹³¹ özellikle yüzyılımızda “İbnü'l-Arabî üzerinden yeni bir din kurma gayretlerinin varlık”¹³² kazandığı yönünde ciddi eleştiriler söz konusudur.

İbnü'l Arabî'nin kâh Allah'a kâh insana nispet ederek¹³³ paradoksal tarz-

¹²⁵ Tahralı- Eraydın, “Takdim”, l: 7.

¹²⁶ Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20: 493.

¹²⁷ Hasan Kamil Yılmaz, “Tasavvufun İslâmîliği Meselesi”, *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* 37 (Kış 2019): 5.

¹²⁸ Demirli, “Önsöz”, 1: 8-9.

¹²⁹ Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20: 513.

¹³⁰ Kaya, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20: 522.

¹³¹ Açıkgöz, “Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî”, 152.

¹³² Açıkgöz, “Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî”, 155.

¹³³ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 174.

da¹³⁴ dile getirmiş olduğu "din" ve yine paradoksal tarzda dile getirmiş olduğu "dindarlık"¹³⁵ görüşüne, esasında bütünüyle onun din görüşüne yönelik açıklamaların¹³⁶ kendisine "yöneltilen eleştiri[ler] içinde en büyük pay[sahip olan]"¹³⁷ vahdet-i vücûd telakkisiyle ilgili bulunduğunu yinelemekte yarar vardır. Bu tespitin bir uzantısı olarak, İbnü'l-Arabî'nin Allah'ı kastederek "O, fiilen Görülen Âlemdeki şeylerin bütün isimleriyle isimlenmiştir. Ulûhiyetin ve yaratılmış şeylerin bütün sıfatlarının işaret ettikleri Yücelik O'na aittir. Bizim isimlerimiz O'nun isimleridir"¹³⁸ görüşü muvacehesinde "Muhyiddîn" adının da değerlendirmeye alınabilip alınamayacağı, eğer ki alınabilecekse bu lakapla anılmasına neden çekince koymamış olduğu yönündeki sorumuzun cevabının onun bu monist varlık görüşünde mün-demiç olup olmadığı yönünde bir soruyu sorabileceğimizi, bu yaklaşımın "basite indirgeyici bir yaklaşım"¹³⁹ olmadığını dikkate sunarak kaldığımız yerden açıklamalara devam ediyoruz. İddia edilen o ki: "Vahdet-i vücûd" teorisi üzerinde ne kadar iyimser yorum yapılırsa yapılsın sonuçta (...) hakbâtil, sevap-günah, dindar-dinsiz, hatta din farkının ortadan kalkmasına yol aç[tığı],¹⁴⁰ bu görüşünde temerküz eden "sisteminin bütünü itibariyle dinler ve inanışlar arasında adeta fark gözetmeyerek,"¹⁴¹ din olarak sadece Müslümanlığı değil bütün dinleri içine alacak genellikte,¹⁴² kısacası dinler üstü bir dini savun[uya]¹⁴³ alan açtığıdır. Bütün peygamberlerin getirdiği dinin İslâm olduğu görüşünü paylaşırsa da¹⁴⁴ ve Muhammedî yolu rahmetin özel bir boyutu olarak görüyor olsa da "ben aşkın dinine tabiyim"¹⁴⁵ dediği ifade edilen İbnü'l-Arabî'nin "sevgi", "gazabı aşan rahmet", "varlığın aşkın birliği" vb. görüşlerinin bir uzantısı olarak dinî çeşitliliğe "dinlerin aşkın birliği" fikri üzerinden varlık tanıdığı dile getirilmiştir.¹⁴⁶ Nitekim Onun "Herkes Tanrı hakkında çeşitli inançlara bağlandı. Bense onların inandıklarının hepsine inanıyorum"¹⁴⁷ sözü tam da bunu ifade eder.

¹³⁴ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 16.

¹³⁵ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 186.

¹³⁶ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 145-149.

¹³⁷ Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 522.

¹³⁸ Afifi (Akt.), *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 57.

¹³⁹ Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 89.

¹⁴⁰ Kaya (Akt.), "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 522; Cihan, "Fususu'l-Hikem'de "Din" Kavramı", 148.

¹⁴¹ Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 520; Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 145 vd.

¹⁴² Cihan, "Fususu'l-Hikem'de "Din" Kavramı", 148; Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 142, 148-149, 187; Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 26, 103.

¹⁴³ Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 520; Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 145 vd.

¹⁴⁴ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 170,172.

¹⁴⁵ Addas (Akt.), *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 103.

¹⁴⁶ Dilâver Güreer, "İbn Arabî'de "Dinlerin (Aşkın) Birliği" ve "İbadet" Meselesi Hakkında Bir Değerlendirme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11 (2003): 49.

¹⁴⁷ Açıkgoz (Akt.), "Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî", 155.

“Vahdet-i Vücûd” ifadesinin ilk olarak Sadreddin Konevî¹⁴⁸ ve daha sonra onun öğrencisi Saîdüddin el-Fergânî tarafından kullanılmış¹⁴⁹ olduğu, İbn Arâbî'nin kendisinin bu terkibi, bu haliyle hiç kullanmadığının¹⁵⁰ dile getirilmiş olması, sahip olduğunu bildiğimiz bu görüşünün onun dinî düşüncesinin temel esasını lâıkiyle ifade etmekte olduğu¹⁵¹ gerçeğini gözlemleyecektir. İbnü'l-Arabî'nin “vahdet-i vücûd” olarak bilinen “düşüncesini tefsir, fıkıh ve tasavvufa dair konular bağlamında açıklamış ve bu ilimlerin dil ve terminolojisini kullanmış¹⁵² olduğu, ancak sözü edilen dil ve terminolojiye ait terimler “kelime anlamıyla vahdet-i vücûd sistemine iyice uyarsa onu genellikle o halde bırak[mış],¹⁵³ uymaması durumunda onların “mutad anlamlarını tamamıyla değiştiren filolojik bir yorumlama yoluyla”¹⁵⁴ “kendi mistik felsefesini taşıyacak uygun bir yapıya, yani sembollere dönüştürdükten sonra kullanmış”¹⁵⁵ olduğu yönündeki açıklamalar oldukça önemlidir. Bu sebeple görüşleriyle “İslâm tefekkür tarihini kendinden önce ve kendinden sonra olmak üzere ikiye ayıran,”¹⁵⁶ “kendinden önceki felsefi, tasavvufi ve dini düşünce birikiminden büyük ölçüde yararlandığı gibi, kendinden sonraki entelektüel çevre üzerinde hayli etkili olmuş,”¹⁵⁷ özellikle de kendisinden sonraki tasavvufun gidişatını neredeyse tamamen belirlemiş¹⁵⁸ olan İbnü'l-Arabî'nin din yorumu önemlidir. Onun dine dair görüşü, “farklı kültürlerdeki dine dönük bakışlardan süzerek oluşturduğu”¹⁵⁹ düşüncelerinin yanı sıra İslâmî naslar ekseninde¹⁶⁰ “mistik dilin ifade araçlarını da kullanarak zahir batın ilişkisi içinde dini incelerken”¹⁶¹ varmış olduğu yorumlarını da içerir. Açık ki her kime ait olursa olsun, dine dair yorum faaliyeti son derece kritik öneme sahip bir eylemdir. Çünkü “din, yorum ile hayata geçirilebildiği gibi, tam tersine aynı din yorumla tamamen ihmal de edilebilir.”¹⁶² İbnü'l-Arabî'nin daha önce de

¹⁴⁸ Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 84; Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20: 506; Açıköz, “Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî”, 155.

¹⁴⁹ Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20: 506; Açıköz, “Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî”, 155.

¹⁵⁰ Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 85.

¹⁵¹ Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 84; Öngören, “Tasavvuf”, 40: 123.

¹⁵² Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 11.

¹⁵³ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 60.

¹⁵⁴ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 25, 60, 73, 186.

¹⁵⁵ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 11, 73.

¹⁵⁶ Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 18.

¹⁵⁷ Cihan, “Fusus'u'l-Hikem'de “Din” Kavramı”, 145; Çağfer Karadaş, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20: 519.

¹⁵⁸ Demirli, “Önsöz”, 1: 9.

¹⁵⁹ Cihan, “Fusus'u'l-Hikem'de “Din” Kavramı”, 146.

¹⁶⁰ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 186.

¹⁶¹ Cihan, “Fusus'u'l-Hikem'de “Din” Kavramı”, 146.

¹⁶² Talat Sakallı, “Hadis Yorum Yöntemi: Dini İmal ile İhmal Arasındaki İnce Çizgi”, *İslâm ve Yorum*, haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018), 2: 410.

yer vermiş olduğumuz, kimilerince “Muhyiddîn (dine hayat veren) kimi-
lerince de “Mumitu’d-dîn (dini öldüren)” olarak görülmesi aslında bu ger-
çeği ifade etmektedir. Bu sebeple İslamî ilkeleri ve düşünceleri hedeflediği
bir sisteme göre yorumladığı,¹⁶³ ilgili terminolojiyi kendi sistemine uyması
durumunda olduğu halde bıraktığı, uymadığında mutad anlamlarını tama-
mıyla değiştirerek yeniden yorumu tabi tuttuğu ve kendi varlık görüşünün
rengini taşıyan bir terminolojiye dönüştürdüğü¹⁶⁴ yönündeki bir değerlen-
dirme, dinin ihyâsı noktasında yapılacak bir değerlendirmeyi, dolayısıyla
bunu çağrıştıracak bir isimlendirmeyi de tartışma konusu yapacaktır. La-
kin İbnü'l-Arabî'ye taltif için verilmiş olan çeşitli lakapların yanı sıra, onun
“Muhyiddîn” lakabı da özellikle tasavvufa gönül vermişlerin çoğunca sor-
gusuz sualsiz kabul görmüştür. Öyle ki ona dair aslının olup olmadığı tar-
tıştırmaya açık anlatılarda dahi bu isim ihmal edilmemiştir. Örneğin, kendisi-
ne izafe edilen fakat gerçekte kendisine ait olmadığı dile getirilmiş olan bir
esere¹⁶⁵ atfen paylaşılmış olan “Sîn Şin'e girince Muhyiddîn'in kabri ortaya
çıkır”¹⁶⁶ ifadesinin yer aldığı bir rivayette, “Sîn”in Selim'e “Şin”in ise Şam'a
işaret eden semboller olduğu, dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin, kendi kabrinin
harap olacağını ve Yavuz Sultan Selim tarafından ihyâ edileceğini önceden
bildirmiş olduğu¹⁶⁷ dile getirilmiştir. Harfler ilmiyle alakadar olduğu ve
harf sembolizmine başvurduğu¹⁶⁸ bilinse de İbnü'l-Arabî'nin, Sultan Selim'i
“sin(س)” ile Şam şehrini “Şin(ش)” ile sembolize ederken ‘Muhyiddîn’ adını
neden “Mim(م)” remzi ile değil de apaçık bir şekilde dile getirmiş olduğu?
yönündeki sorumuzla söz konusu ifadeyi hem ona ait olması hem de ona
nispet edilmesi üzerinden hassasiyetle değerlendirmeye almak gerektiğine
dikkat çekiyor ve konuya devamlı bir diğer sorumuza ve de ilgili değerlen-
dirmelerimize geçiyoruz.

Mısır seferi dönüşünde uğradığı Şam'da ilk iş olarak, hem tasavvufa il-
gisi¹⁶⁹, hem de özelde görüşlerine duyduğu sempatisinden¹⁷⁰ ötürü İbnü'l
Arabî'nin kabrinin yerini tespit ettirerek üzerine bir türbe, yanına da bir

¹⁶³ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 63; Cihan, “Fususul-Hikem'de “Din” Kavramı”, 146.

¹⁶⁴ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 73; Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 25, 60, 73, 186.

¹⁶⁵ Açıkgöz, “Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî”, 150.

¹⁶⁶ Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20: 495.

¹⁶⁷ Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20: 495.

¹⁶⁸ Mehmet Emin Bozhöyük, “Hurûf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18: 399; Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 183, 186, 214.

¹⁶⁹ Halil İnalçık, *Osmanlılar Fütühat, İmparatorluk, Avrupa ile İlişkiler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 118; Feridun Emecen, “Selim-İ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36: 414.

¹⁷⁰ Emecen, “Selim-İ”, 36: 414.

camii ve bir tekke yaptırmış olan Osmanlı sultanının,¹⁷¹ Memlûk sultanlarının Hâmiyu'l-Haremeyni'-Şerifeyn (Mekke ve Medîne'nin Hâmisi/Koruyanı) unvanını, sonradan resmî belgelerde kendisiyle zikredileceği bir unvan olarak da kullanıldığını gördüğümüz "Hâdimu'l-Haremeyni'-Şerifeyn (Mekke ve Medîne'nin hâdimi/hizmetkârı) biçiminde benimsemek suretiyle¹⁷² sergilediği son derece hassas, nezaketli ve bilgece bir davranış, ariflerin sultanı olarak bilinen İbnü'l-Arabî'den neden beklenilmesin? Bizce, bu yönde olası müspet sonuçlar verebilecek ilmî bir çaba, benzerlerinin de kendisiyle ilişkilendirildiği¹⁷³ bu türden sembolik göndermeler üzerinden İbnü'l-Arabî ile Yavuz Sultan Selim arasında, keramet olarak da kehanet olarak da yorumlanabilecek, aynı şekilde burhan olarak da bühtan olarak da değerlendirilebilecek mistik bir münasebet kurma çabasından daha anlamlı olacaktır. Ancak kendisi için kullanıldığını gözlemlediğimiz¹⁷⁴ "Muhyiddîn" lakabıyla çağrılmaması yönünde uyarıda bulunmuş¹⁷⁵ olan İmam Nevevî (631/1234 – 665/1267) gibi, aynı lakabın kendisine yönelik olarak kullanımı konusunda bir sakındırmada bulunduğuna rastlamadığımız, aksine sözü edilen lakabı bizatihi kendisinin kullanmış olduğunu bildiğimiz İbnü'l-Arabî için bu yönde bir çabaya gerek duyulur mu? Bu da ayrı bir inceleme ve değerlendirme konusudur.

İbnü'l-Arabî'yi herhangi bir noktada anlamak için en azından mümkün iki yol vardır: a) Sünnî yol, b) Vahdet-i vücûd yolu. Gerçekte ise kendisini anlatmak istediği tek yol vardır ki, bu da ikincisidir¹⁷⁶ görüşü çoğunlukça kabul görecektir bir yaklaşımdır. Bu sebeple diyoruz ki: İbnü'l-Arabî ya da onunla ilintili bir mevzu bahse konu edilirken, neyin esas alındığı ve ne tür bir yaklaşımın benimsendiği¹⁷⁷ önemlidir. Hem yaşadığı dönemde, hem sonrasında ve tabii bugün bile, onun görüşlerini benimseyen ve savunanların yanı sıra muhalif olanların varlığını,¹⁷⁸ hakkında lehte ve de aleyhte küçümsenemeyecek sayıda eserin kaleme alındığı¹⁷⁹ "İslam düşünce ta-

¹⁷¹ Emecen, "Selim-İ", 36: 412-413; Ş. Tufan Bozpinar, "Suriye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37: 550; Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 495; Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 43-44, 79; Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 7-8.

¹⁷² İnalçık, *Osmanlılar (Fütühât, İmparatorluk, Avrupa ile İlişkiler)*, 118; Emecen, "Selim-İ", 36: 414

¹⁷³ Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 22; Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 214.

¹⁷⁴ M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33: 119.

¹⁷⁵ Şemsü'd-din Muhammed b. Abdîrrahman es-Sehâvî, el-Menhel el-azbu'r-raviyyu fi tercümeti Kutbî'l-evliyâ'n-Nevevî, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 11.

¹⁷⁶ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, 24.

¹⁷⁷ Açıköz, "Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî", 156.

¹⁷⁸ Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 520; Öngören, "Tasavvuf", 40, 123.

¹⁷⁹ Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 520.

rihinde en fazla tartışılan¹⁸⁰ ve en fazla eleştiriye maruz kalan bir şahsiyet olduğunu göz önünde bulundurmak, konunun önemini görmek için yeterince fikir verecektir. Bir yandan "dindar ol[duğu,]"¹⁸¹ "yaşantısında ve dinî emirlere olan bağlılığında hiçbir sapma ve gevşeme görülme[diği,]"¹⁸² en belirgin özelliğini İslamîliğin oluşturduğu,¹⁸³ dine yaklaşımının da "örnek bir yaklaşım olabileceği"¹⁸⁴ ifade edilirken, öbür yandan fikirleri sebebiyle "dinî hayatta görülen laubalilikler[den sorumlu olduğu,]"¹⁸⁵ yine "monistik kuramları sebebiyle İslâm dinsel hayatının çökmesinde büyük etkisi ol[duğu]"¹⁸⁶ ileri sürülmüştür. Tüm bu görüşler bir arada düşünüldüğünde, İbnü'l-Arabî'nin "düşünce sisteminin İslâm eksenli olduğunda şüphe yoktur"¹⁸⁷ hükmünün, onun düşünce sisteminin ileri sürülen menfi iddialardan berî olduğu hükmünü de içerip içermediğini sormak anlamlı olacaktır.

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî ciddi anlamda eleştirinin odağı olmuş bir tarihî şahsiyettir. Ona yönelik "eleştiriler bir tasnife tabi tutulduğunda bunların sufiyye mesleğinden olanların ve olmayanların tenkitleri diye iki kategoriye ayrıldığı görülür"¹⁸⁸ ki bu, tasavvufla iltisakı bulunanların da ona eleştiri yöneltmiş olduklarını gösterir.¹⁸⁹ Ancak bazı sûflerin İbnü'l-Arabî "mektebine eleştiri yöneltmiş olduğu nasıl doğruysa, en büyük ve en muteberlilerinin de içlerinde olduğu pek çok âlimin de İbn Arabî'yi müdafaa ettiği de öyle doğrudur."¹⁹⁰ Aslında İbnü'l-Arabî gibi başta metafizik olmak üzere din ve düşüncenin birçok problemi üzerine görüşler serdeden bir sûfinin eleştiriye uğraması tabiidir¹⁹¹ ve bu anlaşılır bir durumdur. Eleştirilerin onun "görüşlerinin bütününe değil belirli bir kısmına (...) yönelik [olduğu]"¹⁹² değerlendirmesi, onun fikirlerine yönelik lehte ya da aleyhte toptancı bir bakış açısının olmadığını ihsas ettirir ki bize göre bu, her halükârda olması gereken bir durumdur. Aslında sadece İbnü'l-Arabî'nin değil, diğer mutasavvıfların hatta genel itibarıyla tasavvufun kendisinin

¹⁸⁰ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 512; Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 520.

¹⁸¹ Açıkgöz, "Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü'l-Arabî", 156.

¹⁸² Kaya (Akt.), "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 522.

¹⁸³ Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 520; Demirli, "Önsöz", 1: 8.

¹⁸⁴ Cihan, "Fususul-Hikem'de "Din" Kavramı", 146.

¹⁸⁵ Kaya (Akt.), "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 522.

¹⁸⁶ Kaya (Akt.), "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 522.

¹⁸⁷ Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 520; Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 195.

¹⁸⁸ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 512; Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 15.

¹⁸⁹ M. Salih Geçit, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi Gözden Düşürme Faaliyetleri ve Bunlara Karşı Yazılan Müdafaa Eserleri", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi (AGİİD)* 3 (2018): 9.

¹⁹⁰ Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 15.

¹⁹¹ Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 512.

¹⁹² Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", 20: 512.

“bütünüyle reddi de sıkıntıdır, bugün erbabinca güncellenmeden bütünüyle kabulü de.”¹⁹³ Aynı şekilde “abartılı övme ile aşırı tahkir”¹⁹⁴ olarak tezahür eden tutumlar diğer bir sıkıntılı durumu gösterir. Lakin vakıa böyle değildir. İbnü’l-Arabî’nin “dostça ve düşmanca olan anlama formları[na]”¹⁹⁵ ‘en toptancı’ konu edilen bir tarihi şahsiyet olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

SONUÇ

İnsanın konuşan ve sembol yapan bir varlık olarak kişileri yahut şeyleri sembolize etmek üzere ürettiği ve kullandığı kelimeler/isimler sembolleştirmenin dilsel tezahürü olarak iletişimde ağırlıklı yere sahip olan insanî bir gerçekliğe karşılık gelir. Dil gibi din de insanın hayatında bir başka gerçeklik olarak varlık bulur. Kişinin bütün hayatını muhatap alan esasların bir bütünü olarak dini algılaması durumunda, hayatın bir gereği olarak başvurduğu şahsa yönelik “ad koyma” eyleminde dinsel olanı gözetmesi bir din müntesibinden beklenecek olağan bir durumdur.

Sözel sembolleştirmenin dinî tezahürü olarak “din” atıflı şahıs isimlerini -özelde Muhyiddin adını-, hüküm içerdiği zımnin düşünülecek olsa bile bir önerme olarak değil, bir “dile getiriş”, daha açık bir ifadeyle ‘dinî olanı dile getiriş’ olarak din dili bağlamında konu etmiş olduğumuzu ifade etmek isteriz. Müslüman kültüründe gözlemlediğimiz ve özellikle İslâm düşünce tarihinde önemli yeri bulunan meşhur sûfî âlim İbnü’l-Arabî özelinde araştırma ve değerlendirme konusu yaptığımız “Muhyiddin” adını sözü edilen isimlendirmenin bariz bir örneği olarak bu çalışmamızda öne çıkardık. Müslümanlarca benimsenmiş isimler olarak gördüğümüz din atıflı şahıs isimlerinin Arapça kökenine bakıldığında, kendisine atıfta bulunulan bir tamlayan olarak “din”in yer aldığı bir yapıda yani isim tamlaması şeklinde olduğu görülür. Tamlayan hep aynı kalsa da tamlanana bağlı olarak bu türden çeşitli isimlerin türetilmiş ve kullanılmış olduğunu görüyoruz ki “Muhyiddin” adı da bunlardan sadece biridir.

Başlangıçta, anlamı bilinerek ve dinî içeriği gözetilerek bu tarz bir isimlendirmeye gidilmiş ise de sonraları, anlamı bilinsin ya da bilinmesin dinî olduğu yönünde şöyle veya böyle bir bilginin eşlik ettiği bir tercihle hatta hiç dinî bir kaygı güdülmeksizin farklı nedenlerle bu isimlerin kullanım-

¹⁹³ Yılmaz, “Tasavvufun İslâmîliği Meselesi”, 7.

¹⁹⁴ Demirli (Akt.), “Bir Din Bilimi Olarak Tasavvufu Anlamak”, 9.

¹⁹⁵ Kämiran Birand, *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1960), 42.

ları vakidir. Anlamı esas alan şuurlu bir tercihle din atıflı şahıs isimleri vermenin ve bunların kullanımlarının tamamıyla övgü amaçlı olduğunun gözlemlenmiş olması, dinî açıdan anlamca bütünüyle müspet olarak görüldükleri gerçeğinin aslında bir kanıtıdır. Bununla beraber biz, nadir de olsa tartışmaya, en azından yoruma açık olduğu yönünde izlenim oluşturan isimlerin de olup olmadığını görmeye çalışırken gerek genel olarak gerekse İbnü'l-Arabî özelinde bahse konu ettiğimiz "Muhyiddîn" adını farklı değerlendirebilecek bir isim örneği olabileceği yönünde dikkat çekici bulduk. Sözü edilen isme hasseten eğilmiş olmamız bu sebeptendir. İlgili tespitlerimizi özetle ifade edecek olursak: Din atıflı şahıs isimlerinin Müslümanlarca kullanımının "Eyyubiler"e kadar uzanan tarihsel serüveni, bu isimlerin bir örneği olarak Muhyiddîn adı için de geçerlidir. Esasında diğer isimlerde de olduğu üzere bu lakap/isim yine taltif amaçlıdır. Kendisinden önce de kullanılmış olduğunu gözlemlediğimiz bu lakapla İbnü'l-Arabî'nin taltif edilmiş olması genelde ilimdeki müktesebatı ve bu müktesebatının "din" ile iltisakının yoğunluğu, başka bir ifadeyle ağırlığı sebebiyledir. Zira bu ismin teşkilinde tamlayan olarak yer verilen "din" olgusunun bu isimlendirmedeki yeri göz ardı edilmeyecek ağırlıktadır. Bu açıdan bakıldığında, sözü edilen ismin tamlananı olarak "Muhyî (ihyâ eden)" sözcüğünün din ile ilişkisinin hangi düzlemde kurulduğu oldukça önem arz etmektedir. Bu sebeple Muhyiddîn adının kullanımının dinen meşruiyeti sorgulanacaksa bu ismin anlamca içeriği ve anlam alanının irdelenmesi gerektiğini, zira belirleyici olanın bu olduğunu söylememiz mümkündür. Bu noktada, İbnü'l-Arabî özelinde gördüğümüz şey, kendisinin -ya da kendisine nispet edilen- dine dair kimi görüşlerinin birbirinden farklı görüş ve değerlendirmelere kaynaklık etmiş olduğudur. Burada önemli gördüğümüz bir husus, sözü edilen ismin İbnü'l-Arabî'ye nispetinde "ihyâ" vurgusunun, dinî ilimler ekseninde değerlendirildiğinde dahi bir konsensüse yol açmamış iken, doğrudan "din" bağlamında bahse konu edilmesi durumunda hepten tartışmaya açık bir mesele olduğudur.

Açık olan şu ki: Din atıflı şahıs isimlerinin teşkili ve kullanımı mademki dinî gayretten kaynaklanmaktadır. Özellikle bu türden bir ismin dinen meşruiyetinin gözetilmesi de bu gayretin bir gereği olacaktır. Ancak bu, öncelikle doğru bir "din" telakkisine sahip olmayı gerektirir ve çalışmamızda öne çıkan şey esasında bu olmuştur. Sonuç olarak Muhyiddîn adı özelinde adından söz ettiğimiz, İslâm düşünce tarihinde müktesebat ve müellefatıyla ağırlıklı yeri bulunan İbnü'l-Arabî ve onun görüşlerine dair -buna din

görüşü de dahil- şunu söylemek isteriz: En toptancı bakış açısının tezahürü olma yönüyle eş düzeyde görülebilecek “dostça ve düşmanca anlama formları”na konu edilen bir şahsiyet ve fikirleri, kim için, ne ifade eder?

KAYNAKÇA

- Açıköz, Burak Fatih. “Bir Kişi İki Şahsiyet: İbnü’l-Arabî”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2013): 143-169.
- Addas, Claude. *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*. Trc. Atilla Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Afifi, Ebu’l-Âla. *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*. Trc. Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Afzalurrahman. *Siret Ansiklopedisi*. Trc. Süleyman Derin-Kenan Dönmez-Metin Uçak-Mehmet Kaynar. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996.
- Ahmed, Diyana. “Mu’cemü’l-esmâ’l- muzâfeti ilâd-Dîn”. el-Hivaru’l-Mutemeddin. Erişim: 04 Temmuz 2018. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=284747>.
- Aktan, Hamza. “İhya”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22: 7-9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Avery, Robert - Bezmez, Serap - Edmonds, Anna G. - Yaylalı Mehlika (Ed.). *Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Redhouse Yayınları, 1977.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Birand, Kâmiran. *Mânevi İlimler Metodu Olarak Anlama*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1960.
- Bozhüyük, Mehmet Emin. “Hurûf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18: 397- 401. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Bozpınar, Ş. Tufan. “Suriye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37: 550- 555. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Fususu’l-Hikem’de “Din” Kavramı”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1)* 21 (2008): 145-159.
- Çelebi, İlyas. “İsim-Müsemmâ”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22: 548-551. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Çelik, İsa. “İmam Rabbânî Perspektifinden İbnü’l-Arabî’ye Tenkidî Bir Yak-

- laşım". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009): 149-179.
- Demirli, Ekrem. "Bir Din Bilimi Olarak Tasavvufu Anlamak". *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* 37 (2019): 8-11.
- Demirli, Ekrem. "Önsöz". *Fütûhâtı Mekkiyye*. İbn Arabî. Trc. Ekrem Demirli. 6. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Emecen, Feridun. "Selim I". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36: 407-414. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Eren, Hasan- Nevzat Günaydın- İsmail Parlatır- Talat Tekin- Hamza Zülfi-kar (Haz.). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1988.
- Esen, Muammer. "Gelenek ve Modernite Bağlamında Müslüman Dinî Düşüncesinde Tecdid, İhya, Islah". *İslâm ve Yorum*. Haz. Fikret Karaman. 3: 57-67. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- es-Sehâvî, Şemsü'din Muhammed bin Abdirrahman. *el-Menhel el-azbu'r-raviyyu fi tercümeti Kutbi'l-evliyâi'n-Nevevî*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut. Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- es-Sindî, Abdülkadir b. Habîb. "*Kitâbu ibn Arabî es-sûfi fi mîzânî'l-bahsi ve't-tahkik*". Medine: Dâru'l-Buhârî, 1411/1991.
- et-Taberânî, Ebu'l Kasım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsât*. Thk. Tarık b. İvâdu'llah b. Muhammed. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.
- ez-Zebîdî, Zeynu'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latif. *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid- Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Trc. ve Şrh. Kamil Miras. 7. Baskı. 13 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Firuzabâdî, Mecüdüddin Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-muhîr*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2005.
- Geçit, M. Salih. "Muhyidin İbnü'l-Arabî'yi Gözden Düşürme Faaliyetleri ve Bunlara Karşı Yazılan Müdafaa Eserleri". *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi (AGİİD)* 3 (2018): 01-33.
- Gourmond, Remy dé. *Fikir Üretimi*. Trc. Muammer Necip Tanyeli. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Görgün, Tahsin. "Tecdid". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40: 234-239. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Gündüz, Şinasi. "İslam". *Yaşayan Dünya Dinleri*. Edit. Şinasi Gündüz. 35-75. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Gürer, Dilâver. "İbn Arabî'de "Dinlerin (Aşkın) Birliği" ve "İbadet" Meselesi

- Hakkında Bir Değerlendirme”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 11(2003): 10-54.
- Hirstenstein, Stephen. *The Alchemy of Human Happiness (fi ma'rifat kîmiyâ' al-saâda)*, *Muhyiddîn Ibn 'Arabî*. Translated by Stephen Hirstenstein. Oxford: Anqa Publishing, 2017.
- İbnü'l Kalânîsî, Ebu Ya'lâ Hamza b. Esed et-Temimî. *Târîhu Dîmaşk*. Thk. Süheyl Zekkâr. Dîmaşk: 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce. *Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 2 Cilt. b.y.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisanu'l-Arab*. 3. Bas-kı. 15 Cilt. İran: Neşr-ü Edebi'l-Havza, 1405 h.
- İkbal, Muhammed. *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. Trc. Sofi Huri. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- İnalcık, Halil. *Osmanlılar (Fütühat, İmparatorluk, Avrupa ile İlişkiler)*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ebû Hureyre”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10:160-167. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. “Nevevî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33: 119-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Kapar, Mehmet Ali. “Ebû Leheb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10: 178-179. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Karadaş, Çağfer. “İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20: 516-520. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Karagöz, İsmail. *Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın İsim ve Sıfatları Esmâ-i Hüsnâ*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Karaman, Fikret- İsmail karagöz-İbrahim Paçacı- Mehmet Canbolat- Ahmet Gelişgen- İbrahim Ural. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayreddin- Çağrıcı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kâfi- Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kaya, Mahmut. “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20: 520-522. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Kılıç, Mahmud Erol. “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20: 493-516. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Köktürk, Şahin. "Âşık Veysel'de Vahdet-i Vücut Anlayışı". *Turkish Studies* 9/4 (2014): 749-758.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Öngören, Reşat. "Tasavvuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40: 119-126. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Özervarlı, M. Sait. "Dîn-i Kayyim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9: 351. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Sakallı, Talat. "Hadis Yorum Yöntemi: Dini İ'mal ile İhmal Arasındaki İnce Çizgi", *İslam ve Yorum*. Haz. Fikret Karaman, 3: 409-421. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevarid Arapça-Türkçe Lügat*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1982.
- Schuon, Frithjof. *Varlık, Bilgi ve Din*. Trc. Şehabeddin Yalçın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Tahralı, Mustafa - Selçuk Eraydın. "Takdim". *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Ahmed Avni Konuk. Haz. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, 1: 5-11. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünen*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâki. 2. Baskı. Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 1975.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Bekir. "Muhyî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31: 78-79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Arabî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "İbn Zekiyüddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20: 458-459. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

- Yeğın, Abdullah. *Osmanlıca-Türkçe İslamî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lügat*. İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1992.
- Yılmaz, Hasan Kamil. “Tasavvufun İslâmiliği Meselesi”. *Din ve Hayat TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi* 37 (2019): 4-7.
- Yüksel, Mücahit. *Arapça Türkçe Künye Sözlüğü*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2016.


KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE AMELLERİN BOŞA ÇIKMASINDA İNANÇ FAKTÖRÜ

THE ROLE OF THE BELIEF IN GOOD DEEDS' GOING TO NOTHING ACCORDING TO
THE QUR'AN

MERVE SAÇLI

DR. ÖĞR. ÜYESİ, ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEFSİR ANABİLİM DALI
mervebekci@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-4138-3290>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.5>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
3 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Accepted
11 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Saçlı, Merve, "Kur'ân-I Kerîm'e Göre Amellerin Boşa Çıkmasında İnanç Faktörü [The Role of the Belief in Good Deeds' Going to Nothing According to the Qur'an]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/June 2019): 121-148.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



KUR'ÂN-I KERİM'E GÖRE AMELLERİN BOŞA ÇIKMASINDA İNANÇ FAKTÖRÜ¹

Öz

“Amel”, hem iyi hem de kötü eylemleri ifade etmede kullanılan bir kavramdır. İster iyi ister kötü olsun, gerçekleştirilen her amel için kul tarafından bir netice beklentisi söz konusu olur. Bu beklenti bazen dünyaya bazen de ahirete yöneliktir. Ancak Kur'an-ı Kerim'de bazı sebeplerin bu beklentilerin gerçekleşmesinin önüne geçtiği ve amellere değer kazandıran esas unsurun “iman” olduğu haberi verilmekte, iman vasfına sahip olmayanlardan sâdır olacak iyi amellerin dahi Allah katında müjdelenen mükâfâta mazhar olamayacağı ve amellerinin boşa çıkacağı bildirilmektedir. Kişinin tüm emeklerini bir anda yok mesâbesine dönüştürebilecek bu unsurların ehemmiyeti açık olduğundan, bu faktörleri husûsen izah ihtiyacı söz konusudur. Üzerinde biraz düşünüldüğü vakit ele alınmasının ne kadar elzem olduğunu hissettiren bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Öyle ki gerek dünyâ gerekse âhiret için ciddi bir gerçeklik ifade ettiği halde çoğu zaman farkında olunmayan bir tehlike mesâbesindedir. Bu cihetle çalışmamızda gâyemiz ilk olarak amellerin boşa çıkması bağlamında en çok zikredilen “ihbât” kavramını analiz ederek sonrasında amelleri boşa çıkaran iman problemleri üzerinde durmaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Amel, Boşa Çıkma, İhbat, İman, İnkâr

THE ROLE OF THE BELIEF IN WASTE OF GOOD DEEDS ACCORDING TO THE QURAN

Abstract

“Deed” is a concept used to express both good and bad actions. Whether good or bad, there's an expectation for consequences of the deeds. Some of the consequences are expected to be in the world, some in the Hereafter. However, in the Qur'an, it is reported that some reasons are preventing these expectations from being realized and it is the faith that gives real value to deed and even the good deeds that come from non-believers can't be rewarded. Since those factors that can make all the efforts of the man in vain in a stroke are crucially important, they need to be elaborated in detail. If we consider a little bit about this issue we can feel how it is necessary to review it. Although this reality is so crucial not only in this world but also for the hereafter, it may also be very dangerous as we are unaware most of the time. In this context, our first aim is to analyze the term “ihbât” which is most frequently used for “going in vain” and then to elaborate the problem of faith that is causing the deeds to go in vain.

Keywords: Tafsir, Deed, Going in vain, İhbat, Faith, Denial.

GİRİŞ

Dünyanın bir imtihan yeri olduğu hakikati üzerinde düşünüldüğünde, burada işlenen amellerin bir karşılığının olacağı da hemen hatıra gelir. İyi amellerin karşılığının Allah Teâlâ tarafın-

¹ Bu makâle, 2010 tarihinde tamamladığımız “Kur'an-ı Kerim'e Göre Amellerin Boşa Çıkması” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

dan kat be kat verileceği vadedilirken, kötü amellerin ise misliyle cezalandırılacağı bildirilmiştir.

Ancak bazen yapılan iyi ve güzel ameller Allah Teâlâ nezdinde kul tarafından umulan ve beklenen değere mazhar olamaz. Bunun sebebi, işlenen o amelin kul tarafından zâyi edilmesidir; yani kulun iyi zannederek yaptığı amelin yanı sıra işlediği bazı hata ve günahlar yâhut içinde taşıdığı niyetin hâlis olmaması gibi birtakım unsurlar o amelin değerini yitirmesine neden olur. Söz gelimi, malından infâkta bulunan bir kimsenin bu amelinin insanlar nezdinde sırf cömert bir kişi olarak tanınmak için göstere göstere gerçekleştirmesi yahut da birine bir hayırda bulunduğu o kimseye sürekli söz konusu hayrını hatırlatmak sûretiyle minnet altında bırakması bizzât Kur'ân'ın bildirmesiyle bu tehlikeyi taşımaktadır. (el-Bakara 2/264). Bu durumda o kişinin ameli boşa çıkmış olur; bir başka ifâdeyle Allah Teâlâ o kulun amelinin boşa çıkarmıştır.

Söz konusu olan, kişinin dünyada işlediği ameller ve bunların dünyevî ve uhrevî karşılıkları olunca konunun önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Hayır olarak işlendiği zannedilen bir amelin bomboş bir çabadan ibaret olabileceği düşünüldüğü zaman durumun vehâmeti anlaşılmalıdır. Bu durum çoğu kez kapalı ve gizli bir hakîkati ifâde ettiği için konunun Kur'an çerçevesinde ele alınıp aydınlatılmasına ihtiyaç duyulmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de amellerin boşa çıkması pek çok cihetle ele alınmasına rağmen, konuyla ilgili yapılan çalışmalarda daha ziyâde mü'minlerin işledikleri amellerin boşa çıkabileceği tehlikesi üzerinde durulduğu, inkârcıların ya da münafıkların yaptıklarıyla ilgili olarak boşa çıkıp çıkmama konusuna gereken ölçüde değinilmediği görülmektedir. Hâlbuki nasîl amel kavramı genel bir kavramsa, yapılan bir işe amel denebilmesi için onu işleyen mü'min veya kâfir olmasına bakılmıyorsa, işlenen o amelin netice itibarıyla makbul olup olmayacağı ya da boşa çıkıp çıkmayacağı yine her iki taraf için de söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla, amellerin boşa çıkması konusu mevzu bahis olduğu zaman, durum her yönüyle tasavvur edilmeli, sadece mü'minlere yönelik olarak değil, iman etmeyenlerin amellerinin neticelerini de kapsayacak biçimde düşünülmelidir.

Konuyla ilgili âyetlerin zâhirinden, Allah'ı ve âhîret gününü inkâr edenlerin iyi ve güzel olarak her ne amel işlerlerse işlesinler, sırf bu inkârlarından ötürü yaptıklarının boşa gideceği, yani bunların karşılığında hiçbir mükâfata

mazhar olamayacakları anlaşılmaktadır.² Zira yapılan amelin Allah katında bir değere sahip olabilmesi için evveliyâtında imanla temellendirilmiş olması icap etmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de "iman edenler ve sâlih amel işleyenler" (bk. el-Bakara 2/25, 82; 277; Âl-i İmrân 3/57; en-Nisâ 4/57, 122, 173) şeklinde iman ve sâlih amelin bir arada zikredilmesi ve sürekli sâlih amele vurgu yapılması da bu hususu teyit eder niteliktedir.

Tüm bunlar doğrultusunda Ehl-i Sünnet câmiâsında oluşan yaygın kanaat de inkârcıların bu dünyada yapıp ettiği amellerinin ahirette boşa çıkacağı şeklinde oluşmuştur.³ Ancak akla şöyle bir soru da takılmıyor değildir: Acaba kâfirlerin bu dünyada yaptıkları faydalı birtakım işlerin âhiretteki hükmü ne olacaktır? İnsanlığa sundukları bazı hizmetler onlara orada hiç mi fayda sağlamayacaktır? Ya da tüm ömrünü İslâm'a düşmanlıkla geçirmiş azılı bir inkârcıyla iman etmemiş olsa da dünyada faydalı birtakım işler gerçekleştirmiş ve müslümanlığa herhangi bir düşmanlık gütmemiş olan bir başka kimsenin âhiretteki durumu, her ikisinin de iman sahibi olmamaları dolayısıyla bir mi tutulacaktır? Bizim de bu çalışmada gâyemiz, bilhassa iman vasfını hâiz olmayan kimselerin amellerinin âkıbetine ışık tutmaya çalışmaktır.

Kur'ân-ı Kerim'e göre amellerin boşa çıkması meselesini incelemeye geçmeden önce söz konusu olguyu ifâde ederken sıklıkla zikredilen "ihbat" kavramı üzerinde durmakta fayda görülmektedir.

1. İHBAT (إِحْبَاطٌ)

Kur'ân-ı Kerim'de amelin boşa çıkması en çok حَبَطَ ya da onun if'al bından türevi olan أَحْبَطَ fiili ile ifâde edilmektedir. Kur'an'da bu iki fiil çeşitli türevleriyle toplam onaltı yerde geçmektedir.⁴

حَبَطَ fiilinin masdarı حَبْطٌ (habt) olup o da esasen حَبَاطٌ (habat) kelimesinden gelmektedir.⁵ حَبَاطٌ (habat) ise "hayvanın, karnı şişip çatlayacak kadar çok

² Bk. el-Bakara 2/264; İbrâhîm 14/18; en-Nûr 24/39; el-Furkân 25/23.

³ Bu noktada ehl-i kitabın durumu ise Kur'ân-ı Kerim'in onların hepsinin bir olmadığına, içlerinden Allah'a, âhîret gününe, hem kendilerine hem kendilerinden sonrakilere indirilene iman edenler bulunduğuna dair verdiği haberlerle aydınlanmaktadır. İlgili âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/75-76, 113-115, 199.

⁴ Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kâhire: Matâbiu'ş-Şaab, 1959), 193.

⁵ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfahâni, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, (Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 2002), 216.

yiyerek def-i hâcet edememesi⁶ ve bu sebeple telef olması⁷ demektir. Nitekim Resûlullah (s.a.v.)'in bir hadisinde de kelimenin bu mânâsına örnek vardır: "...Bahar mevsiminin bitirdikleri arasında öylesi vardır ki ya çatlatarak (حَبَطًا) öldürür ya da ölüme yaklaştırır..."⁸ Hz. Peygamber "bahar mevsiminin bitirdikleri arasında" sözüyle baharın yeşillik ve ot bitirdiğini, hayvanın da ondan çokça yiyip iç organlarının çatladığını ve telef olduğunu kastetmektedir. İşte bu "habat"tır.⁹

Bununla birlikte حَبَطَ fiilinin başka kullanımları da bulunmaktadır. حَبَطَ حَبَطًا cümlesinde حَبَطَ fiili "yaranın iyileştikten sonra bedende izinin kalması" anlamına gelirken,¹⁰ حَبَطَ الدَّيْدُ cümlesinde ise fiil burada "derinin şişmesi" anlamını ifâde etmektedir.¹¹ حَبَطَ دَمَ الْقَتِيلِ cümlesinde ise öldürülen kimsenin kanının heder olup boşa gitmesini ifâde etmektedir.¹²

حَبَطَ ise حَبَطَ fiilinin if'al babına aktarılmış hâlidir. Masdarı إِحْبَاطٌ (ihbât) şeklinde gelmektedir. إِحْبَاطٌ da "kuyu suyunun çekilip bir daha geri gelmesi ve kuyunun eski haline dönememesi" demektir.¹³

Kur'ân-ı Kerîm'de ise حَبَطَ ve أَحْبَطَ fiilleri amellerle ilgili olarak geçmektedir:

وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبَطَ عَمَلَهُ "Kim inanmayı inkâr ederse şüphesiz onun ameli boşa gitmiştir." (el-Mâide 5/5).

أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ "Onlar iman etmiş değillerdir; bunun için Allah onların yaptıklarını boşa çıkarmıştır." (el- Ahzâb 33/19).

Kur'anda bu fiiller, görüldüğü üzere, ya bizâtihi "amel" عمل-أعمال () ke-limesiyle beraber yer almakta (bk. el-Bakara 2/217; Âl-i İmran 3/22; el-Mâide 5/53; el-Arâf 7/147; et-Tevbe 9/17, 69; el-Kehf 18/105; ez-Zümer

⁶ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts), 2: 130; İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgâfûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), 3: 1118; İsfahânî, *Müfredât*, 216; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 7: 270; Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Mektebu Tahkiki't-Turâs fi Müesseseti'l-Risâle, (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1986), 854; Mütercim Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, (y.y.: h.1272), 2: 461.

⁷ Ebu'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Yusuf b. Abdiddaim Semin el-Halebî, *Umdetü'l-huffaz fi tefsiri eşrefi'l-elfaz*, thk. Muhammed Tuncî, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1993), 1: 423.

⁸ Buhârî, "Zekât", 47; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 7: 233-234.

⁹ Halebî, *Umdetü'l-huffaz*, 1: 423.

¹⁰ İbn Fâris, *Mekâyis*, 2: 130; Cevherî, *Sihâh*, 3: 1118; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7: 269; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 854; Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, 2: 461.

¹¹ İbn Fâris, *Mekâyis*, 2: 130; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7: 269; Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdulalim et-Tahâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1980), 19: 192.

¹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7: 272; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 854; Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, 2: 462.

¹³ Cevherî, *Sihâh*, 3: 1118; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7: 272; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 854; Asım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, 2: 462.

39/65; Muhammed 47/9, 28, 32; el-Hucurât 49/2) yâhut amel mânâsı taşıyan bazı sözcüklerle birlikte geçmekte olup (bk. el-En'âm 6/88; Hûd 11/16) “yapılan işin boşa gitmesi” anlamını ifâde etmektedir. Âyette حَيِّطَ fiili yer aldığı zaman fâil “amel” olurken, أَحْبَطَ fiili geçtiğinde ise fâil “Allah Teâlâ” olmaktadır.

حَيِّطَ fiilinin sözlüklerde verilen kök anlamından ve bazı kullanımlarından hareketle Kur'ân-ı Kerîm'de ifâde ettiği “amelin boşa çıkması” mânâsına şu şekilde ulaşmak mümkündür: Bu fiilde esâsen bir işin yersiz yapıldığı için boşa gitmesi anlamı vardır. Bir hareket ortaya konmakta, ancak neticesinde bir semere alınamadığı için yapılanlar boşa gitmektedir.¹⁴ “Hayvanın, karnı çatlayacak kadar aşırı otlaması, bu sebeple def-i hâcet edememesi ve neticede çatlayarak ölmesi” mânâsında da yine bir boşa gitme ve heder olma durumu mevzu bahistir. Zira ot, esâsen hayvana zararı dokunmayan, hatta yemesi zarûret arz eden bir besinken, gereğinden fazla tüketildiği takdirde hayvana zarar vermektedir. Bu şekilde hayvanın yediği ot kendisine fayda vermemekte ve boşa gitmekte, hayvanın kendisi de bunun neticesinde heder olmaktadır.

أَحْبَطَ'daki “kuyu suyunun çekilerek bir daha geri gelmemesi” mânâsında da zımnen bir “boşa gitme” anlamı söz konusudur. Çünkü bir kuyunun suyu çekildiği takdirde o kuyu artık işlevini yerine getiremez hâle gelir. Böyle olunca kuyu artık bir fayda sağlamaz, bu bakımdan bir değer ifâde etmez. Ontolojik olarak bir kuyunun mevcûdiyetinden söz edilebilse bile fonksiyonunu yitirdiği için kendinden umulan fayda beklentisini boşa çıkarmış olmaktadır. Şu da var ki kuyunun suyu çekildiği vakit giden su da herhangi bir faydaya binâen gitmediği için boşa gitmiş olmaktadır.

Ayrıca bir hastalıktan dolayı derinin şişerek iyileşmemesiyle suyu ve ce-rahati çok olmaktadır. Benzer şekilde kuyuda gözeneklerle su toplanmakta, geri gelmemek üzere kuyunun suyu bittiğinde, iyileşen yara yeri gibi sadece suyun çukuru ve izi kalmaktadır. Kanın heder olması ve boşa gitmesi ise öldürülen kimsenin akraba ve vârisleri bir diyet alamadığı taktirdedir.¹⁵

Tüm bunlar ışığında şunu söyleyebiliriz ki, kişi dünyada yaşadığı süre boyunca birtakım iyiliklerde bulunur, sâlih ameller işler ve tüm yaptıkları ömür boyu birikir. Bu şekilde, tıpkı kuyuyu suyun, deriyi şişkinliğin ve yarayı irinin doldurması gibi elde ettikleri çoğalır ve birikir. Ne var ki âhirete intikâl edince yapıp kazandıklarının hiçbirini kendisine herhangi bir fayda

¹⁴ Murat Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 2004), 118-119.

¹⁵ Sarıcık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, 119.

sağlamaz. Aynı, yedikleri yüzünden çatlayıp telef olan hayvan gibi yaptıklarından bir fayda elde edemez. Yâhut bedeni şişen kimse gibi dışarıdan sağlıklı görüldüğü halde, sonradan böyle olmadığı ortaya çıkar. Bir başka açıdan onun durumu, yavaş yavaş dolup da geri gelmemek üzere suyu çekilen kuyuya ve kazandıkları neticesinde bir mükâfat görmediği için, öldürülen ve diyeti verilmediği için kanı boşa giden kimseye de benzer. Dünyada ölesiye çaba sarf etmiş, ancak sonucunda eline hiçbir şey geçmemiş ve bütün yaptıkları boşa gitmiştir.¹⁶

Görüldüğü üzere حطت filinin lügat mânâlarından Kur'ân-ı Kerim'de amellerin boşa gitmesini ifâde edişine bu şekillerde yol bulmak mümkündür. Esâsen hepsinde bir boşa gitme söz konusu olup farklılık durumların mâhiyetindedir.

Kur'ân-ı Kerim'de amellerin boşa çıkması bundan başka Btl (بطل)¹⁷, Dll (ضل)¹⁸, Dy'a (ضيع)¹⁹, Tbb (تب)²⁰, Bvr (بور)²¹, Dhd (دحض)²² gibi kavramlarla da ifade edilmektedir. Hepsinde ortak nokta söz konusu kavramların zâyi, zâil, helâk ve yok olma anlamları ihtiva etmesidir. Buna ilaveten yine Lyt (ليت)²³ ve Vtr (وتر)²⁴ kavramları da yukarıda zikrettiğimiz kavramlar gibi doğrudan boşa çıkma anlamına gelmese de taşıdıkları "eksiltme" anlamı itibariyle amellerin boşa çıkmasını dolaylı yoldan ifade etmektedir.

2. AMELLERİN BOŞA ÇIKMASINA SEBEP OLAN İNANÇ PROBLEMLERİ

Kur'ân-ı Kerim, teklif sorumluluğunu yüklenmiş olan kulların gerçekleştirdiği amellerin gerek dünyada gerekse âhirette bazı karşılıklarının bulunduğunu bildirmektedir. Kul, dünyada rıza-yı ilâhîye mazhar birtakım iyi işler yaptığı gibi bazen de cezayı müstehak kötü fiiller işleyebilmektedir. Bu onun yaratılışının tabii bir niteliğidir. Bununla birlikte temyiz sahibi olan kul, iyiyi kötüden ayırt etme yetisine sahip olduğundan, yaptıklarının neticesinden elbette mes'uldür.

Şüphe yoktur ki yapılan iyiliklerin karşılığının iyi olması beklenir. Aynı şekilde işlenen kötülüklerin karşılığının da kötü olması beklenir. Ne var ki

¹⁶ Sarıçık, *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*, 119.

¹⁷ Bk. el-A'râf 7/118.

¹⁸ Bk. el-Kehf 18/104; el-Mü'min 40/50; Muhammed 47/1, 4.

¹⁹ Bk. el-Bakara 2/143; Âl-i İmran 3/195; el-A'râf 7/170; et-Tevbe 9/120; Hüd 11/115; Yûsuf 12/56, 90.

²⁰ Bk. el-Mü'min 40/37.

²¹ Bk. el-Fâtır 35/10.

²² Bk. eş-Şûrâ 42/16.

²³ Bk. el-Hucurât 49/14.

²⁴ Bk. Muhammed 47/35.

bazen iyi davranışlarda bulunulduğu halde, bunlardan beklenen netice elde edilemez; umulan mükâfata nâil olunamaz. Böyle olunca da ameller boşa çıkmış olur; kendilerinden beklenen sonuca ulaşamadığı için bu durum, “amellerin boşa çıkması” tabiriyle ifâde edilir.

Burada şu soruya yanıt aramak gerekir: Yapılan bir amel özünde iyiye ve faydası umuluyorsa o takdirde neden ondan beklenen bu fayda hâsıl olmaz? Başka bir deyişle; o amelin faydasını iptal eden nedir? Ya da kısaca bir amel neden boşa çıkar?

Kur’ân-ı Kerîm’e baktığımızda; “Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden fazla çıkarmayın, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider.” (el-Hucurât 49/2) âyeti hâriç tutulacak olursa, bu kelimenin (hbt) ve türevlerinin kullanıldığı yerlerde inançsızlıktan, inanmanın gerekliliğinden, şirkten, vb. bahsedilmektedir. Ancak çalışmamızın hacmini aşacağı endişesiyle amelleri boşa çıkaran bu sebepler sadece inanç boyutunda ele alınacaktır. Bunların da inkâr, şirk, irtidat ve nifak olduğu görülmektedir. Şimdi kısaca bu sebepleri açıklamaya çalışacağız.

2.1. İnkâr

Bilindiği gibi müslüman olmanın ilk ve en temel şartı Allah’tan başka hiçbir ilah olmadığına, Hz. Muhammed’in de O’nun kulu ve elçisi olduğuna iman etmektir. Bu gerçeği kabul etmeyen bir kimseyi müslüman olarak kabul etmek mümkün değildir. Bu ilk aşamadan sonra artık mü’min olarak vasıflandırabileceğimiz bir kimseye Allah’ın, elçisi aracılığıyla bildirdiği emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmak icap eder. O’nun hükümlerini çiğnediği takdirde ise sonuçlarına katlanmak durumundadır. Zira bu hükümlerden birini bile inkâr etmek, yaptığı iyi amellerin boşa gitmesine neden olabilmektedir. Çünkü din, sistemli bir bütündür. Bir kısmını kabul edip bir kısmını reddetmek mümkün değildir. Buna göre kişi her ne kadar iyi davranışlarda bulunsu da inanç noktasında Allah’ın hükümlerinden birini ya da birkaçını kabule yanaşmıyorsa onun imanı kemâl vasfına sahip olmadığından, amellere iyi karşılık görebilmek için de noksansız bir imana sahip olmak gerektiğinden, yapmış olduğu bu iyi amellerin boşa gitmesi tehlikesi söz konusudur. Nitekim âyette: *وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ* “Kim (İslâmî hükümlere) inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa gitmiştir. O, ahirette de ziyana uğrayanlardandır.” (el-Mâide 5/5) buyrulurak bu hususa dikkat çekilmektedir.

Âyete göre kim Allah'ın tasdik edilmesini emrettiği tevhidi, Peygamberi'nin nübüvvetini ve onun Allah katından getirdiklerini inkâr ederse (ki bütün bu zikredilenler âyette zikri geçen iman kapsamındadır) ameli boşa çıkar; yani dünyadayken Allah katında bir mevkiye ermeyi umarak yaptığı amelin sevâbi iptâl olur. Dünya hayatında Hz. Peygamber'i inkâr etmesi ve Allah'a tâatte bulunmaması yüzünden âhirette Allah Teâlâ'nın vereceği sevaptan pay alamayarak hüsrân ve helâke uğrayanlardan olur.²⁵

Âyette “kim inanmayı kabul etmezse” kavliyle ehl-i kitap kastedilmekte olup²⁶ âyetin sebep-i nüzülü şu şekildedir: İbn Abbas'tan (ö. 68) rivâyet edildiğine göre; Allah Teâlâ ehl-i kitap kadınlarla evlenme konusunda ruhsat verince o kadınlar aralarında şöyle demişlerdir: “Eğer Allah bizden razı olmasaydı mü'min erkeklere bizimle evlenmeyi mübah kılmazdı.” Bunun üzerine Müslümanlar: “İçimizden bir kimse, bizim dinimizden olmayan ehl-i kitap bir kadınla nasıl evlensin?” deyince Allah Teâlâ da bu âyeti indirerek onlarla evlenmeyi helâl kılmıştır.²⁷

Ancak Mukâtil b. Hayyan (ö. 135/752) bu âyetle ilgili olarak Müslüman erkeklerin ehl-i kitap kadınlarla evlenerek onları muhsan kılmasının o kadınları küfürden kurtarmayacağını söylemiştir. Fakih Hasan b. Ebî Bekr en-Nisâbüri (ö. 360/970) ise: “Allah Teâlâ kitâbi kadınları helâl kılmıştı. Çünkü bâzı müslümanlar onların güzelliklerini beğeniyordu. Sonra “...kim inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa gitmiştir...” kavliyle bu kadınların dinlerine meyletme endişe ve tehlikesinden dolayı onlarla evlenmekten sakındırdı.” açıklamasını yapmıştır.²⁸

Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) âyetin *وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ* kısmında işkâl, yani kapalılık, anlaşılabilirlik bulunduğunu, küfrün sadece Allah'ı ve Peygamberi inkâr şeklinde tasavvur edildiğini, imanı inkâr etmenin ise muhal olduğunu, bu sebeple müfessirlerin görüşlerinin farklılık arz ettiğini beyân etmiştir.²⁹

İbn Abbas (ö. 68/687) ve Mücâhid'e (ö. 103/721) göre buradaki imândan murad “Allah”tır.³⁰ İmam Mâturîdî (ö. 333/944) de buradaki imânla iman edilmesi gereken şeylerin kastedildiğini, bunun da “Allah Teâlâ” olduğunu

²⁵ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Tefsirü't-Taberî: Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 8: 149.

²⁶ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 8: 149-150.

²⁷ Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1987), 2: 297.

²⁸ İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, 2: 297-298.

²⁹ Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir: Mefâtihi'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1934), 11: 148-149.

³⁰ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 8: 150-151; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 11: 149.

söylemiştir. Çünkü ona göre imanın bizâtihi kendisi inkâr edilebilir bir şey değildir.³¹ Katâde (ö. 118/735) ise âyetin yukarıda zikri geçen olay üzerine indirilmesine binâen buradaki imânın “Kur’an” olduğunu, çünkü Kur’an’ın, imân edilmesi gereken her şeyin açıklamasını içerdiğini söylemiştir.³² Zemahşerî (ö. 538/1144) de benzer şekilde burada İslâm’ın ilkelerinin ve Allah Teâlâ’nın helâl ve haram kıldığı şeylerin kastedildiğini ifâde etmiştir.³³ Atâdan (ö. 114/732) nakledilene göre ise buradaki iman, “tevhid”dir.³⁴ Şöyle ki kelime-i tevhide iman vâcip olunca, şeriatin emri gereğince iman onun gereklerinden olur. Bir şeyin isminin, o şeyin lâzımına verilmesi de meşhur bir mecazdır.³⁵

Âyetteki “iman”la kastedilenin Allah Teâlâ olduğu t’vili hakkında Râzî, bu şekilde bir mecazın uygun ve güzel olduğunu, çünkü Allah Teâlâ’nın imânın Rabbi olduğunu, bir şeyin “rabb”inin, mecaz yoluyla o şeyin adıyla da isimlendirilebileceğini söylemiştir.³⁶ Buna göre mânâ şöyle olur: İman, Allah’ı, Peygamberlerini ve onlara dinine dâir gönderdiklerini tasdik etmektir.³⁷ Küfür de bunları inkâr etmektir. İmânı inkâr etmenin mânâsı ise Allah’ı ve O’nun birliğini inkâr etmektir.³⁸

Âyetin, zâhirine göre tefsiri ise şöyledir: Her kim Allah’a iman etmekten yüz çevirirse ve O’nu bir olarak kabul etmekten, kendisine emrettiği ve kendisinden nehyettiği şeyler hususunda Allah’a itaat etmekten imtinâ ederse ameli boşa gider. Çünkü “küfür” Arapların kelâmında “inkâr”dır, “iman” da “tasdik ve ikrar”dır. Her kim Allah’ı bir kabul etmeyi tasdikten ve ikrardan yüz çevirirse o kimse, kâfirlere dendir.³⁹

Âyetteki imanın t’vili her ne olursa olsun, Allah Teâlâ’nın bu kavlin-den anlaşılan mânâlar ciddi bir farklılık arz etmemektedir. Her kim Allah’ı, Resûlünü ve onun aracılığıyla bildirmiş olduğu hükümleri inkâr ederse, bir diğer ifâde ile bunlara inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa gider.

Âyette amelin boşa gitmesinin “habita” fiili ile ifâde edilmesi mânîdardır. Bu fiil bir şeyin sâlih, yani işe yarar iken bozulması demektir. Bir önceki bö-

³¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Maturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Mehmet Boynukalın, mür. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 4: 164.

³² Râzî, *Mefâtihi’l-gayb*, 11: 149.

³³ Ebû’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-Tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil: el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-Tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil*, (Beirut: Dârü’l-fikr, 1977), 1: 596.

³⁴ Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 8: 149-150.

³⁵ Râzî, *Mefâtihi’l-gayb*, 11: 149.

³⁶ Râzî, *Mefâtihi’l-gayb*, 11: 149.

³⁷ Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 8: 151.

³⁸ Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 8: 151-152.

³⁹ Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 8: 152.

lümde de izah ettiğimiz üzere, devenin aşırı ot tüketmesi sebebiyle karnının çatlayacak kadar şişmesi ve neticede ölmesi anlamında kullanılmaktadır. Görüldüğü gibi hâbit olan şey önceden işe yaramakta, ancak sonradan yaramaz hâle gelmektedir. Buna göre bu fiil, amellerle birlikte kullanıldığında o amellerin sâlih olduğuna delâlet etmektedir. Vasfın hazfedilmesiyle fiilin kendisi vasfa delâlet etmektedir. Sâlih amellerin zâyî olması ile faydalı nesnelere bozulması arasındaki benzerlik ise “onu elde eden kişinin ondan yararlanamaması” şeklindedir.⁴⁰ Çünkü deve karnını doyurma arzusuyla yeşil ot yer, ancak bunun sonucunda ona ölüm isabet eder. Ahirette faydasını umarak salih amel işleyip sonra ondan hiçbir iz, etki bulamayan kimsenin durumu da çatlayıp ölene dek ot yiyen hayvana benzetilmiştir. Bu nedenle bu temsilin açığa çıkması için ameller, “salih” diye kayıt altına alınmamış, mutlak olarak zikredilmiştir.⁴¹

Âyette amelin ne şekilde boşa gideceğiyle ilgili olarak iki görüş bulunmaktadır: Bir görüşe göre, bir kimsenin inkârından dolayı hak ettiği ceza, evvelce sahip olduğu imanından ötürü elde ettiği sevabı siler.⁴² Âyetin başında kitap ehlinin yiyeceklerine ve kitap ehli kadınlarla nikâhlanmaya dâir hükümler bildirilmiştir. Dünya için söz konusu olan bu hükümlerin âhret açısından da böyle olduğu sanılmamalıdır.⁴³ Zira âyetin sonunda bu kadınların dinlerine meyiletme endişe ve tehlikesi bulunduğu bir işâret vardır.⁴⁴ Burada ehl-i kitabın kadınlarıyla evlenmenin mübah olmasının, onların durumlarını temize çıkarmayı gerektirmediğine bir tenbih olup bu durum müslümanlar için ancak bir kolaylıktır.⁴⁵ Şu hâlde bunların yiyecekleri yenirken ya da kadınlarıyla nikâhlanırken imanı bozmaktan, dinden dönme tehlikesine düşmekten son derece çekinmek gerekir.⁴⁶ Bir diğer görüş de şöyledir: Kişinin imân etmeyi reddedip sonrasında yaptığı ameller zâyî olmuştur. Çünkü o, iman etmeyi reddederek yaptığı bu amelleri, imandan daha hayırlı olduğuna inanarak yapmıştır. Ancak durum böyle olmayıp yaptığı bu ameller, beklediği gibi imandan hayırlı olmayınca, hepsi kendi içinde bâtil ve hükümsüz olarak zâyî olmuş olur.⁴⁷

“...O, ahirette de ziyana uğrayanlardandır” kavli ise âyette zikri geçme-

⁴⁰ İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tûnus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 6: 125.

⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 2: 332.

⁴² Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 6: 149.

⁴³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam ve dğr., (İstanbul, ts.), 3: 168.

⁴⁴ İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, 2: 298.

⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 6: 124.

⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3: 168.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 11: 149.

yen bir şarta bağlanmıştı. Bu da söz konusu kimsenin bu inkârı üzere ölmesidir. Çünkü eğer inkârdan tevbe ederse âhirette hüsrâna uğrayanlardan olmaz. Burada böyle bir şartın oluşunun delili ise Allah Teâlâ'nın "Sizden kim, dininden döner ve kâfir olarak ölürse, onların yaptıkları işler dünyada da ahirette de boşa gider." (el-Bakara 2/217) kavlidir.⁴⁸

Bundan başka âyetlerde de yine inkâr faktörünün amelleri boşa çıkaracağına dair örnekler bulunmaktadır.⁴⁹ "De ki: Size, (yaptıkları) işler bakımından en çok ziyana uğrayanları bildirelim mi? (Bunlar;) iyi işler yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında çabaları boşa giden kimselerdir. İşte onlar, Rablerinin âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr eden, bu yüzden amelleri boşa giden kimselerdir ki biz onlar için kıyâmet gününde hiçbir ölçü tutmayacağız." (el-Kehf 18/103-105). Bu âyetler bazı kâfir liderlerinin sözlerine âdeta bir cevap niteliğindedir. Çünkü onlar, bazı tâbilerine bolca ihsanda bulunmaktaydılar. Sonra onlar Resûlullah'a intisab edince dünya o kâfirlere dar geldi. Bu yüzden de onları kınadılar ve seçtikleri din yüzünden azarladılar. Âyette de "De ki: Size, (yaptıkları) işler bakımından en çok ziyana uğrayanları bildirelim mi?" buyrulmuş,⁵⁰ devamında da bunların "...iyi işler yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında çabaları boşa giden kimseler..." oldukları haber verilmiştir. Zira onlar bu şekilde iyi işler yaptıklarını zannediyorlar, ancak liderliklerinin devam etmesi için bâtilin peşinden gidiyorlardı.⁵¹

Bu âyetlerde Allah Teâlâ aynı zamanda Peygamberine şöyle de buyurmaktadır: "Senin sıkıntıya düşmeni isteyenler, seninle boş ve haksız yere mücâdele edenler ve ehl-i kitaptan Yahudi ve Hıristiyanların meseleleri hakkında seninle tartışanlara de ki ey Muhammed "Size, (yaptıkları) işler bakımından en çok ziyana uğrayanları bildirelim mi?" Buna göre burada kendileriyle kazanç ve üstünlük murad edip sonrasında zarar ve helâke uğradıkları ve böylece umduklarını bulamadıkları işlerde nefislerine tabi olanlar kastedilmektedir. Bunlar tıpkı fayda ve kazanç umarak bir eşya satın alan, sonra beklentisi boşa çıkan ve kazanç umduğu bu alışverişte zarara uğrayan müşteri gibidirler.⁵²

Bunun yanı sıra ehl-i te'vilden âyette bunlarla kimlerin kastedildiği hu-

⁴⁸ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 11: 149.

⁴⁹ Bk. el-A'raf 7/146-147.

⁵⁰ Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9: 109.

⁵¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 5: 197.

⁵² Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 15: 424.

susunda; kendilerini manastırlara hapseden rahipler⁵³ ve papazlar, ehl-i kitabın tamamı ya da bir kısmı, iyiliği samimi olarak yapmayıp onu başa kakanlar, inandıklarının zıddına amel eden münâfıklar ve âhireti bırakıp dünyâyı talep edenler gibi çeşitli görüşler sâdır olmuştur.⁵⁴ Ancak bu âyet hakkında şunu söylemek daha doğru olur: Allah Teâlâ burada yaptıkları bakımından en çok hüsrâna uğrayanlarla, bir iş yapıp onda isâbet ettiğini, bu işiyle O'na itaat edip O'nun rızâsını kazandığını zanneden herkesi kastetmektedir. Bu iş hadd-i zâtında sadaka vb. gibi iyi de olabilir; ne var ki o kimsenin küfrü sebebiyle makbul olmaz. Ya da putlara hizmet, vb. gibi kötü bir iş olup yapan tarafından iyi sayılarak hayrı umulan bir iş de olabilir.⁵⁵ Hâlbuki o kimse bu yaptığıyla Allah Teâlâ'yı kızdırmakta ve iman sâhiplerinin yolundan sapmaktadır. Tıpkı rahipler, güneşe tapanlar ve dâlaletlerine çalışan diğer benzer kimseler gibi. Onlar Allah'a yönelik yaptıkları tüm bu fiil ve gayretlerine rağmen, hangi dinden olurlarsa olsunlar kâfirdirler.⁵⁶

Buna göre bu kimselerin dünyada yaptıkları bu ameller hidâyet ve doğruluk üzere olmayıp dalâlet ve sapkınlık üzeredir. Çünkü Allah Teâlâ'nın emrettiğinin dışında, hatta küfür üzere yapılmışlardır.⁵⁷ Onların küfürleri de Rablerinin âyetlerini, yani “Kur'an ve mucizeler”⁵⁸ gibi “delil ve hüccetlerini”⁵⁹ reddedip O'na kavuşmayı, yani “yeniden dirilerek O'na dönmeyi”⁶⁰ inkâr etmelerinden ileri gelmektedir.⁶¹ Küfür üzere yaptıkları bu amellerle Allah'a itaat ettiklerini ve O'nun verdiği görevleri yerine getirdiklerini zannetmektedirler. Ne var ki onların dünyada gösterdikleri tüm bu çabaları boşa gitmektedir.⁶²

Görüldüğü üzere “inkâr”, yapılan amellerin boşa çıkmasının en önemli sebebidir. Zira bir kimse ne kadar hayır ve hasenatta bulunursa bulunsun, bütün hayırların kaynağı olan Allah'ı ya da onun bir hükmünü dahi inkâr ediyorsa tüm bu gayretleri boşa gider, faydasını umarak yaptığı güzel iş-

⁵³ Onlar insanlardan uzağa çekilirler, putlara ibâdet için kendilerini hapsederler ve onlar için ne gerekirse yaparlardı; kendilerine türlü meşakkat ve zorluklar yüklerlerdi. Allah Teâlâ da onların, dünyâyı ve onun riyâsetini talep edip bu kimselerin yaptıklarını yapmayanlardan, küfür açısından aynı konumda olsalar da, amelce daha çok ziyana uğrayıp gayret bakımından daha çok sapmış olduklarını haber verdi. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9: 109.

⁵⁴ Daha geniş bilgi için bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 15: 424; Mâverdi, *en-Nüket*, 3: 347.

⁵⁵ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 15: 427; Râzî, *Mefâtih*, 21: 174.

⁵⁶ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 15: 427.

⁵⁷ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 15: 428.

⁵⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 16: 47.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9: 110.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9: 110.

⁶¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 15: 429.

⁶² Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 15: 429.

lerden hiçbir netice elde edemez. Zira bu amellerin Allah katındaki gerçek değerlerine ulaşabilmesi için “iman”, olmazsa olmaz bir vasıftır.

2.2. Şirk

Allah Teâlâ'ya iman etmemenin amelleri boşa çıkardığını ifâde ettik. Ne var ki tek başına bu da yeterli olmamakta, bu imânın bir de tevhid niteliği taşıması gerekmektedir. Zira hem Allah'a iman edip hem de O'nun yanı sıra başka şerikler kabul etmek gerçek bir iman sayılamaz. O halde hakikî imân, Allah Teâlâ'yı ancak yegâne ilâh kabul etmekle söz konusu olur. Nitekim şu âyet de bizlere başka ilahları Allah'a ortak koşmanın, yapılan amelleri boşa çıkardığını haber vermektedir: مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ أُولَٰئِكَ حَبِطَتِ أَعْمَالُهُمْ وَإِذَا تَلَّوْا لَهُمُ خَالِدُونَ “Allah'a ortak koşanlar, kendilerinin kâfirliğine bizzat kendileri şahitlik ederlerken, Allah'ın mescitlerini imar etme salâhiyetleri yoktur. Onların bütün işleri boşa gitmiştir. Ve onlar ateşte ebedî kalacaklardır.” (et-Tevbe 9/17).

Cenâb-ı Hakk bu âyette müşriklere, yâni kendisine başka tanrıları ortak koşanlara hitap etmekte; bu vasıfları nedeniyle mescidlerini imar etmenin onların üzerine vazife olmadığını haber vermektedir.⁶³ Âyete göre bu, onların hakkı ve görevi değildir. Eğer bunu yaparlarsa baskı ve zulümle o mescidleri imar etmiş olurlar.⁶⁴

Bu âyetin nüzul sebebiyle ilgili olarak şu hâdiseler aktarılmaktadır: Kureyş'in liderlerinden bir grup, Bedir günü esir alınmıştı. Onlar arasında Abbas b. Abdulmuttalip de vardı. Hz. Peygamber'in ashâbından bir grup onların yanına gelerek şirk koşmalarından ötürü onları ayıpladı. Hz. Ali de Hz. Peygamber'le savaştığından ve akrabalık ilişkilerini koparmasından ötürü Abbas'ı kınamaya başladı. Abbas da şöyle dedi: “Size ne oluyor da yaptığımız kötü işleri söyleyip iyi işleri gizliyorsunuz!” Bunun üzerine Müslümanlar: “Sizin hiç iyi işiniz var mı ki!” dediler. Onlar da şöyle cevap verdi: “Evet, biz sizden mükâfat bakımından daha üstünüz; çünkü biz Mescid-i Haram'ı imar ederiz, Kâbe'ye perde asarız, hacılara su temin ederiz, esirleri serbest bırakırız.” Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.⁶⁵

Âyetlerin iniş sebebiyle ilgili rivâyetlerin içerdiği bazı bilgilerle âyetlerin nüzül zamanı arasında uyumsuzluklar bulunmaktadır. Bu rivayetlerdeki bilgilerden hareketle âyetlerin, müslümanlar arasında çıkan bir tartışma-

⁶³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 374.

⁶⁴ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzeyy el-Kelbi, *Tefsîru İbn Cüzeyy: et-Teshîl li-ulumi't-tenzil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 249.

⁶⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-meşir*, 3: 407-408. Ayrıca bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 6: 311; Râzî, *Mefâtih*, 16: 7.

da, hacılara su verme hizmetini üstlenen ve Mescid-i Harâm'ın onarım ve bakımı ile meşgul olan müşriklerin müminler gibi sevap alıp alamayacaklarının konuşulması ve durumun Resûlullah'a sorulması üzerine indiğini söylemek mümkündür. Bununla beraber, âyetlerin ifadesi mutlak olup hedefi geneldir. Muhtevâsı da pekçok âyette farklı vesilelerle ortaya konan iman-amel arasında güçlü bir ilişki bulunduğu düşüncesiyle ve davranışlarda yalnız Allah'ın hoşnutluğunu gözetmenin önemli olduğu prensibiyle örtüşmektedir. Tüm bu anlatımların ortak noktası da akli ölçülere ve geleneklere göre ne kadar yararlı ve önemli sayılırsa sayılsın, bir işin Allah katında değer kazanmasının ön koşulunun, Allah'a ortak koşmamak ve O'nun hoşnutluğunu kazanma iradesine sahip olmak olduğudur.⁶⁶

Mescidleri imar etmek iki şekilde olur: Birincisi; onlara devam etmek ve çokça gitmek (yani oraları sıkça ziyaret edip içlerinde ibâdet etmek⁶⁷). Müşriklerse ancak putları zikrederek oraları tahrip ederler. Onları Allah'a iman etmekten men eden şey de dünya sevgisi ve ona olan meyilleridir. Bu sebeple onlara mescidleri imar etmek, onlar için infakta bulunmak, mallarını harcamak ve oralardan faydalanmak yaraşmaz.⁶⁸ İkincisi ise binasının tamir edilmesi ve yenilenmesidir.⁶⁹ Şâyet âyette kastedilen bu ikinci mana ise âyetin anlamı şöyle olur: Kâfirlerin, mescidleri onarmak üzere bir teşebbüste bulunmaları câiz değildir.⁷⁰ Çünkü onlar bu işe ehil değildirlere.⁷¹ Mescidleri imar etmek ancak Allah'a ve âhîret gününe iman eden kimselere yaraşır.⁷² Zira mescid, ibâdet makamıdır ve ona saygı duyulması gerekir. Kâfir ise onu küçük görür ve saygı duymaz. Ayrıca müşrik, Allah Teâlâ'nın "...Müşrikler ancak bir pisliktir..." (et-Tevbe 9/28) kavlinde dolayı hükmen necistirler. Yine O'nun "...Evimi temiz tutun..." (el-Bakara 2/125) emrinden dolayı mescidleri pisliklerden temizlemek farzdır. Kâfir ise pisliklerden sakınmaz. Bu yüzden onun mescide girmesi, mescidi kirletir. Bu da müslümanların ibâdetlerinin bozulmasına neden olur. Bunun yanı sıra, kâfirin mescidi onarmaya girişmesi, müslümanlara in'amda bulunma yerine geçer. Ancak, kâfirin müslümanlar üzerinde minnet sâhibi olması câiz olmaz.⁷³

⁶⁶ Hayrettin Karaman v.dğr., Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2: 739.

⁶⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 292.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 312.

⁶⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 292.

⁷⁰ Râzî, *Mefâti'h*, 16: 7.

⁷¹ İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 10: 139.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 313.

⁷³ Râzî, *Mefâti'h*, 16: 7.

Hakikatte bir mescidin imarı -mamur hâle gelmesi- hem binâsının bakımı hem de cemaatinin çok olmasıyla gerçekleşir. Biri umrân-ı maddî, diğeri ise umrân-ı mânevîdir ki içerisinde Allah rızası için ibâdet, zikir ve ilim öğrenme gibi faziletli amellerin devam ettirilmesi ve o mescidin esas yapılma maksadına ters düşen faaliyetlerden korunmasıyla mümkün olur. Bir mescid içerisinde dünya işleriyle alakalı konuşmak bile onu, yapılaş gayesinin dışında kullanmak demek olur ki bu da onun imarını ihlâldir. Mescidleri boş konuşmalardan dahi korumak gerektiğine göre, bir mescide küfür ve şirk bir tarafa, herhangi bir küçük günahın yaklaştırılması bile o mescidin mânevî imarına yönelik bir darbe addedilirken, müşriklerin yaptıkları nasıl olur da imar kabul edilebilir? Burada esas mesele müşriklerin mescidleri imar meselesi ve bunun cevâzı değil, âyetin onların yaptığını kökten geçersiz saymasıdır. Yani onların imarları gerçek imar değildir.⁷⁴

Bu yasağın, müşriklik vasıfları zikredilerek onlara yöneltilmesi, şirkin, Allah'ın mescidlerini imar etmekten men edilmeyi gerektirdiğine bir imardır. Âyetteki “kendi küfürlerine şahitlik edip dururlarken” kavli de yine Allah'ın mescidlerini imar etmekten berî olmalarının sebebini açıklayıcı mahiyettedir. Zira şirk, küfrün kapsamındadır, başka bir deyişle küfrün bir türüdür. Allah'ın mescidlerinde de O'ndan başkasının hakkı yoktur. Hem sonra onlar, içerilerinde başkalarına değil, yalnız Allah'a ibadet edilsin diye ikâme edilmişlerdir.⁷⁵ Onlarsa kendilerinin kâfir olduğunu ister dile getirsinler ister getirmesinler, bunu kendi vicdanlarında bilip durdukları halde Kâbe'nin etrafına putlar dikip bunların karşısında ibadet ederek bu gâyeyi ihlâl etmektedirler.⁷⁶

Müşrikler imâret, Kâbe'ye perde asma, hacılara su verme ve köleleri azad etme⁷⁷ gibi birtakım hayırlı işler yaptıklarını söylemektedirler.⁷⁸ Ancak âhirette bu yaptıkları onlara fayda vermeyecektir; çünkü onlar âhirette de iman etmemektedirler. Böylelikle bu alanda yaptıkları infaklar zâyi olur,⁷⁹ onların bu amellerine hiçbir sevap terettüp etmez. Âhirette de ebedî olarak cehennemde kalırlar. Çünkü yalnız Allah için yapılmayan hiçbir amelin ebedî hayrı yoktur. Allah için herhangi bir amel yapmak ve bunu

⁷⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 292-293.

⁷⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 10: 140.

⁷⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 292; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 10: 140.

⁷⁷ Zemahşeri, *Keşşâf*, 2: 179.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtih*, 16: 7.

⁷⁹ Mâturidî, *Te'vilât*, 6: 312.

yaparken O'ndan başkasına tapmak ya da herhangi bir küfür işlemek, aynı anda düşünülecek şeyler değildir. Bunda samimiyetsizlikten öte, bir çelişki vardır. Bu çelişki de yapılan amelleri silip süpürür, hiçe indirir. Bu yüzden kâfirlerin bir taraftan inkâr ve şirklerini izhâr edip diğer taraftan Allah mescidini imar etmeleri, inanmadıkları bir işi yapmaları anlamına gelir. İnanmadan yapmış oldukları bir işten de hayır görmeyecekleri muhakkaktır. Bununla birlikte maddî açıdan mescidi tamir ediyor ve ona iyi bakıyor gibi görünmeleri, esâsen onun mânevî yönünü göz ardı etmelerine ve hedefinden sapturmalarına yönelik bir tahribat olup onun rûhuna zımnen bir zarardır: Nitekim “Zarar vermek için bir mescid edinilenler...” (et-Tevbe 9/107) kavli de buna işâret etmektedir.⁸⁰

Başka âyetlerde de yine şirkin amelleri boşa çıkaracağı tehlikesine dair işâret ve tembihler bulunmaktadır. Allah Teâlâ şirkin amelleri boşa çıkaracağı tehlikesine şu âyette çarpıcı bir biçimde dikkat çekmekte; bunu yapacak olan, peygamber dahi olsa onun için bile durumun değişmeyeceğini bildirmektedir: “Onların (o peygamberlerin) babalarından, çocuklarından ve kardeşlerinden bazılarında da (üstün meziyetler verdik). Onları seçkin kıldık ve doğru yola ilettik. İşte bu, Allah'ın hidâyetidir, kullarından dilediğini ona iletir. Eğer onlar da Allah'a ortak koşarsaydı yapmakta oldukları amelleri elbette boşa giderdi. İşte onlar, kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir. Eğer onlar (kâfirler) bunları inkâr ederse şüphesiz yerlerine bunları inkâr etmeyecek bir toplum getiririz.” (el-Enâm 6/87-89). Bir peygamberin Allah'a şirk koşmayacağı muhakkaktır. Zira o, âyetin de buyurduğu üzere, Allah'ın, hidâyetiyle doğru yola ilettiği seçkin bir kuludur. Burada peygamberlerin misâl verilmesi ise şirk tehlikesini çarpıcı bir biçimde gözler önüne serer mâhiyettir. Öyle ki Allah'a kim başka ortaklar koşarsa koşsun, farz-ı muhal bunu yapan peygamberler bile olsa, onun âkibetinde dahi değişen bir şey olmayacak, tüm yapmış oldukları yine boşa gidecektir.

Bir başka âyette de hitap direkt olarak Hz. Peygamber'e yöneltilmiş, kendinden önceki peygamberlere vahyolunanın onun için de geçerli olduğuna vurgu yapılarak Allah'a ortak koştuğu takdirde işlerinin boşa gideceği haber verilmiştir: “(Resûlüm!) Şüphesiz sana da senden öncekilere de şöyle vahyolunmuştur ki: Andolsun (bilfarz) Allah'a ortak koşarsan, işlerin mutlaka boşa gider ve hüsranda kalanlardan olursun!” (ez-Zümer 39/65).

⁸⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 292.

Bundan başka, Allah Teâlâ şirkin bizâtihi kendisinin ne kadar bâtil bir iş olduğunu şu âyette Hz. Mûsâ'nın diliyle aktarmaktadır: “İsrailoğullarını denizden geçirdik, orada kendilerine mahsus birtakım putlara tapan bir kavme rastladılar. Bunun üzerine: Ey Mûsâ! Onların tanrıları olduğu gibi, sen de bizim için bir tanrı yap! dediler. Mûsâ: Gerçekten siz cahil bir toplumsunuz, dedi. Şüphesiz bunların içinde buldukları (din) yıkılmıştır, yapmakta oldukları da bâtildir.” (el-A'râf 138-139). Buna göre Allah'ın emri gelip çattığında yaptıkları onlara fayda veremeyecek, Allah'ın üstlerine indireceği felâkete karşı onları koruyamayacak, kıyâmette azab ettiği vakit Allah'ın azabından onları kurtaramayacaktır.⁸¹ Zira onların bu putlara yaptıkları ibâdetler onları ancak helâk ve ifsâd edicidir. Bu ibâdetlerden umdukları karşılık da bâtildir.⁸² Kendileriyle Allah'a yaklaştıklarını umsalılar bile bu ibâdetler onlara fayda vermez. Nitekim Allah Teâlâ; “Onların yaptıkları her bir (iyi) işi ele alırsın, onu saçılmış zerrelere haline getiririz (değersiz kılarız)” (el-Furkân 25/23) buyurmuştur.⁸³

Söz konusu tüm âyetler ışığında apaçık bir gerçek ortaya çıkmaktadır ki o da şirkin yapılan tüm amelleri boşa çıkardığıdır. Haddizâtında sâlih olan birtakım ameller, şâyet yapıldığı esnâda yâhut sonrasında şirk barındırıyorsa, söz konusu şirk sebebiyle o amellerin hayrı etkisiz hâle gelir, hiçbir işe yaramaz, Allah'a has kılınmadığı için O'nun nezdinde hiçbir değer ifade etmez. Ya da kişi putlara ibâdet ve hizmet gibi hayırlı olduğu zannıyla ve kendisine yönelik bir fayda beklentisiyle bazı ameller işler; ne var ki bu amellerin bizâtihi kendileri kötü ve bâtil olduğu için bunlar da yine kişinin beklentisini boşa çıkarmış olur. Dolayısıyla, yapılan bir amelden beklenen hayırlı netice elde edilmek isteniyorsa o amel yapılırken yâhut sonrasında Allah Teâlâ'yı yegâne ilah bilip O'nun emir ve yasaklarını gözetmek lâzım gelir.

2.3. İrtidat

Bir amelin boşa çıkmaması, yani onu yapmakla hak edilen mükâfata erişilebilmesi için söz konusu amel yapıldıktan sonra da Allah'a ve hükümlerine iman şartının devam etmesi gerektiği zikredilmişti. Burada “amelden sonra” kaydının koyulmasının gerekçesi ise Allah Teâlâ'nın şu kavlidir:

كُفِّرْ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجِ أَهْلِهِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلٌّ قِتَالٍ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ

⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10: 411-412.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6: 44.

⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 110.

مِنْكُمْ عَنْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةَ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَبْرَأُونَ بِقَاتِلُونَكُمْ مِنْهُ أَكْبَرُ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ دِينَهُ فَيَمُتُ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ

“Sana haram ayı, yani onda savaşmayı soruyorlar. De ki: O ayda savaşmak büyük bir günahdır. (İnsanları) Allah yolundan çevirmek, Allah'ı inkâr etmek, Mescid-i Haram'ın ziyaretine mâni olmak ve halkımı oradan çıkarmak ise Allah katında daha büyük günahdır. Fitne de adam öldürmekten daha büyük bir günahdır. Onlar eğer güçleri yeterse, sizi dininizden döndürünceye kadar size karşı savaşa devam ederler. Sizden kim, dininden döner ve kâfir olarak ölürse, onların yaptıkları işler dünyada da ahirette de boşa gider. Onlar cehennemliktirler ve orada devamlı kalırlar.” (el-Bakara 2/217).

Âyet “dinden dönme” olgusundan söz etmektedir ki İslâm literatüründe bu, “irtıdat” (ارتداد) veya “ridde” (ردّة) kavramlarıyla ifâde edilmektedir. Her iki kavram da “rdd” fiilinden türemiş olup bu fiil “bir şeyin bizzat kendisini ya da hâllerinden bir hâli geri çevirmek” anlamına gelmektedir.⁸⁴ İrtıdat ve ridde ise “gelinen yola geri dönmek” anlamına gelmekte olup “ridde” kelimesi yalnızca küfre geri dönmeyi ifâde eder. İrtıdat ise buna nazaran daha genel bir anlama sahip olup küfre dönmenin yanı sıra ondan başkasına dönmeyi de ifâde eder.⁸⁵ Ancak bu âyette küfre geri dönme anlamındadır.

Âyette bir soru şeklinde ortaya konan bu itiraz, hicretin ikinci yılında da Recep ayında cereyan eden bir hâdiseye işaret etmektedir.⁸⁶ Nitekim âyetin nüzul sebebi şu şekildedir: Hz. Peygamber Bedir savaşından iki ay önce amcasının oğlu Abdullah b. Cahş kumandasında ashabdan Huzeyfe b. Utbe b. Rebîa, Ukkâşe b. Muhsın, Utbe b. Gazvân, Süheyl b. Beydâ, Hâlid b. Bekir, Sa'd b. Ebî Vakkas ve Vâkıd b. Abdullah'tan oluşan sekiz kişilik bir müfreze göndermiş, Abdullah'a bir mektup vermiş ve iki gün geçmedikçe bu mektubu açmamasını, tayin ettiği yere gelince bakıp içindeki emri yerine getirmesini ve arkadaşlarından hiçbirine zorlamada bulunmamasını emretmişti. Abdullah iki gün yol gidince, mektubu açıp baktığında, “Bu mektubuma baktığın zaman, hemen Mekke ile Taif arasındaki ‘Batn-ı Nahle’ isimli yere varıncaya kadar yürü. Orada Kureyş’i gözetle ve haberlerini bize bildir” diye yazılı olduğunu gördü. Sonra bunu arkadaşlarına haber verdi. Arkadaşları da onunla birlikte hareket ettiler. Hicaz’a doğru gittiler.

⁸⁴ İsfahâni, *Müfredât*, 348.

⁸⁵ İsfahâni, *Müfredât*, 349.

⁸⁶ Seyyid Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdi, *Tefhimü'l-Kur'an*, trc. Ahmed Asrar, (İstanbul: Bengisu Yayıncılık, 1997), 1: 187.

Necran denen yere ulaştıklarında, Sa'd b. Ebî Vakkas ile Utbe b. Gazvan'ın binitleri kayboldu. Aramak için onlar kaldılar, Abdullah ile diğerleri gittiler ve Nahle'ye geldiler. Sonra oraya Kureyş'in ticaret kervanı geldi. O gün Cumade'l-âhirenin sonu olup ertesi günü Receb idi, Receb ise haram aydı. Bu yüzden müslümanlar Receb girmeden çarpışmak gerektiğini düşündüler. Teym kabilesinden Vakıd b. Abdullah, kervandan Amr b. Hadramî'yi bir okla öldürdü. Onlardan Osman b. Abdullah ile Hakem b. Keysan'ı da esir aldılar. Abdullah b. Caş ve arkadaşları kervanı ve bu iki esiri alarak Resulullah'a getirdiler.⁸⁷ Abdullah arkadaşlarına: "Bu ganimetin beşte biri Resulullah'ındır." demişti. Geldikleri zaman Resulullah: "Ben size haram ayda savaşı emretmemiştim." diye buyurdu. Abdullah: "Ey Allah'ın Resulü! İbn Hadramî'yi öldürdük, akşam Recep hilâlini gördük; bilmiyoruz Receb'de mi yoksa Cumâde'l-âhire'de mi bunu yaptık." dedi. Bu sebeple Resulullah o ganimetten hiçbir pay almadı. Bunun üzerine, bu kişiler mahvolduklarını sandılar ve "Tevbelerimizle ilgili birşey inmedikçe kımıldamayacağız" dediler. Bunlar için Müslümanlardan: "Size savaş emredilmemesine rağmen haram aylarda savaş mı ettiniz?" diyenler oldu. Kureyş de "Muhammed ve arkadaşları halkın geçimlerini temin için çalıştıkları ve güvencede buldukları haram ayları helâl saydılar, Recep ayında kan döktüler." diye ortalığı karıştırdı. Mekke'de bulunan müslümanlar da "Onlar bunu Cumâde'l-âhire'de yaptılar" diyerek bu suçlamaları reddediyorlardı. Yahudiler de bunu, Resûlullah'ın aleyhine, kendilerinin ise lehine yorumuyorlardı. Kısacası söylenenler çoğaldı ve tefsircilerin çoğuna göre âyet, bunun üzerine nâzil oldu.⁸⁸

Kureyşliler, Yahudiler ve münafıkların bu durumu fırsat bilerek mü'minlere ağır ithamlarda bulunmalarına bu âyette sanki şöyle cevap verilmektedir: "Şüphesiz ki öldürmek çok kötü bir şeydir. Ancak onların itirazları makul değildir. Çünkü bu itiraz yüzlerce öz kardeşine karşı fitnenin (zulüm ve işkencenin) en fecisini yapmış olan kimselerce dile getirilmektedir. Bu sebeple onların bu itiraza hakları yoktur."⁸⁹ Âyetten ayrıca şu anlaşılmaktadır ki kâfirlerden, söz konusu engelleme, küfür ve halkını oradan çıkarma gibi fiiller sâdır olmadıkça o aylarda savaşmak daha büyük günahdır. Ancak bunları yaparlarsa (bu ayda onlarla) savaşmak büyük

⁸⁷ Bu ganimet, İslâm'daki ilk ganimet olup bu öldürme de müşriklerden ilk öldürme idi.

⁸⁸ Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîru'l-Maverdî*, mür. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 1: 274; İbnu'l-Cevzi, *Zâdu'l-mesir*, 1: 236; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 84-85.

⁸⁹ Mevdûdî, *Tefhîm*, 1: 187-188.

günah olmaz. Bilakis onların yaptıkları bu fitne, haram ayda savaşmaktan daha günahtır.⁹⁰ Halkı Mescid-i Haram'dan çıkarmak, şirk ve küfür, insanları baştan ya da daha sonra İslâm'dan menetmek, dinsizliği yayarak herkesi belâya sürüklemek, İbn Hadramî'nin öldürülmesinden daha fecî bir şeydir. Oysa fitne yanlısı olan düşmanlar güçleri yettiği takdirde müslümanları dininden döndürünceye dek onlarla savaşmaya devam edeceklerdir. O müslümanlardan herhangi biri dininden döner de kâfir olup bu mürtedlikten tevbe etmeden ölürse, artık onun bütün amelleri, müslüman iken yaptığı iyiliklerin, güzel amellerin tamamı dünyada da ahirette de boşa gidecek, telâfisi mümkün olmayacak bir şekilde tutulacaktır. Tüm uğraşp didinmeleri hebâ olacaktır. İşte bu kimseler cehennemliktir ve onun ateşinde ebediyen kalacaklardır.⁹¹

Allah Teâlâ onların bu sözlerinin amacının, Müslümanları dinlerinden döndürmek olduğunu bildirince, peşinden dinden dönmekle ilgili şiddetli tehdidini zikretmiş; “her kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse, yaptığı işlerin dünyada da ahirette de boşa gideceğini” beyan buyurmuştur.⁹² İslâmı kabul edip, tadını tattığı halde -eziyet altında ne kadar ezilirse ezilsin- dininden dönenler için Allah'ın belirlediği kesin sonuç bu şekildedir. Dünya ve âhirette bütün amellerinin hubût etmesi, sonra da cehennem azabı... İslâm'ın zevkine erip onu tanıyan bir gönlün ebedî olarak İslâm'dan gerçekten dönmesi mümkün değildir. İslâmı bırakmak, feci eziyetlerden daha az korkunç değildir. Şüphe yoktur ki Allah merhamet sahibidir. Eziyetler takat sınırını aştığı zaman kalbi İslâm'da sâbit kalmak şartıyla kurtulmak için başka bir şekilde görünmeye ruhsat verilmiştir. Ancak küfürle ölecek biçimde hakikaten küfre girmeye asla müsaade verilmemektedir. Bir müslümanın işkence ve fitne altında ezilerek, tadını tadıp hakikatine erdiği dinini terk etmesi asla özür sayılmaz. Allah izin verinceye kadar mücadele ve mücahede edip sabır göstermesi gerekir.⁹³ Nitekim Allah kendi yolunda eziyete katlanan kullarını asla yalnız bırakmaz. Ona ya şehâdet yahut da zafer vâ'd eder.⁹⁴

Âyette küfür üzere ölmenin amelleri boşa çıkaracağı bildirilmiştir. Ancak burada amellerin boşa çıkması için ölüm şart değildir. Amel, ölüm ol-

⁹⁰ Mâtürîdî, *Tevîlât*, 2: 17.

⁹¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2: 85.

⁹² Râzî, *Mefâtih*, 6: 36.

⁹³ Seyyid b. Kutub b. İbrahim Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, trc. İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, M. Emin Saraç, (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1973), 1: 470.

⁹⁴ Kutub, *Fi zilâl*, 1, 471.

maksızın küfürle de boşa çıkar. Buradaki vecih şudur ki amelin ihbâtının esas sebebi ölüm olmayıp bilakis küfrün (amelle birlikte ya da sonrasında vâki olduğu vakit) bizâtihi kendisidir. Çünkü ölümden kulların hiçbir dahli bulunmamaktadır. Ancak küfür onların tasarrufundadır. Hiçbir dahlin söz konusu olmadığı bir konunun ameli “muhabbat” kılması ise mümkün değildir. Görülen odur ki esas boşa çıkarıcı olan ölüm değil, küfrün ta kendisidir. Fakat burada ölümün zikredilmesi, ihbat ve ibtal ölümle birlikte tamamlanmış içindir. Şöyle ki, henüz ölmemiş olan kimsenin yapmış olduğu iyiliklerden fayda beklentisi söz konusu olur. Ama o, eğer küfre düşerse bu iyilikleri ibtal etmiş olur. Eğer bundan sonra bâtil olarak yaptığı bu şeylerden dolayı pişman olup Müslüman olursa Allah Teâlâ'nın “Ancak tevbe ve iman edip iyi davranışta bulunanlar başkadır; Allahı onların kötülüklerini iyiliklere çevirir. Allah çok bağışlayıcıdır, engin merhamet sahibidir” (el-Furkân 25/70) kavli mûcibince iyilikleri kötülüklerine mukâbil olur. Böylece onlardan fayda görmüş olur.⁹⁵

Mürted denen bu kimselerin akıbetleri dünyada kelime-i şehâdetin getirdiği can ve mal güvencesi, öldükten sonra namazının kılınması ve müslüman kabristanına defnedilme gibi mü'minlere ait hususiyetlerden mahrum olma şeklindedir. Âhiretteki ahvâle gelince, bu da İslâm sebebiyle cehennem ateşinden âzâde olmaktan ve salih amellerin neticesinde hak edilen sevap ve türlü nimetlerden mahrumiyettir.⁹⁶

İslâm târihine bakıldığında gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse sonrasında bazı irtidat hâdiseleri, baş göstermiştir. Öyle ki Müseylimetü'l-Kezzâb ve Tuleyhâ gibi peygamberlik iddiasında bulunanlar bile ortaya çıkmıştır. Bundan başka, vahiy kâtiplerinden olması hasebiyle Abdullah b. Sa'd b. Ebi Sarh ve Bedir ashabından olduğu hâlde Hatib b. Ebi Beltea gibi beklenmeyecek isimlerden irtidat fiilinin sudûr etmesi, hiç kimsenin akıbetinin bir garantisi olamayacağı anlamında oldukça düşündürücüdür.

Kur'anda irtidattan söz eden diğer âyetlerden de (bk. el-Mâide 5/54; Âl-i İmrân 3/86, 90-91; et-Tevbe 9/66) anlaşıldığına göre; dinden dönenlerin esas cezaları âhirette söz konusu olup dünyadaki cezaları ise, tüm amellerinin boşa gitmesi, şaşkınlık ve sapkınlık içinde yaşamalarıdır. Çünkü irtidat kişinin iç dünyasına ait olan ve uhrevî cezaya konu olabilecek bir alan olup hukukî otoritenin kapsamı dışındadır. İnkâr ve irtidat gibi olgular kişi ile

⁹⁵ Mâturîdî, *Te'vilât*, 2: 18.

⁹⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 2: 332-333.

Rabbi arasındaki bağı kopardığından hesap günü için iyilik namına değerlendirilecek bir şey kalmaz.⁹⁷

2.4. Nifak

Amelleri boşa çıkaran bir diğer imânî faktör de nifaktır. Allah Teâlâ şu kavlinde kalplerinde hastalık bulunan birtakım kimselerden bahsetmekte ve bunların tüm yaptıklarının boşa gittiğini haber vermektedir:

فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْهُم لَمَعَكُمْ عِنْدَهُ فَيُضْحِكُوا عَلَى مَا أَسْرَوْا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ هَيَّجُوا خَاسِرِينَ

“Kalplerinde hastalık bulunanların: “Başımıza bir felâketin gelmesinden korkuyoruz” diyerek onların arasına koşuştuklarını görürsün. Umulur ki Allah bir fetih yahut katından bir emir getirecek de onlar, içlerinde gizledikleri şeyden dolayı pişman olacaklardır. (O zaman) iman edenler: “Bunlar mıdır sizinle beraber olduklarına bütün güçleriyle yemin edenler?” diyeceklerdir. Onların bütün yaptıkları boşa gitmiştir de kaybedenlerden olmuşlardır.” (el- Mâide 5/52-53).

Kalplerinde hastalık bulunan kimseler bir başka âyet-i kerîmede şu şekilde zikredilmektedir: “İnsanlardan bazıları da vardır ki, inanmadıkları halde “Allah’a ve ahiret gününe inandık” derler. Onlar (kendi akıllarınca) güya Allah’ı ve mü’minleri aldatırlar. Hâlbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değillerdir. Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır. Söylemekte oldukları yalanlar sebebiyle de onlar için elim bir azap vardır.” (el-Bakara 2/8-10).

Buna göre kalplerinde hastalık bulunan kimseler, “inanmadıkları halde Allah’a ve âhiret gününe inandıklarını söyleyenler”dir ki bunlar İslâm literatüründe özel bir isme sâhip olup “münâfık” olarak nitelenmektedirler.

O dönemde Abdullah b. Übeyy ve arkadaşları gibi bazı münafıklar yahudi ve Necran hıristiyanlarını sevmeye sanki birbirleriyle yarışmaktaydılar. Çünkü bu yahudi ve hıristiyanlar zengindiler. Aynı zamanda bu kimseler insanlara mühim işlerinde yardım eder ve gerektiğinde borç para verirlerdi. Bu sebeple münafıklar: “Biz onlarla içli dışlı oluyoruz, çünkü başımıza bir felaketin gelmesinden korkuyoruz” derlerdi.⁹⁸ Mü’minlerse, bu münafıkların yahudi ve hıristiyanlarla dost olmaya gösterdikleri meyle

⁹⁷ Şükürü Aydın, “Kur’an Açısından Dinden Dönme (İrtidat) ve Cezası”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/54 (2017): 962-963.

⁹⁸ Râzi, *Mefâtih*, 12: 16.

şaşmakta ve şöyle demektedirler: “O münafıklar bizimle beraber ve bizim yardımcılarımızdan olduklarına dair bütün güçleriyle yemin etmektedirler. Peki, nasıl olur da düşmanlarımızla dost olur, onlarla beraber bulunmaktan ve onlarla yardımlaşmaktan hoşnut olurlar!”⁹⁹ Buna göre âyet, mü’minlere yönelik şöyle bir uyarıyı içermektedir: Mü’minin tüm çaba ve gayreti yer-yüzünde Allah Teâlâ’nın nizamını tahakkuk ettirmek gâyesine yönelik olmalıdır. O halde nasıl olur da bir Müslüman, hiçbir yünden İslâm’a inanmayan kimselerle böyle bir maksatta yardımlaşabilir! Çünkü onların çabaları İslâm’a değil tāmâmen başka amaçlara yöneliktir. Zira İslâm, ne kadar doğru ve iyi olursa olsun inanca dayanmayan bir amel ve maksadı asla kabul etmeyip müslümanlardan tüm çabalarını yalnız kendisine hasretmelerini bekler.¹⁰⁰

Âyet münâfıkların tüm yaptıklarının söz konusu ikiyüzlülükleri sebebiyle boşa gittiğini haber vermektedir.¹⁰¹ Dünyada bâtil yere yaptıkları bu amelleri boşa gitmiş olup artık onlar için hiçbir sevap ve mükâfat söz konusu olamaz. Çünkü onlar bu amelleri, Allah için yapılmasının gerekli ve zorunlu olduğuna ve Allah ile Resûlüne iman etmenin doğru olduğuna inanmaksızın yaptılar. Şüphe yok ki onlar bu amelleri yapmakla, mü’minleri bu sâyede kendilerinden, mallarından, evlatlarından uzaklaştırmak ve bu şekilde onlardan emin olmak gâyesi gütmüşlerdi.¹⁰² Bir başka deyişle bu amelleri insanlara gösteriş için yapmışlardı.¹⁰³ Hâliyle Allah Teâlâ da kendisi için yapılmayan bu amellerinin ecrini boşa çıkardı.¹⁰⁴

“Amelleri boşa gitmiştir” kavlinin, mü’minlerden nakledilen sözün devâmı olması da Allah Teâlâ’nın sözü olması da muhtemeldir. Onların sergilemiş olduğu iman ve yapmış olduğu tüm hayırlar boşa gitmiş; bu amelleri yaparken çekmiş oldukları meşakkatler de yanlarına kalmış ve o amellerden hiçbir semere ve fayda elde edememişlerdir. Böylece hem dünyada hem ahirette hüsrana uğramışlardır.¹⁰⁵ Kusurlarının ortaya çıkmasından duydukları utançla dünyada, azâba maruz kalıp sevaplarının yok olması sebebiyle amellerinden istifâde edemeyecekleri için de âhirette hüsrana uğramışlardır.¹⁰⁶ Böylece Allah’ın emri geldiği vakit, küfür ehlini mü’minlere

⁹⁹ Râzî, *Mefâtiḥ*, 12: 18.

¹⁰⁰ Kutub, *Fî zilâl*, 4: 297.

¹⁰¹ İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 2: 380.

¹⁰² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8: 517.

¹⁰³ Mâturidî, *Te’vilât*, 4: 253.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8: 517.

¹⁰⁵ Râzî, *Mefâtiḥ*, 12: 18.

¹⁰⁶ Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud Beğavî, *Tefsirü’l-Beğavî: Meâlimü’t-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullah Nemr, (Riyad: Dârü’t-Tayyibe, 1993), 3: 69; ayrıca bk. Mâturidî, *Te’vilât*, 4: 253.

tercih etmeleri sebebiyle âhireti dünyaya sattıkları bu alışverişlerinde zarar etmişler ve helak olmuşlardır.¹⁰⁷ Bununla birlikte münâfikların amellerinin boşa çıkacağı hususu Kur'ân-ı Kerim'de başka yerde de yine zikredilmiştir. (Bk. et-Tevbe 9/69). Bundan başka, onların asla mü'minlerden olmayıp açıkça küfre saptıkları, kâfirlerden oldukları, Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılıp ebedî cehennem azabına düçar olacakları da bildirilmiştir. (Bk. et-Tevbe 9/55-56, 66, 68, 80, 84-85, 87, 93, 125).

SONUÇ

Kullar için bir rehber olan Kur'ân-ı Kerim, bu fonksiyonunun bir gereği olarak dalâlete düşme tehlikesine karşı insanları sık sık uyarmakta, bundan kaçınmak için nelere dikkat edilmesi lâzım geldiğini de açık ve net bir şekilde beyân etmektedir. Kur'ân'ın bu husustaki uyarılarından biri de işlenen amellerin boşa gidebileceği noktasındadır. Biz de bu araştırmamızda söz konusu uyarıya sebep teşkil eden imanî sakıncaların neler olduğunu ilgili âyetlerden tespit etmek sûretiyle inceleme cihetine gittik.

İlk olarak konuyla alâkalı âyetlerde, “boşa çıkma” anlamını ifâde etmek üzere en sık zikredilen “ihbât” kavramı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durarak bilhassa sözlük anlamıyla Kur'an'da kazandığı “boşa çıkma” mânâsı arasındaki ince bağlantıyı ortaya koymaya çalıştık. Sonrasında ise tespit ettiğimiz âyetlerden hareketle bir kimsenin amelinin boşa çıkmasına yol açan inanç sebepleri üzerinde durduk. Bununla birlikte amelin boşa çıkmasının zeminini de göz önünde bulundurarak bu durumun hem dünyâdaki hem de âhiretteki sonuçlarını izah etmeye çalıştık.

Çalışmamızın neticesinde vardığımız noktaya bakacak olursak “amelin boşa çıkması” olgusunun ne kadar ince bir nokta üzerinde durduğunu müşâhede ettik. Amellerin kabulü için evveliyâtında imanla temellendirilmiş olmasının zarûret arz ettiğini, amelin bizâtihi kendisi ne kadar güzel olursa olsun, ona esas değerini kazandıran şeyin, hâlis bir niyetle yapılmış olmakla beraber, tüm mülkün ve saltanatın sâhibi Yüce Allah'a iman etmiş olduğunu gördük. Bu bağlamda iman vasfına hâlel getiren inkâr, şirk, irtidat ve nifak gibi tehlikelerin üzerinde durarak bunların hem bizâtihi çirkinliğine hem de ameller üzerindeki menfî tesirlerine değindik. Hepsinde ortak nokta olarak bir olan Allah'a iman etmemenin farklı boyutlardaki yansımalarını ilgili âyet örnekleri çerçevesinde ortaya koymaya çalıştık.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 517.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür ki amelleri esas boşa çıkararak, özde Allah'ı ve ayrıca O'nun tekliğini inkâr etmek olup iman, tevhid temeline dayandırılmayan tüm ameller haddizâtında bâtıldır, yani boşa çıkmaya ve bir değerden yoksun olmaya mahkûmdur. Ancak tek başına bu da yeterli olmayıp bu imanın bir de ihlâs ve samîmiyetle desteklenmiş olması gerekmektedir. Aksi takdirde nifak ve riyâ tahakkümü altına girerek kişiyi dalâlete sevk eder. İşte tüm bu şartları hâiz olan bir imanın semeresi mâhiyetinde husûle gelen her türlü amelin boşa çıkmaktan berî olup Allah katında kabul göreceği de vadedilen bir gerçektir.

KAYNAKÇA

- Abdulgâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kâhire: Matâbiu'ş-Şaab, 1959.
- Aydın, Şükrü. "Kur'an Açısından Dinden Dönme (İrtidat) ve Cezası". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 10/54 (2017): 962-963.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mesud. *Tefsirü'l-Beğavî: Meâlimü't-Tenzil*. Thk. Muhammed Abdullah Nemr. Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1993.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-Arabiyye*, (thk. Ahmed Abdulgâfûr Attâr), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1990.
- Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsu'l-muhit*. Thk. Mektebu Tahkiki't-Turâs fi Müesseseti'r-Risâle. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Halebî, Ebû'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Yusuf b. Abdiddaim Semîn. *Umdetü'l-huffaz fi tefsiri eşrefi'l-elfaz*. Thk. Muhammed Tuncî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1993.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî. *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Cüzeyy, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *Tefsîru İbn Cüzeyy: et-Teshil li-ulumi't-tenzil*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdusselam Muhammed Hârun. Beyrut: Dârü'l-Cil, t.s.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.

- İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1987.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râğıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: ed-Dâruş-Şâmiyye, 2002.
- Karaman, Hayrettin - Özek, Ali - Dönmez, İbrahim Kâfi - Çağrıçı, Mustafa - Gümüş, Sadrettin - Turgut, Ali. *Kur'ân-ı Kerim Açıklamalı Meali*. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayrettin- Çağrıçı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kafi-Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrahim Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Trc. İ. Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, M. Emin Saraç. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1973.
- Maturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Mür. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsiru'l-Maverdî*. Mür. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. Trc. Ahmed Asrar. İstanbul: Bengisu Yayıncılık, 1997.
- Mütercim Asım Efendi. *Kâmûs Tercümesi*. y.y, h.1272.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *et-Tefsirü'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1934.
- Sarıcık, Murat. *İnanç ve Zihniyet Olarak Cahiliye*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2004.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Tefsirü't-Taberî: Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Sad. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boelli, Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Abdulalîm et-Tahâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1980.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzil ve uyunü'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil: el-Keşşâf*

an hakâiki gavâmizi't-Tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1977.

TEFSİRLERDE KAYNAK GÜVENİLİRLİĞİ SORUNU; ELMALILI ÖRNEĞİ

SOURCE RELIABILITY PROBLEM IN TAFSIRS EXAMPLE OF ELMALILI

AHMET SAİT SICAK

DR. ÖĞR. ÜYESİ. MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, TEFSİR ANABİLİM DALI.
assicak@mku.edu.tr


 <https://orcid.org/0000-0002-5161-9191>

RECEP BİLGİN

DR. MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI.

recepbilgin69@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2858-3039>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.6>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
27 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted
17 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Sıcak, Ahmet Sait – Bilgin, Recep, "Tefsirlerde Kaynak Güvenilirliği Sorunu; Elmalılı Örneği [Source Reliability Problem in Tafsirs Example of Elmalılı]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/June 2019): 149-187.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



TEFSİRLERDE KAYNAK GÜVENİLİRLİĞİ SORUNU; ELMALILI ÖRNEĞİ¹

Öz

Tefsirlerde kaynak güvenilirliği sorunu dolayısıyla aktarılan bilginin bağlayıcılığına dair problemler ilk dönem tefsir rivayetlerinin isnad açısından mevkûf ve maktû olmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu sorun sonraki dönemlerde müfessirlerin, kendilerinden önceki tefsirlerden yaptıkları alıntılarda da ilk kaynaklara inmemeleri veya bilginin doğruluğunu tespit konusunda titiz davranmamaları sonucunda genel bir yönelim halini almıştır. Bu durum akademik kaygıların yanı sıra tefsir eserleri başta olmak üzere doğruluk ve mevsukiyetiyle değer kazanan İslami literatürün kaynak güvenilirliği açısından gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Son zamanlarda klasik tefsirler üzerine yapılan tahkik ve tahrir faaliyetlerinin yanı sıra müellifin belirttiği kaynaklara ulaşma (azv/isnad) çalışmalarına gösterilen yoğun ilginin de bu sebeple olduğu söylenebilir.

Türkiye’de Latin harfleriyle neşredilen ilk tefsir olma özelliğini taşıyan Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın (1878-1942) *Hak Dini Kur’an Dili* isimli tefsiri de birçok kaynaktan yararlanılarak telif edilen özgün bir eserdir. Yazır, eserinin mukaddimesinde en fazla istifade ettiği kaynakları zikretmiş ve hangi durumlarda kaynaklara yer verip-vermeyeceğine dair metodunu açıklamıştır. Ayrıca bunu tefsirinde tatbik ederek kaynak verme konusundaki hassasiyetini göstermiştir. Eserlerin kaynaklarının değerli oluşu hakkındaki farkındalık, *Elmalılı Tefsiri* üzerine bugüne kadar yapılan çalışmaların hemen hepsinde devam etmiş az veya çok onun istifade ettiği kaynaklara değinilmiştir. Yazır’ın bu konudaki hassasiyetine ve üzerine yapılan çalışmalarda Elmalılı’nın kaynaklarının dikkate alınmasına rağmen *Hak Dini Kur’an Dili*’nin kaynakları hakkında birçok yanlış ve hatayla karşılaşılmaktadır.

Bu makale; Elmalılı’nın kendinden önceki tefsirlerden tevarüs ettiği, kendisinin zuhülen düşüştüğü, tebyiz (temize çekme) çalışmaları sırasında oluşan, tefsirin Latin harflerine çevrilmesinde ve yapılan sadeleştirmelerde ortaya çıkan ayrıca Elmalılı’nın tefsirinin kaynaklarını konu alan çalışmalarda yer alan hataların tespitini amaçlamaktadır.

Anahtar Kelime: Tefsir, Hak Dini Kur’an Dili, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Kaynak, Hata, Yanlış, Güvenilirlik, Azv, İsnad.

SOURCE RELIABILITY PROBLEM IN TAFSIRS; THE EXAMPLE OF ELMALILI

Abstract

The problem of source reliability in the commentaries was revealed by the fact that the narrations of the first period tafsirs were mawkuף and maqtu hadiths in terms of isnad (chain of authority). In the subsequent periods, the quotations made by mufassirs from previous tafsir books, and not tracing the first sources, also not being meticulous about determining the accuracy of the information started to be a general tendency. In addition to academic concerns, this situation necessitates the revision of Islamic literature, which has gained value with its truth, specifically with tafsir works. It can be said that the intense interest in the researches (tahqiq) and investigations (takhrij) on the classical tafsirs has been created for this reason.

In Turkey, carrying the distinction of being the first tafsir printed in the Latin alphabet Elmalılı M. Hamdi Yazır’s (1878-1942) True Religion Quran Language (*Hak Dini Kur’an Dili*) is also an original interpretation of copyright works that are ben-

¹ Bu çalışma, 12-14 Nisan 2019 tarihinde Antakya’da yapılan 5. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi*’nde Ahmet Sait Sıcak ve Recep Bilgin tarafından sunulan “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Hak Dini Kur’an Dili İsimli Tefsirinde Kaynakça Gösteriminde Düşülen Hatalar” adlı bildiriinden istifade edilerek ve geliştirilerek hazırlanmıştır.

efiting from many sources. Yazir, in the introduction of his work, in addition to the resources he benefited the most in the outcome of the work also explained the method of whether or not to give place to resources in a work. He showed his sensitivity to the issue by applying these methods to his tafsir. The awareness of the value of the resources of the works has been continued in almost all of the works done so far on Yazir's tafsir. Despite the fact that he was very sensitive on this respect and resources are taken into consideration in the studies made about his work, many errors are encountered about the sources of the Hak Dini Kur'an Dili.

The aim of this study is to determine the errors in Yazir's studies on the sources of tafsirs, which emerged during the translation of the tafsir into Latin letters and the simplification of the tafsir, and also to determine the errors in the works that are about the sources of the Elmalili tafsir.

Keywords: Tafsir, Hak Dini Kur'an Dili, Elmalili Muhammed Hamdi Yazir, Source, Error, Wrong, Reliability, Verification, Azw, Isnad.

GİRİŞ

İlmî çalışmalarda bir eserin içerdiği bilgilerin yanı sıra bu bilgilere hangi kaynaklardan ulaşıldığının doğru bir şekilde belirtilmesi de önem arz etmektedir. Bu durum İslamî kaynaklar özelinde bilginin değerinin/otantikliğinin tespiti manasına gelmektedir. Buna ek olarak farklı alanlarda uzman ve hüccet olarak kabul edilmiş kişilerin sözlerini nakletme açısından da bilgiye değer kazandıran bir unsurdur. Aynı zamanda bilgi sahibinin emeğine saygı olarak da kabul edilebilecek bu tavır günümüz terminolojisi ile intihali (plagiarism) önlemenin de en etkin metodudur.

İlk dönem tefsir rivayetlerinin isnad açısından problemliliğine değinerek “Üç şeyin aslı yoktur: Tefsir, melâhim (büyük olaylar ve savaşlar hakkındaki destanlar), meğâzi (kahramanlık hikâyeleri).”² dediği rivayet edilen Ahmet b. Hanbelî (ö. 241/855) doğrulayan bazı nakillerin tefsir ilminin tedvininden sonra oluşan literatür içerisinde de yer bulduğu görülür. Hatta tefsir geleneğinde kimi müfessirlerin kendinden önceki tefsirlerden yaptıkları alıntılarda da ilk kaynaklara inme veya bilginin doğruluğunu tespit etme konusunda titiz davranmadıklarına şahit olunur. Hatta bu yaklaşım

² Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 212; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdadî, *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvi ve âdâbü's-sâmi'*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1403/1983), 2: 162. Halid er-Rabât - Seyyid İzzet İd, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed* (Feyyûm: Dârü'l-Felâh, 1430/2009), 13: 440. “Elbette bu söz tefsirle ilgili sahih rivayetlerin olmadığı mânasına gelmemektedir. Çünkü sınırlı sayıda da olsa sahih ve merfu' rivayetler mevcuttur. Bununla birlikte genelde Ahmed b. Hanbelî'nin bu sözü; tefsir rivayetlerinin çoğunun tâbiine ait olup, bunların muttasıl bir senetten yoksun bulunduğu, sahâbeye kadar sahih bir senetle ulaşan hadisler içinde hüccet olabilecek merfu' hadislerin oldukça az olduğu şeklinde yorumlanmıştır.” İlgili kaynaklar ve ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 150.

genel bir yönelim halini alır. Bu durum tefsir usûlü ve tarihine dair eserlerde, rivayet tefsirinin zaafı olarak kaynak güvenilirliğinin; (a) senedlerin hazfedilmesi dolayısıyla senetsiz ve tahkiksiz rivayetlerin tefsirlerde bulunması, (b) uydurma rivayetlerin tefsire sokulması ve (c) İsrâiliyâta yer verilmesi şeklinde tespit edilen temel üç sebepten³ birisi olarak belirlenmesini sonuç verir. Bu sebepler her ne kadar dirayet yönteminin zaaf noktalarını⁴ oluşturmasa da rivayet yönteminin kullanıldığı dirayet ağırlıklı tefsirler için de geçerlidir.⁵ Kaynak güvenilirliği hususunda hâle mutabık olarak rivayet ve dirayet ağırlıklı tefsirler için belirlenen bu zaaf, akademik kaygıların yanı sıra tefsir eserleri başta olmak üzere doğruluk ve mevsukiyetiyle değer kazanan İslami literatürün yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmaktadır. Son zamanlarda klasik tefsirler üzerine yapılan tahkik ve tahrir faaliyetlerinin yanı sıra müellifin belirttiği kaynaklara ulaşma (azv/ismad)⁶ çalışmalarına gösterilen yoğun ilginin de bu sebeple olduğu söylenebilir.

Türkiye’de Latin harfleriyle basılmış ilk tefsir⁷ olma özelliğini taşıyan Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın (1878-1942) *Hak Dini Kur’an Dili* isimli tefsiri de kendi ifadesiyle “Arabca muayyen bir tefsir kitabının tercemesi değildir” ve birçok kaynaktan yararlanılarak telif edilen özgün bir eserdir. Yazır, tefsirinin mukaddimesinde, eserinde kullandığı kaynaklar arasında “daima nezdimde bulunan me’hazler” (kaynaklar) tanımlamasıyla 10 eseri açıkça zikretmiştir. Buna ek olarak hangi durumlarda kaynaklara yer verip vermeyeceğine dair metodunu açıklayarak ve bunu tefsirinde tatbik ederek kaynak verme konusundaki hassasiyetini göstermiştir. Bunun yanı sıra o,

³ Muhammed Abdülazîm Zürcânî, *Menâhilü’l-irfân fi ulûmi’l-Kur’an* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbi el-Halebî, ts.), 2: 23-28; 2015, 2: 43-48; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1: 115-147; *el-İtticâhâtü’l-münharife fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerîm devâfî’uhâ ve def’uhâ*, 3. Baskı (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1406/1986), 18; Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve’l-mevzuât fi kütübî’t-tefsîr*, 4. Baskı (Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 1407/1987), 113; Nûre’d-Dîn Muhammed İtr el-Halebî, *Ulûmü’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Dimeşk: Dâru’s-Sabah, 1414/1993), 74-77; İsmail Cerrahoglu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 225; Mütêhassıs Ulemâ Heyeti, *el-Mevsûatü’l-Kur’âniyyeti’l-mütêhassasa* (Mısır: el-Meclisü’l-’Alâ liş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1422/2002), 294; Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 41. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 121-130.

⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirîn*, I, 199-202; *el-İtticâhâtü’l-münharife*, 20; Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve’l-mevzuât*, 113-114; Mütêhassıs Ulemâ Heyeti, *el-Mevsûatü’l-Kur’âniyyeti’l-mütêhassasa*, 294-295; Muhammed Abdül Moneim el-Qai’, *el-Eslân fi ulûmi’l-Kur’an* (b.y.: y.y., 1996/1417), 117-118; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 153-155.

⁵ Abdullah Aygün, “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları”, *Gümüüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2015): 152-153. Bu durum dirayet tefsirlerinin sıhhati için vaz edilen rivayete dayanma şartının sahih rivayete şeklinde anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Krş. Necmettin Çalışkan, *Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 2017), 169-170.

⁶ Âlûsî’nin tefsiri üzerine belirtilen şekilde yapılan çalışmanın metodu hakkında bilgi için bk. Şihâbüddîn Mahmud Âlûsî, *Rûhu’l-meânî fi tefsîri’s-Seb’i’l-Mesânî* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1431/2010), 1: 71-72.

⁷ İshak Özgel, “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 10/19-20 (2012): 327.

eserin yazımında “İstanbul kütüphanelerinde mevcut olan birçok tefsirlerle ve diğer ulûm-ü fûnun kitaplarına da”⁸ müracaat edildiğini belirtmiştir. Eserlerin telifinde başvuru kaynaklara atfedilen önem, *Elmalılı Tefsiri* üzerine bugüne kadar yapılan çalışmaların hemen hepsinde kendini göstermiştir. Bu durum ilgili çalışmalarda az veya çok onun istifade ettiği kaynaklara değinilmesi şeklinde tezahür etmiştir.

Bu makalede, kaynak verme konusundaki hassasiyetine rağmen rivayet ve dirayet ağırlıklı tefsirlerin zaaf noktalarını oluşturan kaynak verme konusundaki aksaklıklardan bigâne kalamayan Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* isimli tefsirinde kaynak gösteriminde yapılan hataların tespiti amaçlanmaktadır. Bu hataların tespiti, öncelikle *Elmalılı Tefsiri*'nin bütün kaynaklarının teker teker bulunup kaydedilmesini gerektirmektedir.⁹ Daha sonra tespit edilen bu kaynaklara dair *Elmalılı Tefsiri*'nde verilen bilgiler, İslami kaynakları ve müelliflerini ele alan; ricâl ve tabakât'a ait bilgilerin yer aldığı fihrist ve ansiklopedik kitaplarda bulunan verilerle karşılaştırılacaktır. Bu mukayese sonucunda, doğru verilen kaynakların neler olduğunun ortaya çıkarılması ikinci safhayı oluşturmaktadır. Eser isimleri ve müelliflerine dair verilen bilgilerin sonuca ulaşmada yeterli olmadığı durumlarda, içeriklerine ulaşılan eserlerde hem doğru bilgiye ulaşılması hem de ulaşılan bilgilerin doğrulanması için gerek görüldüğünde içerik karşılaştırmasına başvurulmaktadır. Bu evreleri müteakiben rahatlıkla doğrulanmayan veya üzerinde bir şüphe oluşan kaynakların tekrar tüm ayrıntılarıyla incelenmesi ilk kaynak eserlerden aktarılan bilginin, izlerinin takibiyle diğer kaynaklara kronolojik olarak nasıl nakl olduğunun tespiti *Elmalılı Tefsiri*'nde kaynak gösteriminde yapılan hatalara ulaşılmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla takip edilen merhaleler; hata ve yanlış bulma maksadıyla değil kaynaklara dair doğru bilgilere ulaşma sürecinde istisnai olarak rastlanılan hata ve yanlışların ayrıca değerlendirilmesini nitelemektedir.

Tefsirin kaynaklarına dair düşünülen hataları tespit etmek için yapılan çalışmanın hangi nüsha esas alınarak gerçekleştirilmesi gerektiği de önemli bir husustur. *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin yazımından günümüze kadar geçen yaklaşık bir asırlık süre içerisinde bu esere dair oluşan büyük bir literatürle karşılaşmaktadır. Yapılan çalışma aynı zamanda bu literatürün tespitini de gerekli kılmaktadır. Elmalılı'nın tefsirine dair; ilk müsveddeler,

⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971): I, Mukaddime, 20.

⁹ İki yıl süreyle yapılan okuma ve tetkikler sonucunda tarafımızca Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* isimli tefsirinin kaynakları tespit edilmiştir. Bu çalışma daha sonra makale olarak yayımlanacaktır.

bu müsveddelere dair tebyiz (temize çekme) faaliyetleri, bu faaliyetler sonucunda oluşan *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin el yazması nüshaları, Osmanlıca nüshanın Latin harflerine çevrilmesi ile ortaya çıkan orijinal baskı ve Latin harfleriyle basılan bu nüsha veya Osmanlıca nüshalar esas alınarak yapılan orijinal baskılar ve sadeleştirmeler bu literatür arasında zikredilebilir. Araştırmanın ortaya koyduğu sonuçların doğruluk değerini arttırmak için *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin Elmalılı tarafından yazılan müsveddeleri, tebyiz edilen el yazması nüshaları, Osmanlıca ve Latin harfleriyle neşredilen baskıları gözden geçirilip ayrıca değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Çalışmanın güncelliğini arttırmak açısından ise *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin sadeleştirmeleri de araştırma kapsamına alınmıştır. Böylelikle hem bu çalışmaların orijinal metne uyumları ve akademik olarak yetkinlikleri hem de ilim ve kültür dünyasına katkıları ortaya çıkarılmış olacaktır. Elmalılı ve tefsirinin kaynaklarını konu alan veya bu konuya değinen eserler de araştırma kapsamına dâhil edilerek kaynak verme hususunda gelişen imkânların doğru bilgiye ulaşmadaki başarıyı etkileyip etkilemediği veya hata da araştırmacıların bu imkânları eserlerine yansıtıp yansıtamadıkları tespit edilmiş olacaktır. Yapılan çalışmanın ikinci merhalesinde *Hak Dini Kur'an Dili* isimli tefsirin kaynaklarına dair verilen bilgilerde rastlanılan hata ve yanlışlar bu tefsir üzerine oluşan literatürde de araştırılacaktır. Çalışma, mezkûr literatürde kaynak veriminde yapılan hataların tespit edilmesiyle tamamlanacaktır.

Kaynak gösterimi sürecinde ortaya çıkan ve doğru bilgi içermeyen ifadelerin bir kasıt olmadıktan sonra yanlış olarak değil de her müellifin maruz kalabileceği hatta tüm gayretlerine rağmen azade kalamayacağı hatalar şeklinde tanımlanması gerekmektedir. Nitekim Müzenî (ö. 264/878), İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) huzurunda onun "er-Risâle" adlı eserini seksen defa okuduğunu, her seferinde de İmam Şâfiî'nin kitapta başka bir hata bulduğunu ve bu durum üzerine; "İşte böyle, Allah kendi Kitâb'ından başka bir kitabın mükemmel ve hatasız olmasını hoş karşılamadı"¹⁰ dediğini nakletmiştir.

1. ELMALILI TEFSİRİ'NE DAİR LİTERATÜR

Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirde kaynak gösteriminde rastlanılan hataların kime ait olduğunu tespit, hangi nüshanın esas alındığına bağlı olarak değişiklik arz edebilmektedir. Böylelikle rastlanılan hataların yazım süre-

¹⁰ Ebû Kâsım Ahmet Mehravânî, *el-Fevâidü'l-müntehabe es-sihâh ve'l-garâib: Mehravâniyyât*, Tahrîc: Hatib el-Bağdâdî (Medine: el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü bi'l-Medîneti'l-Münevvere, 1422/2002), 1: 24.

cinde de var olup olmadığı mevcut baskıların haricinde el yazması metinlere ulaşılmasını gerekli kılmaktadır. Var olan yanlışlar Elmalılı'nın el yazması müsveddelerinde veya bu müsveddelerin tebyiz sürecinde meydana gelebileceği gibi Osmanlıca orijinal metnin Latin harflerine dönüştürülme sürecinde de ortaya çıkmış olabilir. Bu sebeple kaynakçaya dair hatalar, Elmalılı'nın düştüğü hatalar yerine; Elmalılı'nın el yazması müsveddelerinde, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin Osmanlıca tıpkıbasımında, farklı baskılarına ait metinlerde, hazırlanan kaynakçalarda ve tefsirin kaynaklarına dair akademik çalışmalarda ortaya çıkan hatalar olarak isimlendirilebilir.

Tefsirde rastlanılan hatalara geçmeden önce ilgili literatür künyeleriyle aktarılacaktır. Bu kaynakları etraflıca tanıtmak farklı bir makale konusunu¹¹ teşkil edecek keyfiyette olduğu için mezkûr kaynaklara dair verilecek bilgiler olabildiğince kısa tutulmaya çalışılacaktır.¹² Tanıtılacak literatür, hataların *Elmalılı Tefsiri*'nin metni üzerinden tespitine imkan tanıyan 23 eser ve *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin kaynakları hakkında bilgi veren ve bu bilgiler üzerinden hataların tespitine imkan tanıyan 8 çalışmadan oluşmaktadır.

1.1. Elmalılı'nın El Yazması Müsveddeleri

1. Elmalılı'nın metrukâtı içerisinde tefsire dair yaklaşık bin yapraktan oluşan koleksiyon

2. Necmi Atik, "Elmalılı'nın "Hak Dini Kur'an Dili" Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesi'nin Edisyon Kritiği", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6 (2016): 99-131.

1.2. Mahmut Bedrettin Yazır'ın Tebyiz Ettiği (Temize Çektiği) Nüshalar

1. Aziz Mahmûd Hüdâyi Vakfı Nüshası
2. Süleymaniye Kütüphanesi Nüshası
3. İstanbul Müftülüğü Arşivleri Nüshası¹³

¹¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* isimli tefsirine dair oluşan literatür ve bu eserlere ait özelliklerin tanıtımı ayrı bir çalışma konusudur. Ayrıntılı bilgi için bk. Recep Bilgin - Ahmet Sait Sıcak, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili İsimli Tefsirinin Müsveddeleri, Tebyizi, Mahtut Nüshaları, Latin Harfleriyle ve Osmanlıca Baskıları" 5. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı*, ed. Sedat Cerci - Nurlan Akhmetov (Türkiye: İksad Publications, 2019), 623-630.

¹² İlgili eserlerden diğer nüshalarla karşılaştırılacak olanları kodlanacaktır.

¹³ Makale yazım sürecinde müftülük arşivlerinde çıkan yangın sonrası yapılan tadilat nedeniyle bu nüshaya ulaşamadımıştır.

1.3. Elmalılı Tefsiri'nin Osmanlıca Tıpkıbasımları

1. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Âsîâne Yayınları, 1995-1996, 1998.¹⁴
2. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015. (kod Yazır, 2015)

1.4. Elmalılı Tefsiri'nin Latin Harfleriyle Orijinal Baskıları

1. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Ebuzziya Matbaası, 1935-1939.
2. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1960.
3. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Yayınevi, 1971. (kod Yazır, 1971)
4. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1993.
5. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Hazırlayan Heyet: Ahmet Altıntepe, Faruk Köse, Abdullah Dai, H. Torlak, A. Hülya Demirci, F. Z. Akgündüz. İstanbul: Yenda Yayınları, 2014.¹⁵
6. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016.

1.5. Elmalılı Tefsiri Üzerine Yapılan Sadeleştirmeler

1. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştirilenler: M. Nur Çetin, Taha Parlar, İdris Şen, Mesut Okumuş, Mevlüt Uyanık, Orhan Atalay, Yusuf Canpolat, Alim Gür. İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, 1993. (kod Yazır, 1993)
2. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. Sadeleştirilenler: Selahattin Kaya, Cahit Baltacı, Durali Yılmaz, Kerim Aytakin. İstanbul: Eser Neşriyat, 1992-1993. (kod Yazır, 1993b)
3. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. Sadeleştirilenler: İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel. İstanbul: Azim Yayınları, 1992, 2007. (kod Yazır, 2007)
4. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. Sadeleştiren:

¹⁴ Yusuf Ziyaeddin Subaşı, -Âsîâne Yayınları Sahibi- "Elmalılı'nın Mahtut Kopyaları" konulu görüşme, İstanbul: (08.03.2019).

¹⁵ Bu çalışma her ne kadar sadeleştirilmemiş denilse de her sayfa altında anlaşılır kılmayı sağlayan kelime sözlüğüne sahiptir.

Sıtkı Güllü, thk. M. Sadi Çöğenli, Nevzat H. Yanık. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2003. (kod Yazır, 2003)

5. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Elmalılı Tefsiri*. Sadeleştiren: Kasım Yayla. İstanbul: Merve Yayınları, 2012. (kod Yazır, 2012)

6. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Elmalılı Tefsiri*. 4. Baskı. Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci, Orhan Atalay, Sadık Kılıç. Ankara: Akçağ Yayınları, 2013. (kod Yazır, 2013)

7. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştiren: Nedim Yılmaz. İstanbul: Hisar Yayınları, 2011. (kod Yazır, 2011)

8. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Elmalılı Tefsiri*. Düzenleyen: Hamdi Döndüren. İstanbul: Çelik Yayınları, 2018. (kod Yazır, 2018)

9. Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*, Hazırlayanlar: Heyet. Harf Information Technology firması tarafından Kur'an-ı Kerim Programı, sürüm 8 CD'sinde dağıtılmak üzere hazırlanmıştır.

1.6. Elmalılı Tefsiri'nin Kaynaklarına Dair Yapılan Akademik Çalışmalar

1. Gökcan, Fahri. *Commentaire du Coran Par Elmalı'lı*. Doktora Tezi, Faculté des Lettres et Sciences Humaines (Paris), 1970.

2. Asım Uysal v. dğr. *Hak Dini Kur'an Dili Kılavuzu*, Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1981.

3. Uysal, Asım. v. dğr. "Kitap İsimleri Fihristi". *Hak Dini Kur'an Dili Fihristi ve Lügati*. Haz. Durali Yılmaz-Cahid Baltacı. 10: 547-558. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982.

4. Ersöz, İsmet. *Elmalılı Mehmed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'an Dili*. Selçuk Üniversitesi, Konya 1985.

5. Nazif Öztürk, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Metrukâtı Hakkında Ön Rapor". *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır*. Ed. Süleyman Hayri Bolay. 335-338. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

6. Düccane Cündioğlu, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Şahsî Kütüphanesi", 12 Aralık 1998, *Yeni Şafak Gazetesi*, s. 13, İstanbul 1998.

7. Mustafa Özel, "Hak Dini ve Tefhim'in Kaynaklarına Genel Bir Bakış". *Elmalılı ile Mevdudî'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, 13-33. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999.

8. Recep Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinin Hadis Kaynakları", 10.

Uluslararası Sosyal Bilimler ve Spor Kongresi Hatay (23-25 Kasım 2018), 630-639. Rize: Saygın Bilim Derneği, 2018.

2. ELMALILI TEFSİRİ'NDE KAYNAKÇA HATALARI

Makalenin giriş bölümünde de belirtildiği üzere *Elmalılı Tefsiri*'nde eserin kaynaklarına dair yer alan hata, yanlış ve belirsizlikler *Hak Dini Kur'an Dili*'nin kaynaklarını konu alan akademik çalışmalar üzerinden de tespit edilmiştir. Bu sebeple konu *Elmalılı Tefsiri*'nin metninde ve yapılan akademik çalışmalarda bulunan (hata, yanlış ve belirsizlikler) olmak üzere iki bölüm şeklinde işlenecektir.

2.1. Metinde Bulunan Hatalar

Kaynak gösteriminde ve kaynağın başka bir eserden naklinde yapılan yanlışlar, hatalar ve belirsizlikler; (a) şahıs isimlerinde, (b) kitap isimlerinde, (c) hem şahıs hem eser isimlerinde ve (d) kitap bölümlerine dair bilgilerde yapılan hatalar olarak dörde ayrılabilir. Bu hatalardan bazıları Elmalılı'ya aittir. Yapılan yanlışlar ve diğer hatalar ise Osmanlıca tebyizlerde, dolayısıyla Osmanlıca tıpkıbasımlarda, Latin harfleriyle basılan orijinal metinlerde ve sadeleştirmelerde araştırmacıların tasarrufları sonucunda ortaya çıkmıştır. Yapılan açıklamalarda; hata, yanlış ve belirsizliklerin failleri *Hak Dini Kur'an Dili* nüshaları üzerinden ortaya konacaktır. Bununla birlikte yanlış yapanın kim veya yanlış yapılan nüshanın hangi *Elmalılı Tefsiri* nüshası olduğu bilgisine ulaşmanın sadece bir tefsiri ilgilendirdiği ortadadır. Bu sebeple *Tefsirlerde Kaynak Güvenilirliği Sorunu* başlığını daha iyi yansıtabilmek için kendinden önceki tefsirlerden *Hak Dini Kur'an Dili* tarafından tevarüs edilen hata ve yanlışlar *Elmalılı Tefsiri*'nde ortaya çıkan yanlışlara öncelenerek konunun ilk bölümünde yer alacaktır. İkinci bölümü ise *Hak Dini Kur'an Dili'nde Ortaya Çıkan Hatalar ve Belirsizlikler* bölümü teşkil etmektedir.

2.1.1. Önceki Tefsirlerden Tevarüs Edilen Hatalar

Bu bölümde yer alan hatalar; birçok tefsirin yüzyıllar boyu birbirlerinden tevarüs ettikleri genel hatalar ve Elmalılı'nın alıntı yaptığı eserlerden kaynaklanan hatalar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

2.1.1.1. Müteselsil Hatalar

Tefsir literatürü içerisinde ve genel teamüle uygun olarak *Elmalılı*

lı Tefsiri'nde Medine'de inen ilk sûrenin hangisi olduğuna dair; Bakara,¹⁶ Mutaffifin¹⁷ ve Kadr¹⁸ sûresi olmak üzere üç ayrı görüş nakledilir.

Elmalılı Kadr sûresinin nüzül tarihlendirmesi ve Mekki-Medeni oluşuna dair, sûre başlangıcında birçok nakle yer vermektedir. Yazır, bu nakillerden birini de Ebu Hayyân el-Endelüsî'den (ö. 745/1344) yapar. Dört farklı kaynağa değinilen bu metin şu şekildedir; "Ebu hayyan: «Ekser kavlinde medenîdir, «Maamafih Mâverdi aksini hikâye etmiş, Vâhidî de Medîne nâzil olan ilk Sûre olduğunu zikr eylemiştir.» diyor."¹⁹

Ebu Hayyân *el-Bahru'l-muhît* adlı tefsirinde Kadr sûresinin nüzûlüne dair el-Mâverdi (ö. 450/1058) ve Vâhidî'den (ö. 468/1076) nakilde bulunmaktadır.²⁰ Tefsir literatürüne bakıldığında Kadr sûresinin nüzül tarihlendirmesine ait bu bilgilerin ve aktarım tarzının bazen kaynak belirtilerek bazen de kaynak belirtilmeksizin tefsirlerde yer aldığı görülür. Örnek olarak Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) Ebu Hayyân'ın kullandığı lafızlarla fakat kaynak belirtmeksizin "Kadr sûresi'nin Medîne'de nâzil olan ilk sûre olduğu"na dair sözü Vâhidî'den (ö. 468/1076) nakleder.²¹ Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) ise yine aynı lafızlarla ve kaynak belirterek Ebu Hayyân'dan nakilde bulunduğu görülür.²² Son dönem âlimlerden Seyyid Tantavî (ö. 1431/2010) de yaptığı alıntıda Âlûsî ve Ebu Hayyân'dan naklen Vâhidî'yi kaynak gösterir.²³

Yapılan taramalarda elde edilen sonuçlara göre "Kadr sûresi'nin Medîne'de nâzil olan ilk sûre olduğu"na dair görüşü, Vâhidî'den (ö. 468/1076) nakleden ilk müfessir Ebu Hayyân'dır. Anlaşıldığı kadarıyla Ebu Hayyân'dan sonra gelen müfessirler, onun bu alıntıyı *Esbâbü'n-nüzûl* adlı eseriyle meşhur Vâhidî'den yaptığını zannetmişler dolayısıyla bu alanda şöhret bulmuş birinden yapılan alıntıyı makul görerek birincil kaynakla karşılaştırma gereği duymadan eserlerine almışlardır. Ebu Hayyân'dan sonraki müfessirlerin çoğunun ve tespit edebildiğimiz kadarıyla önceki müfessirlerin tümünün mezkûr kavli, Vâhidî'den değil de el-Vâkidî'den (?)

¹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 1: 146, 147; 1992b, 2: 9; 2007, 1: 181; 2011, 1: 111; 2012, 1: 339; 2013, 1: 199.

¹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 9: 5645; 2007, 9: 61; 2011, 9: 369; 2013, 9: 365.

¹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 9: 5964; 2007, 9: 97; 2011, 9: 91; 2012, 10: 81; 2013, 10: 84.

¹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 9: 5964.

²⁰ Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân Esîru'd-Dîn el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 10: 513.

²¹ Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerim: es-Sîrâcü'l-münir* (Kahire: Matbaatü'l-Bülâğ, 1285/1868), 4: 564.

²² Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-Seb'îl-Mesânî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010), 15: 411.

²³ Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1412/1992), 15: 461.

nakletmeleri Ebu Hayyân'ın bu görüşü aktarırken iki benzer ismi birbiriyle karıştırdığına veya müstensihin “ق” ve “ح” harflerini tebdil ettiğine dair ihtimali gündeme getirmektedir. Ayrıca Vâhidî'nin *et-Tefsîrû'l-basî'*,²⁴ *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*,²⁵ *el-Vasî' fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*²⁶ ve *Esbâbü'n-nüzûl*²⁷ adlı eserlerinde yapılan taramada da bu bilgiye ulaşılamamıştır. Bu sonuç mezkûr kavlin, el-Vâkıdî'den (?) aktarıldığını kesin olarak ispatlamasa da alıntı yapılan kaynağın el-Vâhidî (ö. 468/1076) olmadığını açıkça ortaya koymaktadır.

Kadr sûresi'nin Medîne'de nâzil olan ilk sûre olduğuna dair görüşü Vâhidî'den değil de el-Vâkıdî'den (?) aktaran ve Ebu Hayyân el-Endelüsî'den (ö. 745/1344) sonra yaşayan müfessirlerin birçoğunun kaynak göstermemesi “el-Vâkıdî (?)” ismine de ihtiyatlı yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Kurtubî (ö. 671/1273),²⁸ Şevkânî (ö. 1250/1834),²⁹ Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Ali el-Kannevcî (ö. 1307/1890),³⁰ Tâhir b. Âşur (ö. 1393/1973)³¹ ve son dönem âlimlerden Herarî³² kaynak belirtmeksizin direkt olarak Vâkıdî'den (?) bu kavli aktarmaktadırlar. Ebû Bekr el-Bikâî (ö. 885/1480) ve Süyûtî (ö. 911/1505) *Mesâdü'n-nazar*³³ ve *İtkân* isimli tefsir usûlüne dair kitaplarında³⁴ mezkûr kavli Vâkıdî'den (?) naklederken Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin

²⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbüri, *et-Tefsîrû'l-basî'*, thk. Aslû Tahkîkîhî fî Risâleti Duktûrât bi Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Sümme Kâmet Lecnetün İlmiyyetün mine'l-Câmîati bi sebkîhi ve tensîkhî (Medine İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Câmîati'l-İmâm Muhammed b. Suûdü'l-İslâmiyye, 1430/2008), 24: 185-192.

²⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbüri eş-Şâfiî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk/Beyrut: Dâru'n-Neşr, Dâru'l-Kalem, ed-Dâruş-Şâmiyye, 1415/1994), 1219.

²⁶ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbüri eş-Şâfiî, *el-Vasî' fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 4: 532-537.

²⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbüri eş-Şâfiî, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Isâm b. Abdü'l-Muhsin el-Humeydân, 2. Baskı (Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1412/1992), 1: 461.

²⁸ Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2. Baskı (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1384/1964), 20: 129.

²⁹ Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr* (Dimeşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kelîmi't-Tayyib, 1414/1994), 5: 575.

³⁰ Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Han b. Hasan b. Ali b. Lütfullah el-Hüseynî el-Buhârî el-Kannevcî, *Fethü'l-beyân fî mekâsıdıl-Kur'ân* (Saydâ/Beyrut: el-Mektebetü'l-Misriyyetü li't-Tibâti ve'n-Neşr, 1412/1992), 15: 319.

³¹ Muhammed et-Tâhir b. Âşur et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, “*Tahrîru'l-ma'nîs-sedid ve tenvîru'l-akli'l-cedid min tefsîri'l-Kitâbi'l-Cedid* (Tunus: Dâru't-Tûnisuyiye li'n-Neşr, 1404/1984), 30: 455.

³² Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan Urammî Alevî Eşyûbî Herarî, *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fî ravâye ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001), 32: 178.

³³ İbrahim b. Ömer b. Hasen er-Ribât b. Ali b. Ebi Bekr el-Bikâî, *Mesâdü'n-nazar li'l-işrâf alâ mesâdü's-süver: el-Maksâdü'l-esmâ fî mütabakatı ismi külli sûratın li'l-müsemmâ* (Riyâd: Dâru'n-Neşr, Mektebetü'l-Meârif, 1408/1987), 3: 216.

³⁴ Abdurrahmân b. Ebü Bekir Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1394/1974), 1: 96.

(?)³⁵ tefsirini³⁶ kaynak göstermektedirler. Ancak kaynak olarak belirtilen Ebü'l-Berekât en-Neseфі'nin (ö. 710/1310) tefsirinde de bu kavlin yer alması "el-Vâkıdî" ismi üzerindeki şüpheleri arttırmakta ve mezkûr kavlin el-Vâkıdî'ye (?) nispet edildiği ilk eserin tespit edilmesini gerekli kılmaktadır. Yapılan taramalarda elde edilen sonuçlara göre söz konusu kavlin, el-Vâkıdî'ye (?) nispet edildiği ilk müfessirin Ebu Hayyân'ın da kendisinden nakilde bulunduğu el-Mâverdi³⁷ (ö. 450/1058) olduğu görülmüştür. Mâverdi'nin de ilgili görüşü herhangi bir rivayet zinciri vermeden ve kaynak göstermeden aktarması ayrıca kendisinden önceki eserlerde hicri dördüncü asra kadar söz konusu kavli el-Vâkıdî'ye (?) nispet eden bir kaynak bulunmaması, şahıs ismi değil de aktarılan bilgi üzerinden tarama yapmayı gerektirmektedir.

Kadr sûresi'nin Medîne'de nâzil olan ilk sûre olduğu bilgisi üzerinden yapılan taramada bu bilgiyi aktaran ilk eserin *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* olduğu görülmüştür. Sa'lebî en-Nisâbüri (ö. 427/1035)³⁸ tefsirinde mezkûr kavli, el-Vâkıdî'den (?) değil de muhaddis Ali b. Huseyn b. Vâkıdî'dan (ö. 211/826)³⁹ aktarmaktadır.⁴⁰ Hâlbuki Sa'lebî'den sonra gelen ve bu bilgiyi Vâhidî'den aktaranlar dışındaki hemen bütün müfessirler el-Vâkıdî'den (?) nakletmektedirler. Bu durum Ali b. Huseyn b. Vâkıdî'nin, müfessirler tarafından meşhur Megâzî müellifi el-Vâkıdî (ö. 207/823) ile karıştırıldığını göstermektedir. Sa'lebî'den önce bu bilginin literatürde yer alması ayrıca *el-Keşf ve'l-beyân*'da rivayet zincirinin bulunmaması râvi

³⁵ Literatürde *Neseфі Tefsiri* denilince Ebü'l-Berekât en-Neseфі'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil* adlı eseri anlaşılmalıdır. Bununla birlikte tefsir usulü yazar Ebü Bekr Bikâi (ö. 885/1480) ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) "وَفِي تَفْسِيرِ النَّسَفِيِّ" şeklinde yazılan ibarenin aslında "وَفِي تَفْسِيرِ النَّسَفِيِّ" diyerek Necmüddin Ömer en-Neseфі'nin (ö. 537/1142) yazdığı *et-Teyisir fi ('ilmi)'t-tefsir* adlı eserini kast etme ihtimalleri de vardır. Necmüddin Ömer en-Neseфі'nin *el-Ekmeü'l-atvel* isimli bir başka tefsiri de bulunmaktadır. Bk. Ayşe Hümeyra Aslantürk, "Necmeddin Neseфі", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 32: 572. *et-Teyisir fi ('ilmi)'t-tefsir*'de Bakara sûresinin Medîne'de ilk inen sûre olduğu belirtilmektedir. Bk. Ayşe Hümeyra Aslantürk, *Ebu Hafş Ömer en-Neseфі'nin (ö.537-1142) 'et-Teyisir fi't-tefsir' adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara Suresi'nin Tenkidli Neşri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), 6: 665.

³⁶ Neseфі tefsirinde böyle bir rivayete yer verilmemektedir. Bk. Ebü'l-Berekât Hafizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Neseфі, *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Budeyvî (Beirut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 3: 665.

³⁷ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Bağdâdî el-Mâverdi, *Tefsiru'l-Mâverdi: en-nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdül-Maksûd b. Abdür-Rahim (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6: 311.

³⁸ Vâhidî'den (ö. 468/1076) yaklaşık 40 sene önce vefat eden Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) tefsirinde, Kadr sûresinin Medîne'de inen ilk sûre olduğuna dair naklin dolayısıyla bilginin bulunması da nakledilene Vâhidî olmadığını diakronik olarak açıkça ortaya koymaktadır

³⁹ Râvinin tam ismi Ebü'l-Hasan Ali b. Huseyn b. Vâkıd el-Mervezî'dir. Bk. Zehebi, *Siyeru âlamü'n-nübela*, 10: 211.

⁴⁰ Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî en-Nisâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân: Tefsiru's-Sa'lebî*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1422/2001), 10: 247.

ve kaynak hakkındaki şüpheye ek olarak bilgi üzerinde de şüphe oluşmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple sadece *Medine'de ilk nâzil olan* olgusu veya *Ali b. Huseyn b. Vâkid* üzerinden tarama yapılarak rivayet zincirinin verildiği eserlere ulaşılabacaktır.

Medine'de ilk nâzil olan olgusu veya *Ali b. Huseyn b. Vâkid* üzerinden yapılan taramanın sonucu; tefsirlerin alıntı yaparken ilk kaynağa inmeleleri gereğinin ve kaynak güvenilirliği sorununun öneminin açık bir şekilde görülmesini sağlamaktadır. Hadis ve ilk dönem tefsir kaynaklarında yer alan rivayetlerde “Kadr sûresi'nin Medîne'de nâzil olan ilk sûre olduğu”na dair bir bilgi yer almamaktadır. İlk dönem kaynaklarda Ali b. Huseyn b. Vâkid'ın da isnad zincirinde bulunduğu ve İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-88) rivayet edilen merfû hükmündeki mevkûf hadiste⁴¹ Mutaffifin sûresinin Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişinden hemen sonra indiği belirtilmektedir.⁴²

Sonuç olarak; Sa'lebî en-Nisâbûrî'nin (ö. 427/1035) tefsirinde düştüğü yanlışın, hicri dördüncü asrın başından itibaren “Evvelü mâ nezele/ilk nâzil olan Kur'an vahyi” olgusunun *Mekke'de ve Medine'de ilk nâzil olan sûre* şeklinde sûrelere teşmil edilerek müfessirler arasında yayılmasıyla oluşan bilgilendirme sürecinde meydana geldiği görülür. O, Mutaffifin sûresinin Medine'ye gelişin hemen sonrasında indiğine dair bilgiyi “Kadr sûresi Medîne'de nâzil olan ilk sûredir” şeklinde kaydetmiş ve kendisinden sonra birçok müfessirin tetkik etmeden eserlerine almaları sonucu, günümüze kadar 10 asırdır devam edecek bir yanlış başlatmıştır. Oysaki aynı dönemde yaşayan Vâhidî (ö. 468/1076) eserinde isnad zinciriyle aktardığı rivayette Mutaffifin sûresinin Medine'de ilk inen sûre olduğunu belirtmiştir.⁴³ Aynı yüzyılı paylaşımlarına rağmen Mutaffifin sûresinin Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişinden hemen sonra indiğini belirten rivayeti isnad zinciriyle nakleden eserin doğru bilgi aktarımında bulunduğu isnad zincirini hazfeden eserde ise Mutaffifin ve Kadr sûrelerinin birbiriyle karıştırıldığı görülmektedir. Bu durum hatalardan korunmak için tefsir ilminde rivayetlerin isnad zincirlerine verilen ehemmiyetin ne kadar yerinde olduğunu ortaya koymaktadır.

Sa'lebî, *Ali b. Huseyn b. Vâkid*'ı ilk râvi olarak göstererek yanlış kaynak

⁴¹ Nüzûl sebepleri gibi sahabenin içtihadına dayanmayan kavillerin aktarıldığı mevkûf hadisler, merfû hadis hükmündedir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhētü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker*, nşr. Nüreddin İtr, 3. Baskı (Dimeşk: Matbaatü's-Sabah, 1421/2000), 108-109.

⁴² İbn Mâce, “Ticâret”, 35; Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tefsirü'l-Taberî: Câmiü'l-beyân an tevîli'l-Kurân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 24: 277.

⁴³ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kurân*, 1: 13, 452.

vermese de yanlış bilgi aktarmıştır. el-Mâverdî (ö. 450/1058) yanlış bilgiyi benzer isimli yanlış kaynağa (el-Vâkıdî'ye), Ebu Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ise başka bir yanlış kaynağa nispet ederek (el-Vâhidî) bu yanlışlığı büyüterek devam ettirmişlerdir. Elmalılı ise ilk kaynağa ulaşarak değil de bilginin kaynağını sorgulamaksızın mezkûr görüşü Ebu Hayyân el-Endelüsî'den naklederek yüzyıllar boyu devam eden bu yanlış eserde yer vermiştir.

2.1.1.2. Kaynak Eserin Hatasının Tekrarıyla Oluşan Hatalar

Elmalılı, İnşikâk sûresinin dördüncü âyetinin tefsirinde Âlûsî'yi (ö. 1270/1854) kaynak göstererek, İshâk b. İbrâhîm b. Sinîn Ebü'l-Kâsım el-Huttelî'nin (ö. 283/896) *Kitâbü'd-dîbâc*'ından⁴⁴ bir hadis nakletmektedir. Literatürde el-Huttelî'nin künyesinin nasıl okunacağına dair birçok farklı görüş bulunmaktadır. Bazı kaynakların el-Huttelî ^{الْحُتْلِيُّ} olarak kaydettiği⁴⁵ bu künye bazı kaynaklarda el-Hatliyyu “^{الْحَتْلِيُّ}”⁴⁶ el-Huttuliyyu “^{الْحُتْلِيُّ}”, el-Hutlî “^{الْحُتْلِيُّ}”⁴⁷ ve el-Hutt?lî “^{الْحُتْلِيُّ}” şeklinde de harekelenmektedir.⁴⁸

Elmalılı'nın yaptığı alıntıda ise harekelemekten öte kelimenin resminin de (harfler) değiştiği görülür. “Âlûsînin naklettiği üzere Ebül-kasimi Cîlî Dîbacda”⁴⁹ ifadesinde kitap ismi doğru verilse de müellifin isminin bir kısmında hata yapılmıştır. “^{الْحُتْلِيُّ}” Osmanlıca nüshada “^{حِيلِي}”⁵⁰ cîli olarak yazılmış ve Latin harflerine böylece aktarılmıştır. Âlûsî'den aktarılan bu kaynak Âlûsî'nin söz konusu *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'îl-*

⁴⁴ İshâk b. İbrâhîm b. Sinîn Ebü'l-Kâsım el-Huttelî, *Kitâbü'd-dîbâc* (y.y.: Dâru'l-Beşâir, 1414/1994), 1: 102.

⁴⁵ Ebu'l-Faysal Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalâni, *Tebîru'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebih*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Müracaat: Ali Muhammed el-Buhârî (Beirut/Lübnan: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1: 297; Erhan Yetik, “Huttelî Ebü'l-Fazl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 428; Cemil Akpınar, “Huttelî, İbnü'l-Cüneyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 429.

⁴⁶ Muhammed b. Muhammed Abdürrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyz ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs* (y.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 28: 393.

⁴⁷ Muhammed b. Abdillâh (Ebi Bekr) b. Muhammed İbn Mücâhid el-Kaysî ed-Dimeşkî eş-Şâfiî Şemsü'd-Din eş-Şehir bî'bnî Nâsîru'd-Din, *Tavdihü'l-müştebih fi dabi esmâ'î'r-ruvâti ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 2: 210.

⁴⁸ Fuad Sezgin, *Târihü't-türâsi'l-Arabî: ulümü'l-Kur'ân ve'l-hadis*, Nakalehu ile'l-Arabiyye: Mahmûd Fehmî Hicâzî; Racea: Arefe Mustafâ, Saîd Abdurrahîm (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1403/1983), 1: 312.

⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1971, 8: 5674; 1993, 8: 331; 2003, 9: 347; 2011, 9: 397; 2013, 9: 392; 2018, 9: 99.

⁵⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 11: 254.

mesâni adlı tefsirinde de aynı şekilde geçmektedir.⁵¹ Bu sebeple hatanın nakledilen metinden⁵² kaynaklandığı söylenebilir.⁵³

Eser Yayınları'nın yaptığı sadeleştirmede diğer sadeleştirmelerden farklı olarak Elmalılı'nın belirttiği kaynaklar hafzedilmektedir. Bu eserde, İnşikâk sûresinin dördüncü âyetinin tefsirinde de *Kitâbü'd-dibâc*'dan yapılan rivayet senetsiz olarak Hz. Peygamber'den direkt olarak aktarılmakta ve kaynak belirtilmemektedir.⁵⁴ Her ne kadar Hikmet Yayınları'nda Elmalılı'nın hadisi kendisinden aktardığı Âlûsî'nin tefsiri dipnotta verilse ve nakledilen hadisin Ahmet b. Hanbel'in *Müsne'd*inden kaynağı gösterilse de yapılan alıntı, esas kaynak olarak ifade edilen *Kitâbü'd-dibâc'a* isnad edilmemiştir.⁵⁵ Sonraki yıllarda Merve Yayınları tarafından yapılan sadeleştirmede ise bu dipnot tekrar edilmiştir.⁵⁶ Çelik-Şura Yayınları'nın yaptığı sadeleştirmede de yine esas kaynak olarak ifade edilen *Kitâbü'd-dibâc*'dan değil de Buhârî'nin *Sahih*'inden kaynak verilmiştir.⁵⁷ Bu da eser hakkında isnad çalışmasının yeterli düzeyde yapılmadığını göstermektedir.

Elmalılı, Cum'a sûresinin dokuzuncu âyetinin tefsirinde Cum'a lafzını açıklarken İbnü'l-Esir'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye fi garibi'l-hadisi ve'l-eser* adlı eserinden⁵⁸ alıntı yapmakta sonrasında ise Âlûsî'den naklen bir kaynak belirtmektedir. "Âlûsînin nakline göre: onun arabî olmadığına dair ibni Esirin zann ettiğine Cemalüddin Abdullah ibni Ahmedişşişi müstâmel olan elfazı dahile hakkında"⁵⁹ demektedir. "Ahmedişşişi" Osmanlıca nüshada "احمد الشيشي" şeklinde mahtuttur.⁶⁰ Literatüre bakıldığında ise "Şişî" is-

⁵¹ Âlûsî'nin Müessesetür-Risâle baskısında esas alınan İstanbul III. Ahmet Kütüphanesindeki asıl nüshada (1431/2010: I, 67) "الجيلي" şeklinde geçmektedir. Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri's-Seb'i'l-Mesâni* (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1431/2010), 28: 399.

⁵² Bu ibare Âlûsî'nin tefsirinin, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî 1405/1985. 4. baskısında da "الجيلي في" (30: 79) olarak yer almaktadır. Mektebetü'ş-Şâmîle adlı programda yer alan dijital nüshasında "الديباج" (30: 79) ifadesi "الحبيلي في الديباج" şeklinde geçmektedir. Bu nüshada asıl nüshadaki "الجيلي" ibaresindeki "ج" harfinin "ح" ve "ب" harfleri şeklinde yanlış okunup dijital hatalı bir şekilde aktarıldığı söylenebilir. Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri's-Seb'i'l-Mesâni* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 15: 288.

⁵³ Elmalılı'nın daima nezdimde bulunan kaynaklar olarak vasıflandırdığı eserler arasında olan Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî fi tefsiri's-Seb'i'l-Mesâni* isimli tefsiri Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde yer alan Elmalılı Koleksiyonu'nda bulunmamaktadır. Bu sebeple Elmalılı'nın alıntı yaptığı baskının hangi baskı olduğunu ve mezkûr baskıda böyle bir hatanın olup olmadığını bilememekteyiz. Bununla birlikte Elmalılı'nın "İstanbul kütüphanelerinde mevcut olan birçok tefsirlere ve diğer ulûm-ü funun kitaplarına da müracaat edildi" (Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 1: Mukaddime, 20.) ifadesindeki kütüphanelerden birinin bu eser için III. Ahmet Kütüphanesi olabileceği söylenebilir.

⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1993b, 9: 362-363.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 9: 89.

⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2012, 9: 338.

⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1993, 8: 332.

⁵⁸ Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed el-Cezeri İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garibi'l-hadisi ve'l-eser* (Beyrut/Lübnan: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979), 3: 203.

⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 7: 4975.

⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2015, 10: 68.

minde bir peygamberden bahsedilmekle birlikte⁶¹ “Ahmedişşi” veya “Ahmet eş-Şişi”⁶² isminde bir müellif bulunamamıştır. Bu durum Elmalılı'nın Âlûsî'den yaptığı nakilde hataya düşme ihtimalini akla getirmektedir. Alıntının yapıldığı *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî* isimli tefsire bakıldığında ise Âlûsî'nin “لجمال الدين عبد الله بن أحمد الشهير بالشيبي بالشيشي” şeklindeki ifadesinde bu kimsenin eş-Şişi künyesiyle meşhur olduğunu dile getirdiği görülmektedir.⁶³ Âlûsî'nin ve Elmalılı'nın eserlerinde müellif isminin yanı sıra kitap ismi de (“Kitabüttezyili vettekmil”/“كتاب التذليل والتكميل”) verilmektedir. Kitap isminden yapılan taramada ise alıntı yapılan bu eserin *Kitâbü'l-muarrab li'l-Cevâligi* üzerine Cemâleddin Abdullah b. Ahmed el-Bişbişi (ö. 820/1417) tarafından yapılan *Câmiu't-tarîb bi't-tarîgi'l-garîb; telhîsu't-tezyîli ve't-tekmîl limâ ustûmile fi't-telaffuzi'd-dahîl*⁶⁴ olduğu görülmüştür. Anılan müellif “Ahmet eş-Şişi/الشيشي” değil “el-Bişbişi/بالشيبي” dir.⁶⁵ Bu sebeple, Elmalılı'nın tefsirinde kitap isminde değil de müellife dair bilgide ortaya çıkan hata alıntı yaptığı eserden kaynaklanmıştır.

1.1.2. Elmalılı Tefsiri'nde Ortaya Çıkan Hatalar ve Belirsizlikler

Tefsirinde murâd-ı ilâhîyi yansıtmayı hedefleyen müfessirin en önemli tefsir kaynağı Kur'an-ı Kerim'in kendisidir. Elmalılı'nın da belirttiği gibi onun da en önemli tefsir kaynağı Kur'an'dır.⁶⁶ Bu sebeple *Hak Dini Kur'an Dili*'nde Kur'an'ın Kur'an'la tefsirinin binlerce örneği bulunmaktadır. Tefsirde bu konuda rastlanılan hataların birinci olarak âyet metinlerinde ikinci olarak ise âyetlerin sûrelerine dair verilen bilgilerde ortaya çıktığı görülür.⁶⁷

Bilindiği üzere Kur'an'da benzer lafızlara (lafzi müteşâbih) sahip birçok âyet bulunmakta ve özellikle hafızlar tarafından bu âyetlerin kimi zaman karıştırıldığına şahit olunmaktadır. Kendisi de hafız olan Elmalılı bazı ben-

⁶¹ Mahmud Erol Kılıç, “Fusûsü'l-Hikem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 13: 231.

⁶² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 8: 52; 2018, 8: 56.

⁶³ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, 1415/1994, 14: 294.

⁶⁴ Nasuhi Ünal Karaarslan doçentlik tezi olarak yaptığı tahkik ve şerh çalışmasında bu künyeyi “el-Başbişi” olarak kaydetmiştir. Nasuhi Ünal Karaarslan, *Cami'at-tarîb ve Arapçada Yabancı Kelimeler Meselesi* (Doçentlik Tezi, Atatürk Üniversitesi 1982), 1-4.

⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*, 1431/2010, 17: 135.

⁶⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 1: Mukaddime, 29-30.

⁶⁷ İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli ve Abdullah Yücel tarafından yapılan Azim Yayınları'nın İstanbul'da 1992 yılında neşrettiği sadeleştirilenin önsözünde “Ayrıca eserin sadeleştirilmesi esnasında, tefsire yardımcı olmak üzere başka sûrelerden alınan âyetlerin ait oldukları sûre isimlerinden dalgınlıkla yanlış verilmiş olanlar da düzeltilmiştir.” şeklinde bir açıklama bulunmaktadır. Bunun üzerine yapılan taramalarda yanlış verilen sûre isimleri bulunamayınca eserde tefsir kaynaklarının tespitini yapan DİB Haseki Eğitim Merkezi eğitimcilerinden Abdullah Yücel hocamızla yapılan görüşmeyle söz konusu hataya ulaşılmıştır. Abdullah Yücel -DİB Haseki Eğitim Merkezi Eğitimcilerinden- “*Elmalılı Tefsiri*'nde Yanlış Verilen Sûre İsimleri” konulu görüşme, İstanbul: (23.03.2019).

zer âyetleri birbiriyle karıştırarak naklettiği görülmektedir. Tûr sûresi dördüncü âyetin tefsirinde Bakara sûresinin 125. âyetindeki lafızlarla “أَنْ طَهَّرَ” Hac sûresi 26. âyetinde bulunan lafızlar “بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّجَّعِ السُّجُودِ وَطَهَّرَ” birleştirilerek “Ka’benin ma’muriyeti de «بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّجَّعِ السُّجُودِ» mısradakınca etrafındakilerin ve huccacın kesret ve ziyaretiyledir.” denilmiştir.⁶⁸ Osmanlıca tıpkıbasımında da aynı hatanın bulunduğu görülmektedir.⁶⁹ Elmalılı üzerine yapılan sadeleştirme çalışmalarının birinde bu hata düzeltilmemiş⁷⁰ bir diğerinde düzeltilmeye çalışılıp sûre ismi doğru verilirken âyet numarası yanlış verilmiş⁷¹ bu iki sadeleştirme hariçindeki tüm sadeleştirmelerde ise düzeltilmiştir.⁷²

Elmalılı Bakara sûresinin 131. âyetinin tefsirinde “bu emir surei İbrahimde « فَالْمَا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى » وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ »» âyetlerinde beyan olduğu üzere” diyerek mezkûr âyetlerin İbrâhîm⁷³ sûresinde olduğunu belirtmektedir. Eserin Osmanlıca nüshasında bulunan bu hata⁷⁴ Latin harflerine çevrilen metinde de düzeltilmeden veya herhangi bir uyarı yapılmadan tekrar edilmiştir.⁷⁵ Oysaki verilen âyetler En’âm sûresi 75 ve 76. âyetlerdir. Âyetler doğru verilse ve tefsir doğru yapılırsa da kitap bölümüne (sûre) dair verilen bilgi yanlıştır. Bir müellifin Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirine dair verdiği binlerce kaynak bilgisi içerisinde birkaç hataya düşmesi normal görülebilir. Elmalılı üzerine yapılan sadeleştirme çalışmalarının bir kısmında bu yanlış düzeltilmiş veya doğru sûre ismi metin içi ve altı dipnotlarda belirtilmiştir.⁷⁶ 2013 yılında basılan bir sadeleştirmede ise bu yanlışın düzeltilmediği görülmektedir.⁷⁷

Bu yanlışlar yapılan sadeleştirmede metinde geçen âyetlerin hangi sûrelere ait olduklarının tetkik edilmediğini göstermektedir. Bu yanlışın tespit edildiği ilk baskısı 1992 yılında yapılan Azim Yayınlarının ve 1993 Çelik-Şura Yayınlarının neşrettiklerinden sonraki sadeleştirmelerdeki yan-

⁶⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1971, 7: 4551.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2015, 9: 174.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2011, 7: 21.

⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1993b, 7: 224.

⁷² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1993, 7: 10; 2003, 7: 535; 2007, 7: 297; 2012, 7: 444; 2013, : 562; 2018, 7: 368.

⁷³ Buradaki hatanın İbrâhîm sûresinde benzer bir âyet bulunmasından değil de konunun Hz. İbrahim’le ilgili olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Hz. İbrahim’in iman süreci birçok sûrede konu edilse de İbrâhîm sûresinde Hz. İbrahim’in hayatının başka bir dönemine (Hz. Hacer ve Hz. İsmail’i Mekke’de bıraktığı zaman yaptığı duaya) değinilmektedir.

⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2015, 1: 449.

⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1971, 1: 498.

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1993, 1: 399; 2003, 1: 488; 2007, 1: 490; 2011, 1: 377; 2012, 1: 398; 2018, 1: 496.

⁷⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2013, 1: 494.

lıklar ise; metinde geçen âyetlerin hangi sûrelere ait olduklarının tetkik edilmediğini gösterdiği gibi önceki sadeleştirmelerden de istifade edilmediğini ortaya koymaktadır. Bu durum, sadeleştirmede âyetlerin ait oldukları sûrelerin ve numaralarının tetkik edilmesi gerektiğini buna ek olarak yeni yapılacak sadeleştirmelerde önceki sadeleştirmelerle birlikte karşılaştırmalı olarak metnin gözden geçirilmesinin önemini göstermektedir.

Hak Dini Kur'an Dili tefsirinin diğer bölümleri için mevzubahis olmasa da mukaddime bölümü "tahrifat" olarak vasıflandırılacak bazı değişikliklere maruz kalmıştır.⁷⁸ Bu tahrifin Elmalılı'nın el yazması müsveddelerini temize çekerek üç kopya olarak çoğaltan Mahmut Bedrettin Yazır'ın⁷⁹ (1895-1952) kaleme aldığı metinlerde de görülmesi yapılan değişikliklerin iradi olduğunu düşündürmektedir. Mezkûr tahrifat sonraki baskılarda bilinçsizce tekrar edilmiştir. Bu hatalardan *Elmalılı Tefsiri*'nin kaynakları da nasibini dolaylı da olsa almıştır. Mukaddime bölümünün Elmalılı'nın kendi el yazması orijinal metninde "Türklerin medâr-i ıftihâr olan ulemasından Fenârî merhûm ilm-i usûlden otuzüç senede telif etmiş olduğu "Fusûl-i Bedâyi'" nâm eserinde şöyle tasrîh eder: "Kur'ân tercemesine Kur'ân demek bir küfürdür"⁸⁰ şeklinde yer alan bu cümle Osmanlıca tebyizler ve tıpkıbasımlar⁸¹ dâhil olmak üzere diğer nüshalarda bulunmamaktadır.⁸² *Elmalılı Tefsiri*'nin kaynaklarına dair hem müellif Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) hem de eser isminden (*Fusûlü'l-bedâyi*) oluşan bu bilgi kaybı Elmalılı'nın hatası olmasa da diğer nüshaların ve basımların yanlış olarak ilgili metinlerde yer almaktadır.

İhlâs sûresinin birinci âyetinin tefsirinde Elmalılı, "İbni Kayyimi Cevzî Mesaliküssairinde"⁸³ şeklinde kaynak göstermektedir. Bu eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 3594 kayıt numaralı Mahmut Bedrettin Yazır'ın yazdığı Osmanlıca el yazması nüshasının *Hak Dini Kur'an Dili*'ne ait sekizinci cilt 5458. sayfasında da aynı şekilde mahtut olduğu görülmektedir. Oysaki İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *Mesâlikü's-Sairin* adlı bir eseri bulunmamaktadır. Hatta literatürde Hâce Abdullah-ı Herevî'nin

⁷⁸ Necmi Atik, "Elmalılı'nın "Hak Dini Kur'an Dili" Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesi'nin Edisyon Kritiği", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6 (2016): 129-30.

⁷⁹ Heyet. *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, 2: 55-56. İstanbul: y.y., 1945; Atik, "Elmalılı'nın "Hak Dini Kur'an Dili" Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesi'nin Edisyon Kritiği", 100.

⁸⁰ Atik, "Elmalılı'nın "Hak Dini Kur'an Dili" Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesi'nin Edisyon Kritiği", 111.

⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2015, 1: 10.

⁸² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 1: 15; 2007, 1: 25; 2018, 1: 9.

⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 9: 6297; 2007, 10: 86; 2015, 12: 371; 2018, 10: 93.

(ö. 481/1089) benzer isimde *Menâzilü's-Sâirîn* adıyla bir eseri bulunsa da *Mesâlikü's-Sairîn* adlı bir eser yoktur. Elmalılı'nın metin içerisinde İbn Kayyim el-Cevziyye'den aktardığı bölüm ise aynı yazarın *Medâricü's-sâlikîn* (*beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'in*) adlı eserinde⁸⁴ bulunmaktadır.⁸⁵ Bu örnekte görüldüğü üzere Elmalılı, yazar ismini doğru verse de eser ismini yanlış olarak aktarmıştır.

Elmalılı'nın Latin harflerine aktarılan Mâide sûresinin 69. âyetinin tefsirinde "İbn Esir de Minhacında der ki" şeklinde bir ifade bulunmaktadır.⁸⁶ Literatürde "*Minhâc*" isimli eserler olsa da İbnü'l-Esîr'in "*Minhâc*" isimli bir eseri yoktur. Bu durumda eser ya da müellif isminde veya her ikisinde de hata olma ihtimali vardır. Tefsir metninde nakledilen "يقال صبا فلان إذا خرج من دين" ibaresi "*Minhâc*" isimli eserlerde geçmediği gibi bu ibareyi "منهاج" adlı kaynaktan nakleden bir esere de rastlanılmamıştır. Nakledilen "يقال صبا فلان إذا خرج من دين إلى دين غيره" ibaresi Mevdüddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) eserleri arasında tarandığında, ibarenin İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser* adlı kitabında olduğu görülmüştür.⁸⁷ Osmanlıca tıpkıbasımında, yazılan hattın hem "*Minhâcında*" hem de "*Nihâyesinde*" şeklinde okunabilmeye müsait olarak yazıldığı tespit edilmiştir.⁸⁸ Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 3589 kayıt numaralı Mahmut Bedrettin Yazır'ın yazdığı Osmanlıca el yazması nüshanın *Hak Dini Kur'an Dili*'ne ait ikinci cilt 1617. sayfasında da aynı şekilde mahtuttur. İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser* adlı telifi, Elmalılı'nın "Daima Nezdinde Bulunan Me'hazler" şeklinde vasıflandırdığı kaynaklar arasındadır.⁸⁹ Yazır'ın en fazla müracaat ettiği eserler arasında olan bu kaynağın yanlış yazılmasının düşük bir ihtimal olduğu anlaşılmaktadır. Elmalılı'nın el yazısında "نهاية سندها/Nihâyesinde" şeklinde mahtût olan bu ibarenin tebyiz işlemi sırasında Osmanlıca el yazmaları ve dolayısıyla tıpkıbasımlarda yanlış okunarak Latin harflerine dönüştürülürken doğru nakledilip yanlış, devam ettirilerek "منهاجندة/Minhâcında" şeklinde kaydedildiği söylenebilir. Bu durum ise tebyiz edilirken ve Latince harflere dönüştürülürken metnin tam olarak Elmalılı'nın gözetiminden geçmediği

⁸⁴ İbn Kayyim Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddin el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil ıyyâke na'budu ve ıyyâke neste'in*, thk. Muhammed el-Mu'tasimbillâh el-Bağdâdi, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1416/1996), 1: 48-49.

⁸⁵ *Medâricü's-Sâlikîn*'de konuyla alakalı diğer metinler için bk. İbn Kayyim, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzil ıyyâke na'budu ve ıyyâke neste'in*, 3: 417-418; 2: 378.

⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 3: 1750; 1993, 3: 231; 2003, 3: 448; 2011, 3: 292; 2012, 3: 358; 2013, 3: 415; 2018, 3: 372.

⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser*, 3: 3.

⁸⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2015, 4: 157.

⁸⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 1: Mukaddime, 20.

veya hayatının son evrelerinde yakalandığı hastalık sebebiyle⁹⁰ buna imkân bulamadığı şeklinde yorumlanabilir.

Huzur Yayınları'ndan neşredilen sadeleştirmenin, Osmanlıca hattıyla karşılaştırılarak yapıldığı yayınevinde belirtilmiştir.⁹¹ Tefsir metninde eser “İbn Esir de “Minhâc”ında der ki” şeklinde “Minhâc” ibaresiyle aktarılsa da yapılan sadeleştirmelerde ibare İbnü'l-Esîr'in *Garîbü'l-hadîs* adlı eserine isnad edilmiştir.⁹² Bu şekilde metin ve kaynak farklılığının oluşması, sadeleştirme ve müellifin belirttiği eserlere isnad yapanların tam olarak Osmanlıca tıpkıbasımla metni karşılaştırmadıklarını göstermektedir. Huzur Yayınları'ndan neşredilen sadeleştirmede “Minhâc” lafzının tırnak içine alınması, sadeleştiren heyetin bu kaynakla ilgili bir ikazda bulunmak istediği şeklinde yorumlanabilir. Bununla beraber isnad için eser ismi olarak “en-Nihâye”nin değil de “Garîbü'l-Hadîs” isminin tercih edilmesi Osmanlıca -asıl metindeki doğru yazıma benzer- hattın görülmediğini veyahut Osmanlıca aslına bakarak sadeleştirenlerle isnad yapanların ayrı kişiler olduğu ihtimalini ortaya çıkartmaktadır.

Elmalılı Tefsiri'nde ve sadeleştirilmiş nüshalarında en fazla tekrar eden hataların, Batılı araştırmacıların isimlerinin yazılışları konusunda ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yanlışların bazıları tefsirin Osmanlıca tıpkıbasımında bulunmamasına rağmen Latinize edilme sürecinde ortaya çıkmış ve yapılan sadeleştirmelerde de bu hata tekrarlanmıştır. Bazı isimler için yapılan yanlışta ittifak edilemediği ve tek isim üzerinden çeşitli hatalara düşüldüğü de görülür.

Elmalılı, Rûm sûresinin altıncı âyetinin tefsirinde “Lâkin İngiliz müverrihi Kıyon Roma imparatorluğunun sukut ve izmihlâli” ifadesiyle eser ve yazar hakkında bilgileri Ömer Rıza (Doğrul) tarafından çevrilen Mevlânâ Şibli el-Nu'mânî'nin İstanbul: Asâr-i İlmiye Kütübhanesi Neşriyatı/Amedî Matbaası'nda 1346/1928 yılında basılan *Asrı Saadet Tarihi*'nin 3. cildinden naklen aktarmaktadır.⁹³ Oysaki eserin orijinal adı; *The decline and the Fall of Roman Empire (Roma İmparatorluğu'nun sukut ve İzmihlâli=Roma İmparatorluğu'nun Gerileyiş ve Çöküş Tarihi)*'dir ve yazarı Edward Gibbon'dur (ö. 1794). *Elmalılı Tefsiri*'nin Latin harfleriyle yapılan baskısının

⁹⁰ Fatma Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, *Elmalılı M. Hamdi Yazır*, ed. Süleyman Hayri Bolay (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 13-14; İsmet Ersöz, *Elmalılı Mehmed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'an Dili* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1985), 34-35; Recep Bilgin, *Bir Müfessirin Hadisçiliği: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), 12.

⁹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2003, 1: VII-VIII.

⁹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 3: 325; 2018, 3: 372.

⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 6: 3802.

da “Gibbon” ismi yanlışlıkla “Kiyon” olarak kaydedilmiştir.⁹⁴ Sonradan yapılan sadeleştirmelerde de aynı şekilde “Kiyon” isminin kullanımına devam edildiği görülmektedir.⁹⁵ Osmanlıca tıpkıbasımında dipnotta yer alan bu bilginin oldukça küçük bir hat ile “كيبون” şeklinde doğru olarak yazıldığı tespit edilmiştir.⁹⁶ Bu durum yazar adının orijinal metinde doğru olarak kaydedildiği fakat Latin harflerine dönüştürme sürecinde “ي” ve “ب” harflerinin tek bir harf olarak “ي” harfi şeklinde anlaşıldığını göstermektedir.⁹⁷ Bu eserin, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar 3591 kayıt numaralı Mahmut Bedrettin Yazır’ın yazdığı Osmanlıca el yazması nüshasının *Hak Dini Kur’an Dili*’ne ait beşinci cilt 3549. sayfasında da aynı şekilde diğer nüshaya göre biraz daha açık bir şekilde mahtut olduğu görülmektedir.

Enâm sûresinin 20. âyetinin tefsirinde Hüseyin Cahit (Yalçın) tarafından Türkçeye tercüme edilen ve *İslâm Tarihi* adıyla yayımlanan *Annali dell’Islam* isimli eserin yazarı Leone Caetani (1869-1935), aslına uygun olarak⁹⁸ Osmanlıca’dan Latin harflerine çevrilen metinde “Kaytano” olarak kaydedilmiştir.⁹⁹ Yapılan sadeleştirme ve tahkik çalışmaları sonrasında da bu isim birçok eserde “Kaytano” olarak yazılmaya devam edilmiştir.¹⁰⁰ Bununla birlikte “Keytani”¹⁰¹ “Kaytona”¹⁰² şeklinde farklı yazımların olduğu sadeleştirmeler de vardır. Ancak Akçağ Yayınları tarafından yapılan sadeleştirmede önsözde belirtilen güncel kelimelerle ifade etme¹⁰³ dolayısıyla güncelleme gayesine uygun olarak “Kaytano (Caetani) demiş ki;” şeklinde parantez içinde kelime doğru yazılışıyla verilmiştir.¹⁰⁴ Ancak Rûm sûresinin altıncı âyetinin tefsirinde Edward Gibbon adının “Kiyon”¹⁰⁵ şeklinde kaydedilirken orijinaline yer verilmediği, böylece sadeleştirme konusunda belirlenen prensiplerin tutarlı bir şekilde metne uygulanmadığı görülmektedir.

İtalyan tarihçi Leone Caetani’nin soyadının Türkçe telaffuzu “Kaytani” şeklindedir. Bu durum ismi “Keytani”¹⁰⁶ şeklinde aktaran baskının da doğru kabul edilebileceğini göstermektedir. Netice itibarıyla son yıllarda ya-

⁹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1971, 6: 3802.

⁹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1993, 6: 14; 2003, 6: 457; 2007, 6: 265; 2011, 6: 366; 2012, 5: 354; 2013, 6: 446; 2018, 6: 260.

⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2015, 8: 8.

⁹⁷ Diğer bir örnek için bk. “Döglorya Martirom”. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1971, 5: 3233.

⁹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2015, 5: 266.

⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1971, 3: 1896.

¹⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2003, 3: 574; 2007, 3: 442; 2012, 3: 463; 2018, 3: 503.

¹⁰¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1993, 3: 337.

¹⁰² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2011, 3: 405.

¹⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2013, 1: 7-10.

¹⁰⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2013, 3: 539.

¹⁰⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2013, 6: 446.

¹⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1993, 3: 337.

pılan sadeleştirme ve tahkik çalışmalarında, artan esas kaynaklara ulaşım imkânları ve okuyucu kitlesinin kültür düzeyi düşünüldüğünde bu isimler uluslararası yazım kriterlerine uygun olarak aktarılmalıdır.

Hak Dini Kur'an Dili'nin metninde Bakara sûresinin 133. âyetinin tefsirinde “kitabı habkukta”¹⁰⁷ sadeleştirmesinde ise “Habkuk kitabında”¹⁰⁸ ve “Habkûk kitabında”¹⁰⁹ şeklinde kaynak verilmektedir. Habakkuk; Milâttan önce VII. asır ile VI. asrın başlarında yaşayan bir peygamberdir. Mezkûr kitap ise ona nispet edilmekte ve üç bölümden oluşmaktadır.¹¹⁰ Habakkuk ismi *Hak Dini Kur'an Dili*'ne ek olarak 1982 yılında basılan fihristte kitap isimleri bölümünde “*Kitâb-u Habakkuk*” şeklinde tashih edilerek verilmiştir.¹¹¹ Osmanlıca yazımı ise iki şekildeki okunuşa da müsaittir.¹¹² 2007 yılında yapılan sadeleştirmede ise bu isim hem Osmanlıca¹¹³ hem de Latin harflerine dönüştürülmüş¹¹⁴ metne uymayacak bir yazılışla “Habuk Kitabı”¹¹⁵ şeklinde yer almaktadır. Bu yanlış, sadeleştirmelerde daha dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir.

Kaynak gösteriminde ortaya çıkan hataların bir kısmı da eser ve müellif hakkında verilen yanlış bilgiden değil de aktarılan bilgilerin kaynağa ulaşmayı sağlayacak netlikte olmamasından kaynaklanmaktadır. Kaynak gösterimindeki bu belirsizlikler (a) müellifin isminin veya (b) künyesinin herkesçe bilinmemesi sebebiyle oluştuğu gibi (c) birçok eseri olan müellifin eser isminin verilmemesi veya (d) literatürde aynı adla birçok eser bulunmasına rağmen müellifin isminin açıklanmaması sebebiyle de ortaya çıkmaktadır.

Hak Dini Kur'an Dili'nin metninde bazı eserlerin yazarları eksik olarak veya mahlaslarıyla verilmektedir. Elmalılı Mücâdile sûresi 11. âyetin tefsirinde “İbni Lâl Mekârimi ahlâkta”¹¹⁶ ifadesiyle naklettiği bir hadis kaynakını vermektedir. Araştırmamıza göre “İbni Lâl” künyesi ile aktarılan müellifin isminin tamamı Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Ferec b. Lâl el-Hemedânî eş-Şâfiî'dir (ö. 398/1007). Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî'nin (ö. 748/1348)

¹⁰⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 1: 502; 3, 1735.

¹⁰⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1993, 1: 402; 2007, 1: 494; 2011, 1: 380; 2013, 1: 497; 2018, 1: 501.

¹⁰⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2003, 1: 491.

¹¹⁰ Ömer Faruk Harman, “Ahd-i Cedid” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 497.

¹¹¹ Uysal v. dğr. *Hak Dini Kur'an Dili Fihrist ve Lügatı* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1982), 553.

¹¹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2015, 1: 453.

¹¹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2015, 4: 145.

¹¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 3: 1735.

¹¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 3: 311.

¹¹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 7: 4796; 1993, 7: 188; 2003, 8: 140; 2012, 8: 138; 2018, 7: 622.

(ابن لال في مكارم الأخلاق) şeklindeki aynı ibareyi *Siyeru âlâmi'n-nübelâ* adlı eserinde de kaydetmekte ayrıca el-Hemedânî'nin *Sünen* ve *Mu'cemu's-sahâbe* isimli iki eseri olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷ “İbni Lâl Mekârimi ahlâkta” şeklinde kaynak veren ilk şahıs Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî'dir (ö. 806/1404) ve bu ibareyi (ابن لال في مكارم الأخلاق) *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*'in hadislerini tahrir ettiği eserinde kaydetmiştir. Ondan sonra ise aynı ibarenin Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdîhân el-Müttakî el-Hindî'nin (ö. 975/1567). *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl* adlı eserinde olduğu görülmüştür.¹¹⁸ Bu sebeple Elmalılı'nın bu rivayeti kaynakları arasında bulunan *Kenzü'l-ummâl*'den aldığı söylenebilir. Bu kaynağın Elmalılı'nın tefsirinin kaynakları üzerine çalışılan ve kısmî isnad işlemi yapılan Huzur Yayınları'nın sadeleştirmesinde verilmesi de bu çalışmanın değeri açısından önemlidir.¹¹⁹

Elmalılı, İsrâ sûresinin birinci âyetinin tefsirinde “Alâmî”¹²⁰ şeklinde bir müfessirin künyesini aktarmaktadır. Yapılan sadeleştirmelerde ise “Alâmî”¹²¹ ve “Alamî”¹²² şeklinde Latin harfleriyle yayımlanan orijinal metindeki yazılışa uygun aktarımlar olduğu gibi “Alâî”¹²³ ve “el-'Alâî”¹²⁴ şeklinde bu orijinal nüsha ile örtüşmeyen bazı sadeleştirmeler de bulunmaktadır. Âlûsî'nin tefsirinde “العلامي” şeklinde kaydedilen mezkûr kaynakla¹²⁵ ilgili yapılan araştırmada, bu künyeyi taşıyan ve tefsir sahibi olan iki müellif bulunduğu tespit edilmiştir.¹²⁶ Hem metinde aktarılan bilgi hem de Alâmî'nin Kurtubî'den aynı ibareleri aktarması sebebiyle Elmalılı'nın kaynak gösterdiği müellifin; 500 yılında vefat eden Alâmî'nin değil de Kurtubî'nin (ö. 671/1273) vefat tarihinden sonra yaşayan ve bu künyeye sahip olan Kutbed-dîn Mahmud b. Mes'ud eş-Şirâzî (ö. 710/1311) olduğu tespit edilmiştir. Böylelikle Kutbed-dîn Mahmud b. Mes'ud eş-Şirâzî'nin *Fethu'l-mennân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı eserinin de *Hak Dini Kur'ân Dili*'nin kaynakları arasında olduğu görülmüştür.¹²⁷

¹¹⁷ Zehebî, *Siyeru âlâmi'n-nübelâ*, 12: 523.

¹¹⁸ Alâud-dîn Ali b. Hüsâmeddîn İbn-i Kâdîhân, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-efâl*, thk. Bekri Hayyanî-Safvet es-Sikâ, 5. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 10: 181.

¹¹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2007, 7: 512.

¹²⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1971, 5: 3149.

¹²¹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1993, 5: 114; 2003, 5: 468; 2012, 5: 385.

¹²² Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2011, 5: 344.

¹²³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1992: 5, 280; 2018, 5: 313.

¹²⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2013, 5: 456.

¹²⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri's-Seb'i'l-Mesâni*, 1415/1994, 8: 307.

¹²⁶ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütubi ve'l-fünûn*, 1: 451, 453; 2: 1235.

¹²⁷ Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütubi ve'l-fünûn*, 1: 453; 2: 1235. Alâmî'nin Kurtubî'den yaptığı nakiller için bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 268, 269, 346.

Elmalılı Şûrâ sûresinin 51. âyetinin tefsirinde müellifin adını “Abdülvehhab Şârânî”¹²⁸ ve “Şârânî”¹²⁹ olarak vermekte fakat eserinin adını belirtmemektedir. Müellifin tam adı; Ebû'l-Mevâhib (Ebû Abdirrahmân) Abdülvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şârânî el-Mısırî'dir (ö. 973/1565). Şârânî'nin eserlerinin sayısı kendi ifadesine göre 300 civarındadır. 100'ü aşkın eseri ise günümüze ulaşmıştır.¹³⁰ Şûrâ sûresi 51. âyetin tefsirinde yapılan bu atıf aynı şekilde Âlûsî'nin tefsirinde de yer almaktadır.¹³¹ Âlûsî burada kaynak vermese de daha önceki âyetlerin tefsirinde yine Şârânî'den bu sefer *el-Kibrîtü'l-ahmer fi beyâni 'ulûmiş-Şeyhi'l-Ekber* adlı kitabın ismini vererek alıntı yapmaktadır.¹³² Burada verilen kaynağın ikinci olarak Şârânî'den yapılan alıntı için geçerli olmadığı metin üzerinden yapılan araştırmada görülmüştür. Metinde verilen bilgiler üzerine yapılan araştırmalar sonucunda verilen bilgilerin Şârânî'nin *el-Kavâ'idü's-seniyye fi tevhi'di ehli'l-husûsiyye* adlı eserinden nakledildiği tespit edilmiştir.¹³³ 300 eseri olan bir müellif için Elmalılı'nın aktardığı bilginin sadece bir eserinde bulunduğunu ifade etmek oldukça güçtür. Bu sebeple verilen kaynak haricinde günümüze ulaşan veya ulaşmayan Şârânî'ye ait eserler içinde başka kaynakların da aynı veya benzer bilgileri içerdiği söylenebilir.

Elmalılı, Kâria sûresi altıncı âyetin tefsirinde “موازنه” lafzını tefsir ederken “Kenzül'esrar sahibi de” şeklinde kaynak göstermektedir.¹³⁴ Hikmet Yayınları'nın yaptığı sadeleştirmede, Elmalılı'nın da tefsir metninin üst paragrafında belirttiği üzere Âlûsî'nin tefsirinden aktarılan¹³⁵ bu kaynağın *Rûhu'l-me'ânî*'deki yerine isnad edilmiş ayrıca *Kenzü'l-esrâr*'dan nakledildiği belirtilmiş fakat ilk kaynağa isnad edilmemiştir.¹³⁶ *Rûhu'l-me'ânî*'nin tahkikli nüshasına bakıldığında da *Kenzü'l-esrâr* hakkında bilgi verilmediği görülmektedir.¹³⁷ Literatürde *Kenzü'l-esrâr* isminde birçok eser bulunması¹³⁸ ayrıca bu eserlerin birçoğunun günümüzde basılmayıp sadece el yazması nüshalarına ulaşılabilmesi, Elmalılı'nın hangi eserden bilgi aktardığının tespitini zorlaştırmaktadır.

¹²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 6: 4257; 1993, 6: 366; 2007, 7: 40; 2011, 7: 237; 2013, 7: 288.

¹²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 6: 4260; 2007, 7: 42; 2012, 7: 220; 2018, 7: 61.

¹³⁰ Hayri Kaplan, “Şârânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 347-350. Web Adresi: <https://islamansiklopedisi.org.tr/sarani> (Erişim Tarihi: 23.04.2019)

¹³¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri's-Seb'i'l-Mesâni*, 1431/2010, 14: 335.

¹³² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri's-Seb'i'l-Mesâni*, 1431/2010, 14: 328, 335.

¹³³ Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Ali eş-Şürünlâlî, *İkrâmü üli'l-elbâb bi-şerifi'l-hitâb* (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 50-51.

¹³⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 9: 6033; 1993, 9: 67; 2003, 10: 72; 2007, 9: 425; 2011, 9: 153; 2012, 10: 141; 2018, 9: 474.

¹³⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri's-Seb'i'l-Mesâni*, 1415/1994, 15: 448; 9: 54.

¹³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 9: 425.

¹³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri's-Seb'i'l-Mesâni*, 1431/2010, 29: 287.

¹³⁸ İsmâil b. Ahmed b. Muhammed Emin b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bâgdâdî, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ keşfi'z-zünûn* (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4: 383.

Eserin tespitinde kitap ismine dair verilen bilgi yeterli olmayınca metin ve aktarılan bilgi üzerinden tarama yapılarak “mizân” ve ahiret ahvalinin anlaşıldığı *Kenzü'l-esrâr* isimli eserler incelemeye alınmıştır. *Keşfü'z-zünûn*'da yapılan açıklamalardan bu eserler arasında Ebû Abdullah Muhammed b. Said b. Ömer b. Saïd es-Sanhâcî'nin (ö. ?), *Kenzü'l-esrâr ve levâkihu'l-efkâr*¹³⁹ adlı eserinin haşr ve neşr konularına dair bölümlere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan incelemelerde baskısı olmayan bu eserin, el yazması nüshasının 24. yaprağında mizan ve lisan ile ilgili bilgiler yer aldığı görülmüştür.¹⁴⁰ Bununla birlikte mezkûr el yazmasında manzum olarak “ويوضع الميزان باتفاق” denilse de bu metnin *Elmalılı Tefsiri*'ndeki “Kenzül'esrar sahibi de buna cezm etmemiştir” (kesin olarak ifade etmiştir) sözünün¹⁴¹ netliğini taşıyacak bir metin olmadığı görülmektedir. Buradaki kesinliğin, ifadenin yanı sıra Elmalılı ve Âlûsî'nin işârî te'vile dolayısıyla tasavvufî kaynaklara olan bağlılıklarıyla ilgili olduğu söylenebilir.¹⁴²

2.2. Elmalılı Tefsiri'nin Kaynakları Üzerine Yapılan Akademik Çalışmalarda Bulunan Hatalar

2.2.1. Fihristte Bulunan Hatalar

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde; Asım Uysal, Kadir Kesici, Kamil Uzun, Mustafa Köseoğlu tarafından lisans tezi olarak “Hak Dini Kur'an Dili Kılavuzu” ismiyle 1981 yılında *Elmalılı Tefsiri*'ne dair bir fihrist hazırlanmıştır. *Hak Dini Kur'an Dili*'ne ek olarak 1982 yılında basılan bu fihristte “Totistan kostantin” şeklindeki şahıs ismi kitap fihristine alınmıştır. Tefsir metninin bağlamından ve “Totistan Kostantine kadar” ibaresinden¹⁴³ açıkça şahıs ismi olduğu anlaşılan bu ismin kitap fihristine alınması bilgi değil dizgi hatası olarak kabul edilebilir. Aynı fihristte “*Fetevâd*” şeklinde verilen kitap ismi Elmalılı'nın “lâkin Nevevî Fetavade ru'yeti tashih etmiş” ifadesinden¹⁴⁴ zuhûlen alınmıştır. Nevevî'ye (ö. 676/1277) ait olan

¹³⁹ Mustafa Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn an esâmi'l-kütubi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsnî, 1359/1941), 2: 1513.

¹⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Said b. Ömer b. Saïd Sanhâcî, *Kenzü'l-esrâr ve levâkihu'l-efkâr*, Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 3747, 24b.

¹⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 9: 6033; 2011, 10: 153.

¹⁴² Mizân konusuyla ilgili olarak Âlûsî Enbiyâ sûresinin 47. âyetini açıklarken “كما ذكر الواحدى وغيره وحزم” diyerek aynı şekilde kaynak vermektedir. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsiri's-Seb'i'l-Mesânî*, 1415/1994, 9: 54. *Rûhu'l-meânî*'nin tahkikli nüshasına bakıldığında bu âyetin tefsirinde *Kenzü'l-esrâr* hakkında “Ebû Abdullah Muhammed b. Said b. Ömer b. Saïd es-Sanhâcî, *Kenzü'l-esrâr ve levâkihu'l-efkâr*” şeklinde bilgi verildiği görülmektedir. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsiri's-Seb'i'l-Mesânî*, 1415/1994, 17: 117.

¹⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 5: 3163; 2015, 6: 394.

¹⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 7: 4585.

kitabın asıl ismi *el-Mensûrât ve uyûnü'l-mesâili'l-mühimmât (el-Mesâilü'l-mensûre, Uyûnü'l-mesâili'l-mühimme fetâvâ'l-imâm en-Nevevî)*'dir. *Hak Dini Kur'an Dili*'nin metninde doğru olarak aktarılan bu kaynak fihriste Türkçede ismin bulunma halini ifade eden "de" hali yerine fetva kelimesinin çoğulu olan fetevâ kelimesinin cemi mükesser Arapça çoğul ekiyle fetevât şeklinde yazılmıştır. Fihriste harf eklemek suretiyle yapılan bu hataya benzer bir hata da harf eksiltilecek meydana gelmiştir. Metinde "Hürmüsün nevamisini Arabiye nakletmiştir"¹⁴⁵ ibaresindeki "nevamisi" fihristte "Nevâmi" olarak kaydedilmiştir.¹⁴⁶

Kitap isimleri fihristinde; bazı kitapların tam ismi bulunamayıp veya aynı isimli birkaç kitap olup da metinde kaynak gösterilen kitabın hangisi olduğu anlaşılmadığında bu kitap isminden sonra soru (?) işareti konulmuştur.¹⁴⁷ Bu şekilde fihristlenen kaynaklardan biri de; Fecr sûresinin üçüncü âyetinin tefsirinin metninde "sahib matlain"¹⁴⁸ sadeleştirmelerde "Sahib-i matla'in"¹⁴⁹ ve "Matla' sahibinin"¹⁵⁰ şeklinde kaydedilmiştir. Fihristte ise bu kaynak "Matla'" ibaresiyle yazılmıştır.¹⁵¹ Fihristte künyesinin tespit edilemediği belirtilip soru işaretiyle gösterilmiş olan bu kitabın, metne bakıldığında açıkça belirtilmese de Elmalılı'nın Âlûsî'den aktardığı bir kaynak olabileceği düşünülmektedir.¹⁵² Bu ihtimal üzerine Âlûsî'nin tahkiki basımına bakılmış ve Matla' isimli kaynağın Âlûsî'den aktarıldığı tespit edilmiştir. Ancak burada da kaynağın isnadının yapılmadığı görülmüştür. Metinde yer alan bilgi ve kitap isimlerinden hareketle yapılan araştırmalar sonucunda söz konusu kitabın Muhammed b. Ebi'l-Feth b. Ebi'l-Fadl el-Ba'li, Ebû Abdillâh Şemşüddin'in (ö. 709/1309), *el-Matla' alâ elfâzi'l-mukni'* adlı eseri olduğu tespit edilmiştir.¹⁵³

Kitâb-u Eş'iyâ şeklinde fihristte yer verilen¹⁵⁴ bu esere Bakara sûresinin 133. âyetinin tefsirinde metin içerisinde "Kitabı Eş'iyânın yirmi ikinci

¹⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 3: 1752.

¹⁴⁶ Ahmed b. el-Kâsım b. Halife b. Yûnus el-Hazrecî Muvaffakuddîn Ebü'l-Abbâs (İbn Ebû Usaybia). *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*. thk. Dr. Nazar Rıdâ (Beyrut: Dâru Mektebetü Hayat, ts.), 1: 86; Uysal v. dğr. *Hak Dini Kur'an Dili Fihrist ve Lügati*, 555.

¹⁴⁷ Uysal v.dğr. *Hak Dini Kur'an Dili Fihrist ve Lügati*, 549.

¹⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 8: 5794.

¹⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 9: 201; 2011, 9: 499; 2018, 9: 232.

¹⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2012, 9: 434.

¹⁵¹ Uysal v. dğr. *Hak Dini Kur'an Dili Fihrist ve Lügati*, 554.

¹⁵² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1971, 8: 5794.

¹⁵³ Muhammed b. Ebi'l-Feth b. Ebi'l-Fadl el-Ba'li, Ebû Abdillâh Şemşüddin, *el-Matla' alâ elfâzi'l-mukni'*, thk. Muhammed el-Arnâvut ve Yasîn Mahmed el-Hatîb (Cidde: Mektebetü's-Süvâdi li't-Tevzî, 1423/2003), 1: 26.

¹⁵⁴ Uysal v. dğr. *Hak Dini Kur'an Dili Fihrist ve Lügati*, 552.

faslında”¹⁵⁵ şeklinde, yapılan sadeleştirmelerde ise; “Eş’iya Kitabı’nın yirmi ikinci Faslında”,¹⁵⁶ “Eş’iya kitabının yirmi ikinci bölümünde”,¹⁵⁷ ve kitabın hangi faslında olduğu hafız edilerek “Kitabı Mukaddes’in İş’aya kitabında”¹⁵⁸ şeklinde yer verilmiştir.

Bu referans, Bakara sûresinin 133. âyetinin tefsirinde “Kitabı Eş’iyada”,¹⁵⁹ “İş’aya kitabında”,¹⁶⁰ “Eş’iya Kitabında”¹⁶¹ ve “İş’aya Kitabı’nda”¹⁶² şeklinde farklı yazılımlarla yer almaktadır.

Aynı referansın Bakara sûresinin 150. âyetinin tefsirinde ise; “Ahdi kadimden kitabül Eş’iyada”,¹⁶³ “Eski Atik’ten Kitabü’l Eş’iyâda”,¹⁶⁴ “Tevrat’taki İş’aya kitabında”¹⁶⁵ ve “ezelî ahdden Kitabü’l Eş’iyâda”¹⁶⁶ şeklinde kaydedildiği görülmektedir. Bu durum, sadeleştirmede bazı yerlerde metne bire bir sadık kalınmayıp düzeltme ve açıklamalarda bulunulurken bazı bölümlerde düzeltmeye gidilmeden sadeleştirilme yapıldığını göstermektedir. Bu ise sadeleştirmelerde genel geçer, standart bir metot belirlenmediğini ortaya koymaktadır.

2.2.2. Diğer Akademik Çalışmalarda Bulunan Hatalar

Hak Dini Kur’an Dili’nin kaynakları üzerine yapılan bir doktora tezinde, tefsir metninde Fâtiha sûresi yedinci âyetinin tefsirinde “Keşfi pezdevî” olarak geçen¹⁶⁷ Abdülazîz el-Buhârî’nin (ö. 730/1330), *Keşfü’l-esrâr fi şerhi Usûli’l-Pezdevî* adlı eseri kelâm ilmine âit eserler arasında zikredilmektedir.¹⁶⁸ Oysaki bu eser Pezdevî’nin fıkıh usûlü eserine dair şerh çalışması olup aynı zamanda bir usûl-i fıkıh külliyyatı niteliğindedir.

Elmalılı Şuârâ sûresi 194. âyetinin tefsirinde “Necmüddini kübrâ tefsirinde der ki:” şeklinde Necmeddin-i Kübrâ’dan (ö. 618/1221) alıntı yapmaktadır.¹⁶⁹ Elmalılı’nın kaynaklarını konu alan “Elmalılı Mehmed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur’an Dili” adlı araştırmasında İsmet Ersöz de

¹⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1971, 1: 503.

¹⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2011, 1: 380; 2012, 1: 401

¹⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1993, 1: 403.

¹⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2007, 1: 495.

¹⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1971, 1: 504.

¹⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2007, 1: 496; 2018, 1: 501.

¹⁶¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2011, 1: 381; 2012, 1: 402.

¹⁶² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2013, 1: 499.

¹⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1971, 1: 537.

¹⁶⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2007, 1: 526; 2018, 1: 536.

¹⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2013, 1: 526.

¹⁶⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1993, 1: 427.

¹⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1971, 1: 129.

¹⁶⁸ Mustafa Özel, *Elmalılı ile Mevdu’dî’nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999), 28.

¹⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1971, 5: 3644.

Necmeddin-i Kübrâ'yı Elmalılı'nın kaynaklarını arasında göstermektedir. Bununla birlikte *et-Te'vilâtün-Necmiyye* isimli eseri de Necmeddin-i Kübrâ'ya atfederek kaydetmiştir.¹⁷⁰ Kaynaklarda Necmeddin-i Kübrâ'ya atfedilen ve *Aynü'l-hayât* künyesiyle de bilinen *et-Te'vilâtün-Necmiyye* isimindeki bu tefsir, aslında müridi Necmeddin-i Dâye'nin (ö. 654/1256) *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fi tefsîri'(l-Kur'ân ve')s-seb'i'l-mesânî* adlı eseridir. Karışıklık Necmeddin-i Dâye'nin eserinin Necmeddin-i Kübrâ'ya nispet edilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁷¹ Bu kaynağın yazarına nispeti konusunda Elmalılı'nın yaptığı yanlış İsmet Ersöz tekrar ederek eserine taşımıştır.

Gerek *Elmalılı Tefsiri*'nin kaynaklarının birçok emek sonucu indekslendiği fihriste gerekse *Hak Dini Kur'an Dili*'nin kaynaklarını konu alan mezkûr iki doktora tezine bakıldığında ilgili literatürün istisnalar hariç tamamının doğru olarak aktarıldığı görülmektedir. Söz konusu yanlışlar daha önce de vurgulandığı üzere hemen hiçbir müellifin müstağni kalamayacağı hatalardır. Mezkûr çalışmalar *Hak Dini Kur'an Dili*'nin kaynaklarını listelemiş ve hataları üzerine bir çalışmanın yapılabilmesine imkân tanımış, ilmin ilerlemesine önyak olmuşlardır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kaynak gösterimi sürecinde ortaya çıkan ve doğru bilgi içermeyen ifadelerin bir kast olmadıktan sonra yanlış olarak değil de her müellifin maruz kalabileceği hatta *tüm gayretlerine rağmen müstağni kalamayacağı hatalar* şeklinde tanımlanması gerekmektedir. *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirin metninde farklı alanda yazılmış 300'e yakın kaynaktan yararlanıldığı açıkça belirtilmektedir. Bu eserlerden bazıları 200'ü aşkın yerde kaynak gösterilirken bazılarında ise sadece bir kez atıf yapılmıştır. Böylelikle ortaya çıkan binlerce kaynak gösteriminden bazılarının istisnai olarak künyelerinin eksik veya hatalı şekilde kaydedilmeleri normal karşılanmalıdır. Bununla birlikte düşülen hataların sonraki çalışmalarda tekrar edilmemesi için bu hataların tespiti ve mahiyetinin bilinmesi oldukça önemlidir.

Elmalılı Tefsiri'nde kaynak gösteriminde ve naklinde yapılan yanlış ve hatalar; şahıs isimlerinde, kitap isimlerinde, hem şahıs hem eser isimlerinde ve kitap bölümlerine dair bilgilerde yapılan hatalar olarak dörde ayrılmaktadır.

Hak Dini Kur'an Dili'nde kaynak gösteriminde rastlanılan hataların kime

¹⁷⁰ İsmet Ersöz, *Elmalılı Mehmed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'an Dili*, 78.

¹⁷¹ Mehmet Okuyan, "Necmeddin-i Dâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 496-497; Hamid Algar, "Necmeddin-i Kübrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 498-500.

ait olduğunu tespit, hangi nüshanın esas alındığına bağlı olarak değişiklik arz edebilmektedir. Yapılan taramalar sonucunda tespit edilen yanlışların kimisinin Elmalılı'ya ait olduğu kimisinin ise Elmalılı'nın el yazması müsveddelerin tebyiz (temize çekme) sürecinde meydana geldiği görülmüştür. Bazı hatalar Osmanlıca orijinal metnin Latin harflerine dönüştürülme sürecinde ortaya çıkarken, bazıları ise yalnız sadeleştirilmiş metinlerde bulunmaktadır. Böylelikle yapılan araştırmalarda tespit edilen yanlışların Elmalılı'nın tefsiri üzerine oluşan literatürün hemen tamamında yer aldığı görülmektedir. Bu sebeple kaynakçaya dair hatalar, Elmalılı'nın düştüğü hatalar yerine; Elmalılı'nın el yazması müsveddelerinde, *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin Osmanlıca tıpkıbasımında, Latin harfleriyle orijinal ve sadeleştirilmiş baskılarına ait farklı metinlerde, hazırlanan kaynakçalarda ve tefsirin kaynaklarına dair akademik çalışmalarda ortaya çıkan hatalar olarak isimlendirilebilir.

Kaynak gösteriminde ve naklinde *Hak Dini Kur'an Dili*'nde tespit edilen yanlış, hata ve belirsizlikler şu şekillerde ortaya çıkmaktadır;

1. Tefsir tarihi boyunca birçok tefsirin düştüğü müteselsil yanlışlar.
2. Sadece alıntı yapılan tefsirin düştüğü ve Elmalılı'nın tekrar ettiği yanlışlar.
3. Bir yerde doğru olarak verilen kaynak bilgisinin başka bir yerde yanlış verilmesi.
4. Elmalılı'nın kendisinin düştüğü hatalar.
5. Elmalılı'nın müsveddelerinde bulunmayıp tebyiz ve Osmanlıca tıpkıbasımlar dâhil tüm nüshalarda bulunan yanlışlar.
6. Tebyiz ve Osmanlıca asıllarda bulunmamasına rağmen sonraki baskılarda düşülen hatalar.
7. Hem şahıs hem eser isimlerinde yapılan hatalar.
8. Sadece şahıs isimlerinde yapılan hatalar.
9. Sadece kitap isimlerinde yapılan hatalar.
10. Kitap bölümlerine dair verilen bilgilerde yapılan hatalar.
11. Birçok esere sahip olan müellifin hangi eserinden alıntı yapıldığının belirtilmemesinden kaynaklanan belirsizlikler.
12. Literatürde aynı isimle kaydedilmiş bazı eserlerin müellifinin zikredilmemesinden kaynaklanan belirsizlikler.
13. Verilen künyenin herkesçe malum olmamasından kaynaklanan belirsizlikler.
14. Hemen her baskıda farklı şekilde yer alan hatalar.
15. Sadeleştirmelerin en az birinde düzeltilen hatalar.

16. Tefsir için hazırlanan fihristte düşülen hatalar.

17. Tefsir için hazırlanan fihristte düzeltilen hatalar.

18. Elmalılı'nın kaynaklarını konu alan çalışmalarda ortaya çıkan hatalar.

Araştırma sürecinde elde edilen bazı rivayetler ve aktarılan bilgilerde ortaya çıkan yanlışlar giriş bölümünde Ahmet b. Hanbel'den aktarılan; tefsir rivayetlerinin zaafına değinen sözünü ne yazık ki tasdik eder mahiyettedir. Bu durum sadece Elmalılı'nın değil tüm tefsirlerin kaynaklarının ayrıntılarıyla incelenmesi gerektiğini göstermektedir.

Örnek olarak; "Kadr sûresi'nin Medine'de nâzil olan ilk sûre olduğu"na dair kavlin sırasıyla; Ali b. Huseyn b. Vâkıd'dan (ö. 211/826), el-Vâkıdî (ö. 207/823) ve el-Vâhidî'den (ö. 468/1076) aktarılması kaynakça hatalarının yüzyıllar süren bir geçmişi olabileceğini ve ilk kaynaklara ulaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Mutaffifin sûresinin Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişinden hemen sonra indiğini belirten rivayetin aktarımında iki farklı çizginin oluştuğu görülür. Aynı yüzyılda yaşamalarına rağmen bu rivayeti isnad zinciriyle nakleden eserlerin doğru bilgi aktarımında bulunmalarına rağmen, isnad zincirini hazfeden eserler Mutaffifin ve Kadr sûrelerini birbiriyle karıştırmışlardır. Bu gibi hatalara düşülmesi, tefsir ilminde rivayetlerin isnad zincirlerine verilen ehemmiyetin ne kadar yerinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca bir tefsirden aktarılacak bilgilerde; dirayete dair unsurlar için geçerli olmasa da rivayete ait unsurların ilk rastlanan eserden değil de, literatürde bu bilgiyi aktaran ilk kaynaktan verilmeye çalışılması asırlar boyunca negatif özneliğe maruz kalmış metinlerden korunma imkânı sağlamaktadır.

el-Hutteli (ö. 283/896) ve Ahmed el-Bişbîşî (ö. 820/1417) hakkında düşülen hatalarda görüldüğü üzere yazılan tefsirin kaynaklarının da tahkik ve isnad sürecinden geçmiş olması doğru bilgi aktarmakta oldukça önemlidir. Elmalılı'nın son yıllarda neşredilen Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî fi tefsiri's-Seb'i'l-Mesânî* adlı tefsirinin tahkikli ve isnad bilgileri eklenmiş baskısını görmesi durumunda mezkûr hatalara düşmeyeceği yapılan açıklamalardan anlaşılabilir. Genelde tüm akademik çalışmalarda, özelde ise tefsir alanında yapılan çalışmalarda eserlerin tahkikli ve isnad bilgileri eklenmiş neşirlerinin de karşılaştırmalı olarak görülmesi araştırmacıları benzer hatalara düşmekten koruyacaktır.

Elmalılı Tefsiri'nde ve bu tefsir üzerinde yapılan sadeleştirmelerde en fazla tekrar eden hataların; Edward Gibbon (ö. 1794) ve Leone Caetani (1869-1935) örneklerinde şahit olunduğu üzere Batılı araştırmacıların

isimlerinin yazılışları konusunda ortaya çıktığı görülmektedir. Kaynaklara ulaşım imkânlarındaki ve okuyucu kitlesinin kültür düzeyindeki artış düşünüldüğünde bu isimlerin uluslararası yazım kriterlerine uygun olarak aktarılması önem arz etmektedir.

İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs* adlı eserinin birçok yerde doğru aktarılırken bir yerde yanlış kaydedilmesi ancak; unutkanlık ve dalgınlık sonucu yapılan bir hata ve zühul alarak vasıflandırılabilir. Habakkuk isminin; Habkuk, Habkûk veya Habbuk şeklinde aktarımı büyük kaynakça hataları olarak değil de istinsah hataları olarak da görülebilecek yanlışlardır. Bununla birlikte *Elmalılı Tefsiri*'nin kaynak bir eser ve Cumhuriyet tarihinin en önemli Türkçe tefsirlerinden biri olarak takdimi bu gibi yanlışlardan *Hak Dini Kur'an Dili*'nin arındırılmasını gerekli kılmaktadır.

Yapılan araştırma sonucunda *Elmalılı Tefsiri*'nin Latin harfleriyle basılan orijinal metinlerinde tespit edilen kaynak gösterimine dair bazı yanlışların tefsirin Osmanlıca aslında olmadığı görülmüştür. Bunların yanı sıra Osmanlıca nüshalarda da kitap ve yazar ismine dair yapılan bazı yanlışlar tespit edilmiştir. Bu yanlışlar kimi zaman Elmalılı'nın kendi verdiği kaynaklarda ortaya çıkarken kimi zaman da alıntı yaptığı kaynakta, yanlış verilen kaynak bilgisi sebebiyle meydana gelmektedir. Bunların Latin harflerine yapılan çeviriler ve sadeleştirmelerde de tekrar ettiğine şahit olunmuştur. Büyük emek sonucu ortaya konulduğu anlaşılan bazı sadeleştirmelerde kaynak gösterimi açısından hassasiyet gösterilse de birçok yanlış tekrar edilmiştir. Sadeleştirmelerde muhatapların anlayacağı şekilde dilin güncellenmesi hedeflenirken verilen yabancı kaynakların uluslararası yazımlarına uygun olarak ve günümüz Türkçesiyle ifade edilmemesi de kaynak gösterimine dair diğer bir eksikliği oluşturmaktadır. Özellikle hatalı sûre isimlerine varıncaya kadar önceki sadeleştirmelerde tespit edilip düzeltilen hata ve yanlışların sonraki sadeleştirmelerde tekrar edilip düzeltilmemesi yapılan sadeleştirmelerde bilgi birikimini dikkate almayan, ilmi bir çalışma ortaya koymaktan uzak eserlerle karşılaştığı düşüncesini desteklemektedir. Bu durum aynı zamanda akademik camiada, yapılacak çalışmaların sadeleştirmeler üzerinden değil de orijinal metinden olması gerektiği dolayısıyla bu sadeleştirmelerin akademik hüviyete sahip olmalarının gereksiz olduğu düşüncesine bağlanabilir. Diğer taraftan bu sadeleştirmelerin çoğunluğunda, var olan yanlışlara karşın, yanlış düzeltmeden ve yanlışla dikkat çekmeden doğru bilginin sadece dipnotlarla aktarılması yoluyla telafiye gidilmesi, ilme ve esere hürmetle veya okuyucunun kafa karışıklığına sebep

olmama çekincesiyle açıklanabilir. Akademik açıdan faydalı olmayan fakat gelenek açısından hoş karşılanabilecek bu gibi yaklaşımlar saygı ve kutsama arasındaki farkın belirginleştirilmesiyle daha doğru sonuçlar alınabilecek şekilde yönlendirilebilir.

Ülkemiz kütüphaneleri arasında *Elmalılı Tefsiri* üzerine yapılan sadeleştirmelerin tümüne hatta ekserisine sahip bir kütüphane bulunmamaktadır. Bazı eserlerin sadece bir veya birkaç kütüphanede bulunması ve bu kütüphanelerin farklı şehirlerde olması; *Hak Dini Kur'an Dili* üzerine yapılan sadeleştirmelerden istifade etmeyi ve bu eserleri tetkik eden araştırmalar yapmayı zorlaştırmaktadır. Büyükşehirlerde bulunan kütüphanelerin bir kısmının *Elmalılı Tefsiri*'nin sadeleştirmelerinin tümüne sahip olmaları hem bundan sonra yapılacak sadeleştirmelerde hem de bu alanda yapılacak çalışmalarda araştırmacılara kolaylık sağlayacaktır.

Araştırmada tespit edilen yanlışlar Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları başta olmak üzere Elmalılı'nın tefsirini neşretmeyi dini, ilmi ve kültürel bir mesuliyet olarak gören yayınevlerince neşredilecek baskıların tahkikli bir şekilde yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Osmanlıca aslında olmayıp, Latin harflerine dönüştürülme sürecinde ortaya çıkan yanlışların düzeltilmesi ise sorumluluktan öte, başta merhum Elmalılı'nın şahsı olmak üzere kul hakkı ve okuyucuya doğru metnin ulaşmasını sağlamakla mükellef yayınevleri açısından yayın ahlakı gereğidir. Bu özverinin gösterilmemesi, gelenek içerisinde önemli bir yeri olan; bir âlim ve eserinin, sadece ticari kaygılarla gündeme geldiği gerçeğiyle yüzleşilmesi anlamına gelmektedir.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Cemil. "Huttelî, İbnü'l-Cüneyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 429. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Algar, Hamid. "Necmeddîn-i Kübrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 498-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri's-Seb'î'l-Mesânî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri's-Seb'î'l-Mesânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Askalânî, Ebu'l-Faysal Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer. *Tebşîru'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebih*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut-Lübnan: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

- Askalânî, Ebu'l-Faysal Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer. *Nüzhëtü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker*. Nşr. Nûreddin İtr, 3. Baskı, Dimeşk: Matbaatu's-Sabah, 1421/2000.
- Aslantürk, Ayşe Hümeýra. "Necmeddin Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 571-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aslantürk, Ayşe Hümeýra. *Ebu Hafş Ömer en-Nesefî'nin (ö.537-1142) "et-Teýsir fî't-tefsir" adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara Suresi'nin Tenkidli Neşri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Atik, Necmi. Elmalılı'nın "Hak Dini Kur'ân Dili" Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesi'nin Edisyon Kritiği, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 6 (2016): 99-131.
- Aygün, Abdullah. "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2015): 141-160.
- Bağdadî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbü's-sâmi'*. Thk. Tahhân Mahmûd, Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1403/1983.
- Bağdadî, İsmâil b. Ahmed b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî. *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-Zünûn*. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer b. Hasen er-Ribât b. Ali b. Ebî Bekr. *Mesâidü'n-nazar li'l-işrâf alâ Mesâidü's-Süver: el-Maksidü'l-esmâ fi mütâbakatı ismi külli süüratin li'l-müsemmâ*, Riyâd: Dâru'n-Neşr, Mektebetü'l-Meârif, 1408/1987.
- Bilgin, Recep - Sıcak, Ahmet Sait. "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili İsimli Tefsirinin Müsveddeleri, Tebyizi, Mahtut Nüshaları, Latin Harfleriyle ve Osmanlıca Baskıları" 5. *Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı*. Ed. Cereci, Sedat – Akhmetov, Nurlan. Türkiye: İksad Publications, 2019.
- Bilgin, Recep. *Bir Müfessirin Hadisçiliği: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Örneği*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Cürçânî, Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. (Beyrut: el-Kütübü'l-ilmîyye, 1418/1997.

- Çalışkan, Necmettin. *Habenneke ve Nüzûl Sıralı Tefsiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Dimeşki, Muhammed b. Abdillâh (Ebi Bekr) b. Muhammed İbn Mücâhid el-Kaysî eş-Şâfiî Şemsü'd-Din eş-Şehîr bi'bn-i Nâsıru'd-Dîn. *Tavdîhu'l-müştebih fî dabtî esmâ'ir-ruvâti ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*. Thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Ebû Abdillâh Şemşüddîn, Muhammed b. Ebi'l-Feth b. Ebi'l-Fadl el-Ba'li. *el-Matla' alâ elfâzi'l-mukni'*. Thk. Muhammed el-Arnâvut ve Yasin Mahmed el-Hatîb, Cidde: Mektebetü's-Süvâdi li't-Tevzî, 1423/2003.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-mevzuât fî kütübi't-tefsîr*. 4. Baskı. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1987.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştiren: Sıtkı Güllü, İstanbul: Huzur Yayınevi, 2003.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Elmalılı Tefsiri*. Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci-Orhan Atalay-Sadık Kılıç, Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri*. Tebyiz; Mahmud Bedreddin Yazır, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştirenler: İsmail Karaçam-Emin Işık-Nusrettin Bolelli-Abdullah Yücel, İstanbul: Hikmet/Zehraveyn Yayınları, 2007.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştiren: Nedim Yılmaz, İstanbul: Hisar Yayınları, 2011.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştirenler: M. Nur Çetin, Taha Parlar, İdris Şen, Mesut Okumuş, Mevlüt Uyanık, Orhan Atalay, Yusuf Canpolat, Alim Gür, İstanbul: Çelik-Şura Yayınları, 1993.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- el-Qai', Muhammed Abdül Moneim. *el-Eslân fî ulûmi'l-Kur'an*. b.y.: y.y., 1417/1996.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyyân

- Esîru'd-Dîn. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Ersöz, İsmet. *Elmalılı Mehmed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'ân Dili*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1985.
- Fadl Hasan, Abbâs. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn esâsiyyâtühû ve't-ticâhâtühû ve menâhicuhû fi'l-asri'l-hadîs*. Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 1437/2016.
- Halebî, Nûre'd-Dîn Muhammed Itr. *Ulûmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dimeşk: Dâru's-Sabah, 1414/1993.
- Hanbel, Ahmed b. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü el-İmam Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid, Âmir Gadbân, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Harman, Ömer Faruk. "Ahd-i Cedid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 497. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Herarî, Muhammed Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan Urammî Alevî Eşyübî. *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi ravâye ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001.
- Heyet. *Hak Dini Kur'ân Dili Fihristi ve Lügati*. Haz. Suat Yıldırım, Asım Uysal, Kadir Kesici, Kamil Uzun, Mustafa Köseoğlu, Durali Yılmaz ve Cahit Baltacı, İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1982.
- Heyet. *İslâm-Türk Ansiklopedisi*, İstanbul: y.y., 1945: 2: 55-56.
- Huttelî, İshâk b. İbrâhîm b. Sinîn Ebü'l-Kâsım. *Kitâbü'd-dibâc*. Dâru'l-Beşâir, y.y., 1994.
- İbn Ebû Usaybia, Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus el-Hazrecî Muvaffakuddîn Ebü'l-Abbâs. *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*. Thk. Dr. Nazar Rıdâ, Beyrut: Dâru Mektebetü Hayat, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsuddîn. *Medâricu's-sâlikîn beyne menâzil iyyâke na'budu ve iyyâke neste'in*. 3. Baskı. Thk. Muhammed el-Mu'tasim billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1416/1996.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rabeî el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn-i Kâdihân, Alâu'd-dîn Ali b. Hüsâmeddin. *Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Thk. Bekrî Hayyanî-Safvet es-Sikâ, 5. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Saâdat Mecdüddîn Mübarek b. Muhammed el-Cezerî.

- en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîsi ve'l-eser*. Beyrut-Lübnan: Mektebetü'l-İlmiyye, 1399/1979.
- Kannevcî, Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddık Han b. Hasan b. Ali b. Lütfullah el-Hüseynî el-Buhârî. *Fethu'l-beyân fî mekâsıdı'l-Kur'ân*. Saydâ-Beyrut: el-Mektebetü'l-Mısriyyetü li't-Tıbâtî ve'n-Neşr, 1412/1992.
- Kaplan, Hayri, "Şar'ânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. *Cami'at-ta'rib ve Araççada Yabancı Kelimeler Me-selesi*. Doçentlik Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1982.
- Kâtip Çelebî, Mustafa. *Keşfu'z-zünûn an esâmî'l-kütubi ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsnî, 1359/1941.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Fusûsü'l-Hikem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 230-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî Şemsuddîn. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş. 2. Baskı. Kâhîre: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *Tefsîru'l-Mâverdi en-nüket ve'l-uyûn*. Thk. es-Seyyid İbn Abdü'l-Maksûd b. Abdü'r-Rahîm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mehravânî, Ebû Kâsım Ahmet. *el-Fevâidü'l-müntehabe es-sihâh ve'l-garâib: Mehrevâniyyât*. Tahrîc: Hatîb el-Bağdâdî, Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmiyyetü bi'l-Medîneti'l-Münevvere, 1422/2002.
- Mütehasıs Ulemâ Heyeti. *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyyeti'l-mütehasasa*. Mısır: el-Meclisü'l-'Alâ liş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2002.
- Okuyan, Mehmet. "Necmeddîn-i Dâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özel, Mustafa. *Elmalılı ile Mevdudî'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999.
- Özgel, İshak. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsiri ve Hakkında Yapılmış Çalışmalar Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 10/19-20 (2012): 327.
- Öztürk, Nazif. "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Metrukâtı Hakkında Ön Rapor", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır*, 335-338, Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Paksüt, Fatma. "Merhum Dayım Hamdi Yazır". *Elmalılı Muhammed Ham-*

- di Yazır*. Ed. Süleyman Hayri Bolay. 2-24. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Rabât, Halid – İd, Seyyid İzzet. *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed*. Feyyûm: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân: Tefsîru's-Sa'lebî*, Thk. Muhammed İbn Âşûr, Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1422/2001.
- Sanhâcî, Ebû Abdullah Muhammed b. Said b. Ömer b. Saîd. *Kenzü'l-esrâr ve levâkihu'l-efkâr*. 3747: 24b. Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi.
- Sezgin, Fuad. *Târîhü't-türâsi'l-Arabî: ulümü'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. nakalehu ile'l-Arabiyye: Mahmûd Fehmî Hicâzî; racea Arefe Mustafâ, Saîd Abdurrahîm, Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1403/1983.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed Abdullah. *Fethü'l-kadîr*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1414/1994.
- Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbinî el-Kâhirî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: es-Sirâcü'l-münîr*. Kahire: Matbaatü Bûlâg, 1285/1868.
- Şürünbülâlî, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî. *İkrâmü üli'l-elbâb bi-şerîfi'l-hitâb*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1390/1971.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Tefsîrüt-Taberî: Câmîü'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tantavî, Muhammed. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1412/1992.
- Tâhir b. Âşur, Muhammed Tünisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr, "tahrîru'l-mâne's-sedîd ve tenvîru'l-aklu'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-cedîd*. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1404/1984.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed eş-Şâfiî en-Nisâbüri. *et-Tefsîrû'l-basît*. Medine: Câmîati'i-İmâm Muhammed b. Suûdü'l-İslâmiyye. 1430/2008.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed eş-Şâfiî en-Nisâbüri. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. Thk. Isâm b. Abdü'l-Muhsin el-Humeydân. 2. Baskı. Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1412/1992.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed eş-Şâfiî en-Nisâbüri.

- el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed eş-Şâfiî en-Nisâbüri. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimeşk-Beyrut: Dâru'n-Neşr, Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiye, 1415/1994.
- Yetik, Erhan. "Huttelî, Ebü'l-Fazl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 428. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdürrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyz. *Tâcü'l-arûs*. b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Usman b. Kaymaz. *el-İtticâhâtü'l-münharife fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm devâfi'uhâ ve def'uhâ*. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1406/1986.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Usman b. Kaymaz. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. 'Usman b. Kaymaz. *Siyeru âlâmü'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Kur'ân İlimleri: Menâhilü'l-İrfân Tercümesi*. Trc. Halil Aldemir – Ramazan Şahan. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2015.

KUR'AN'DA MÜŞKİLE YOL AÇAN SEBEPLER

THE REASONS WHICH CAUSES DIFFICULTY IN QUR'AN

YUNUS AKÇA

DR. MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI

akcayunus@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-7969-433X>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.7>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
27 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Accepted
24 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Akça, Yunus, "Kur'an'da Müşkile Yol Açan Sebepler [The Reasons which Causes Difficulty in Qur'an]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/June 2019): 189-215.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



KUR'AN'DA MÜŞKİLE YOL AÇAN SEBEPLER¹

Öz

Kur'an'da, manası herkes tarafından açık ve kesin bir şekilde kolaylıkla anlaşılabilen muhkem âyetler olduğu gibi manasında kapalılık bulunan veya birden fazla anlama geldiği için hangi mananın kastedildiği ciddi bir tefekkür ve araştırma sonucunda anlaşılabilen müşkil âyetler de vardır. Kur'an mesajının doğru bir şekilde kavranılabilmesi için tefsir usulünü ve Kur'an ilimlerini bilmek gerekir. Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunan ilimlerden biri de hiç şüphesiz Müşkilü'l-Kur'an'dır. Âyetler arasında ilk bakışta görülen çelişkilerin, zıtlıkların sebep ve çözüm yollarını inceleyen bu ilim sayesinde meydana gelecek yanlış yorumların da önüne geçilmiş olunur. Zaten Kur'an'da birbirine zıt âyetlerin olmadığı açıkça bildirilmiştir. Müşkilü'l-Kur'an ilmi her daim güncelliğini koruduğundan dolayı bununla ilgili geçmişten günümüze birçok çalışma yapılmıştır. İslâm âlimleri, tearuz ve tenâkuz vehmi uyandıran âyetlerin sebepleri üzerinde durmuşlar, bunların giderilmesi hususunda bazı yöntemler geliştirmişlerdir. Âyetlerde görülen çelişkilerin tamamen insan kaynaklı olduğunu akli ve nakli delillerle ortaya koymuşlardır. Müşkil âyetler üzerine yapılan çalışmalar sayesinde İslam'a muhalif olanlar susturulmuş ve zihinlerde doğabilecek şüpheler giderilmiştir. Bu çalışmada âyetlerde meydana gelen çelişkilerin sebepleri üzerinde durulmuş ve bunların çözüm yollarına değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müşkil, Müşkilü'l-Kur'an, Tearuz, İhtilaf.

THE REASONS CAUSING DIFFICULTY IN QUR'AN

Abstract

As well as in Qur'an there are firm verses that can be understood easily by everyone, there are difficult verses which can be understood only by research and examination in a detailed way as they have various meanings and which one is implied might be ambiguous, or they have uncertain meanings. We have to know the manner of Usul al Tafsir and Qur'an sciences in order to understand the messages of Qur'an correctly. Mushkil al-Qur'an undoubtedly is one of the sciences which contributes to the understanding of Qur'an. With the help of this science that examines the reasons and solutions to the contradiction and discrepancies' in Qur'an verses, the misunderstandings that might occur are prevented. It has already clearly indicated there aren't any contrary verses in Quran. As Mushkil al-Qur'an always keeps up-to-date, many kinds of researches have done about it until today. Islamic scholars emphasized the reasons which cause conflict and contradiction in verses at first sight and they developed some methods to overcome this. They proved with intellectual and transferred shreds of evidence that the contradictions seen in the verses were mainly caused by human beings. By the studies on mushkil verses, the people against Islam were silenced and the possible suspects in Muslims' mind were removed. In this study, we emphasized the reasons for conflicts seen in verses and referred to the solutions.

Keywords: Tafsir, Difficulty, Mushkil al-Qur'an, Conflict, Dispute.

¹ Bu makale, "Müfessirlerin Müşkil Âyetlere Yaklaşımları (Kurtubi ve İbn Kesir Örneği)" başlıklı doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır. (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Elazığ/Türkiye, 2018). This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Approaches of Explicators to the Complex Verses (The Example of Kurtubi and İbn Kesir)" (PhD Dissertation, Fırat University, Elazığ/Turkey, 2018).

GİRİŞ

Kelime anlamı, benzetmek, benzemek, benzerlik, zihinsel karışıklık ve şüphe anlamlarında kullanılan Müşkil kelimesi,² aynı zamanda zorluk ve karışıklık olan bir durumun izale edilmesi anlamında - kullanılır. Nitekim harekesiz yazılmış bir kitabın okuma zorluğunu ve karışıklığını gidermek için kitap harekelenir ve buna “شَكَلَ الْكِتَابَ” yani kitabı harekeledi denilir. Böylece müşkil yani karışık olan durum ortadan kaldırılmış olur.³ İstilahî anlamında ise âlimlerin farklı tarifleri olmuştur. Şemsü'l-Eimme es-Serahsî'ye (ö. 483/1090) göre müşkil; kendisiyle neyin kastedildiği karışık olan ancak bir delil ile benzerleri arasından ayrılarak üzerinde düşünüp taşınmakla bilinebilecek bir lafızdır.⁴ Ulûmü'l-Kur'ân âlimlerinden olan Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Celaleddin es-Suyûtî'ye (ö. 911/1505) göre müşkil; âyetler arasında ihtilâf ve çelişki olduğu olduğu zannına kapılmaktır.⁵

Allah'ın kelâmında herhangi bir tearuzun ve tenakuzun bulunduğu bahsedilmesi mümkün değildir. Zira Kur'an'da bu durum açık bir şekilde şöyle bildirilmiştir; “Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!” (en-Nisâ 4/82)

Hz. Peygamber zamanında müşkil âyetler üzerinde herhangi bir tartışma çıkmamıştır. Ancak İslam topraklarının genişleyip farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşması sonucu, İslam'a muhalif olanlar kasıtlı olarak Kur'an'da bulunan müşkil âyetleri ele almışlar ve Kur'an'da tearuz ve tenakuzların bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶

İslâm âlimleri müşkil âyetleri teker teker incelemişler ve âyetlerde

² Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvîni er-Râzî İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3: 204-205; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, (Beyrut: Dâru İhyâi-t Tûrâsî'l-Arabî, 2001), 10: 15-17; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâder, 1994), 11: 356; Muhammed bin Yakub Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1: 1019; Abdullah b. Muhammed el-Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerim* (b.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2005), 46.

³ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992), 1: 462; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 5: 1736-1737; Abdullah b. Muslim ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 68; Muhammed ibn Ebû Bekr er-Râzî, *Muhtârûs-sihâh*, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 1: 168; Muhibbuddin Ebu'l-Feyd Seyyid Muhammed Murtezâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 29: 273.

⁴ Ahmed b. Ebi Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, (Beyrut: Dâru'l-Mâriفة, 1978), 1: 168.

⁵ Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*, (b.y.: Heyetü'l-Misriyye, 1974), 3: 88; Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2: 45.

⁶ Âdem Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007): 33.

zâhirde görülen çelişkilerin sebeplerini tespit ederek uygun yöntemlerle bu çelişkileri bertaraf etmişlerdir. Bu alanda ilk müstakil eserler hicri II. (VIII) yüzyılın sonları ile hicri III. (IX) yüzyılın başlarına doğru yazılmaya başlanmıştır.⁷ Müşkillen, tenâkuzlar alanında ilk eser verenin, Ebû Ali Muhammed b. Müstenir b. Ahmed el-Kutrub'un (ö. 206/821); *Müşkilü'l-Kur'ân ve er-Redd ale'l-Mulhidîn fi Muteşâbihî'l-Kur'ân* adlı eseri olduğu söylenmektedir.⁸ Müşkil âyetler hiçbir zaman güncelliğini yitirmemiş, her devirde çeşitli şekillerde ele alınarak işlenmiş ve bu alanla ilgili birçok eser yazılmıştır.⁹

Bu çalışmada âyetler arasında görülen zâhiri çelişkilerin sebepleri ve bunların çözümleri üzerinde durulacaktır. Ancak makalenin hacmini arttıracığından dolayı müşkilin sebepleri ve çözüm yollarının tamamı ele alınmayacaktır. Müşkilü'l-Kur'ân üzerine gerek yüksek lisans gerekse doktora çalışmalarının yapılması konunun güncelliğini halen koruduğunun açık bir göstergesidir. Bu tezlerin oldukça kapsamlı olması, müşkilin sebepleri gibi müstakil konularda bilgi sahibi olmak isteyenlerin ulaşımını zorlaştırmaktadır. Bu alanda yazılan makaleler genel olarak müşkil olan bir konunun işlenmesi şeklindedir. Müşkilü'l-Kur'ân başlığı altında müşkilin sebepleri ve çözüm yollarının incelendiği makalelere de rastlamak mümkündür. Birbirinden değerli olan bu makaleler konuyu ele alırken okuyucuya farklı şekillerde sunmaya çalışmışlardır.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de birçok oryantalistin ve internet sitelerinin bu âyetler üzerine kuşku uyandırmaya yönelik çalışmaları devam etmekte ve özellikle gençlerimizin zihinleri bulandırılmak istenmektedir. Gerek görev yapmış olduğum okulda gerekse dışarıda bu sitelerden etkilenen gençlerden gelen sorular bizi böyle müstakil bir çalışma yapmaya sevk etmiştir.

1. KUR'ÂN'DA MÜŞKİLE YOL AÇAN SEBEPLER

Manaya delaleti kapalı lafızlardan olan müşkil, hafî olan lafızdan daha kapalı olduğundan dolayı benzerleri arasına karıştığında lafızdaki asıl

⁷ Adem Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 165.

⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, 3: 88; Sabri Demirci, *Kur'ân'da Müşkil Âyetler* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2005), 29.

⁹ Bunların başlıcaları; Ebû Dâvûd Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888); *Müşkilâtü'l-Kur'ân*; Ebû Muhammed Abdullah İbn Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889); *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân*; İbn Haddâd Ebû Osmân Sâid b. Muhammed el-Gassânî (ö. 302/915); *Tavzihu'l-müşkil fi'l-Kur'ân*; Sehabeddin Abdurrahman b. İsmâil Ebû Sâme el-Makdisî (ö. 665/1265); *Müşkilâtü'l-âyât*.

murad ancak derin bir tefekkür ve araştırma neticesinde elde edilebilir.¹⁰ Kur'ân, tek kaynaktan aynı metod ve gayeyi gerçekleştirmek için gelmiştir. Bu nedenle onun başında ve sonunda tutarsızlıkların bulunması mümkün değildir. Fakat âyetlere yüzeysel bakanlar, bilgisizlerinden dolayı teâruz ve tenâkuzlara düşmüşlerdir.¹¹ Âyetlerdeki müşkile sebep olan durumların bilinmesi çelişkileri de ortadan kaldıracaktır.

1.1. Kur'ân'ın Uslubunu Bilmemekten Kaynaklanan Sebepler

Kur'ân'da ele alınan konuların anlatılış üsluplarını bilmemek bazen âyetler arasında teâruz varmış izlenimine sebep olabilmektedir. Bu üsluplardan biri de gelecekte olacak olan olayların sanki olmuş gibi mâzi sigası kullanılarak anlatılmasıdır. Nitekim âhiretle ilgili konuların anlatıldığı bazı âyetler mâzi sigası kullanılarak anlatılmakta ve bunlar olmuş bitmiş olaylar şeklinde sunulmaktadır. Buna örnek olarak şu âyetleri verebiliriz: “*Cennetlikler cehennemliklere, “Rabbimizin bize va'dettiğini biz gerçek bulduk. Siz de Rabbinizin va'd ettiğini gerçek buldunuz mu?” diye seslenirler. Onlar, “Evet” derler. O zaman aralarında bir duyurucu, “Allah'ın laneti zalimlere!” diye seslenir.*” (el-Arâf 7/44) “*Cehennemlikler de cennetliklere, “Ne olur, sudan veya Allah'ın size verdiği rızıktan biraz da bizim üzerimize akıtın” diye çağrışırlar. Onlar, “Şüphesiz, Allah bunları kâfirlere haram kılmıştır”*” (el-Ârâf 7/50) derler. “*İkisi (cennet ve cehennem) arasında bir sur Arâf üzerinde de bir takımadamlar vardır. Cennet ve cehennemliklerin hepsini simalarından tanımaktadırlar. Cennetliklere, “Selam olsun size!” diye seslenirler. Onlar henüz cennete girmemişlerdir, ama bunu ummaktadırlar.*” (el-Arâf 7/46)

Yukarıda zikredilen âyetlerde anlatılan cennet, cehennem ve arâf gibi olaylar henüz gerçekleşmemiş olmasına rağmen sanki gerçekleşmiş gibi anlatılmaktadır. Kur'ân'ın bu anlatım üslubu bilindiği takdirde âyetin kendi içinde ve âyetler arasında bir çelişki, tutarsızlık olmadığı açık bir şekilde görülecektir. Zira Allah (cc) katında hükme bağlanmış bir şey kesinlikle gerçekleşeceği için onun değişik şekillerde ifade edilmesi durumu değiştirmez.

Bu konuyla ilgili olarak Nahl Sûresi 1. âyetini örnek olarak verebiliriz. Hz. Peygamber zaman zaman müşriklere, “*İnsanların hesaba çekilmeleri yaklaştı. Hâlbuki onlar gaflet içinde yüz çevirmekteler.*” (el-Enbiyâ 21/1) “*Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı.*” (el-Kamer 54/1) gibi âyetlerle uyarılarda

¹⁰ Muhammed b. İshak eş-Şâfi, *Usûlü'ş-Şâfi*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1: 81; Aladdin Abdü'l-Aziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûlu'l-Pezdevî*, (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1: 52-53.

¹¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 179.

bulunuyordu. Bunun üzerine Nadr b. Haris'in de içinde bulunduğu bazı müşrikler, Hz. Peygamberi yalanlayıp onu alaya almışlar ve tehdit edildikleri bu azabın çabuk gelmesini isteyerek şöyle demişlerdi: “Ey Muhammed (sav)! Sen kıyâmetin yaklaştığını iddia ediyorsun ancak biz onunla ilgili herhangi bir şey göremiyoruz.”¹² “*Ey Allah'ım, eğer şu (Kur'an) senin katından inmiş hak (kitap) ise hemen üzerimize gökten taş yağdır veya bize elem dolu bir azap getir.*” (el-Enfâl 8/32) Onların bu azabı çabuk istemeleri üzerine Allah (cc);

“*أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ*” *Allah'ın emri (geldi) gelecektir. Ar-tık onun acele gelmesini istemeyin. Allah, onların ortak koştukları şeylerden uzaktır, yücedir.*” (en-Nahl 16/1) buyurarak cevap vermiştir. Âyetteki müşkil durum “geldi” ve “gelmesini acele istemeyin” kelimelerinden kaynaklanmaktadır. Zira âyette Allah'ın emrinin geldiği bildirilirken aynı zamanda gelen bir şeyin gelmesini acele istemeyin buyrulması çelişki izlenimi uyardırmıştır. Ancak âyet iyice tetkik edildiğinde durumun böyle olmadığı anlaşılmalıdır.

Birçok müfessire göre “*Allah'ın emri geldi*” ifadesiyle kıyâmet kastedilmektedir. Bu durumun hakikati ve vuku bulması müstakbel bir lafızla değil de mâzi bir lafızla açıklanmıştır. Kıyâmet, Allah (cc) katında ne zaman gerçekleşeceği bilinen bir vakit olduğundan dolayı onun çabucak gelmesini istemekle istememek arasında fark yoktur.¹³ Zira Allah (cc), geçmiş ve gelecekte bir haber verdiğinde onun gerçekleşmesi haktır ve asla şüphe edilemez. Bu nedenle haberin geçmiş veya gelecek sigası ile anlatılması aynı şeyi ifade etmektedir. Yani kıyâmetin yaklaşması ve kopması kesin olduğundan dolayı bu olay mâzi sigası ile anlatılmıştır.¹⁴

1.2. Âyetteki Ara Cümlelerin Bilinmemesinden Kaynaklanan Sebepler

Birleşik yada yalın cümlelerin anlamını daha da açıklamak, gereksinim duyulan bir anlamı eklemek amacıyla araya giren iki virgül veya iki kısa çizgi ile verilen cümlelere ara cümle denir.¹⁵

¹² Ebû Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm (Tefsîru's-Semerkandî)*, (Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2: 227; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *Esbâbu nüzü'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 1: 284; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmî'l-Kur'an*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 10: 65-66.

¹³ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), 3, 176.

¹⁴ Muhammed Mahmud el-Hicazi, *et-Tefsîru'l-vâdih*, (Beyrut: Dâru'l-Cedid, 1992), 2, 297; Muhammed Ali es-Sabûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, (Kahire: Dâru's-Sabûnî, 1997), 2, 111.

¹⁵ Türkçe Sözlük , (Ankara: TDK Yayınları, 2005), 112.

Âyetlerde kullanılan ara cümleler iyice tetkik edilmediğinde âyetin yanlış anlaşılmasına neden olabilmektedir. Örneğin ;

“إِذَا جَاءَكَ الْمُتَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ” (Ey Muhammed!) *Münafıklar sana geldiklerinde, “Senin, elbette Allah’ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz” derler. Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor. (Fakat) Allah o münafıkların hiç şüphesiz yalancı olduklarına elbette şahitlik eder.*” (el-Münâfikûn 63/1) Âyette bildirildiğine göre münâfiklar Hz. Peygamberin, Allah’ın elçisi olduğuna şahitlik etmişlerdir. Ancak âyetin devamında Allah (cc), bu sözü söyleyen münâfikların yalancı olduklarını bildirmesi işkâle sebep olmuş ve müfessirler tarafından bu işkâl şöyle giderilmiştir:

Münâfikların yapmış oldukları bu şahitlik, kalben inanmayıp sadece dil ile söylediklerinden dolayı Allah (cc) tarafından yalancı olarak nitelendirilmiştir. Ayrıca bu âyet imanın yerinin kalp olduğunu ona muhalif söylenen sözlerin de yalandan ibaret olduğunu bildirmektedir.¹⁶ Eğer Allah (cc), “Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor” ara cümlesini kullanmasaydı peygamberliğin iptal edildiği gibi bir anlayış ortaya çıkabilirdi. Böylece bu ara cümleyle yanlış anlaşılabilir durumun önüne geçilmiş olurdu.¹⁷ Ayrıca devamında gelen âyette onlar söyledikleri yeminlerle Müslüman görünmüşler böylece mallarını ve canlarını korumak istemişlerdir.¹⁸ Bu da onların yeminlerini hangi maksatlarla yaptıklarını göstermektedir.

Âyetin iniş sebebine bakıldığında herhangi bir çelişkinin olmadığı görülecektir. Beni Mustalik seferinde biri muhacir diğeri ensar’dan olan iki kişi arasında su sebebiyle kavga çıkar. Durumdan haberdar olan Hz. Peygamber diğeri muhacirlerin ve ensar’ın olaya müdahil olmalarını engelleyerek olayı çözer. Ancak bu durumu fırsat bilen Abdullah b. Übey, Müslümanların arasını açmak için ileri geri sözler söyler ve ensar’a, Hz. Peygamberin yanında bulunanlara infakta bulunmayın ki Onun yanından dağılıp gitsinler der. Bu sözleri duyan Zeyd b. Erkam olayı amcasına, o da Hz. Peygambere anlatır. Abdullah’ı yanına çağırır Hz. Peygamber olayı sorunca o da yeminler ederek kendisinin peygamberliğini kabul ettiğini ve böyle sözler söylemediğini

¹⁶ Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *el-Vesît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 4, 302.

¹⁷ Muhammed b. Abdullah İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl liulûmi’t-tenzil*, (Beyrut: Dâru’l-Erkam, 2005), 2, 377.

¹⁸ Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr fi’t-efsîri’l-me’sûr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 8, 173.

bildirince Hz. Peygamber ona bir şey yapmaz. Durum böyle olunca Zeyd yalancı duruma düşer ancak Medine'ye gelindiğinde Münâfıkûn Sûresi 1. âyeti nazil olur ve Hz. Peygamber, Zeyd'e doğru söylediğini bildirir.¹⁹

Âyetin doğru anlaşılmasında ara cümlelerin önemi büyüktür. Yukarıdaki âyette olduğu gibi ara cümle görmezden gelinse âyette bir çelişki ortaya çıkmakta bu da âyet içi işkâle sebep olmaktadır. Ancak ara cümle bu işkâli ortadan kaldırmaktadır.

1.3. Edat Kullanımından Kaynaklanan Sebepler

Arapçada edatlar buldukları cümlelerin anlamlarını etkilemektedir. Bu nedenle bunların kullanılış yerlerini ve sebeplerini bilmemek birçok yanlış anlaşılmaya neden olabilmektedir. Örneğin;

“وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ”, “*Hani meleklerle, “Âdem için saygı ile eğilin” demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.*” (el-Bakara 2/34) buyrulmasıyla İblis'in meleklerden olduğu gibi bir anlayış ortaya çıkmaktadır.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا”, “*Hani biz meleklerle, “Âdem için saygı ile eğilin” demiştik de İblis'ten başka hepsi saygı ile eğilmişlerdi. İblis ise cinlerdendi de Rabbinin emri dışına çıktı. Şimdi siz, beni bırakıp da İblis'i ve neslini, kendinize dostlar mı ediniyorsunuz? Hâlbuki onlar sizin için birer düşmandırlar. Bu, zalimler için ne kötü bir bedeldir!*” (el-Kehf 18/50) Bu âyet ise bize İblis'in cinlerden olduğunu göstermektedir.

Yukarıdaki âyetlere baktığımızda İblis'in melek veya cin olduğu sonucuna varmak mümkündür. Ancak bu ikisi birbirinden farklı varlıklardır. Âyette geçen istisna edatının farklı yorumlanması nedeniyle âyetler arasında bir işkâl meydana gelmiştir. Öyleyse âyetler arasında görülen bu müşkil durum nasıl giderilmelidir?

İblis'in “melek mi, cin mi” olduğu meselesi İslâm âlimlerince çok tartışılmıştır. Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Mesud, gibi âlimler, “İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler” âyetindeki “إِبْلِيسَ” kelimesindeki “س” harfinin mansub olarak gelme sebebini istisnanın muttasıl olmasına bağlamışlar ve İblis'in meleklerden olduğunu ancak secde emrini yerine getir-

¹⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 2001), “Tefsir”, 313; Ebû İshak Muhammed b. İsa es-Sevrî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (Mısır: Şirketü Mektebe, 1975), “Tefsir”, 63; Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, (Mısır: Şirketü Mektebe, 1955), 2: 290-292.

mediğinden dolayı melek vasfının kendisinden alındığını söylemişlerdir. Said b. Cübeyr'e göre cinler, meleklerin ateşten yaratılmış bir koludur. Diğer melekler ise nurdan yaratılmışlardır.²⁰

İbn Abbas'tan gelen bir rivâyete göre İblis, meleklerin zehirli ateşten yaratılan grubundan olup adı "Hâris" idi. Kur'ân'da bahsedilen cinler ise öz ateşten yaratılmışlardır. Yeryüzüne ilk yerleştirilen bu cinler kan döküp bozgunculuk yapmaya başlayınca Allah, İblis komutasında meleklerin cin kolundan olan bir orduyu bunların üzerine gönderdi. İblis, yeryüzündeki cinlere karşı büyük bir zafer kazandı ve bununla övünmeye başladı. Allah, İblis ve yanında bulunan meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerini emretti. Ancak o kibirlendi ve Allah'ın secde emrine karşı geldi bütün iyilik ve güzelliklerden uzaklaştırılıp İblis ve huzurdan kovularak da şeytan oldu.²¹

Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Katâde gibi bazı âlimler buradaki istisnânın munkatı olduğunu ileri sürmüşler ve "İblis ise cinlerdendi de Rabbinin emri dışına çıktı." âyetini de delil gösterip İblis'in cinlerden olduğunu bildirmişlerdir. Ayrıca melekler nurdan yaratılmış ve Allah'ın hiçbir emrine karşı gelmezler. Câhız'a göre ise melekler ile cinler aynı cinstendir, iyilerine melek kötülerine şeytan, ikisi arasında kalanlara da cin adı verilir.²² Bir grupta birlikte olmasına rağmen onların cinsinden olmayanlar için de munkatı istisnası kullanılabilir. Örneğin, "koyun sürüsü geldi, ancak çoban gelmedi" denilebilir. Kaldı ki meleklerin Allah'ın emrine karşı gelme gibi bir özellikleri de yoktur.²³ Hz. Aiş'e'den gelen bir rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Melekler nurdan, İblis dumansız ateşten ve Hz. Âdem de topraktan yaratılmıştır"²⁴

Yazır (ö. 1942), cin kelimesinin bütün duyular tarafından algılanamayan, gizlenmiş varlıklar olduğunu söyler. Bu varlıkların iyi olanlarına melek, kötü olanlarına şeytan, tıpkı insanlarda olduğu gibi kendi iradeleriyle iyi ya da kötüyü tercih edebilenlerine ise cin denmektedir.²⁵ Mevdûdi (ö. 1979) de İblis'le ilgili âyetlerin, meleklerin özellikleri göz önünde bulundurularak yorumlanması gerektiğini söylemektedir. Böyle yapıldığında hiç

²⁰ Abdullah ibn Ahmed en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (Beirut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998), 1: 80; Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 294.

²¹ Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1: 134-135.

²² Nesefî, *Medârik*, 1: 80.

²³ Hayrettin Karaman, v.dğr, *Kur'ân Yolu Tefsiri*, (Ankara: DİB Yayınları, ts.), 1: 45-46.

²⁴ Ebu'l-Hüseyin Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *es-Sahih*, (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.), "Zühd ve Rekâik", 60; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî İbn Hibbân, *Sahih*, thk. Şuayb Arnavut (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), "Bed'ül-Halk", 6155.

²⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 4, 87.

zorlamaya gerek olmadan İblis'in cin olduğu ortaya çıkacaktır.²⁶ Derveze'ye (ö. 1984) göre İblis'in melek olduğu hususunda zikredilen rivâyetlerin aslı yoktur. Bu rivâyetler Kur'an'ın açık âyetleri ve Hz. Peygamberin sözleriyle çelişmektedir.²⁷

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki âyetler arasında kesinlikle zıtlık yoktur. Müfessirler arasındaki görüş farklılığının sebebi istisnanın muttasıl olup olmadığıyla ilgilidir. Zira muttasıl olarak bakıldığında İblis'in melek, munkatı olarak bakıldığında ise cinlerden olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Muttasıl olduğu söylendiğinde Kehf Sûresi 50. âyetiyle uzlaştırılması gerekmektedir. Zira âyette onun açık bir şekilde cinlerden olduğu bildirilmektedir. Bu sebeple âyetleri uzlaştırmak için birçok rivâyet zikredilmiştir. Ancak istisnayı munkatı olarak düşündüğümüzde âyetleri uzlaştırmak için böylesi ilginç rivâyetlere gerek duyulmadığı görülür. Çünkü âyetler arasında bir çelişkiden söz etmek mümkün değildir. Zira secde emrine karşı gelen İblis'in kim olduğu Kehf Sûresinin 50. âyetiyle açıklık getirilmiştir. Kurtubî (ö. 671/1273) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373), cem ve tevfiik yoluyla âyetler arasında bir çelişkinin olmadığını ortaya koymuşlardır.

1.4. Âyetlerde Anlatılan Konunun Farklı Safhalarının Olması

Kur'an-ı Kerimde anlatılan olayların farklı safhaları bilinmeden yorumlanacak olursa âyetler arası müşkil bir durum ortaya çıkabilmektedir. Buna örnek olarak Hz. Âdem'in (as) yaratılışını verebiliriz.

İnsanın topraktan yaratıldığını bildiren başlıca âyetler şunlardır:

O'nun kanıtlarından biri, sizi topraktan yaratmış olmasıdır. Sonra bir de baktınız ki, çoğalarak yeryüzüne dağılmış beşer topluluğusunuz." (er-Rûm 30/20)²⁸

Hani rabbin meleklere demişti ki: "Ben çamurdan bir insan yaratacağım." (es-Sâd 38/71)²⁹

Şimdi o inkârcılardan şu sorunun cevabını iste: Kendilerini yaratmak mı daha zor, yoksa başka yarattıklarımızı mı? Biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık." (es-Saffât 37/11)

Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz;" (el-Mü'minûn 23/12)

Andolsun biz insanı şekillenebilir özlü

²⁶ Ebu'l-Âlâ el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3, 176.

²⁷ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadis*, (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabî, 1963), 5, 76.

²⁸ Bk., et-Tâhâ, 20/55; el-Hac, 22/5; el-Fâtır, 35/11; el-Mü'min, 40/67.

²⁹ Bk., el-En'âm, 6/2; es-Secde, 32/7-8.

balçıktan, (şekil verilip) kurutulmuş çamurdan yarattık.” (el-Hicr, 15/26, 28)

“O, insanı ateşte pişirilmiş toprak kaplar gibi kurutulmuş çamurdan yarattı.” (er-Rahmân 55/14)

İnsanın sudan veya sıvıdan yaratıldığı âyetlerde değişik şekillerde anlatılmıştır:

“İnsan türünü sudan yaratıp onların arasında soy ve sıhriyet bağı kuran da O'dur. Rabbin üstün kudret sahibidir.” (el-Furkân 25/54)

“Sizi önemsenmeyen bir sudan yaratmadık mı?” (el-Mürselât 77/20)

“Sonra onun neslini önemsenmeyen bir suyun özünden yaratıp sürdürmüştür.” (es-Secde 32/8)

“O, atılan bir sudan yaratıldı.” (et-Târık 86/6)

İnsanın yaratılış evrelerinden biri olan ana rahminde geçirdiği merhalelerden bahseden âyetler de bulunmaktadır:

“Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz; Sonra onu sağlam bir korunakta nutfeye haline getiriyoruz. Ardından nutfeyi (döllenen yumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyo) çeviriyor, alakayı şekilsiz et (görünümünde) yapıyor, bu etten kemikler yaratıyor, daha sonra da kemiklere adale giydiriyoruz; nihâyet onu bambaşka bir yaratık halinde inşa ediyoruz. Yapıp yarananların en güzeli olan Allah çok yücedir.” (el-Mü'minûn 23/12-14)

İnsanın yaratılışı, Kur'an'ın farklı sûrelerinde çeşitli şekillerde anlatılmakta ve bu anlatılışlardaki farklılıklar âyetler arasında çelişkili bir durum varmış izlenimini vermektedir. Bunlardan tam ve doğru bir anlam çıkarabilmek için, bu konudaki Kur'an âyetlerini toplu bir şekilde ele alıp değerlendirmek gerekir. Allah (cc), insanı sudan,³⁰ topraktan (turab),³¹ ve toprağın geçirdiği çeşitli hallelerden, kuru çamurdan (salsal), kara balçıktan (hamein mesnun),³² çamurdan (tin),³³ balçık mayasından (sulaletin min tin),³⁴ ateşte pişmiş kuru bir çamurdan (salsâlin ke'l-fahhâr),³⁵ yapış-

³⁰ Bk., el-Enbiyâ, 21/30, en-Nûr, 24/45; el-Furkân, 25/54.

³¹ Bk., el-Hac, 22/5; el-Fâtır, 35/11; el-Mü'minûn, 23/ 67.

³² Bk., el-Hicr, 15/26, 28, 33.

³³ Bk., el-Enâm, 6/2; el-A'râf, 7/ ; es-Secde, 32/7; es-Sâd, 38/ 71, 76.

³⁴ Bk., el-Mü'minûn, 23/ 12.

³⁵ Bk., er-Rahmân, 55/ 14

kan cıvık çamurdan (tînin lâzib),³⁶ nutfeden³⁷ yarattığını haber veriyor. İnsanın yaratılmasında su ve toprağın en önemli unsur oldukları karşımıza çıkmaktadır.

Kurtubî ve İbn Kesîr, Hz. Âdem'in hemen bir anda topraktan “تَرَابٍ” yaratılmadığını, O'nun yaratılışının belli aşamalardan geçtiğini söylemektedir. Önce toprak çamur “طِينٍ” haline getirildi, sonra bu ses veren kuru çamura “صَلْصَالٍ” dönüştürüldü ve sonunda da Hz. Âdem ondan yaratıldı.³⁸ Diğer insanlar ise çamurdan yaratılan Hz. Âdem'den meydana gelmiştir. Bu nedenle de Allah, “O öyle bir Rab'dır ki, sizi çamurdan yaratmış...” (el-Enâm 6/2) buyurmuştur.³⁹ Nutfeden yaratılan insanların aslı da topraktır. Çünkü nutfenin oluşumu gıdalara bağlıdır. İnsan ise gıdalarını ya hayvanlardan ya da bitkilerden almaktadır. Hayvanlarla bitkiler gıdalarını toprak ve sudan aldıklarından dolayı insanın aslıda toprak ve su olmaktadır.⁴⁰

İbn Mesud'dan (ö. 650) gelen bir rivâyette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Sizden her birinizin yaratılışı anne karnında kırk günde bir araya getirilir. Sonra bu kadarlık zaman içinde o pıhtılaşmış bir kan (alaka) halini alır. Daha sonra bir çığnemlik et (mudğa) olur. Bunda sonra Allah, bir meleği gönderir ve o kişinin rızkını, ecelini, amelini, şaki (mutsuz) ve said (mutlu) olup olmayacağını olmak üzere dört şeyi yazdırır. En sonunda da ona ruhu üflenir...”⁴¹ Bu hadis kişinin anne karnında geçirdiği evreleri anlatmaktadır. İbn Abbas ve Said b. Müseyyeb (ö. 715), bu evrelerden sonraki on gün içinde ruhun üflendiğini söyleyerek kocası ölen kadının iddet süresini böylece dört ay on gün olduğunu belirtmişlerdir.⁴²

İnsanın sudan, toprağın çeşitli durumundan, nutfeden et parçasından yaratılmış olması, onun yaratılışında bir tenâkuzun değil, devir devir bir gelişmenin varlığına delalet eder. Çeşitli Sûrelerde geçen bu husustaki âyetler buldukları yerde, ilerisindeki ve gerisindeki âyetlerle mutlak bir münasebet halindedirler. Bunlar, insanın hayatı ile derinden derine alakadardır.⁴³

Bayraklı, insanın topraktan yaratılmadığı hususundaki tartışmaları

³⁶ Bk., es-Sâffât, 37/11.

³⁷ Bk., en-Nahl, 16/ 4; el-Mü'minûn, 23/14; el-Yâsîn, 36/77; ed-Dehr, 76/ 2.

³⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, 4: 103; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1: 135.

³⁹ Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihi'l-gayb)*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 12: 479.

⁴⁰ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 25: 90.

⁴¹ Buhârî, “Bed'ul-Halk”, 6; Müslim, “Kader”, 1; Süleyman b. el-Eşâs es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Sünnet”, 17.

⁴² Kurtubî, *el-Câmi*, 12: 7; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1: 481.

⁴³ İsmail Cerrahoğlu, “Kur'ân'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 87- 88.

yersiz bulur. Zira modern bilim insanın yaratılışının topraktan olduğunu yapmış olduğu araştırmalarla ispat etmiştir. Yapılan bu araştırmalarda insanda bulunan elementler ile topraktaki elementlerin benzer olduğu ortaya çıkmıştır. İnsan vücudunun %65'i oksijen, %18'i karbon, %10'u hidrojen, %3'ü azot, %1,5'i kalsiyum, %1'i fosfor geri kalanı ise diğer elementlerden oluşmaktadır. Allah, toprakta var olan bu elementleri belirli oranlarda insan vücudunda var etmiştir. Zaten bu minerallerin eksikliği insanda çeşitli hastalıklara da sebebiyet vermektedir. İnsanın yaratılışını anlatan bütün âyetler içinde bir uyumun ve safhaların olduğu bir gerçektir.⁴⁴

Müfessirlerimizin de ifade ettikleri gibi âyetler arasında bir çelişki sözü konusu değildir. İnsanın yaratılışını anlatıldığı âyetlerde yaratılışın farklı evreleri dile getirilmiştir. Konu bütün olarak ele alındığında herhangi bir çelişkinin olmadığı apaçık ortadadır.

1.5. Kıraat Farklılığından Kaynaklanan Sebepler

Kıraat kelimesi istilahta, kıraat imamlarından her birinin rivâyet ve tariklerin ittifak etmesiyle, Kur'an'ı diğer imamlardan farklı şekillerde okumalarıdır. İbn Cezerî (ö. 833/1429) de kıraat ilmini, Kur'andaki kelimelerin okuyuş farklılıklarından kaynaklanan ihtilâfları inceleyen bir ilim olarak tarif etmiştir.⁴⁵

H. Osman (ö. 656), zamanında çoğaltılıp belirli merkezlere gönderilen Mushafların harekesiz ve noktasız oluşu değişik kıraatlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hicri I. asrın ikinci yarısından itibaren kıraat mektepleri açılmaya başlanmış, hicri II. asrın başlarından itibaren de çok çeşitli kıraatler ortaya çıkmıştır. Ebû Bekr b. Mücâhid'in (ö. 324/936) yazdığı "Kıraat-ı Seb'a" adlı eseriyle yediyle sınırlanan bu yedi kıraatin Yedi Harfle bir ilgisi yoktur. Daha sonraları bu yedi kıraate üç kıraat daha eklenerek sayı on kıraate çıkmış ve nihâyet dört kıraat daha eklenerek sahih kıraatlerin sayısı on dört ile sınırlanmıştır.⁴⁶

Kur'an ilimleri arasında önemli bir yere sahip olan kıraat ilmi, âyetlere getirdiği yeni anlamlarla tefsir ilmini etkilemiştir. Bu farklı kıraatler sebebiyle mücmel olan lafızlar, mübeyyen hale gelmekte, amm olan lafızlar, tahsis edilebilmekte, mutlak olan lafızlar, mukayyet kılınabilmekte ve müşkil

⁴⁴ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, (b.y.: Bayraklı Yay., ts.), 13: 23-25.

⁴⁵ Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1995), 1: 336.

⁴⁶ H. Mehmet Soysaldı, *Nuzulünden Günümüze Kur'an ve Tefsir*, (Elazığ: Örnek Matbaacılık, 1998), 111.

olan lafızlar açıklanabilir hale gelebilmektedir. Özellikle sahabelerin kıraatleri müşkil ve mücmel olan lafızların açıklığa kavuşmasında büyük rol oynamıştır.⁴⁷

İslâm'da en çok tartışılan konulardan birisi de kıraat meselesidir. Müsteşrikler, kıraatlerden kaynaklanan ihtilâfları ileri sürerek, Kur'an'ın aslından bazı şeyleri kaybettiğini söylemişler ve Kur'an hakkında şüpheli yaklaşımlarda bulunmuşlardır. İslâm âlimleri de kıraat ilmi üzerine çalışmalar yapmış, sahih olan ve olmayan kıraatleri belirleyerek bu kuşkuları gidermeye çalışmışlardır. Ancak art niyetli olan bu müsteşrikler sahih olan kıraatleri terk edip sahih olmayanlar üzerinde durmuşlar ve bununla ilgili birçok örnek ileri sunmuşlardır.⁴⁸

İbn Kuteybe (ö. 276/889), ihtilâfı farklılık ve zıtlık ihtilâfı olmak üzere ikiye ayırır ve Kur'an'da kesinlikle zıtlık ihtilâfının bulunmadığını söyler.⁴⁹ İbn Teymiye (ö. 1328) de aynı görüşte olup kıraatlerin çokluğunu âyetlerin çokluğu gibi değerlendirmekte ve bu kıraatlerden meydana gelen anlamlara ilim, amel yönünden uyulması gerektiğini hatta bunlardan birini diğerine tercih ederek terk etmenin caiz olmadığını söylemektedir.⁵⁰ Buna göre âyetler arasında zıtlık olmayacağı gibi kıraatler arasında da zıtlık olamaz. Ancak farklılık olabilir ki bu durum zıtlık değil çeşitlilik meydana getirir.

Kur'an harflerinin farklı mahreç ve sıfatlarla okunmasının tefsire bir etkisi yoktur. Ancak kelimelerdeki harfler ve hareketlerde meydana gelen ihtilâfların ise tefsire etkisi vardır.⁵¹ Örneğin;

el-Fatiha Sûresi 4. âyette geçen “مَالِك” kelimesi “sahip olmak” anlamında olup Âsım, Kisâi, Yakub ve Halef kıraatlerinde bu şekilde okunur. Ancak Nâfi (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/737), Ebû Amr (ö. 154/770), İbnü Âmir (ö. 118/736), Hamza (ö. 156/772) ve Ebû Cafer (ö. 130/747) kıraatlerine göre ise “مَلِك” şeklinde okunur ki bu da “sultan, hükümdar” anlamlarına gelmektedir. Buna göre “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” şeklinde okursak “din gününün sahibi”, “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” olarak okursak “din gününün hükümdarı, sultanı” anlamlarına gelir.⁵² Allah (cc), kendisini “مَلِك” olarak vasıflandırdığında bu O'nun zati

⁴⁷ Nesrişah Saylan, *Kıraat Açısından Begavî Tefsiri*, (Kayseri: Tezmer Yayınları, 2015), 122.

⁴⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 102,104.

⁴⁹ İbn Kuteybe, *Müşkilü'l-Kur'an*, 1: 33.

⁵⁰ Takiyüddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetevâ*, (Medine: Mecmeu'l-Melik, 1995), 12: 391, 400.

⁵¹ Süleyman Pak, *Müşkilü'l-Kur'an*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000), 276.

⁵² Yazır, *Hak Dini*, 1: 149.

sıfatlarından biri olurken “مَالِكٍ” olarak nitelendirdiğinde ise fiili sıfatlarından olur.⁵³

Örnekte de görüldüğü gibi kıraat farklılıkları çelişki değil, çeşitlilik meydana getirmiştir. Bu sayede âyetlerin farklı yönlerine temas edilmiş ve bir konuda İslâm'ın ruhuna aykırı olmayan çeşitli hükümler ortaya çıkmıştır.

1.6. Kelimelerin Hakikat ve Mecâzlarını Bilmemek

Kur'ân'da geçen kelimeler bazen hakiki anlamlarında kullanılırken bazen de mecâz anlamında kullanılabilir. Kelimelerin hakiki anlamlarında kullanılması herhangi bir ihtilaf meydana getirmezken, mecâzi anlamlarında kullanılması ise bazen ihtilâflara neden olabilmektedir.⁵⁴ Kur'ân'da Mecâzi Aklî ve Mecâzi Lügavî olmak üzere iki şekilde mecâz bulunmaktadır.⁵⁵

Âyetlerde geçen kelimelerin hangi anlamlarda kullanıldığını bilmemek bazen âyetlerin anlaşılmasında müşkile sebep olabilmektedir. Örneğin;

يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ
 “Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değillerdir. Ne var ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir.” (el-Hac 22/2)

Kıyâmet gününde insanların içinde bulunacakları haller âyette bildirilmektedir. Bu hallerden biri de insanların sarhoş görülmesidir. Ancak âyetin devamında onların sarhoş olmadıkları buyrulmaktadır. O halde âyet içi bu işkâle sebep olan durum nedir? Nasıl giderilmelidir?

Âyette işkâle sebep “سُكَارَىٰ” kelimesinin hangi anlamda kullanıldığının bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu kelime ilk geçtiği yerde teşbihi belîğ olarak kullanılmış ve bu durum benzetme edatı ve benzetme yönü hafzedilerek yapılmıştır. Yani insanlar kıyamet gününün dehşetinden akli melikelerini yitirecek ve sarhoş gibi davranacaklardır. Âyette ikinci kez geçen bu kelime hakiki anlamda kullanılmış ve insanların bu durumunun hakiki sarhoşluktan kaynaklanmadığı bildirilmiştir.⁵⁶

Anne ve babaların bu dünyada evlatları için canlarını vermek dâhil yapamayacakları hiçbir şey yoktur. Ancak kıyamet gününde, dehşetli şeylerle

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi*, 1: 143.

⁵⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 177.

⁵⁵ Geniş bilgi için bk., Suyûtî, *el-İtkân*, 3: 120-141; Zerkeşi, *el-Burhân*, 2: 254-300.

⁵⁶ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, (Beirut: Dâru'l-Fikru'l-Muâsır, 2007), 17: 151.

Kıyâmet gününde sizi bir araya getirecek, ama insanların çoğu bilmezler.” (el-Câsiye 45/26) ⁵⁸

Ruhların Azrail, tarafından alındığı bildiren âyetler de vardır:

“De ki: *“Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.”* (es-Secde 32/11)

Ruhların melekler tarafından alındığı da bildirilmektedir:

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ
“O, kullarının üstünde mutlak hakimiyet sahibidir. Üzerinize de koruyucu melekler gönderir. Nihâyet birinize ölüm geldiği vakit (görevli) elçilerimiz onun canını alır ve onlar görevlerinde asla kusur etmezler.” (el-En’âm, 6/61, 93)

“Melekler onların *الدِّينَ تَتَوَفَّيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ* canlarını iyi kimseler olarak alırken, *“Selâm size! Yapmış olduğunuz iyi işlere karşılık girin cennete”* derler.” (en-Nahl, 16/32)⁵⁹

Âyetlere baktığımızda ruhların Allah, ölüm meleği (Azrail) ve melekler tarafından alındığı anlatılmaktadır. Olayların faillerinin farklı şekilde zikredilmesi zahirde sanki çelişki varmış izlenimini vermektedir. O halde insanların ruhları gerçekte kim tarafından alınmaktadır? Âyetler arası bu müşkil nasıl giderilmelidir?

Hayvanlar da dâhil olmak üzere bütün canlıların ruhlarının ölüm meleği olan Azrail tarafından alındığı rivâyet edilmektedir. Ancak bir hadiste “Bütün hayvanların ruhlarını Allah (cc) alır, Azrail almaz” buyrulmaktadır. Bu da hayvanların ruhlarının Allah (cc) tarafından alındığını göstermektedir. Kurtubî ve İbn Kesîr’e göre, Azrail ruhların alınması işini Allah’ın emretmesiyle yerine getirir. Nitekim şu hadis bunu göstermektedir.⁶⁰ Hz. Peygamber ölmek üzere olan ensar’dan birinin yanına geldiğinde ölüm meleğine bakarak şunları söylemiştir: “Mü’min olan bu arkadaşşıma yumuşak davran.” Bunun üzerine ölüm meleği: “Ey Muhammed (sav)! Rahat ol, ben Mü’minlerin hepsine yumuşak davranırım. Ben insanları nerede olurlarsa olsunlar günde beş kez tek tek gözden geçiririm. Ey Muhammed! Allah’a yemin ederim ki ben, Allah’ın emri ve izni olmadan bir sivrisineğin canını bile alamam, bunu yapmaya gücüm yetmez”⁶¹

Râzî (ö. 606/1209) de ölümün Allah’ın emriyle olduğu ve bu işin za-

⁵⁸ Bk., el-Mülk, 69/2.

⁵⁹ Bk., el-Arâf, 7/37.

⁶⁰ Kurtubî, el-Câmi, 14: 93; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’an*, 6: 322.

⁶¹ Ebu’l-Kasım et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 4: 220.

hirde ölüm meleklerinin başkanı olan Azrail'e verildiği görüşündedir. Azrail de bu görevini kendisine verilen ölüm melekleri vasıtasıyla gerçekleştirir. Bazı âlimler ise ruhların insanların sürekli yanlarında bulunan melekler tarafından alındığını söylemektedir. Ancak onların bu görüşü diğer âlimler tarafından pek kabul görmemiştir. Mücâhid'den gelen bir rivâyete göre ise "Allah, yeryüzünü ölüm meleğinin önünde bir tepsi gibi yapmıştır. Ölüm meleği her gün her eve mutlaka iki kez uğrar, ölümü gelenlerin ruhlarını tutar ve onların canlarını alır."⁶² Ayrıca ölüm meleğinin eceli gelen kimselerin ruhlarını çağırıldığını daha sonra da bu ruhların yardımcıları tarafından alındığı şeklinde rivâyetler de vardır. Her ne kadar bu işler melekler tarafında yapılırsa da gerçekte bunların yapılmasını emreden Allah'tır, onlar sadece kendilerine verilen görevleri yerine getirmektedirler.⁶³

Ölüm meleğinin yardımcıları onun emriyle çalıştıklarından dolayı hepsi ona nisbet edilmiş ve bazen ruhların alınmasında sadece tekil olarak ölüm meleği zikredilmiştir. Çünkü bazen çoğul olan ifadeler tekil yerine de kullanılabilir. Ölüm meleğinin yardımcılarının öldürmesi ruhu çekmekle, Azrail'in öldürmesi eceli gelen ruhu çağırması ve onu çıkarmasıyla, Allah'ın öldürmesi ise ölümü yaratması şeklinde açıklamalarda da bulunulmuştur. Zeccâc ise ruhları alanların hafaza melekleri olduğunu söylemiştir.⁶⁴

Netice olarak şunu söyleyebiliriz ki canlıların ruhları Allah'ın emriyle ölüm meleği olan Azrail ve bu konuda ona yardımcı olan melekler tarafından gerçekleştirilmektedir. Ölümü yaratan Allah'tır, melekler sadece Allah'ın kendilerine verdiği görevi yerine getirmektedirler. Ruhların alınma meselesi bu şekilde ele alındığında âyetler arasında bir çelişkinin olmadığı görülür. Âyetler ruhların alınma esnasında birbiriyle ilişkili olan olayları anlatmaktadır.

1.8. Âyetlerdeki Zaman ve Konum Farklılığından Kaynaklanan Sebepler

Âyetlerde anlatılan konuların zamanını ve konumunu bilmek son derece önemlidir. Bu bilinmediği takdirde âyetler arasında çelişki varmış gibi

⁶² Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 13:, 15-16.

⁶³ Neseî, *Medârik*, 3: 7.

⁶⁴ Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2000), 2: 38.

bir durum ortaya çıkabilmektedir. Bu nedenle âyetler yorumlanırken bunlar göz ardı edilmemelidir. Örneğin;

Kur'anda cehennemliklerin yiyeceklerinin ve içeceklerinin neler olduğu Gâsiye Sûresi 6. âyette; “لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ صَرِيحٍ”, “Onlara, acı ve kötü kokulu bir dikenli bitkiden başka yiyecek yoktur.” Duhan Sûresi 43 ve 44. âyetlerde; “أَنْ شَجَرَتِ الرَّقُومِ طَعَامٌ الْأَيْمِ”, “Şüphesiz, zakkum ağacı, günahkârların yemeğidir.” ve Hâkka Sûresi 36. âyette de “وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَسِيلِينَ”, “Kanlı irinden başka bir yiyeceği de yoktur.” şeklinde anlatılmıştır.

Âyetlerde işkâl vehmine yol açan sebep cehennemliklerin yiyeceklerinin hangisi olduğu meselesidir. Zira âyetlerde bunların “diken, zakkum ağacı ve kanlı irin” oldukları bildirilmektedir. Bu işkâlin çözümü için müfessirlerimiz şu görüşleri ileri sürmüşlerdir.

Cehennem birbirinden farklı tabakalardan oluşmuş olup cehennemlikler bu tabakalarda günahlarına göre cezalarını çekeceklerdir. Günahkârların buralardaki yiyecekleri ve içecekleri de birbirinden farklı olacaktır. Bazıları “diken”, bazıları “zakkum”, bazıları da “kanlı irin” yiyecektir. Aynı şekilde kimi “kaynar su”, kimi de “irin” içecektir.⁶⁵

Cehennem farklı tabakalarının olduğu ve buralardaki insanların çektikleri cezaların aynı olmaması bizleri yiyecek ve içeceklerinin de farklı olabileceği sonucuna götürebilmektedir. Durum böyle değerlendirildiğinde âyetler arasında bir çelişkinin olmadığı da görülecektir.

Âyetler arasındaki zaman farklılığını bilmemek de bazı çelişkilere sebep olabilmektedir. Örneğin;

“فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ”, “Sûra üflendiğinde artık ne aralarındaki akrabalık bağları işe yarayacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler!” (el-Mü'minûn, 23/ 101)

“وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ”, “(Cennettekiler) birbirlerine dönüp sorarlar:” (et-Tûr, 52/25) buyrulmaktadır.

Âyetteki müşkil âhirette insanların birbirleriyle konuşup konuşmayacağı ile ilgilidir. İlk âyette insanların birbirleriyle konuşamayacakları bildirilirken ikinci âyette konuşabilecekleri anlatılmaktadır. Müfessirlerimiz âyetler arasında bir çelişkinin olmadığını söylemişler ve âyetler arasında var zannedilen çelişkiyi şöyle gidermişlerdir.

Sura iki kez üflenecektir. Müminûn Sûresi 101. âyetteki üfleminin ilk üfleme olduğunu söyleyenler olduğu gibi, ikinci üfleme olduğunu söyle-

⁶⁵ Hasan b. Muhammed b. Hüseyin en-Neysâbüri, *Garâibü'l-Kur'ân ve ragâibü'l-Furkan (Tefsiru'n-Neysâbüri)*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 6: 489.

yenlerde vardır. İlk üfleme olduğunu söyleyenlere göre ki İbn Abbas bunlardan biridir, bu üflemeyle kıyamet kopacak ve insanlar arasında bir nesep bağı kalmayacak, birbirlerini ziyaret edip durumlarını sormayacaklardır. İnsanların birbirlerinin hallerini soracaklarını bildiren âyet ise cennete girdikten sonra gerçekleşecek bir durumdur. O zaman insanlar birbirleriyle konuşacak ve halleşeceklerdir.⁶⁶

İbn Mesud'a göre ise âyette bildirilen üfleme ikinci üflemedir. Bu üflemeyle insanlar dirilip zerre miktarınca haksızlığın yapılmadığı bir hesapla karşılaşacaklar iyiler cennete, kötüler ise cehenneme gireceklerdir. İşte böyle bir günde âyette de bildirildiği gibi insanlar birbirlerinden kaçacaklar, birbirlerinin durumlarını sormayacaklardır. Çünkü o gün herkes kendi hesabıyla meşgul olacaktır.⁶⁷

Kelbî'ye göre insanlar kabirlerinden kalktıklarında kısa süreliğine de olsa birbirlerini tanıyacaklar ve beni sen azdırdın, sen saptırdın gibi sözlerle kınayacaklar ve birbirlerine karşı yumuşak söz söylemeyeceklerdir. Ancak daha sonra kıyâmetin dehşet dolu anlarını gördüklerinde susacaklar ve birbirlerine soru sormayı bırakacaklardır.⁶⁸

Râzî'ye göre de âyetler arasında bir çelişki yoktur. Çünkü âhiret günleri dünya günleriyle karşılaştırılmayacak kadar uzundur ve bu zaman diliminde insanlar birçok haller içine gireceklerdir. Bu hallerin bazısında birbirlerini soracaklar bazısında ise kendi hallerine düşüp birbirlerini sormayacaklardır.⁶⁹ Nasuhi Bilmen (ö. 1971) de insanların birbirleriyle konuşamayacakları anın insanların tekrar diriltildikleri anda meydana geleceğini bundan sonra ise yani hesaba geçileceği zamanda konuşmaların başlayacağını söylemektedir.⁷⁰

Müfessir Zuhaylî'ye (ö. 2015) göre, insanlar yeniden diriltildikten sonra içinde buldukları hayret ve dehşete düşüren durumların etkisinde kalacaklar ve akrabalık bağları ne kadar kuvvetli olursa olsun birbirlerinden kaçacaklardır. Zira o gün insan, annesinden, babasından, eşinden ve evlatlarından kaçacaktır. O gün insan soyuyla, sopyuyla övünemeyecektir. İnsanların birbirleriyle konuşamayacaklarını, sorular sormayacaklarını bildiren

⁶⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 19: 71-72; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd Begavî, *Meâlimü't-tenzil fi tefsiri'l-Kurân (Tefsîru'l-Begavî)*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 3: 374.

⁶⁷ Taberî, *Câmi*, 19: 72-73.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, 8: 347-348.

⁶⁹ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 23: 295.

⁷⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kurân-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, (İstanbul: Nesa Yayınları., ts.), 5: 2309.

âyetlerle, konuşup sorular soracaklarını bildiren âyetler arasında bir çelişki yoktur. Zira bu âyetler farklı zaman ve konumlarda meydana gelecek olan olayları anlatmaktadır. İnsanların birbirleriyle konuşamayacakları an Sûr'a üfürülmenin olduğu andır. Ancak daha sonra insanlar birbirlerine sorular soracak ve konuşacaklardır.⁷¹

Müfessirlerin görüşlerinden anlaşılan odur ki âhirette insanlar birbirleriyle konuşacak ve birbirlerine sorular soracaklardır. Âhirette uzun bir zaman ve birçok konum olduğu için bunların bir kısmında birbirlerine sorular sormaları bazılarında ise sormamaları gâyet doğal bir şeydir. Âyetlerde de anlatılmak istenenin bu olduğu müfessirlerin çoğunluğu tarafından bildirilmiştir. Konuya böyle bakıldığında âyetler arasında bir çelişkinin olmadığı açıkça görülmüş olur.

1.9. Muhayyerliğin Bilinmemesinden Kaynaklanan Sebepler

İnsanların dünyadaki arzu ve istekleri bir birinden farklı olduğu gibi âhirette de farklı olacaktır. Âhret hayatında insanların tercihlerinin farklı olabileceğinin ve herkese aynı lütuflarda bulunulmayacağını bilmesi âyetler arasında meydana gelebilecek olan bazı çelişkilerin de önüne geçecektir.

Kur'an-ı Kerim'de cennetliklerin takacağı takılardan bahseden âyetler vardır. Bu takıların farklılık arzetmesi âyetler arasında çelişki varmış izlenimi uyandırmaktadır. Ancak bunların nasıl kullanılacağını bildiğimiz takdirde bu çelişki kendiliğinden ortadan kalkmaktadır. Örneğin;

Cennetliklerin gümüşten bilezikler takacakları şu âyetle bildirilmektedir: *“Oradakilerin üzerlerinde yeşil renkli, ince ve kalın ipek elbiseler vardır; gümüş bileziklerle süslenmişlerdir, rableri onlara tertemiz bir içecek verir;”* (el-İnsan, 76/21)

Başka bir âyette ise cennetliklerin altından bilezikler takacakları anlatılmaktadır:

“İşte onlara, içinden ırmaklar akan adn cennetleri vardır. Onlar orada ince ve kalın ipekli yeşil elbiseler giyecekler; altın bileziklerle bezenecekler; orada tahtların üzerine kurulacaklardır.” (el-Kehf, 18/31)

“Şüphesiz, Allah iman edip salih ameller işleyenleri içlerinden

⁷¹ Zuhaylî, *Tefsiru'l-münir*, 18: 103-104.

irmaklar akan cennetlere koyacak, orada altından bileziklerle, incilerle süslenecelerdir. Oradaki giysileri ise ipektir.” (el-Hac, 22/23)⁷²

Bir âyette cennetliklerin gümüşten bilezikler takacakları bildirilirken diğer âyette bu bileziklerin altından olacağı bilgisi verilmektedir. İşte bu farklı bildirimler âyetler arasında müşkil durum ortaya çıkarmıştır. Öyleyse bu müşkil nasıl çözülmelidir?

Râzî'ye göre cennetlikler, gümüş ve altın takılarını ayrı ayrı veya ikisini birlikte de takabileceklerdir. Zira insanların hoşlandıkları şeyler birbirinden farklı olabilmektedir. Burada tercih insana bırakılmış ve onlar bu hususta serbest davranabileceklerdir. Gümüşten bileziklerin hizmet yapan vildan (çocuklar), altın bileziklerin ise ebrârın (cennetlikler) takabileceği de söylenmiştir.⁷³ Bir başka görüşe göre ise insanlar amellerinin çoğunluğunu elleriyle yaptıklarından dolayı bu ameller altın ve gümüş bilezikler olarak adlandırılmış olabilir.⁷⁴

Bazı rivâyetlerde ise erkeklerin gümüş, kadınların ise altınla süsleneceleri bildirilmiştir. Cennetliklerin bazen gümüş, bazen altın süsler takınacakları da söylenmektedir.⁷⁵ Cennetliklerin ince ve kalın⁷⁶ olmak üzere ipekten elbiseler giyecekleri, cennetliklerden ebrar olanların gümüşten bileziklerle, Mukarreblerin ise altından bileziklerle süslenecelerini rivayet edilmektedir.⁷⁷

Müfessirlerin yaptıkları yorumların ne kadar isabetli, akla ve mantığa uygun oldukları açıkça görülmektedir. Zira dünyada insanlar gümüş, altın gibi takılarını diledikleri şekillerde takabilmekte ve kişisel tercihlerini kullanabilmektedirler. Demek ki cennette de insanların tercihlerine önem verilecek ve arzu ettikleri şekilde davranmalarına müsaade edilecektir. Bu da bizlere âyetler arasında zannedildiği gibi bir çelişkinin olmadığını açıkça göstermiş olmaktadır.

SONUÇ

Kur'ân'ın her çeşit eğrilik ve tenâkuzdan uzak bir kitap olduğu en-Nisâ Süresi 82. âyetinde “Kur'ân'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan

⁷² Bk., el-Fâtır, 35/33.

⁷³ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 30: 755.

⁷⁴ Râzî, *Tefsîru'l-kebir*, 30: 755.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, 29: 147.

⁷⁶ “سُنْدُسٌ”; gömlek ve buna benzer ince elbiseler için kullanılırken, “إِسْتَبْرَقٌ”; parlak kalın ipek elbiseler için kullanılır. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5: 141.

⁷⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 8: 300.

başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!” şeklinde açık bir şekilde bildirilmiştir. Kur’ân’da bir tutarsızlığın bulunmaması onun Allah tarafından gönderildiğinin en büyük kanıtıdır.

Kur’ân’da hakiki anlamda çelişkilerin bulunmadığı hususunda âlimler görüş birliği içindedir. Zâhiri anlamda bazı çelişkili âyetlerin ortaya çıkma sebebi ise bunlar üzerinde gerekli ciddi araştırmaların ve tefekkürün yapılmamasıdır. Yani bu çelişkiye sebep vahiy değil insanların âyetleri ele alış biçimleridir.

Müşkil âyetleri inceleyen müfessirler, bu âyetlerdeki çelişkileri ortadan kaldırmak için tahsis, takyid, te’vil, tercih, nesh ve tesakut (terk) metodlarını kullanmışlardır. Genel olarak âyeter arası işkâlin giderilmesinde kullanılan yöntemin cem ve tevfiik metodu olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin; el-Hicr Sûresi 92 ve 93. âyetlerindeki “Rabbine andolsun ki yaptıklarından dolayı muhakkak sûrette onların hepsini sorguya çekeceğiz!” buyrulurken herkesin sorgulanacağı bildirilmiştir. Ancak el-Kasas Sûresi 78. âyetinde ise “Mücrimlerden ne günah işledikleri sorulmaz!” buyrulurken sorgulamanın yapılmayacağı ifade edilmiştir. Âhiret hakkındaki âyetleri iyi bir şekilde bilmeyen ve incelemeyen kimseler âyetler arasında bir çelişkinin olduğunu söyleyeceklerdir. Ancak âhiret hayatının uzun bir süreç olduğu bunun bir kısmında sorgulamaların yapılacağı bir kısmında ise sorgulamanın olmayacağı bilindiği takdirde âyetler arasında bir çelişkinin olmadığı ortaya çıkacaktır. Yani âyetler âhirette gerçekleşecek olan farklı konum ve zamanlardan bahsetmektedir.

Kur’ân’ın uslubunu bilmemek de âyetler arasında çelişki izleniminin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Örneğin; kıyamet koştuktan sonra meydana gelecek olan bir çok olay Kur’ân’da mâzî sigası ile anlatılmıştır. Bu durum bazı âyetler arasında zâhiren çelişki ortaya çıkarmıştır. Ancak Kur’ân’ın uslubu bilindiğinde bu çelişkilerin tamamen ortadan kalktığı görülmüştür.

Kur’ân’da, teâruz ve tenâkuzun bulunduğunu ileri sürenler ona şüphe içinde yaklaşmışlar ve Kur’ân’ın Allah kelâmı olmadığını ileri sürerek müslümanların özellikle de gençlerin zihinlerini bulandırmak istemişlerdir. Günümüzde birçok internet sitesinde bu konuyla ilgili Kur’ân aleyhine çalışmaların yapıldığını görmek mümkündür. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de onların bu iddialarını çürütücü çalışmaların yapılması elzemdir.

KAYNAKÇA

- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*. b.y.: Bayraklı Yayınları, ts.
- Begavî, Ebu Muhammed Hüseyin b. Mesud. *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Begavî)*. Thk. Abdu'r-Rezzâk el-Mehdî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Nesa Yayınları., ts.
- el-Buhârî, Aladdin Abdu'l-Azîz b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr şerhu usûlü'l-Pezdevî*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*. Thk. Muhammed Zühêyr b. Nâsır. 9 cilt. B.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'ânda İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 85-95.
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lüga ve sihâhu'l-arabiyye*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- el-Cevzî, Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdu'l-Hamîd. 4 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Demirci, Sabri. *Kur'ânda Müşkil Âyetler*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1963.
- Erdoğan, İsmail. "Şeyh Safiyüddin Erdesîli'ye Göre Ruh - Beden İlişkisinde Hayvani Ruhun Yeri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2010): 1-16.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-lüga*. 8 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Firuzâbâdî, Muhammed bin Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- el-Hicâzî, Muhammed Mahmud. *et-Tefsîru'l-vâdîh*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cedîd, 1992.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya el-Kazvinî er-Râzî. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *Sahîh*. Thk. Suayb Arnavut. 18 cilt. Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Siretü'n-nebeviyye*. Mısır: Şirketü Mektebe, 1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim ed-Dineverî. *Te'vilu müşkili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Kazvînî. *es-Sünen*. 2 cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1994.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmûu'l-fetevâ*. Medine: Mecmeu'l-Melik, 1995.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Karaman, Hayrettin- Çağrı, Mustafa- Dönmez, İbrahim Kâfi- Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu Tefsiri*. Ankara: DİB Yayınları, ts.
- el-Kelbî, Muhammed b. Abdullah İbn Cüzey. *et-Teshîl liulûmi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2005.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. İbrahim Atfeş. 20 cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964.
- el-Mansûrî, Abdullah b. Muhammed. *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. b.y.: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2005.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *es-Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 cilt. Şam: Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslâmî, 1986.
- Nesefî, Abdullah İbn Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998.
- en-Neysâbü'rî, Hâkim Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Mustedrek ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Ata. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- en-Nisâbü'rî, Mahmûd b. Ebi'l-Hasan b. Hüseyin el-Gaznevî. *Bâhiru'l-burhân fi meâni müşkilâtü'l-Kur'ân*. Mekke: İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1997.

- Pak, Süleyman. *Müşkilü'l-Kur'an*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2000.
- er-Râzî, Fahrüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-Gayb)*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1998.
- Râzî, Muhammed ibn Ebû Bekr. *Muhtâru's-sıhah*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- es-Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. 3 cilt. Kahire: Dâru's-Sabûnî, 1997.
- Saylan, Nesrişah. *Kıraat Açısından Begavi Tefsiri*. Kayseri: Tezmer Yayınları, 2015.
- es-Semerkandî, Ebû Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhîm. *Bahru'l-ulûm (Tefsîru's-Semerkandî)*. 3 cilt. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- es-Serahsî, Ahmed b. Ebi Sehl Şemsu'l-Eimme. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1978.
- Soysaldı, H. Mehmet. *Nuzulünden Günümüze Kur'an ve Tefsir*. Elazığ: Örnek Matbaacılık, 1998.
- es-Suyûtî, Celalüddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. 4 cilt. b.y.: Heyetü'l-Mısriyye, 1974.
- es-Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- es-Suyûtî, Celalüddin. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- eş-Şâşi, Muhammed b. İshak. *Usulü's-Şâşi*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebu İshak Muhammed b. İsa es-Sevrî. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 cilt. Mısır: Şirketü Mektebe, 1975.
- Topaloğlu, Bekir. "Cennet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 376-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- el-Vâhidî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Esbâbu nüzûlu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- el-Vâhidî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Vesît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 164-167. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yerinde, Âdem. "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Ayetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007): 29-61.
- ez-Zebîdî, Muhibbuddin Ebu'l-Feyd Seyyid Muhammed Murtezâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 cilt. byy: Dâru'l-Hidaye, 2010.
- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabi, 1995.
- Zerkeşî, Bedruddin. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed ebu'l-Fadl İbrahim. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikru'l-Muâsır, 2007.

SAÇAKLIZÂDE MEHMED EFENDİ'NİN (Ö. 1145/1732) RİSÂLE FÎ İBÂHATI KATLİ'L-KİLÂBİ'L-MUZIRRA ADLI ESERİNİN TAHKİKİ KLİ NEŞRİ


A CRITICAL EDITION OF THE "RISÂLE Fİ İBÂHATI KATLİ'L-KİLÂBİ'L-MUZIRRA"
OF SÂCHAQLI-ZÂDAH MUHAMMAD MAR'ASHÎ'S (d. 1145/1732)

İSLAM DEMİRCİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, GİRESUN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ İSLAM HUKUKU
ANABİLİM DALI

islamdemirci@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.8>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
15 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Accepted
24 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Demirci, İslam, "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin (Ö. 1145/1732) Risâle Fî İbâhati Katli'l-Kilâbi'l-Muzirra Adlı Eserinin Tahkikli Neşri [A Critical Edition of the "Risâle fî İbâhati Katli'l-Kilâbi'l-Muzirra" of Sâchaqli-zâdah Muhammad Mar'ashî's (d. 1145/1732)]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/June 2019): 217-240.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



SAÇAKLIZÂDE MEHMED EFENDİ'NİN (Ö. 1145/1732) RİSÂLE Fİ İBÂHATI KATLİ'L-KİLÂBİ'L-MUZİRRA ADLI ESERİNİN TAHKİKİ NEŞRİ¹

Öz

Saçaklızâde Mehmed Efendi, döneminin önde gelen Osmanlı âlimlerinden biridir. İslami ilimlerin birçok alanında eserler telif etmiş olan Saçaklızâde'nin eserlerinin önemli bir kısmı hala el yazması halindedir. Saçaklızâde'nin *Risâle fî İbâhati Katli'l-Kilâbi'l-Muzırra* isimli eseri de yazma halde bulunan Arapça bir risaledir. Bu çalışmada müellifin geçmişten beri hararetle tartışılan temel konulardan biri olan köpeklerin öldürülmesi meselesini konu alan bu risalesi değerlendirilerek neşre hazırlanmıştır. Zararlı Köpeklerin İtlafının Mubahlığına Dair olan bu risalede Saçaklızâde, sahipli ve zararlı olup olmamasına göre köpek çeşitleri ve bunların hükümlerini açıklamış, ardından da köpeklerin yol açtığı zararların bazılarını saymıştır. Risalede son olarak da, Osmanlı'da eyalet merkezlerinin özellikle de İstanbul'un, sayılarının aşırı derecede artıp insanlara zarar verir hale gelen sahipsiz köpeklerden ya itlaf etmek suretiyle ya da geri dönemeyeceği bir yere gönderilmesi suretiyle temizlenmesinin gerekli olduğu ifade edilmiştir. Bu çalışma kapsamında müellifin hayatı ve eserleri ile risalenin temel özellikleri üzerinde durulmuş, ardından orijinal metnin tenkitli neşri yapılarak eser, dikkatlere sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Saçaklızâde, Köpeklerin Öldürülmesi, İtlâf, Zarar.

A CRITICAL EDITION OF THE "RİSÂLE Fİ İBÂHATI KATLİ'L-KİLÂBİ'L-MUZİRRA" OF SÂCHAQLI-ZÂDAH MUḤAMMAD MAR'ASHĪ'S (d. 1145/1732)

Abstract

Sâchaqli-zâdah MuḤammad Mar'ashī is one of the leading Ottoman scholars of the period. He wrote in many disciplines of Islamic sciences. An important part of the works of Sâchaqli-zâdah is still in manuscript form. Sâchaqli-zâdah's work called the *Risâle fî İbâhati Katli'l-Kilâbi'l-Muzırra* is also manuscript written in Arabic. This study is about Sâchaqli-zâdah's risala on killing harmful dogs. In this risala, Sâchaqli-zâdah has divided the dogs into sections according to whether it is owned and harmful and explained rulings (hukm) about them, then he explained some of the damage caused by dogs. At the end of the risala, it is stated that stray dogs that harm people should be killed or exiled. In this way, cities will be cleansed from the negative effects of dogs. Within the scope of this study, the life of the author, his works and features of the Risala are discussed. Then the critical edition of the risala is made.

Keywords: Islamic Law, Sâchaqli-zâdah, Killing of Dogs, İtlâf (Destruction), Damage.

¹ Bu çalışmada, Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Süleymaniye, Kastamonu, Erzurum ve Diyarbakır Ziya Gökalp Yazma Eser Kütüphaneleri ile Milli Kütüphaneden ücretsiz olarak verilen dijital görsellerden faydalanılmıştır.

1. ARAŞTIRMA VE DEĞERLENDİRME

1.1. Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Hayatı

Kendi döneminin önde gelen ilim adamlarından biri olan Saçaklızâde'nin hayatı hakkında aktarılan bilgiler sınırlıdır. Tam adı Mehmed/Muhammed b. Ebûbekir el-Mar'aşî'dir. Maraş'ta yerleşmiş köklü bir aile olan Saçaklızâdeler'e mensup olması dolayısıyla Saçaklızâde adıyla anılmıştır.²

Maraş'ta doğan Saçaklızâde'nin bazı kaynaklarda 1090/1680 tarihinde doğduğu ifade edilmişse de³ doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Araştırmacılar, eserlerinde yer alan bazı bilgilerden hareketle, XI. (XVII) Yüzyılın üçüncü çeyreğinin sonlarında veya dördüncü çeyreğinin başlarında 1070-1080/1660-1670 yılları arasında doğmuş olmasının muhtemel olduğunu söylemektedirler.⁴

Ailesi hakkında da çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte babası Ebûbekir Efendi'nin Maraş'ta ikâmet ettiği ve Maraş'taki camilerden birinde imamlık yaptığı aktarılmaktadır.⁵ Kesin olmamakla beraber, kaynaklarda evli ve çocuklarının olduğuna dair bilgiler de verilmektedir.⁶

Hanefî mezhebine mensup olan Saçaklızâde eğitimine Maraş'taki medreselerde başlamış ve ilk tahsilini Maraş ulemâsından almıştır. Kendisinden tecvid ve kıraat dersleri aldığı kaydedilen Hasan Mar'aşî, bu dönemdeki hocaları arasında ismi bilinen tek kişidir. Ardından dönemin ve bölgenin diğer âlimlerinden ders almak üzere buradan ayrılmıştır. Bu ilk ilim yolculuğunda Gaziantep ve Malatya'ya giderek, Tibyân Tefsiri mütercimi Tefsirî Mehmed Efendi (ö. 1110/1698) ve Dârendeli Hamza Efendi'den (ö. 1152/1739) ders almıştır. Sâlim Kaddûrî, Tibyân mütercimi Mehmed

² Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musanîfîn*, istinsah ve tsh. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal - Avni Aktuç (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955), 2: 322; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1: 325; Hayreddin Ziriklî, *el-Âlâm kâmusu terâcîmi li-esheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-mübta'ribin ve'l-müsteşrikîn*, 15. Baskı (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 6: 60; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcîmu musannifi'l-kütübî'l-Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414), 3: 711; Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 368; Tahsin Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu (6-8 Mayıs 2004, Kahramanmaraş)* (İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi, 2005), 1: 53.

³ Fındıklılı İsmet Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye ve zeyilleri Tekmiletü's-Şekâik fi hakki ehli'l-hakâik*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 5: 51.

⁴ Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Cühdül-mukıl mine't-tecvîd*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed, 2. Baskı (Amman: Dâru Ammâr, 2008/1429), 14; Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Takrîru'l-kavânin el-mütedâvile min ilmi'l-münâzara*, haz./thk. Yusuf Türker (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017), 28-29; Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35: 368; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", 1: 53.

⁵ Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şekâik fi hakki ehli'l-hakâik*, 5: 50; Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35: 368; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", 1: 53.

⁶ Saçaklızâde, *Cühdül-mukıl*, 15; Corci Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabîyye* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983), 2: 344.

Efendi ile dönemin Şeyhülislâmı Debbağzâde Mehmed Efendi'yi birbirine karıştırdığından Saçaklızâde'nin İstanbul'a gittiğini ve Şeyhülislâm Debbağzâde'den ders aldığını söylemekteyse de⁷ bu bilgi diğer kaynaklarca doğrulanmamaktadır.

Bu ilk yolculuğundan sonra memleketine dönüp bir süre Maraş'ta kalan Saçaklızâde, daha sonra Şam'a giderek tahsiline orada devam etmiş, Şam'da Abdulganî en-Nablusî'den (ö. 1143/1731) tefsir, hadis ve tasavvuf ilimlerini tahsil etmiş, icazet ve Kâdiriyye ve Nakşibendiyye hilâfeti olarak memleketine dönmüştür. Maraş'a dönüşünden sonra bir taraftan ilim halkalarında öğrencilere dersler verirken diğer taraftan da farklı ilim dallarına yönelik eserlerin telifiyle meşgul olmuştur.⁸

Kaynaklarda yer alan kayıtlardan, Saçaklızâde'nin Halep'te Şâbâniye medresesinde ve Maraş'ta Câmîu'l-kebir medresesinde ders verdiği, aynı zamanda Maraş'ta bir camide imamlık yaptığı anlaşılmaktadır.⁹ *Takrîrû'l-kavânîn* adlı eserinin şârihi Hüseyin b. Haydar el-Bertezî el-Mar'aşî (ö. 1176/1762), Abdurrahman b. Ali el-Ayıntâbî (ö. 1168/1755'den sonra), ve Dârendeli Muhammed/Mehmed b. Ömer (ö. 1152/1739) gibi isimler, Saçaklızâde'nin bilinen belli başlı öğrencileridir.¹⁰ Saçaklızâde, 1145/1732 yılında Maraş'ta vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda 1150/1737 yılında vefat ettiği kaydedilir.¹¹ Kabrinin şehrin kible tarafında bulunan Şeyh Âdil Mezarlığında olduğu kabul edilir.¹²

⁷ Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukıl*, 16.

⁸ Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukıl*, 14, 17-18; Saçaklızâde, *Takrîrû'l-kavânîn*, 29; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 322; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 325; Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 60; Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35: 368; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", 1: 54-55.

⁹ Saçaklızâde, *Takrîrû'l-kavânîn*, 33-34; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 322; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 325; Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 60; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâzir*, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 1986/1406), 2: 505.

¹⁰ Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukıl*, 21; Saçaklızâde, *Takrîrû'l-kavânîn*, 34-35; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", 1: 55.

¹¹ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge, 2. Baskı (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971), 2: 1147; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukıl*, 15; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 322; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3: 711; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden: E.J. Brill, 1949), 2: 487. Vefat tarihi ve medfun olduğu yerle ilgili diğer iddia ve bilgiler için bk. Saçaklızâde, *Takrîrû'l-kavânîn*, 37; Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, 2: 344; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 326; Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35: 368; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", 1: 54-55.

¹² Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 326; Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 60; Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35: 368; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", 1: 54; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirin*, 2: 505.

1.2. Eserleri

Saçaklızâde Mehmed Efendi, münazara, kelim, akaid, mantık, fıkıh, tefsir, tecvid ve kıraat gibi farklı ilim dallarında birçok eser telif etmiştir.¹³ Bursalı Mehmet Tahir, Saçaklızâde'ye ait otuz eser sayarken¹⁴ bazı araştırmacılar, yazma kütüphanelerin kataloglarının yeterince sağlıklı bilgiler içermemesi, eserler üzerinde gerekli incelemelerin yapılmamış olması gibi sebeplerle bu bilgilerin ihtiyatla karşılanması gerektiğini söylemekte ve bu sayıyı yüz yirmiye çıkarmaktadır.¹⁵

Saçaklızâde'nin eserlerinden bazıları şunlardır: *Tefsîru sûreti'l-Kehf, Risâle fi'l-âyâti'l-müteşâbihât, Risâletü't-tenzihât, Cühdü'l-mukıl, Tehzîbü'l-kırâati'l-âşr, Risâle fi mehârici'l-hurûf, Neşri't-Tavâli', Risâletü's-sürür ve'l-ferah fi vâlideyi'r-Resûl, Takrîrü'l-kavânîni'l-mütedâvile min 'ilmi'l-münâzara, Teshîlü'l-ferâ'iz, Risâle fi zemmi'd-duhân, Risâle fi ibâhati katli'l-kilâbi'l-muzırra, Tertîbü'l-ülüm, Hâşiye 'alâ şerhi Dibâceti't-Tarikati'l-Muhammediyye, Risâle fi'r-raks ve'd-deverân.*

1.3. Risâle fi İbâhati Katli'l-Kilâbi'l-Muzırra Adlı Eserin Özellikleri

1.3.1. Eserin Adı ve Müellife Aidiyeti

Eserin adı dîbâcesinde *Risâle fi ibâhati katli'l-kilâb* şeklinde geçmektedir. Bursalı Mehmet Tahir, Saçaklızâde'ye nispet ederek saydığı eserler içerisinde bu eseri, *Risâle fi itlâfi'l-kilâbi'l-muzırra* adıyla zikretmektedir.¹⁶ Bize göre Saçaklızâde'nin eserin dîbâcesinde kaydettiği ismin eser adı olarak tercih edilmesi iki açıdan doğru olacaktır. Öncelikle bu isim, müellifin kendisinin kullandığı isim olması hasebiyle önemlidir. İkinci olarak risâlenin içeriğine de uygun bir isimlendirmedir. Ayrıca Saçaklızâde'nin

¹³ Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukıl*, 24; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 323; Zirikli, *el-A'lâm*, 6: 60; Kehlâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3: 711; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", 1: 56.

¹⁴ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 327.

¹⁵ Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35: 368; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", 1: 56. Eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukıl*, 24-38; Saçaklızâde, *Takrîrü'l-kavânîni'l-muzırra*, 51-70; Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35: 368-370; Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", 1: 57-67.

¹⁶ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 327. Ancak nüshaların bulunduğu kütüphane/veri tabanı kayıtlarında her bir nüsha farklı isimlerle kaydedilmiştir. Asıl nüsha olan Süleymaniye Murad Molla nüshası *Risâle fi cevâzi katli'l-kilâbi'l-muzırra* adıyla, Süleymaniye Antalya Tekelioğlu nüshası ise *Risâle fi itlâfi'l-kilâb* ismiyle kayıtlıdır. Adana İl Halk Kütüphanesinde kayıtlı nüsha *Risâletü'l-kelbiyye* adıyla; Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Hâfız Ahmed Paşa nüshası *Risâle fi ibâhati katli'l-kilâb* adıyla; Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Şehzade Mehmed nüshası *Risâletü'l-kilâbiyye* ismiyle; Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi nüshası *Risâle fi hakkı katli'l-kilâb*; Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi nüshası *Risâletü'l-kelbiyye*; Afyon Gedik Ahmet Paşa nüshası *Risâle fi itlâfi'l-kilâbi'l-muzırra* adıyla kayıtlıdır.

öldürülebileceğini söylediği köpekler, zararlı (المضرة) olanlarla sınırlı olduğu için, müellifin kullanmadığı bu nitelendirmenin risâlenin adına eklenmesi, içeriğe daha uygun bir isimlendirme olacaktır. Risâlenin adı, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Murad Molla nüshasının giriş sayfasında bunu destekleyen ifadelerle; (الكلاب التي تضر ولا تنفع) şeklinde kaydedilmiştir.¹⁷ Bursalı Mehmet Tahir ve Tahsin Özcan da bunu tercih etmişler,¹⁸ kimi kütüphane/ veri tabanı kayıtlarında da bu nitelendirme kullanılmıştır.¹⁹

Müellif adının dîbâcede şüpheye yer bırakmayacak şekilde açık olarak zikredilmesi ve Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Murad Molla nüshasının giriş sayfasında bulunan müellife ait tashih kaydı ve imza, eserin müellife aidiyetini gösteren en güçlü delillerdir. Osmanlı Müellifleri'nde de eser Saçaklızâde'ye nispet edilmiştir.²⁰ Bunun yanında eserin, kaynaklarda ve kütüphaneler ile veri tabanlarında bir başkasına nispet edilmemiş olması da, müellife aidiyetini destekleyen durumlar olarak kabul edilebilir.

Ayrıca eser Saçaklızâde'den yaklaşık yüz elli sene sonra Mahrûkizâde Ca'fer tarafından Türkçe'ye tercüme edilerek 1304/1886 yılında İstanbul'da basılmıştır.²¹ Günümüzde de Alman yazar Susanne Enderwitz tarafından Heidelberg Üniversitesi'nde bulunan bir nüshadan Almanca'ya tercüme edilmiştir.²²

1.3.2. Eserin Muhtevası ve Kullanılan Kaynaklar

Saçaklızâde, risâlenin mukaddimesinde, kendi döneminde bazı yerleşim yerlerinde köpek popülasyonunun artmasıyla sahipsiz köpeklerin insanlara zarar verir hale geldiğini belirtmekte, buna rağmen insanların günaha

¹⁷ Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Risâle fi ibâhati katli'l-kilâbi'l-muzırra*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 1835/4 – 1499/4, 23a.

¹⁸ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 327; Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35: 369.

¹⁹ Bk. Afyon Gedik Ahmet Paşa nüshası *Risâle fi itlâfi'l-kilâbi'l muzırra* adıyla kayıtlıdır.

²⁰ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 327.

²¹ Saçaklızâde Mehmed Efendi, *Köpekler*, trc. Mahrûkizâde Ca'fer (İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziya, 1304. Mahrûkizâde, bu çalışmasının girişinde risâleyi tercüme etme gerekçesini anlatmış, kitabın son bölümünde ise yaşadığı dönemde kuduz hastalığının iyileşmesinde henüz yeni uygulanmaya başlanan kuduz aşısı tedavisinin sonuçları ve öneminden bahisle Sultan II. Abdülhamid'in katkılarını sitayişle dile getirmiştir.

²² Susanne Enderwitz, "Rituelle Reinigung oder hygienischer Maßnahme? Ein Maßnahmenkatalog gegen die Hundepilgung aus der Heidelberger Handschriftensammlung", *Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien*, ed. Von Joannes Zimmermann – Christoph Herzog – Raoul Motika (Nürnberg: University of Bamberg Press, 2016), 151-175. Enderwitz'in makalesi giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Girişte risâleyi tercümede esas aldığı nüshayı tanıtıcı bilgiler vermiş, ilk bölümde hamşilerdeki müellife ait notlarla birlikte risâleyi tercüme etmiştir. İkinci bölümde, Saçaklızâde'ye ve dönemine ait bilgiler aktarıldıktan sonra üçüncü bölümde, başta Kur'an-ı Kerim ve hadisler olmak üzere kaynaklarımızda konuyla ilgili meseleler kısaca incelenmiştir. Dördüncü ve son bölümde ise, değişik dönemlerde köpeklerin kontrolsüz şekilde çoğalmalarının Osmanlı'da ve özellikle de İstanbul'da yol açtığı problemler ve bunların çözümüne dair uygulamalar aktarılmış ve kısaca Saçaklızâde'nin çözüm önerisi üzerinde durulmuştur.

düşme korkusuyla köpeklerin yol açtığı bu zararı ortadan kaldırmaya yönelik sürgün, itlâf gibi bir takım çarelere ve uygulamalara başvurmayıp, tam tersine bunları elleriyle beslediklerini dile getirmektedir. Bu sebeple, köpeklerin itlâfının ve köpeklerin yol açtığı zararların ortadan kaldırılmasına dair uygulamaların insanlara sorumluluk yükleyip günaha sokmayacağını, tam tersine insanlara faydası olduğu için sevap kazandıracak bir davranış olduğunu anlatmak üzere, böyle bir risâle yazmayı gerekli gördüğünü ifade etmektedir.

Ulaştığımız nüshalar, risâlenin tam olarak ne zaman yazıldığını ortaya koyacak bilgiler ihtiva etmemektedir. Elde edilen nüshalardan en eski tarihli olanı, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Antalya Tekelioğlu nüshasıdır ki bu nüshada hicrî 1142 tarihi bulunmaktadır. Bu tarihin, risâleyi istinsah eden müstensihin istinsah ettiği nüshada yazılı olan tarih olması muhtemeldir. Saçaklızâde'nin vefatı öncesine tekabül eden bu tarihin eserin telif tarihi olma ihtimali bulunsa da elimizde bunu kanıtlayacak açık bir delil bulunmamaktadır.

Risâle, zararın ortadan kaldırılması (def-i mefâsid) ilkesinden yola çıkarak, insana ve çevreye zarar veren köpeklerin bu zararlarının ortadan kaldırılmasına yönelik alınabilecek tedbir ve uygulamaları ifade etmek üzere kaleme alınmıştır. Arapça olarak akıcı, kısa ve anlaşılır bir üslupla yazılan eser, metin ve haşiyeden meydana gelmektedir. Müellif, risâle metni kadar bir hâşiyeye yazmış ve bunu risâlenin sonuna eklemiştir.

Mukaddime bölümünde, besmele, hamdele ve salveleden sonra müellif adı, risâlenin yazılış gerekçesi ve risâlenin ismi zikredilmiş, ardından sahipli ve zararlı olup olmamasına göre köpek çeşitleri ve bunların hükümlerinin açıklanmasına geçilmiştir. İlk olarak başkalarına zarar vermeyen sahipli köpekler ele alınmış ve bunlara sahipleri dışındakilerin karışamayacağı açıklanmıştır.

İkinci olarak sahipli olup da başkalarına zarar veren köpekler konusu işlenmiştir. Saçaklızâde, bir kimsenin dışarıya salındığında başkalarına zarar verecek olan bir köpeği evinde beslediğinde, kimseye zararı dokunmadığından yine buna kimsenin karışamayacağını ve engelleme hakkının bulunmadığını, ancak zararlı olan bir köpeğin sokağa salınması ve başkalarına zarar vermesi durumunda insanların buna engel olma haklarının ortaya çıkacağını bildirmektedir.

Üçüncü olarak hem sahipsiz hem de zararlı köpeklerin zararlarının ortadan kaldırılmasının ve itlâfının gerekli (kifâi vâcib) olduğu ifade edilmiş-

tir. Dördüncü olarak da kimseye zararı dokunmayan sahipsiz köpekler ele alınarak bunları öldürmenin caiz olmadığı söylenmiştir.

Saçaklızâde bu dört açıdan köpeklerin yol açtığı zararların ortadan kaldırılmasına ve itlâfına yönelik hükümleri açıkladıktan sonra, Hz. Peygamber'den konuyla ilgili bazı rivayetler aktarmış, ardından da köpeklerin yol açtığı zararların bazılarını sıralamıştır.

Son olarak, sayıları aşırı derecede artıp insanlara zarar verir hale gelen sahipsiz köpeklerin itlâf edilerek veya geri dönemeyeceği bir yere gönderilerek eyalet merkezlerinin özellikle de İstanbul'un temizlenmesinin gerekli olduğunu söylemiştir.

Saçaklızâde, risâlenin hâşiyesinde ise köpeklerin yol açtığı zararların kaldırılmasına yönelik kifâi vacip hükmünün ne anlama geldiğini ifade etmiş, sonra başkasının yol açtığı zararların ortadan kaldırılmasına yönelik çaba sarf eden insanların bundan zarar görmesi veya böyle bir ihtimalin bulunması durumunda aynı sorumluluğun devam edip etmediği konusunu açıklamaya çalışmıştır. Aynı bölümde zararı gidermeye güç yetirme ve zararların izâlesinde hâkime (görevlilere) ve halka düşen görevleri sıralamıştır. Bu konuları açıklarken Saçaklızâde hem kaynaklardan alıntılar yapmış hem de kendi görüşlerini ortaya koymuştur.

Bu mesele daha çok, fıkıh kitaplarının zararlı olduğundan dolayı öldürülüp öldürülemeyeceği açıklanan hayvanların zikredildiği ya da hadis şerhlerinin konuyla ilgili rivayetlerin açıklandığı bölümlerinde geçmektedir. Konuya dair, müstakil çok fazla çalışma bulunmamaktadır. Müstakimzâde Süleyman Sa'dettin Efendi'nin (ö. 1202/1788) *Risâle fi ahvâli'l-kilâb* adlı eseri bu konudaki nadir örneklerdendir.²³

Osmanlı döneminde Saçaklızâde'nin yaşadığı yıllarda da var olan sokak köpeklerinin zararları ve bunlardan kurtulmaya yönelik çaba ve girişimler, daha sonraki yıllarda da güncelliğini korumuştur. II. Mahmut zamanında (1808/1839) ve Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden ve Jön Türklerin başa geçmesinin ardından 1910 yılında ve günümüz Türkiye'sinde de hep gündemde olan bir konudur.²⁴ Adnan Koşum'un "İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu"²⁵ isimli çalışması ile Harun Reşit Demirel'in "Köpek ve Diğer Bazı

²³ Müstakimzâde Süleyman Sa'dettin Efendi, *Risâle fi ahvâli'l-kilâb*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 37 Hk 1088/11, 149b-154a.

²⁴ Bk. Catherine Pinget, *İstanbul'un Köpekleri*, trc. Saadet Özen (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009); Abdullah Cevdet, *İstanbul'da Köpekler* (Kahire: Matbaa-i İctihâd, 1909).

²⁵ Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürül-

Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirilmesi” adlı makalesini²⁶ örnek olarak zikredebiliriz.

Bu konuyu araştıran ve dini hükmünü ortaya koymaya çalışan araştırmacıların referans olarak verdiği kaynaklardan birisinin Saçaklızâde'nin bu risâlesi olması sebebiyle, tahkik ederek araştırmacıların istifadesine sunmayı arzu ettik.

Saçaklızâde, eserini yazarken yararlandığı kaynakların bir kısmını ya müellif adını ya da kısa ve çok kullanılan şekliyle eser adını vererek zikretmiştir. Yararlandığı bazı kaynakları ise açıklamamıştır. Risâle metninde ve hâmişinde zikri geçen kaynaklar şunlardır: Kerderî'nin (ö. 827/1424) *el-Fetâva'l-Bezzâziyye'si*, Hasan b. Mansûr'un (ö. 592/1196) *Fetâvâ Kâdihân'i*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâü ulûmid-dîn'i*, Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye'si*, Tîbî'nin (ö. 743/1342) *Şerhu't-Tîbî ala Mişkâtî'l-mesâbih* adlı eseri, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Nihâyetü'l-matlab'i*, Nevevî'nin, (ö. 676/1277) *el-Minhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim'i*, Zâhidî'nin, (ö. 658/1260) *el-Hâvî fî mesâilî'l-Vâkıâtı ve'l-Münye'si*, Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) *Miškâtü'l-mesâbih'i*.

1.3.3. Yazma Nüshaların Özellikleri

Ülkemizde bulunan Yazma Eser Kütüphaneleri ile Kültür ve Turizm Bakanlığına ait veri tabanları ve Milli Kütüphane kataloglarının taranması sonucunda toplam sekiz adet nüsha tespit edilmiştir. Dünyanın farklı yerlerinde bulunan çeşitli kütüphane ve merkezlerde de esere ait nüshalar bulunmakla birlikte, eserin 1304/1886 yılında tercüme edilip basılmış olması, ayrıca elde edilen nüshaların metin hakkında yeterince bilgi verdiği kanaati oluşmasından, bu nüshaların bütününe ulaşılmamıştır.

Ulaşılan sekiz nüsha arasında müellif nüshası bulunmamakla beraber, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Murad Molla nüshasının müellifin tashih ettiği nüsha olduğundan tahkikte temel nüsha olarak belirlenmiştir. Bunun yanında, en eski tarihli nüsha olan Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Antalya Tekelioğlu ile Adana İl Halk Kütüphanesi ve Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Hâfız Ahmed Paşa nüshaları, nüsha mukabelesi için seçilmiştir. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Murad Molla nüshasının son sayfasında müstensihin adının bulunmadığı bir istinsah kaydı

meleri Sorunu”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26 (2015): 299-309.

²⁶ Harun Reşit Demirel, “Köpek ve Diğer Bazı Hayvanların Öldürülmesine Cevaz Veren Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (2014): 67-102.

ve hicrî 1143 tarihi bulunmaktadır. Adana İl Halk Kütüphanesi nüshasında herhangi bir tarih kaydı bulunmazken, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Hâfız Ahmed Paşa nüshasının ilk ve son sayfalarında hicrî 1175 tarihli vakıf mührü bulunmaktadır. Ulaşılan nüshaların hiçbirinde müstensih ismi ve istinsah yeriyle temellük (mülkiyet), kıraat/semâ, mukabele ve mütalaa kayıtları bulunmamaktadır.

Nüsha mukabelesi amacıyla seçilen dört nüsha için belirlenen rumuzlar şöyledir:

- 1- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla Nüshası : (م)
- 2- Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu Nüshası : (ت)
- 3- Adana İl Halk Kütüphanesi Nüshası : (İ)
- 4- Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Hâfız Ahmed Paşa Nüshası : (ح)

Nüsha karşılaştırması için seçilip de tahkikte esas alınan nüshalar ile ulaşılp da tahkikli metin neşrinde yer bulamayan nüshaların özelliklerini şöylece sıralayabiliriz.

a) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 1835/4 – 1499/4.

Eser, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Murad Molla bölümünde *Risâle fi cevâzi katli'l-kilâbi'l-muzırra* adıyla ve yukarıda verilen numarada kayıtlı mücelledin 23a-28a varaklarında bulunmaktadır. Arapça nesih hatla yazılan nüsha, 15 satırlı ve 205x150-145x65 mm. ebatlarındadır. Söz başları kırmızı mürekkeple belirlenmiştir. Saçaklızâde, nüshanın giriş sayfasında kendi el yazısı ile: “Bu risalenin sahibi/yazarı muhtaç, fakir der ki: bu nüsha gücüm nispetince tashih edilmiştir.” (يقول البائس الفقير واضع هذه الرسالة صحح هذه النسخة) yazmış ve imzalamıştır. Ayrıca aynı yerde risâlenin adı: رسالة ساجقلي: (بقدر الطاقة زاد في قتل الكلاب التي تضر ولا تنفع) şeklinde kaydedilmiştir. Eserin 23b varlığında bulunduğu kütüphaneye ait kayıt mührü yer almaktadır. Hâtimedede istifli bir şekilde el-Hakîr/er-Râcî/liyütimme/da'vete'd-dâi şeklinde istinsah kaydıyla, ba'd/fî şehri Rabî'î'l-âhir/sene/1143 tarihi kayıtlıdır. (الفقير الراجي ليتم دعوة) Risâlenin metni ile haşiyesinin kenarlarında müellife ait olduğunu düşündüğümüz açıklayıcı notlar ile diğer kaynaklardan yapılan alıntılar bulunmaktadır.

b) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, nr. 07 Tekeli 870/17.

Arapça nesih hatla yazılan nüsha, 207x152 mm. ebatlarında, kahverengi meşin şemseli, sırtı kırmızı meşinle onarılmış, kurt yenikli bir cilt içindedir. Söz başları kırmızı mürekkeple belirlenmiştir. Bu nüsha *Risâle fi itlâfi'l-*

kilâb adıyla ve yukarıda verilen numarada kayıtlı mücelledin 29b-31a varaklarında değişik satırlı olarak kayıtlı bulunmaktadır. Vakıf, temellük, istinsah ve fevâid kaydı yoktur. Sadece hâtimedede 1142 (1729) tarihi verilmektedir ki bu muhtemelen müstensihinin istinsah ettiği nüshada yazılı olan tarihtir. Nüsha okunaklı ve çoğunlukla isabetlidir, tashih ve tahrif çok fazla bulunmamaktadır. Hâmişinde açıklayıcı notlar ile diğer kaynaklardan yapılan alıntılar vardır. Risâlenin asıl metni nüshanın 29b ve 31a varaklarında bulunmakta, 30a ve 30b'de ise risâlenin hâşiyesi ile müellife ait ta'lîkatlar bulunmaktadır.

c) Milli Kütüphane, Adana İl Halk, nr. 01 Hk 894/9.

Risâletü'l-kelbiye adıyla ve yukarıda verilen numarada kayıtlı mücelledin 123b-125a varaklarında bulunan ve 21 satır olan bu nüshada, vakıf, temellük, istinsah ve fevâid vb. hiçbir kayıt yoktur. Nüsha okunaklı ve çoğunlukla isabetlidir. Hâmişinde açıklayıcı notlar ile diğer kaynaklardan yapılan alıntılar vardır. Arapça nesih kırması bir hatla salkım filigranlı bir kağıda yazılan nüsha, 218x155-165x80 mm. ebatlarında, meşin kaplı, şirazesi dağınık bir cilt içindedir. Söz başları kırmızı mürekkeple belirlenmiştir.

d) Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Hâfız Ahmed Paşa, nr. 34 Ha 346/9.

Mahrûkizâde Ca'fer, muhtemelen bu nüshadan yararlanarak risâleyi tercüme etmiş olmalıdır. Nüsha, *Risâle fî ibâhati katli'l-kilâb* adıyla ve yukarıda verilen numarada kayıtlı mücelledin 170b-172a varaklarında kayıtlı ve 25 satırdır. Nüshanın ilk ve son sayfalarında h. 1175 tarihli vakıf mührü bulunmaktadır. Müstensihi belli değildir. Nüsha okunaklı ve çoğunlukla isabetlidir, tashih ve tahrif çok fazla bulunmamaktadır. Hâmişinde açıklayıcı notlar ile diğer kaynaklardan yapılan alıntılar vardır.

e) Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Şehzade Mehmed, nr. 110/3.

Bu nüsha *Risâletü'l-kilâbiyye* adıyla ve yukarıda verilen numarada kayıtlı mücelledin 58a-61a varaklarında kayıtlı ve 13 satırdır. Vakıf, temellük, istinsah ve fevâid vb. hiçbir kayıt yoktur. Hâmişinde az da olsa açıklayıcı notlar ile diğer kaynaklardan yapılan alıntılar vardır.

f) Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, nr. 21 Hk 1905/24.

Arapça nesih kırması bir hatla suyolu filigranlı bir kağıda yazılan nüsha, 205x135-175x85 mm. ebatlarında, kahverengi meşin kaplı, şirazesi dağınık bir cilt içindedir. Söz başları siyah çizgilidir. Nüsha, *Risâle fî hakkı katli'l-kilâb* adıyla ve yukarıda verilen numarada kayıtlı mücelledin 230a-230b varaklarında kayıtlı ve 33 satırdır. Vakıf, temellük, istinsah ve fevâid vb. hiçbir kayıt yoktur. Nüsha

okunaklıdır, tashih ve tahrif çok fazla bulunmamaktadır. Hâmişinde açıklayıcı notlar ile diğer kaynaklardan yapılan alıntılar vardır. Nüshada, risâlenin sadece metin kısmı/aslı yer almakta, hâşiyesi bulunmamaktadır.

g) Erzurum Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 879/2.

Bu nüsha *Risâletü'l-kelbiye* adıyla ve yukarıda verilen numarada kayıtlı mücelledin 54b-55b varaklarında değişik satırlı olarak kayıtlı bulunmaktadır. Vakıf, temellük, istinsah vb. hiçbir kayıt yoktur. Nüsha okunaklıdır. Hâmişinde fevâid kaydı, açıklayıcı notlar ile diğer kaynaklardan yapılan alıntılar vardır. Nüshada, risâlenin sadece metin kısmı/aslı yer almakta, hâşiyesi bulunmamaktadır.

h) Milli Kütüphane, Afyon Gedik Ahmet Paşa, nr. 03 Gedik 17677/11.

Bu nüsha *Risâle fi itlâfi'l-kilâbi'l muzırıra* adıyla ve yukarıda verilen numarada kayıtlı mücelledin 136b-137b varaklarında kayıtlıdır. Vakıf ve temellük kaydı yoktur. Müstensihi belli olmamakla birlikte 1291 (1873) yılında istinsah edilmiştir. Nüshada, risâlenin sadece metin kısmı/aslı yer almakta, hâşiyesi bulunmamaktadır. Nüsha okunaklı ve çoğunlukla isabetlidir, tashih ve tahrif çok fazla bulunmamaktadır. Hâmişinde açıklayıcı notlar ile diğer kaynaklardan yapılan alıntılar vardır.

1.4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Genel/standart esaslar açısından *İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES - 01 Şubat 2017)* benimsenmiştir. Metnin yazılmasında günümüz imla kuralları kullanılmış, eski ve günümüz yazım kurallarından kaynaklanan hiçbir farklılık, nüsha farkı olarak gösterilmemiştir.

Müellife okunmuş nüsha temel nüsha olarak kabul edilmekle birlikte, nüsha karşılaştırması için seçilen diğer nüshalardan birinin daha doğru olduğuna kanaat getirilen yerlerde onların ifadeleri metne alınmıştır. Bütün nüsha farklılıkları dipnotlarda gösterilmiştir.

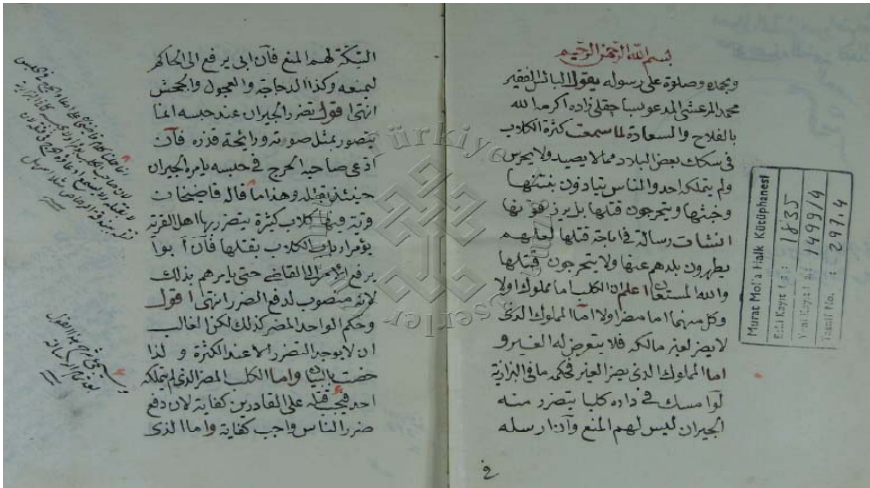
Hadis tahricinde Concordance sisteminin tercih edildiği tahkikte, dipnotlara alınan müellife ait notların (minhüvâtların) hiçbirisine *منه* ifadesi eklenmemiştir. Risâleye ait nüshaların varak numaraları gösterilirken, veri tabanlarında gösterilen numaralar yerine, eser üzerinde yazılı numaralar esas alınmıştır.

Tahkikli Metne Ait Kısaltmalar

م	نسخة مراد منلا في المكتبة السلیمانیة (١٤٩٩/٤ - ١٨٣٥/٤)
ت	نسخة انطاليا تکه لی أوغلی فی المكتبة السلیمانیة (١٧/١٧٠)
أ	نسخة أدنه إیل خلق فی المكتبة العلی (٨٩٤/٩)
ح	نسخة حافظ أحمد باشا فی مكتبة کوبریلی (٣٤٦/٩)
+	إشارة إلى كلمة أو عبارة زائدة فی النسخة
-	إشارة إلى كلمة أو عبارة ناقصة فی النسخة
:	إشارة إلى الاختلاف بین النسخ فی كلمة أو عبارة
[]	إشارة إلى ما أضافه المحقق إلى نص الكتاب

ت.	توفي
ح	حينئذ
د.ت.	دون تاريخ نشر
رض	رضي الله عنه
ظ	ظهر الورقة / ظاهر
الظ	الظاهر
ع م	عليه السلام
م	الميلادي
و	وجه الورقة
هـ	الهجري

Tahkikli Neşirde Esas Alınan Nüshalara Ait Fotoğraflar



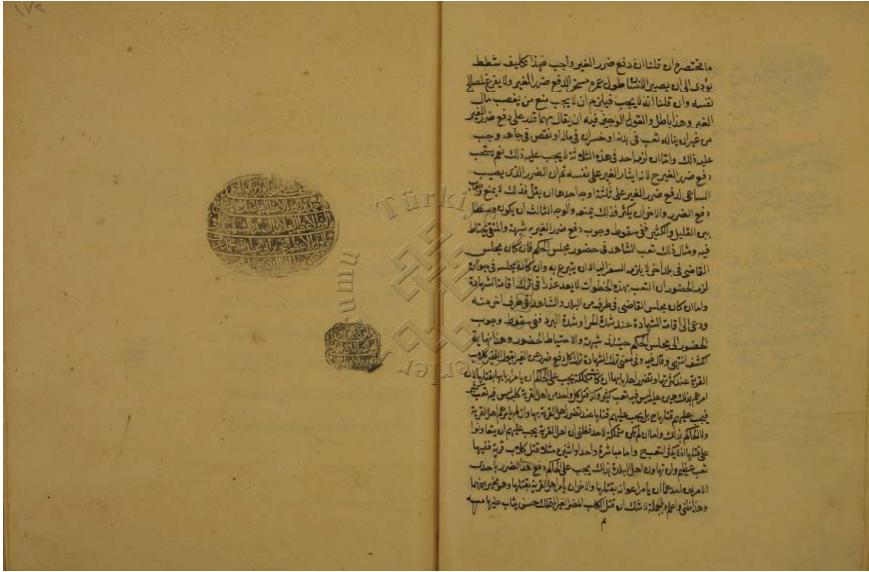
Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Murad Molla Nüshası, nr. 1835/4 - 1499/4, vr. 23b-24a. (٩).



Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu Nüshası, nr. 07 Tekeli 870/17, vr. 30b-31a. (ت).



Adana İl Halk Kütüphanesi Nüshası, nr. 01 Hk 894/9, vr. 123b-124a. (İ).



Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Hâfız Ahmed Paşa Nüshası, nr. 34
Ha 346/9, 171b-172a. (ح.)

2. TAHKİKLİ METİN NEŞRİ

[رسالة في إباحة قتل الكلاب المضرّة]

[٢٣ ظ] بسم الله الرحمن الرحيم

وبحمده وصلاة على رسوله، يقول البائس الفقير،^١ محمد المرعشي المدعو بساجقلي^٢ زاده،^٣ أكرمه الله بالفلاح والسعادة. لما سمعت كثرة الكلاب في سبكك بعض البلاد، مما لا يصيد، ولا يحرس، ولم يتملكه أحد، والناس يتأذون بنتنها^٤ وحبيشها، وتحرّجون قتلها، بل يرزقونها؛ أنشأت رسالة في إباحة قتلها؛ لعلهم يطهرون بلدهم عنها، ولا تحرّجون قتلها. والله المستعان.

اعلم، أنّ الكلب إما مملوك أو لا، وكلّ منهما إما مضرّ أو لا.

[١] أمّا المملوك الذي لا يضّرّ لغير مالكه، فلا يتعرّض له الغير.^٥

[٢] وأمّا المملوك الذي يضّرّ الغير، فحكمه ما في البرّازية:^٦ «لو أمسك في داره كلبا يتضرّر منه الجيران، ليس

1 ت + الحقيق.

2 ح: ساجقلي.

3 ت: زاده. | وهو محمد بن أبي بكر المرعشي المعروف بساجقلي زاده (ت. ١١٤٥/١٧٣٢م). فقيه، متكلم، من علماء العثمانيين. له مصنفات كثيرة. انظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ٣/٣٢٢؛ الأعلام للزركلي، ٦/٦٠؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ١١/٣٠٧.

4 ح: يتملك.

5 ح: بنتها.

6 قال الحصكفي: «لا يحلّ قتل مالا يؤذي؛ ولذا قالوا: لم يحلّ قتل الكلب الأهلي إذا لم يؤذ. والأمر بقتل الكلاب منسوخ، كما في الفتح إذا لم يضّر». الدر المختار للحصكفي، ٣/٦٠٨.

7 الفتاوى البرّازية، المسماة بالجامع الوجيز، لحافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب المعروف بابن البرّاز الكردي الخوارزمي (ت. ٨٢٧/١٤٢٤م). هو كتاب يبحث في الفتاوى التي صدرت عن مذهب الإمام الأعظم، أبي حنيفة التّعمان؛ حيث عرض هذه الفتاوى، وشرحها، وفسّر الغريب من ألفاظها، بحيث تصحّ ميسرة على طلاب العلم.

لهم المنع. وإن أرسله [و٢٤] في^٨ السَّكَّةَ لهم المنع. فإن أبا يُرفع إلى الحاكم، ليمنعه. وكذا الدَّجاجة والعُجول والجَحش». انتهى. أقول: تضرَّر الجيران عند^٩ حبسه، إنَّما يتصوَّر بمثل صوته، ورائحة قُدْره، فإن ادَّعى صاحبه الحرج في حبسه، يأمره الجيران حينئذٍ بقتله. وهذا ما^{١١} قاله قاضيخان: ^{١٢} «قرية فيها كلاب كثيرة يتضرَّر بها أهل القرية، يؤمر أرباب الكلاب بقتلها؛ فإن أبوا، يرفع الأمر إلى القاضي، حتَّى يأمرهم بذلك؛ لأنه منصوب لدفع الضَّرر». انتهى. أقول: وحكم الواحد المضرَّر كذلك. لكنَّ الغالب ألا يوجد التضرَّر إلا عند الكثرة؛ ولذا خصَّص بالبيان. [٣] وأما الكلب المضرَّر الذي لم يتملِّكه أحد؛ فيجب قتله على القادرين كفاية؛^{١٤} لأنَّ دفع^{١٥} ضرر النَّاس واجب كفاية.^{١٦}

[٤] وأما الذي [٢٤] لا يضرُّ، ولم يتملِّكه أحد فلا يجوز قتله. قال الطَّيِّبِي: ^{١٧} «اختلفوا فيما لا ضرر فيه من الكلاب. قال إمام الحرمين: ^{١٨} أمر النَّبِيِّ^{١٩} عليه السَّلام^{٢٠} أولاً بقتلها كلّها، ثمَّ نسخ ذلك إلَّا الأسود البهيم.^{٢١} ثم بقي الشَّرع على النَّهي عن قتل جميع الكلاب التي لا ضرر فيها، حتَّى الأسود البهيم». انتهى. دلَّ قوله، اختلفوا على أنَّ من العلماء من جَوَّز قتل الكلب الذي لا يضرُّ، ولم يتملِّكه أحد.^{٢٢}

فصل

[١] روي عن النَّبِيِّ عليه السَّلام: ^{٢٤} «لا تَصْحَب الملائكة رِقَّةً فيها كلب أو جَرَس». ^{٢٥}

- ٨ - م. في.
- ٩ الفتاوى الزُّبَيْرِيَّة، لحافظ الدِّين الكردي، ٦/٣٧٠. نقله بالتصريف وأصله: «وفي الفتاوى [نو] أمسك في داره كلبا يتضرَّر منه الحمار، ليس لهم المنع؛ وإن أرسله في المحلَّة لهم المنع. فإن أبا رفع إلى الحاكم، ليمنعه. وكذا الدَّجاجة والعُجول والجَحش».
- ١٠ ح. عنه.
- ١١ وفي هامش م ت أ ح: إنَّما حملنا كلام قاضيخان على ادِّعاء الحرج في الحبس؛ لأنَّ صاحب الكلب يؤمر أولاً بحبسه، كما في الزُّبَيْرِيَّة، لا بقتله. ولا يسمع ادِّعاءه الحرج في قتله؛ لأنَّ قتله يُثبِّدقة الرِّضاص مثلاً أسهل.
- ١٢ هو أبو المحاسن فخر الدِّين حسن بن منصور بن محمود قاضيخان (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م)، فقيه حنفي. انظر: سير أعلام النبلاء للدَّهبي، ٢١/٢٣١-٢٣٢؛ هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ١/٢٨٠؛ الأعلام للزُّركلي، ٢/٢٢٤؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ١/٥٩٤.
- ١٣ فتاوى قاضيخان (فتاوى الخاتبة) لحسن بن منصور، ٣/٤١١.
- ١٤ وفي هامش م ت أ ح: وسيجيء شرح هذا القول بعد تمام الرِّسالة.
- ١٥ الدِّفع: «الفقهاء يستعملون الدِّفع بمعان كثيرة؛ مثل الإعطاء أو الإخراج أو الأداء. ويستعملونه أيضاً بمعنى اتِّقاء الشَّرِّ ومنعه، كما ورد في دفع الضَّالِّ. ويذكر الفقهاء الدِّفع في الضَّيِّال، ويعنون به منع الضَّالِّ من تحقيق غرضه، واتِّقاء شرِّه. والضَّالِّ: هو من فسد غيره بشرِّ سواء أكان الضَّالِّ مسلماً أم دنيماً أم عبداً أم حرّاً أم صبيّاً أم محزوناً أم بهيمية؛ فيجوز دفعه عن كلِّ معصوم من نفس أو طرف أو منفعة، وعن البضع ومقدماته، وعن المال وإن قلَّ، مع رعاية التدرُّج في كيفة الدِّفع بأن يبدأ بالأهون. فإنَّ لم يمكنه دفعه إلَّا بقتله قتله». الموسوعة الفقهيَّة، «دفع».
- ١٦ بدائع الصَّنائع لعلاء الدِّين الكاساني، ٢/١٩٧؛ ردِّ المحتار لابن عابدين، ١٠/٤٨.
- ١٧ هو أبو محمَّد شرف الدِّين حسين بن عبد الله بن محمَّد الطَّيِّبِي (ت. ٥٧٤٣هـ/١٣٤٢م). من علماء الحديث والتفسير والبيان. انظر: الأعلام للزُّركلي، ٢/٢٥٦؛ معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، ١/٦٣٩.
- ١٨ هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م). من كبار علماء الأشعرية والشافعية. انظر: طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدِّين السبكي، ٥/١٦٥-٢٢٢.
- ١٩ م: النبي.
- ٢٠ ح: صلى الله عليه وسلَّم.
- ٢١ البهيم: هو الذي لا يخالط لونه شيء سوى معظم لونه. الأسود والبهيم: هو الذي لا يخالط سواده شيءٍ آخر. طلبة الطَّلبة للنسفي، «بهيم»؛ المغرب في ترتيب المغرب للمطرزي، «بهيم»؛ لسان العرب لابن منظور، «بهيم».
- ٢٢ شرح الطَّيِّبِي على مشكاة المصابيح للطَّيِّبِي، ٩/٢٨١. وردت العبارة في كتاب نهاية المطلب لإمام الحرمين الجويني كالتالي: «فإن قيل: فما قولكم في قتل الكلاب؟ قلنا: أمَّا ما ينتفع به منها، ولا ضرر من جهةها، فلا يجوز قتلها. وأمَّا العقور؛ فإنه يقتل دفعاً لضراوته، وقد نصَّ رسول الله صلى الله عليه وسلَّم على قتل الكلب العقور، وعده من الفواسق التي يقتلن في الحل والحرم. وكلَّ كلب عقور إذا اضطرَّ إليه دفعاً عن نفسه. والذي عيناه الذي يضري بالشرِّ طبعاً. وأمَّا الكلب، فلا يتملِّه في قتله؛ فإنَّ شرَّه عظيم. والكلب الذي لا منفعة له، ولا ضرر منه لا يجوز قتله... وقد صحَّ أنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلَّم أمر بقتل الكلاب مرَّة، ثمَّ صحَّ أنَّه نهي عن قتلها، واستقرَّ عليه على التَّفصيل الذي ذكرناه. وأمر بقتل الكلب الأسود البهيم. وهذا كان في الابتداء، وهو الآن منسوخ». نهاية المطلب لإمام الحرمين الجويني، ٥/٤٩٤.
- ٢٣ مواهب الجليل، للحطَّاب، ٤/٣٢-٣١.
- ٢٤ ح: صلى الله تعالى عليه وسلَّم.
- ٢٥ لقد ورد هذا الحديث في صحيح مسلم، البَّيَّاس ١٠٣، بهذا اللَّفظ: «لا تصحب الملائكة رِقَّةً فيها كلب ولا جرس»؛ انظر كذلك: سنن أبي داود، الجهاد ٥١؛ سنن الترمذي، الجهاد ٢٥.

- [۲] وروي عنه عليه^{٢٦} السّلام: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب أو تصاوير»^{٢٧}. قال في شرح مسلم: «المراد، ملائكة الرّحمة والبركة والاستغفار»^{٢٨}. وكذا قاله الطّيب^{٢٩}.
- [۳] وعنه عليه^{٣٠} السّلام: «من أتخذ كلبا إلّا [۲۵و] كلب ماشية^{٣١} أو صيد أو زرع،^{٣٢} انتقص^{٣٣} من أجره كل يوم قيراط»^{٣٤}. أقول: معنى اتّخاذه ظاهر، ويقرب منه إبقاؤه تحت جداره ممّا يلي السّكّة، وإطعامه في أوقات. وظنّي، أنّ إطعام ما يصرّ النّاس منه^{٣٥} سرّف لا أجر فيه؛^{٣٦} لأنّه إعانة على إضرار النّاس، مثل إطعام الفأرة.
- وضرر الكلب أنواع^{٣٨}:
- [۱] منها تبخّحه على المازين. كما قال في الحاوي: «ومن ضرره التّبخّح على الصّيف، وترويع السّائل.
- [۲] ومنها ترويع المازين بمجرد توهمهم؛ إنّه يعصّ أو ينبح»^{٤٠}.
- [۳] ومنها استقذار المازين رجيحهم.
- [۴] ومنها حضوره عند من يأكل الطّعام، ويتأدّى به من يستقذر الكلب.
- [۵] ومنها مروره خلال المازين يمسّهم جلده.
- [۶] ومنها عواؤه بالليالي بصوت منكر [۲۵ظ] بدون سبب ظاهر. وفيها وحشة عظيمة على من يسمعها، خصوصا في أوقات الطّاعون.
- [۷] ومنها منع ملائكة^{٤١} الرّحمة والبركة والاستغفار. ولا تسمح نفس المؤمن بالألّا تدخل ملائكة الرّحمة بيته أو سكّته، بدون حاجة تدعو إليه، بل الشّيء الذي يمنع حضور ملائكة الرّحمة والبركة والاستغفار مظنّة^{٤٢} أن يكون سببا لمحقّ^{٤٣} البركات ونزول الأمراض السّيئة والطّواعين.

ح + الصّلوّة.

لقد ورد هذا الحديث في صحيح البخاري، اللباس ٨٦، بهذا اللفظ: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا تصاوير»؛ صحیح مسلم، اللباس ٨٣، ٨٢؛ سنن الترمذي، الأدب ٤٤؛ سنن النسائي، الزينة ١١١. | وفي هامش م ت أ ح: قال ابن ملك عند قوله عليه^(١) السّلام: «لا تدخل الملائكة^(٢) بيتا فيه كلب»؛ قيل: المراد به، غير كلب الصيد والماشية؛ لأنّ اقتناءهما غير حرام. وقال النووي: أظهره أنّه عام في كل كلب لإطلاق الحديث. انتهى. | أقول: لعلّ الحقّ قول النووي؛ لأنّ سبب بعد الملائكة عن الكلب خبثه، كما صرح به في شرح مسلم^(٣). ولا ينبغي خبثه بالاتّفاق به. وقال النووي: غايته أن يكون اتّخاذ كلب الماشية ونحوه، ممنوعا في البيت، حذرا عن امتناع الملائكة؛ فلا يلزم منه أن يمنع اتّخاذ خارج البيت. [مبارق الأزهري لابن ملك، ٤٧٠/١. انظر كذلك: المنهاج للنووي، ٨٤/١٤]. | (١) ح: الصّلوّة؛ (٢) ح: والسّلام؛ (٣) ت: ملائكة؛ (٤) ح: المسلم.

المنهاج في شرح صحيح مسلم بن حجاج لأبي زكريّا يحيى بن شرف بن موري النووي (ت. ١٢٧٧هـ/١٢٧٦م).

٢٨ المنهاج للنووي، ٨٤/١٤. وردت العبارة كالآتي: «قال العلماء: سبب امتناعهم من بيت فيه صورة، كونها معصية فاحشة وفيها مضاهاة لخلق الله تعالى؛ وبعضها في صورة ما يعيد من دون الله تعالى. وسبب امتناعهم من بيت فيه كلب لكثرة أكله النجاسات؛ ولأنّ بعضها يستمى شيطانا، كما جاء به الحديث. والملائكة صدّ الشياطين، ولتقيح رائحة الكلب. والملائكة تكره الرائحة القبيحة؛ ولأنّها منهي عن اتّخاذها، فعوقب متخذها، بحرماته دخول الملائكة بيته، وصلاتها فيه، واستغفارا له، وتبريكها عليه وفي بيته، ودفعها أذى للشيطان. وأما هؤلاء الملائكة الذين لا يدخلون بيتا فيه كلب أو صورة، فهم ملائكة يطوفون بالرّحمة والتّبريك والاستغفار. وأما الحفظة فيدخلون في كل بيت، ولا يفارقون بني آدم في كل حال؛ لأنّهم مأمورون بإحصاء أعمالهم وكتابتها».

٣٠ شرح الطّيب على مشكاة المصابيح للطّيب، ٢٩٤٤/٩. وردت العبارة مثل عبارة المنهاج للنووي. | وفي هامش م أ: إلّا أنّه اقتصر على الرّحمة.

٣١ ح + الصّلوّة.

٣٢ وهو اسم يقع على الإبل والبقر والغنم. ولكن أكثر ما يستعمل في الغنم. عمدة القاري، للعيني، ٩٨/٢١.

٣٣ ت: ذرع.

٣٤ ت: انقض.

٣٥ لقد ورد هذا الحديث في صحيح مسلم، المساقاة ٥٨. انظر كذلك: سنن أبي داود، الصيد ٤١؛ سنن الترمذي، الأحكام والفوائد ٤.

٣٦ وفي هامش م أ: أي من الكلب.

٣٧ وفي هامش م ت أ ح: قوله لا أجر فيه، بل فيه وزر؛ لأنّه إعانة على إضرار النّاس. وإنّما لم يذكر لأنّه أبعد عن وهم النّاس؛ لأنّهم يتوهمون أنّ في إطعامه^(١) أجرا. | (١) ت: إطعامهم.

٣٨ وفي هامش م ت أ ح: قوله أنواع ليس المتكورات^(١)، حاضرة لأنواع ضرره، إذ من ضرره دخول دار غير^(٢) ملكه وولوجه في إثمائه. وهذا أعظم ضرره. ومن ضرره دخول كرم غير ملكه، وأكل عنبه، وهكذا. | (١) ت: المتكورة؛ (٢) ح: الغير.

٣٩ هو الحاوي في مسائل الوقعات والمنية (حاوي الزاهد) لنجم الذين أبي الرّحّاء مختار بن محمود بن محمّد الزاهد اليمني (ت. ١٢٦٠هـ/١٢٦٠م) | وفي هامش ت، أ ح: قال^(١) في الحاوي وفي تفسير أبي ذر، الكلاب ثلاثة: كلب يضرّ؛ وهو الذي أمرنا بقتله. ومن ضرره التّبخّح على الصّيف وترويع السّائل، فيحلّ قتله، وكتب ينفع، ولا يضرّ، فيحلّ بيعه وإسكاه. وكتب لا يضرّ، ولا ينفع، فلا يتعرّض له. انتهى. [الحاوي للزاهد، نسخة مخطوطة من مكتبة فستولوني رقم ٣٣٧٤، ٨ظ]. | (١) ح: وقال.

٤٠ أ: ينبح.

٤١ ح: الملائكة.

٤٢ مظنة السّيء: موضعه الذي يظنّ فيه وجوده. الصّحاح للجوهري، «ظنن»؛ القاموس المحيط للفيروزآبادي؛ «ظنن».

٤٣ أ: لمحو.

هذا قال الطَّبَّيُّ عند حديث قتل كلاب المدينة:^{٤٤} «قيل: تخصيص كلاب المدينة بالقتل من حيث إنَّ المدينة مهبط الملائكة بالوحي، وهم لا يدخلون بيتا فيه كلب».^{٤٥}
أقول: فينبغي أن تطهر^{٤٦} قواعد الإيالات^{٤٧} عن الكلاب التي لا تصيد، ولا تحرس، [٢٦ و] ولم يتملكها أحد عند كثرتها،^{٤٨} إمَّا بقتلها أو بإجلائها إلى مكان لا ترجع منه؛ لأنَّ قاعدة كلِّ إيالة، مظهر أمور الدِّين وعلومه، خصوصا دار السلطنة وقاعدة المملكة، ومقسم أمورها، ومرجع مصالحها.
كثُر^{٤٩} الله بركتها، ويسط يد الرِّحمة عليها. أمين. {تمت الرسالة سنة ١١٤٢ هـ}. [٢٦ ظ]

حاشية^{٥١}

قوله لأن دفع ضرر الناس واجب كفاية أعني، إنَّ^{٥٢} تعدد القادرون على دفعه، وإلا فيجب ذلك عينًا على من تعيّن له.^{٥٣} قال في الإحياء ما مختصره:

إن قلنا: إنَّ دفع ضرر الغير^{٥٤} واجب؛ فهذا تكليف شَطَط يُؤدِّي إلى أن يصير الإنسان طول عمره، مسخَّرًا^{٥٥} لدفع ضرر الغير، ولا يفرغ لمصالح نفسه. وإن قلنا: إنَّه لا يجب،^{٥٦} فيلزم ألا يجب منع من يغصب مال الغير، وهذا باطل. والقول الوجيز فيه أن يقال: مهما قدر على دفع ضرر الغير من غير أن يناله تعب في بدنه أو خسران في ماله أو نقص في جاهه، وجب عليه ذلك. وأمَّا إن لزمه أحد هذه الثلاثة، لا يجب عليه ذلك. نَعَمْ، يستحب [٢٧ و] دفع ضرر الغير حينئذ؛ لأنَّه إشار الغير على نفسه.

ثم إنَّ الضرر الذي يصيب^{٥٧} الساعي، لدفع ضرر الغير، على ثلاثة أوجه: أحدها أن يقل؛ فذلك لا يمنع وجوب دفع الضرر. والآخر أن يكثر؛ فذلك يمنعه.^{٥٨} والوجه الثالث أن يكون وسطا بين القليل والكثير؛ ففي سقوط وجوب دفع ضرر الغير به شبهة؛ والمتَّقِي يحتاط فيه. ومثال^{٥٩} ذلك، تعب الشاهد في حضور مجلس الحكم. فإن كان مجلس القاضي في بلد آخر، لا يلزمه السفر إليه، إلا أن يتبرَّع به. وإن كان مجلسه في جواره، لزمه^{٦٠} الحضور؛ إذ^{٦١} التعب بهذه الخطوات لا يعدُّ عذرا في ترك إقامة الشهادة. وأمَّا إن كان مجلس القاضي في طرف [٢٧ ظ] من البلد، والشاهد في طرف آخر^{٦٢} منه؛ ودُعِيَ^{٦٣} إلى إقامة الشهادة عند شدَّة الحر أو شدَّة البرد، ففي سقوط وجوب الحضور

^{٤٤} وفي هامش م ت أ: قوله عند حديث قتل كلاب المدينة، وهو ما روي عن جابر رضي الله عنه^(١) قال: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٢) بقتل الكلاب حتَّى إن المرأة تقدّم من البادية بكلبها فقتله ثم نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٣) عن قتلها وقال: عليكم بالأسود البهيم ذي التَّقطين فإنه شيطان» كذا في مشكاة المصابيح. لقد ورد هذا الحديث في صحيح مسلم، المسافة ٥٧؛ السنن الكبرى للبيهقي، البيوع ٤١٢٠؛ مشكاة المصابيح للخطيب التبريزي، ١١٩٧/٢ | م^(٤) - رضي الله عنه؛ ت^(٥) أ: عليه السّلام؛ ت^(٦) أ: عليه السّلام.

^{٤٥} شرح الطَّبَّيِّ على مشكاة المصابيح للطَّبَّيِّ، ٢٨١٦/٩.

^{٤٦} ح: يطهر؛ أ: تطهر.

^{٤٧} ت ح: الأيات لا.

^{٤٨} وفي هامش م ت أ: قوله عند كثرتها، يعني بحيث ينضّر بها أهل البلد حاصل ذلك، إنَّ النضّر بها في أي موضع كانت وإن أوجب تطهير ذلك الموضع عنها، لكن قواعد الإيالات^(١) أخرى بالتطهير عنها، فذلك الوجوب يتأكد فيها. | أ^(٢): لكنه؛ ت^(٣): الإيات.

^{٤٩} ت: كثرة.

^{٥٠} م أ ح - الرسالة سنة ١١٤٢.

^{٥١} ت أ ح - حاشية.

^{٥٢} أ ح: إذا.

^{٥٣} ح: على دفعه.

^{٥٤} وفي هامش ت: قوله ضرر الغير يعني كلّ منه الغير؛ وفي هامش م أ: قوله ضرر الغير يعني كلّ ضرر الغير.

^{٥٥} ت: مستحراً.

^{٥٦} وفي هامش م ت أ: قوله لا يجب؛ أي لا يجب شيء من ذلك.

^{٥٧} ت: يطيب.

^{٥٨} وفي هامش م ت أ: قوله فذلك يمنعه أقول: لعل هذا إذا لم يكن الضر من جهة دفع الضر. أمَّا إذا كان من جهته، كما إذا مال حافظ^(١) على بيت الغير، وكان بحيث إذا سقط عليه يهدمه؛^(٢) يجب عليه دفع هذا الضر، وإن ناله تعب كثير في بدنه أو خسران كثير في ماله. والله أعلم. | أ^(٣): حاططة؛^(٤)

^{٥٩} ت: يهدم.

^{٦٠} أ: مثل.

^{٦١} أ: لزم.

^{٦٢} ح: إن.

^{٦٣} ت - آخر.

^{٦٤} وفي هامش أ: قوله دعي على صيغة المحجول.

إلى مجلس الحكم حينئذ شبهة؛ والاحتياط الحضور. وهذا نهاية الكشف.⁶⁴ انتهى. وقال فيه: وفي معنى ترك الشهادة ترك كل دفع ضرر عن الغير.

يقول الفقير: كلاب القرية عند كثرتها، وتضرر أهلها بها، إن كانت متملكة يجب على الحاكم أن يأمر أربابها بقتلها؛⁶⁵ لأن أمرهم بذلك هيّن عليه، ليس فيه تعب كثير. وكذا قتل كل واحد من أهل القرية كلبه، ليس فيه تعب كثير؛⁶⁶ فيجب عليهم قتلها حينئذ. بل يجب عليهم قتلها عند تضرر أهل القرية بها؛ وإن لم يأمرهم⁶⁷ أهل القرية ولا الحاكم بذلك. وأما إن لم تكن⁶⁸ متملكة لأحد، فظني: أنّ [٢٨] وأهل القرية، يجب عليهم أن يتعاونوا على قتلها؛⁶⁹ إذ لا يكفر التعب حينئذ.⁷⁰ وأما مباشرة واحد أو اثنين، مثلاً قتل كلاب قرية، ففيها تعب عظيم وإن تهاون أهل البلد⁷¹ بذلك؛ يجب على الحاكم دفع هذا الضرر⁷² بأحد الأمرين: أحدهما أن يأمر أعوانه بقتلها، والآخر أن يأمر أهل القرية بقتلها؛ وهو مختير بينهما. وهذا ظني. والله⁷³ أعلم. وبالجملة، لا شك أنّ قتل الكلب المضرّ غير⁷⁴ المتملك حسنة⁷⁵ يثاب عليها.

المصادر والمراجع

– الأعلام؛

خيرالدين الزركلي(ت. ١٣٩٦هـ/١٩٧٦م).

دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة، بيروت ٢٠٠٢م.

– إحياء علوم الدين؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي(ت. ٥٠٥هـ/١١١١م).

دار المنهاج، جلد ٤٣٢هـ/٢٠١١م.

– بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع؛

علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني(ت. ٥٨٧هـ/١١٩١م).

دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

– حاوي الزاهدي (المسمى الحاوي في مسائل الواقعات والمنية)؛

نجم الدين أبو الرجاء مختار بن محمود بن محمد الزاهدي الغزيني (ت. ٦٥٨هـ/١٢٦٠م).

نسخة مخطوطة من مكتبة قسطنطيني الرقم ٣٣٧٤.

– الدر المختار شرح تنوير الأبصار؛

علاء الدين محمد بن علي بن محمد الحصكفي(ت. ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م).

تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

64 إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، ٦٠٨/٤-٦١١.

65 وفي هامش م ت: قوله بقتلها هذا إن ادعى أهل القرية الحرج في حبسها، إذ هم يؤمرون أولاً بحبسها، كما مرّ في الرسالة. وكذا قوله الآتي بل يجب عليهم قتلها.

66 م ت - وكذا قتل كل واحد من أهل القرية كلبه، ليس فيه تعب كثير.

67 ت ح: يأمر. | وفي هامش ت: قوله وإن لم يأمرهم؛ أي وذلك لما في الهداية، في باب الإحرام، التحرز عن أذى المسلم واجب. أقول: الظاهر، إن معناه، وإن لم يأمره المسلم بكف الأذى. انظر: الهداية للمرغيناني، ٣٢٤/٢.

68 ح: يكن.

69 وفي هامش م ت أ: قوله يجب عليهم أن يتعاونوا على قتلها؛ لأن كل واحد منهم حينئذ يدفع الضرر عن نفسه وعن الغير، ودفع الضرر عن نفسه وإن لم يحب عليه. فدفع الضرر عن الغير واجب عليه. تأمل.

70 وفي هامش ت: قوله حينئذ أي حين أمر الحاكم بقتلها.

71 ح: البلدة.

72 وفي هامش م ت أ: قوله يجب على الحاكم دفع هذا الضرر، وذلك، لأنه منصوب لدفع الضرر. كما سبق نقلاً عن قاضيخان.

73 ح - الله.

74 ح: الغير.

75 ح: حسن.

– رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار؛

محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بابن عابدين(ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م).

تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

– سنن أبي داود؛

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني(ت. ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م).

دار الحنان، بيروت ١٩٨٨م.

– سنن الترمذي(المسمى الجامع الصحيح)؛

أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي(ت. ٢٧٩هـ/٨٩٢م).

تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

– سنن النسائي؛

أبو عبد الرحمن أحمد بن علي النسائي(ت. ٣٠٣هـ/٩١٥م).

دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٨م.

– السنن الكبرى؛

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي(ت. ٤٥٨هـ/١٠٦٦م).

تحقيق: محمد عبد القادر عطاء، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

– سير أعلام النبلاء؛

شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(ت. ٧٤٨هـ/١٣٧٤م).

مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

– شرح الطيبي على مشكاة المصابيح (المسمى الكاشف عن حقائق السنن)؛

أبو محمد شرف الدين حسين بن عبد الله بن محمد الطيبي(ت. ٧٤٣هـ/١٣٤٢م).

تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

– الصحاح (المسمى تاج اللغة وصحاح العربية)؛

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري(ت. ٤٠٠هـ/١٠٠٩م).

دار الحديث، القاهرة ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

– صحيح البخاري (المسمى الجامع الصحيح)؛

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري(ت. ٢٥٦هـ/٨٧٠م).

دار طوق النجاة، بيروت ١٤٢٢هـ.

– صحيح مسلم؛

أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري(ت. ٢٦١هـ/٨٧٥م).

دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

– طبقات الشافعية الكبرى؛

تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي(ت. ٧٧١هـ/١٣٧٠م).

تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلوة، مطبعة عيسى الباني الحلبي، القاهرة

١٣٨٣هـ/١٩٦٤م.

– طلبية الطلبة في الاصطلاحات الفقهية؛

أبو حفص نجم الدين عمر بن محمد النسفي(ت. ٥٣٧هـ/١١٤٢م).

دار الطباعة العامرة، استانبول ١٣١١هـ.

- عمدة القاري شرح صحيح البخاري؛
أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد العيني(ت. ٨٥٥هـ/١٤٥١م).
إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، د. ت.
- الفتاوى البزازية (المسمى الجامع الوجيز)؛
حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب المعروف بابن البزاز الكردي (ت. ٨٢٧هـ/١٤٢٤م).
المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق ١٣١٠هـ.
- فتاوى قاضيخان (المسمى فتاوى الخانية)؛
أبو المحاسن فخر الدين حسن بن منصور بن محمود قاضيخان (ت. ٥٩٢هـ/١١٩٦م).
المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق ١٣١٠هـ.
- القاموس المحيط؛
مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروآبادي(ت. ٨١٧هـ/١٤١٥م).
المطبعة الأميرية، بولاق ١٣٠١هـ.
- لسان العرب؛
أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي الأنصاري المعروف بابن منظور(ت. ٧١١هـ/١٣١١م).
دار صدر، بيروت، د. ت.
- مبارق الأزهار شرح مشارق الأنوار؛
عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز المعروف بابن ملك(ت. ٨٢١هـ/١٤١٨م).
دار الحيل، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- مشكاة المصابيح؛
محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي(ت. ٧٤١هـ/١٣٤٠م).
تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، دمشق ١٣٨١هـ/١٩٦١م.
- معجم المؤلفين تراجم مصنفى الكتب العربية؛
عمر رضا كحالة (ت. ١٩٨٧م).
مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- المغرب في ترتيب المعرب؛
أبو الفتح ناصر الدين المطرزي(ت. ٦١٠هـ/١٢١٣م).
تحقيق: محمود فاخوري، عبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن حجاج؛
أبو زكريا يحيى بن شرف بن موري النووي(ت. ٦٧٦هـ/١٢٧٧م).
المطبعة المصرية، القاهرة ١٣٤٩هـ.
- مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل؛
أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب(ت. ٩٥٤هـ/١٥٤٧م).
دار الرضوان، نواكشوط ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
- الموسوعة الفقهية؛
وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الطبعة الثانية، الكويت ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.
- نهاية المطلب في دراية المذهب؛
أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الحويني(ت. ٤٧٨هـ/١٠٨٥م).

دار المنهاج، بيروت ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

– الهداية شرح بداية المبتدي؛

برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني(ت. ١١٩٧هـ/١٩٣٠م).

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي ١٤١٧هـ.

– هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛

إسماعيل باشا البغدادي(ت. ١٣٣٨هـ/١٩٢٠م).

دار إحياء التراث العربي، استانبول ١٩٥٥م.

KAYNAKÇA

Bağdatlı İsmail Paşa, Babanzâde. *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstinsah ve tsh. İbnülemin Mahmûd Kemal İnal - Avni Aktuç. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden: E.J. Brill, 1949.

Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.

Enderwitz, Susanne. “Rituelle Reinigung oder hygienischer Maßnahme? Ein Maßnahmenkatalog gegen die Hundeplage aus der Heidelberger Handschriftensammlung”. *Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien*, ed. Von Joannes Zimmermann – Christoph Herzog – Raoul Motika. 151-175. Nürnberg: University of Bamberg Press, 2016.

Fındıklılı İsmet Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve zeyilleri Tekmiletü'ş-Şekâik fi hakki ehli'l-hakâik*. nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge. 2. Baskı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1971.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414.

Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâzır*. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetu Nuveyhizi's-Sekâfiyye, 1986/1406.

Özcan, Tahsin. “Saçaklızâde Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Özcan, Tahsin. “Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri”. *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*. 6-8 Mayıs 2004, Kahramanmaraş. 1: 53-68. İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi, 2005.

Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Köpekler*, trc. Mahrûkizâde Ca'fer. İstanbul: Matbaa-i Ebu'z-Ziya, 1304.

Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Cühdü'l-mukıl mine't-tecvîd*. thk. Sâlim Kaddûri el-Hamed. 2. Baskı. Amman: Dâru Ammâr, 2008/1429.

Saçaklızâde, Mehmed Efendi. *Takrîru'l-kavânîn el-mütedâvile min ilmi'l-münâzara*. haz./thk. Yusuf Türker. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017.

Zeydan, Corci. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 15. Baskı. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

FERİT KAM'IN PANTEİZM ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA “VAHDET-İ VÜCÛD” ANLAYIŞI


FERİT KAM'S IDEA OF “UNIQUENESS OF THE EXISTENCE” ON THE CONTEXT OF
PANTHEISM CRITICISM

ZAFER ÇAYLI

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ, SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ, FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ, DİN
FELSEFESİ DOKTORA ÖĞRENCİSİ

zafercayli0@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-6137-4626>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.9>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
19 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Accepted
24 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Çaylı, Zafer, “Ferit Kam’ın Panteizm Eleştirisi Bağlamında “Vahdet-i Vücûd” Anlayışı [Ferit Kam’s Idea Of “Uniqueness Of The Existence” On The Context Of Pantheism Criticism]”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/June 2019): 241-272.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions
ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



FERİT KAM'IN PANTEİZM ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA “VAHDET-İ VÜCÜD” ANLAYIŞI

Öz

Tanrı ile ilgi bir takım sorular insanoğlunun zihnini kadim zamandan beri meşgul etmiştir. Tanrı hakkında kesin bilgiye ulaşabilir mi, yoksa sadece en muhtemel görüşle mi yetinmek zorundadır? Tanrı âlem arasında nasıl bir ilişki vardır? Ezeli bir varlık olan tanrı ile hadis bir varlık olan insan iradesi arasındaki bağlantı nedir? Teistik din mensupları vahiy, keşf, nazar ve istidlal gibi yollarla Tanrı hakkında bilgi edinmenin ve konuşmanın imkânını kabul ederler. Kimi düşünür akli yolun yetersizliğine vurgu yapıp keşfi ön plana çıkarırken kimi düşünür de keşfin insanı yanlışlığa sürükleyebileceğini, dolayısıyla onun akıl ile kontrol edilmesi gerektiğini savunur. Düşünce tarihi incelendiğinde sonsuz varlık olan Tanrı ile sonlu varlık(lar) arasında nasıl bir ilişki olduğu probleminin birçok filozof tarafından değişik felsefi sistemlerle açıklamaya çalışıldığını görmekteyiz. Bu sistemlerden biri de varlığın özdeşliği ilkesi üzerine kurulu olan panteizmdir. Aynı şekilde İslam düşüncesinde varlığın birliği temeli üzerine oturtulan “Vahdet-i Vücûd” doktrini de Allah-âlem ilişkisine getirilen önemli açılımlardan biridir. Osmanlı son dönem düşünürlerimizden İslamcı kimliği ile bilinen Ferit Kam da bu bağlamda “Vahdet-i Vücûd” ismiyle bir eser vermiş olup bu çalışmasında felsefi ve Hint mistisizm kaynaklı panteizm ile tasavvuf kaynaklı “Vahdet-i Vücûd” anlayışını incelemektedir. Düşünürümüzün edebiyat, tarih, felsefe, din gibi alanlarda yetkinliği “Vahdet-i Vücûd” anlayışını çok yönlü bir şekilde ele almasını sağlamıştır. İşte bundan dolayı biz de genel anlamda panteizm ve “Vahdet-i Vücûd” hakkında genel bir inceleme yapacağız. Ayrıca düşünürümüzün İslamcı kimliği de fikirlerini serdederken dini refarenslar kullanmasını aynı zamanda kelami felsefi ve mantıki argümanlar da geliştirmesini sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, “Vahdet-i Vücûd”, Panteizm, Tanrı, Âlem, Metafizik, Din.

FERİT KAM'S IDEA OF "UNIQUENESS OF THE EXISTENCE" ON THE CONTEXT OF PANTHEISM CRITICISM

Abstract

Some questions about The God has engaged the attention of humanbeing since the ancient times. Is it possible to reach the exact information about the God? Or, do people have to be contented only with the most possible opinion? What kind of relation is there between The God and the universe? What is the relationship between the eternal God and human who is created by the God? The members of theistical religion accept the possibility of getting information and talking about the God through message, inspiration, consideration, inference. While some thinkers make emphasis on the incompetency of logical way and highlight the inspiration, the others support that the inspiration may lead humanity to fallacy, for this reason inspiration should be controlled with mind. When studying history of thought, it can be seen that the problem of what kind of relationship there is between the eternal God and mortal creatures has been discussed by philosophers with different philosophical systems. One of these systems is pantheism which is based on identity of existence. Similarly, in islamic thought, the doctrine of 'uniqueness of the body' is one of the significant initiatives that is based on the idea of unity of existence. Being one of Ottoman's last period thinkers and also known with his islamist identity, Ferit Kam has produced a work named as 'Uniqueness Of the existence'. In his work, Kam studies panthe-

ism, which has its sources from philosophical and Indian mysticism and the idea of 'Uniqueness of the existence', which has its sources from mysticism. The thinker's competence in the fields of literature, history, philosophy and religion provides him to study the idea of "Uniqueness of the existence" more sophisticatedly. For this reason, this article is going to analyse pantheism and 'Uniqueness of the existence'. Also, using references while reflecting the thinker's opinion in his Islamic identity provides us to develop philosophical and logical arguments.

Keywords: Religion Philosophy, Unity of existence, Pantheism, God, Universe, Metaphysics, Religion

GİRİŞ

Felsefenin özellikle din felsefesinin ele aldığı en önemli problemlerden biri de hiç şüphesiz ki Tanrı-âlem ilişkisidir. Aynı zamanda teistik dinlerin ana problemlerinden biri Tanrı'nın varlığı ve birliği, bilinip bilinemeyeceği, sıfatları, âlem ile ilişkisidir. Bu bağlamda felsefede panteizm, İslamiyet'te "Vahdet-i Vücûd", Tanrı-âlem ilişkisi ile ilgili önemli yaklaşımlardandır. Çok boyutlu, irrasyonel bir problem olan "Vahdet-i Vücûd" ve panteizm anlayışlarını Osmanlı son dönem İslamcı kimliği ile bilinen düşünürlerinden Ferit Kam da edebiyat, felsefe, tarih, tasavvuf kelam alanlarındaki donanımıyla farklı perspektiflerle incelemesi dikkate değerdir. "Vahdet-i Vücûd" tasavvufi bir anlayış olup sistematik olarak İbn Arabî ile özdeşleştirilmiştir. Panteizm ise felsefi ve mistik bir konu olup sistematik anlamda Spinoza ile özdeşleşmiştir. Bu anlayışın son dönem Osmanlı düşünürlerinden Ferit Kam, İsmail Fenni Ertuğrul, İsmail Gelenbevi gibi düşünürler tarafından savunulması ve irdelemesi aktüalitesini göstermektedir. "Vahdet-i Vücûd" ve panteizm anlayışları ile tanrı âlem ilişkisinin ontolojik, epistemik ve metafiziksel anlamda ele alınması gerekir. Ayrıca tanrı zaman ilişkisi, âlemin kadim ve hudusu, determinizm, fatalizm, tanrının iradesi, enkarnasyon, maddi ve manevi âlem arasındaki ilişki, panteizm arasındaki benzerlikler gibi problemler de "Vahdet-i Vücûd" anlayışının en temel sorunsallarıdır. Düşünürümüz de bu sorunları felsefi, tarihi, tasavvufi ve kelami bağlamda irdelemeye çalışmış ve "Vahdet-i Vücûd" anlayışının lehinde fikirler ileri sürmüştür.

Din felsefesinde tanrının varlığını kabul eden ve etmeyen anlayışlar vardır. Tanrının varlığını kabul eden anlayışlar içerisinde teizm, deizm, panteizm ve pan-enteizm sayılırken ateizm, materyalizm, natüralizm sayılabilir. Tanrının varlığını kabul eden anlayışlarda tanrıyı anlama ve anlamlandırma dair bir takım soru ve sorunlar yer almaktadır. Bu soru ve sorunlara

gerek ontolojik gerek epistemik anlamda çok boyutlu, irrasyonel ve değişik çevrelerin her birinin farklı farklı cevaplar verdiği çözüm üretmeye çalıştığı görülmektedir. Soruların başında tanrının varlığının mahiyeti sıfatları yaratılanlar ile arasındaki ilişki ve bilhassa tanrı âlem ilişkisi yer alır. Bu bağlamda teistik dinlerin mensupları hem felsefi bağlamda hem de dini bağlamda tanrıya dair kimi sorular sormakta ve bu sorulara kimi zaman felsefi kimi zaman da dini cevaplar vermektedir. Tanrıya dair sorular içerisinde yer alan tanrı âlem ilişkisine felsefi anlamda cevap veren panteizm anlayışı ile dini bağlamda cevap veren “Vahdet-i Vücûd”, anlayışı geçmişten günümüze kimi benzerlikleri dolayısıyla tartışılmıştır. Felsefi yaklaşımda tanrı âlem içkinliği olarak değerlendirilen çok boyutlu ve irrasyonel bir yaklaşımla panteizm, Hint mistisizmi ve Batı felsefesi referanslı bir özellik taşır. Tanrı'nın âleme göre içkin veya aşkın oluşu ya da hem içkin hem de aşkın oluşu Hint Mistisizminin ve panteizmin temel özellikleridir. Teizm ve deizm Tanrı'nın aşkın, yani âlemin dışında yer aldığı ileri sürerken monizm, materyalizm ile panteizm içkin olduğunu savunur. Ayrıca hem aşkın, hem de içkin olduğunu ileri süren akımlar içerisinde pan-enteizm kabul edilebilir. Bu akımlar içerisinde teizm, Tanrı-âlem ilişkisinde; Allah'ın varlığını ve birliğini, aşkınlığını, kâinatı yaratıp yönettiğini, ilâhî kaynaklı bir dinî, vahyi, buna bağlı olarak peygamberliği, ruhu, ruhun ölümsüzlüğünü ve ruhların diğer âlemde hesaba çekileceğini kabul eder. Teizmde, Tanrı bir yönüyle çeşitli isim ve sıfatları vasıtasıyla daima âlemi ve âlemdelikleri yaratan, nizam ve düzene koyarak müdahale eden müteal bir varlık olan iken diğer yönüyle sürekli değişim ve dönüşüm halinde, yaratılan, bilinen ve gözlemlenen aynı zamanda müdahale edilen bir âlem vardır. Teizmde Tanrı daima aktif ve etkindir; âlem ise pasif ve pasif bir durumdadır ve bu bağlamda ne Tanrı'nın işi bitmiştir ne de âlem mükemmelliğine kavuşmuştur.¹

Tanrı-âlem ilişkisinde bir diğer yaklaşım olan deizmde ise âlemi bir defa yaratan ve sonrasında herhangi biri müdahalede bulunmayan aşkın bir tanrı anlayışı vardır. Yaratıcı bir tanrı tasavvurunu kabul etmesi dolayısıyla deizm teistik anlayışlar içerisinde sayılabilir. Ancak âleme müdahale etmeyen bir anlamda âlemi kendi haline bırakan bir tanrı anlayışı teistik dinlerin tanrı anlayışıyla çelişmektedir. Nihayetinde teistik tanrı anlayışında sınırsız güç sahibi aktif ve sürekli yaratma hâlinde olan bir tanrı vardır. Ayrıca teistik tanrı anlayışında tanrının mutlak akılla bilinip bilinmeyece-

¹ Hüsamettin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, (Konya: Hüner Yayınları, 2009), 220-224.

ği tartışılırken deizmde ise tanrının akli bir zorunluluk olmasına rağmen vahiy ilham peygamberlik mucize gibi durumlar kabul edilmemektedir. Peygamberlik vahiy mucize gibi durumları benimsemeyen deizm bunun yerine tabii din-akıl dinî denilen tamamıyla felsefî ve akli olan bir din kabul etmişlerdir. Âleme müdahale etmeyen bir anlamda alemle işi biten Tanrı'nın âlemi yaratıp ona düzen verdikten sonra işi bittiği içindir ki O, sadece aşkın bir varlık olarak bir diğer ifade ile köşesine çekilip bekleyen bir varlık anlayışı dikkat çekmektedir. Böylece Tanrı ile âlemin ilişkisinde gaye, nizam ve süreklilik bağlamında bir anlamda sona ermiştir. Doğal olarak böyle bir tanrı anlayışında yaratma sona ermekte; Tanrı'nın yarattığı bu âleme herhangi bir müdahalesine gerek kalmadığı için vahiy, peygamber ve dine de gerek kalmamaktadır.²

Tanrı-âlem ilişkisinde, aşkın ve yaratıcı Tanrı anlayışlarının karşısında içkin Tanrı anlayışı olan panteizm yer almaktadır. Panteizm, yaratan ile yaratılanı, Tanrı ile âlemi iç içe, bir bütüm ve aynı şeyler olarak kabul etmektedir. Bu anlayış varlığın Halik ve mahlûk gibi ikiliğini ortadan kaldırmakta ve varlığın birliğini, Tanrı ile tabiatın bir bütünlük içerisinde aynı şey olduğunu ileri sürmektedir. Felsefe literatüründe panteizm denilince ilk akla gelen filozof Spinoza'dır. Spinoza'nın panteizmi ve bazı panteist yaklaşımlar hep Tanrı'nın içkinliğini ileri sürmektedirler. Felsefede varlığı fikir, ruh, madde vs gibi tek bir ilkeye, indirgeyen düşünce sistemlerine vahdetçilik-monizm denilmektedir. Panteizmde olduğu gibi, monist sistemlerde de yaratan ile yaratılmışlar birleştirilmiştir. Örneğin Pan-enteizm her şey Tanrıdadır; diğer bir ifadeyle, ilâhî vücûd (cevher) âlemi kaplamıştır, onda mündemiç bulunmaktadır. Bu felsefî sistemi ilk defa Alman filozofu Krause kurmuştur. Panteizmde Tanrı her şeydir ya da her şey Tanrı'dır. Panteizmle alternatif anlayış olan Pan-enteizme göre ise her şey Tanrı'da mevcuttur fakat âlemin tamamı tanrının tüm özelliklerini taşımaz. Bundan dolayı Pan-enteizm, panteizmde olduğu gibi, Tanrı ile âlemi aynı şey olarak kabul etmemektedir. Böylece pan-enteizm, bir yandan Tanrı'yı aşkın, âlemin dışında kabul etmekte diğer yandan Tanrı'nın varlığı, şeyleri, âlemi kendi varlığı ile ihata ettiğini veya onlarda mündemiç olduğunu kabul etmekle³ çift kutuplu Tanrı anlayışı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bazı düşünürler İslam anlayışındaki "Vahdet-i vücûd" ile Batı'daki panteizmin birbirine benzediğini hatta aynı olduğunu iddia etmektedir. Yine bazı düşünürler İ-

² Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 224-226.

³ Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, 226-227.

lam anlayışındaki “vahdet-i şûhud” ile Batı felsefesindeki pan-enteizmin de birbirine benzediğini hatta aynı olduğunu iddia etmektedir. Gerek ontolojik gerekse epistemik bağlamda birbirleriyle kıyaslanan bu anlayışların her ne kadar benzer yönleri olsa da birçok farklı yönünün olduğu aşikârdır.

Bu çalışmamızda asıl konu Ferit Kam'ın “Vahdet-i vücûd” anlayışı olup bu bağlamda düşünürümüz de asıl mevzuya girmeden önce panteizm hakkında bilgi vermektedir. Bu şekilde tarihi ve felsefi bir alt yapı sunduktan sonra “Vahdet-i Vücûd” hakkında teferruatlı bilgiler vermekte kimi zaman kelimî kimi zaman da felsefi tartışmalara girmektedir. Apolojik bir tutumla “Vahdet-i Vücûd” ile ilgili sudur, zat, mümkünler, zaman ve vücûd gibi kavramlar ile konumuz arasında birtakım açıklayıcı bilgiler vermesi dikkat çekmektedir. İşte bundan dolayı biz de genel anlamda panteizm ve “Vahdet-i vücûd” hakkında genel bir inceleme yaparak daha sonra asıl konumuza geçeceğiz.

1. PANTEİZM VE VAHDET-İ VÜCÛD'A GENEL BİR BAKIŞ

Panteizm; Tanrı-âlem ikiliğini/dualizmini ya da çokluğunu/plüralizmini ortadan kaldıran, Tanrı'nın her şeyi ihtiva ettiğini, O'nun varlıklar alemi içerisinde her şey olduğunu, dolayısıyla tabiatın ve insanın müstakil varlıklar olarak görülemeyeceğini, bunların sadece ilahi varlığın farklı tezahürlerinden ibaret olduğunu benimseyen dinî ve felsefi bir akımdır. Gerek teist dinlerde gerekse materyalist natüralist ve agnostik anlayışlarda panteist eğilimlere rastlamak mümkündür. Varlıklar âleminde her şeyin tek bir kaynağa indirgenmesi(monist) ya da tek bir ilkeye bağlanması anlayışı, felsefede antik çağa kadar gider. Eski Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde Thales, Anaximanes, Ksenophanes gibi filozofların varlığı bir tek ilkeyle anlamlandırması çabası içinde oldukları bilinmekte ancak bu düşünürler panteist olarak kabul edilmemektedir. Panteizm terimi ilk defa İrlanda asıllı İngiliz düşünürü John Toland kullanmış olup bir diğer düşünür Pay tarafından ona karşı panteizm kavramının karşı tavrı olarak kullanılması ile felsefe literatürüne girmiştir.⁴

İslam düşünürlerinden İbnü'l Arabî, Hallac, Celaleddin Rumi sözkonusu ise bu düşünürlerle panteist demek gerek felsefe gerekse din bağlamında mantıklı görülmemektedir. Panteizm, her ne kadar monist bir sistem olsa da her monist sistem bir panteizm değildir. Örneğin maddeci ateizm mut-

⁴ Musa Kazım Arıcan, *Din Felsefesi El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 66 -73.

lak hakikati madde olarak kabul etmekte ve bu yönüyle monist bir sistem kurmaya çalışmaktadır. Ancak maddeci ateizmin panteizmile bir ilgisini kurmak tutarlı değildir. Panteizm denince akla ilk gelen isim, yukarıda da belirttiğimiz gibi Spinoza'dır. Batı düşüncesinde Spinoza'dan önce de panteist olarak kabul edilen düşünürler vardı ancak bunlardan hiçbiri, panteizmi mantıki sonucuna götürmede Spinoza kadar başarılı olamamıştı. Spinoza, cevher araz ayrımı problemlerini çözümlenmeye çalışır. Spinoza'nın Tanrı ile kastettiği mutlak anlamda sonsuz sıfatlara sahip bir cevherdir. Bu şekilde kurulan bir Tanrı âlem özdeşliği klasik dinî anlamda yaratmadan, Tanrı'nın varlık sebebi olmasından söz etmemize izin vermez. Teistik Tanrı tabiatla içkin olduğu için asıl cevherin(öz) kendi kendisinin sebebi olmasıdır. Panteizmin ilk temsilcilerinden Spinoza'ya göre; Tanrı, bu iradeyle kendi eserlerini meydana getirmez. Var olan her bir şey tanrının iradesi olmaksızın ortaya çıkar ki bu da aslında tanrı alem ilişkisinde âlemin var olması bağlamında tanrının bir mecburiyetinden bahsetmemize sebep olur. Panteizmdeki tanrı-âlem ilişkisini ontolojik olarak böyle kabul etmek İslam anlayışına uymamaktadır. Batı'da ve Doğu'da birçok kimse panteist sufilik kavramını kullanmaktadır. İbnü'l-Arabî panteist sufilik anlayışının en önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Hatta bazı Doğu ve Batı düşünürlerine göre İbnü'l-Arabî, Müslüman düşünürler içerisinde panteizmi en tutarlı şekilde öne süren kişi olarak kabul edilmektedir.⁵

Tarihsel süreçte a)İskenderiye Panteizmi(Teolojik Panteizm), b)Maddeci veya natüralist panteizm (Pannaturalizm), c)Stoa Panteizmi (İdealist Panteizm) gibi türleri kabul görmektedir. Bu bağlamda panteizm başlangıçta maddeci bir tabiat anlayışını yansıtırken daha sonra giderek idealist bir yapıya dönüşmüş ve tevilci bir anlayışı benimsemiştir. XIX. yüzyıla gelene kadar metafiziği fiziğe indirgeyen panteistler günümüzde fiziği metafiziğe indirgeme çabasındadırlar. Panteizmin tarihsel kökenine gelince bazı araştırmacılar temelini Xenophon ve Parmenides'e kadar ileriye götürürler. Panteizm külli bircilik anlamında ele alınırsa bunun temeli çok daha eskilere, Hint mitolojisine kadar uzanabilir. Panteizm bu anlamda kâinatın logosça yönetildiğini ileri süren Herakleitos'dan Batı mistisizmine kadar çok geniş bir alana yayılabilir. Fakat bu arada panteizmi, İslam'daki "Vahdet-i Vücûd" anlayışıyla karıştırmamak gerekir. Çünkü panteizmi kabul edenler Allah bu âlemin toplamından ibarettir diyerek yaratan ile yaratılmışı, müessir ile ese-

⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: Selçuk Yayınları, 1994), 179-188.

ri aynı kabul etmektedir. Panteistlerin en önemli temsilcisi Spinoza'ya göre lizâtihi mevcut ve yaratılmış olmayan cevherlerin yani Tanrı'nın birçok sıfatları varsa biz bunların birisi düşünce ve ötekisi de yer kaplama olmak üzere ikisini bilebiliriz demektir. Hâlbuki bunlar yaratılmışların sıfatları olup Allah, bu gibi sıfatlardan uzaktır. Panteistler evrende ortaya çıkışı zorunlu kabul ederken Allah'ın irade sıfatını inkâr ederler ve dinî merasimlere de hiç ihtiyaç duymazlar.⁶ Oysa ki mutasavvıflara göre âlem her an değişerek yok olmakta olan birtakım suret ve şekillerden meydana gelmiştir. Yani evren Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bir yansımasından ibarettir. Vücûd birdir ve o da Allah'ın vücûdu/zâtıdır. Eşyanın başkaca bir varlığı yoktur. Vücûd Cenab-ı Hakk'a nispetle kadim, eşyada ise zahir suret ve şekillerden ibarettir. Bu vücûd bir ayna durumunda olup eşya da onda zahir olan suret ve şekillerden ibarettir. Böylece Kur'an ayetlerine ve Hz Peygamber(sav)in hadislerine dayanan bir anlayışı büsbütün akli ve felsefi bir anlayışla bir ve aynı şey saymanın büyük bir hata olduğu ortadadır.⁷ Hakkında kısa bilgi verdiğimiz panteizm hakkında şu eleştiriler yapılmaktadır.

Panteizm anlayışı tanrı âlem ilişkisi bağlamında, aşkınlık fikrini kabul etmediği için tanrının varlığını reddeden ateizmin bir takım argümanlarını doğrular niteliktedir. Düşünce tarihinde birçok kez panteistler, düşünceleri dolayısıyla ateistlik ile itham edilmişlerdir. Panteizm Tanrı her şeydedir demekle taşla insanı bir tutmak gibi varlıklar hiyerarşisini ortadan kaldırmaktadır. Panteizm Tanrı âlem ve zaman ilişkisi bağlamında sonlu ile sonsuz arasındaki bağlantıyı mantıksal olarak kuramadığından birliğe ulaşmada başarılı olmamıştır. Örneğin sonlu bir varlık olan insan aynı zamanda bütünün bir parçası nasıl olabilir? Panteizmde âlemden aşkın bir tanrı anlayışı olmadığı için yaratma fikri de yoktur. Oysa teizmde iradesi olan hür bir yaratıcı fikri vardır. Panteizmde her şey Tanrı'da olup bitmekte tanrıdan ayrı bir âlem düşünülmediği için yaratma söz konusu değildir. Dinî tecrübenin anlaşılmasında panteizm daha muallak bir duruma düşmektedir. Yine panteizm de Tanrı bir zât değilse ibadet, dua, dinî tecrübe, Tanrı-insan ilişkisi nasıl anlamlandırabilir? Ateizmin en önemli argümanlarından kötülük problemini panteizm izah edememektedir. Doğal olarak panteizm ya kötülüğü tamamen inkâr etmekte ya da kötü ile iyinin farkını

⁶ Mustafa Ateş, "Baha Tevfik'in Tanrı Problemine Yaklaşımı", *Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 2017, Cilt 17, Sayı 2, s., 259 - 280

⁷ Hüsamettin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri*, (Konya: Hüner Yayınları, 2009), 225-227.

minimize etmektedir. Bu durumda günahı, ahlaki sorumluluğu ve kötülükle mücadelenin gereğini açıklayamamaktadır.⁸

“Vahdet-i vücûd”, tasavvufi bir terim olarak varlığın birliği ve varlıkta birlik anlamına gelmekte Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini izah etmeye çalışan bir anlayıştır. “Vahdet-i vücûd” düşüncesinde varlık, vücûd, mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alınır. Varlık, zorunlu ve mümkünü onun iki veçhesi olarak kabul etmekle Hak ile yaratılmışları izâfet ilişkisiyle birbiriyle ilintiler. Böylece Tanrı-insan ilişkisi başta olmak üzere vahdet-kesret, insan ve tanrının iradesi-özgürlüğü, fiziksel ve metafiziksel kötülük problemi, determinizm vb. metafizik konular ile inanç ve kredoların anlamı, ahlâki konuları ve çeşitli dinsel tartışmalar hakkında şümulü ve sistematik bir anlayış ortaya koyar. Bu anlayışı benimseyenlere tasavvuf ve İslam literatüründe “Vahdet-i vücûd” ehli veya vücûdiyye denilmektedir.⁹ “Vahdet-i vücud” düşüncesini iki şekilde anlamak mümkündür: Birincisi varlığın bir olması, ikincisi bu birliğin itibarî veya müşahadede değil dışta ve gerçekte bulunmasıdır. “Vahdet-i vücûd” ile ilgili yapılan araştırmalarda terimin İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmamış olduğu genel kabuldür. “Vahdet-i vücûd” anlayışı İbnü'l-Arabî'nin Allah-âlem ilişkisi ve varlıklar âlemini anlatmak için onun takipçileri ve şarihleri aracılığıyla İslam düşüncesinde sistematize edilmiştir. Bazı araştırmalarda terimin ilk defa Sadreddin Konevî'nin kullandığı idda edilse de kimi Müslüman düşünürleri ise İbnü'l-Arabî'ye atıf yapmışlardır.¹⁰ “Vahdet-i vücûd” İslam düşüncesinde filozoflarla kelamcılarının varlık anlayışları ile yaratılışa teorilerine karşı geliştirilen sistem olup buna bağlı olarak daha ziyade Tanrı-insan ilişkilerini merkeze alan bir bilgi teorisisdir. İnsan tarafından açıkça idrak edilen, hiç kimsenin hakkında kuşkuya kapılamayacağı en nihaî gerçeklik olan varlık İslâm filozoflarının anlayışında metafizik ilminin konusudur. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık anlayışlarında isalm düşünürlerindeki insan tarafından açık ve net bilinen kendisi hakkında şüphe duyulmayan mutlak hakikat anlayışı belirleyici bir rol oynamıştır. Örneğin İbn Sînâ, metafiziğin konusunun varlık olması gerektiğini ifade ederken Tanrı'nın varlığının ve mahiyetinin metafiziğin bir konusu olup olamayacağını tartışır. Ona göre bir ilmin konusu olmak onun

⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 188-190.

⁹ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vucud”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 431-435.

¹⁰ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftahu'l-Gayb*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yay, 2010), 22.

herkeşçe kabul edilmiş olması şartına bağlı olduğundan Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti metafiziğin veya herhangi bir ilmin konusu olamaz. Ancak Tanrı'nın varlığı bütün insanlar tarafından kabul edilmediğine göre O'nun varlığı metafizik ilminin konusu değil amacı olabilir. Ona göre kimsenin inkâr edemeyeceği mutlak hakikat varlıktır, öyleyse metafizik ilminin konusu varlık olmalıdır.¹¹ İbn Sînâ'nın varlık ve tanrı anlayışı İbnü'l- Arabî ile birlikte Sadreddin Konevî'yi etkilemiş olmasına rağmen onların ısbatı vacib ile İbn Sînâ'nın ısbatı vacib argümanları birbirinden farklıdır. Ancak gerek kavramsal gerekse yöntemsel olarak Sadreddin Konevî, İbn Sina'ya daha yakın görülmektedir.¹²

İslam düşüncesinde izâfet bir yönü ile ilâhî isme veya sıfata işaret ederken diğer yönü mümkünin hakikatine işaret ederek a'yân-ı sâbite ismini alır. İbnü'l-Arabî izâfeti Allah'ın sıfatları bağlamında a'yân-ı sâbite ile Mutlak zat arasındaki nisbetlere dönüştürür. Her durum ve şartta mümkünlerin gerçeklikleri Allah'ın ilminde sabittir ve bu sabitlik varlıkla yokluk arasında bir çelişkiye sebep olmaz. Böylece İbnü'l-Arabî ve takipçileri a'yân-ı sâbite fikrine yönelik en önemli eleştiri noktasını teşkil eden Allah'ın bilgisini sonradan var olmuşların bir özelliği olarak kabul etmemekle eleştirilerden kurtarmak istemişlerdir. A'yân-ı sâbite fikrini kabul etmek eşyanın Allah'ın ilmindeki kadim hakikatlerini kabul etmektir. İbnü'l-Arabî, varlıklar âleminde kendisi sebebiyle kadîm olmak ile başkası sebebiyle kadim olmak arasında bir ayırım yaparak bu problemi çözmeyi amaçlar. hedefler. İslam düşüncesinde A'yân-ı sâbite daha önce bazı İslâm düşünürleri tarafından tartışılırken İbnü'l- Arabî ve takipçileri bu kavramı daha sistematik ve anlaşılır bir şekilde irdelemiş ve savunmuşlardır. A'yân-ı sâbite kavramı akılcı bir anlayışı benimseyen Mu'tezililerin madûm, İslâm filozoflarının mahiyet veya imkân kavramları ve Sünnî kelimcılara ait ilâhî kelâmın yaratılmamışlığı fikriyle ilişkilendirilir.¹³ Mutlak varlık olan Hak ile a'yân-ı sâbite arasındaki ilişki sufilerin vahdet kesret ilişkisine dair varlığı olmalıdır şeklinde ifade edilmiştir.¹⁴

“Vahdet-i vücûd” merkezli yaratılış teorisi ile İslam felsefesindeki sudur teorisi yaratılışa yükledikleri anlam itibarıyla benzerlik gösterir. İslam Fel-

¹¹ İbnî Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 1:12.

¹² Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 23. İbnü'l-Arabî konuyla ilgili görüşleri için bakınız: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 1:147; 3: 48.

¹³ Ebü'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 260.

¹⁴ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 9.

sefesindeki sudur teorisindeki akıllar, felekler, üst âlem ve alt âlem ilişkileri, büyük âlem ve küçük âlem irtibatı, varlıklar arasındaki benzerlikler İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisinde önemli ölçüde muhafaza edilir. Ancak İbnü'l-Arabî, yaratılış teorisi nedensellik/determinizm fikrine dayanan sudur teorisini bütün yönleriyle kabul etmez. Çözüm olarak kelamcılarının cevher ve araz anlayışının temelini oluşturan kadir-i mutlak fikrine dayanan yoktan yaratma teorisinin bazı unsurlarını dikkate alan yeni bir anlayış geliştirir. Bu teori, sudur fikrinin varlıkta süreklilik ve benzerlik ilkesini esas alan varlık anlayışını, kelamcılara ait sürekli yenilenen arazlar görüşünün dayanağı olan kadir-i mutlak Tanrı inancına dayandırmak demektir. Bundan dolayı "Vahdet-i vücud"un yaratılış anlayışı, sudur teorisindeki sistematik yapıyı temel alıp sudurdaki nedensellik anlayışı vesileciliğe dönüşür. İbnü'l-Arabî insanla birlikte her şeyin sadece bir mazhar olduğunu, her şeyin Hak'ın tecelli ettiği bir ayna mesabesinde bulunduğunu söyler. Bu düşünce kendisinden önceki sufilerin fenâ-beka anlayışlarıyla ilişkilendirilir. Tasavvufî anlayıştaki "Vahdet-i vücûd"un en önemli yansıması fenâ-beka düşüncesi olup bu da Allah-âlem ilişkisi bağlamında "Vahdet-i vücûd"un temelini oluşturur. Bu düşüncesi dolayısıyla İbnü'l-Arabî, "Her şey Hak'tır veya Hak her şeyin aynıdır" dediği için gerek gerek Müslüman filozoflar gerekse müfessir ve kelamcılar tarafından eleştirilmiştir. Bu eleştirilere verilen cevaplarda en çok İbnü'l-Arabî'nin, "Rab rabdir, kul da kuldur," cümlesinin¹⁵ tekrarlandığı görülmektedir.

XX. yüzyılda ve günümüzde "Vahdet-i vücûd" ile panteizm arasındaki benzerlikler ve farklar önemli bir tartışma konusu olup tanrının zâtı, sıfatları ve mahiyeti ile mahluklar arasındaki ilişki tartışılmaktadır. Osamn- lı son dönem düşünürlerinden İsmail Fenni ve Ferit Kam panteizm ile "Vahdet-i vücûd" arasındaki farkları tespate çalışırken panteizmin tarihsel dayanağı ve geçmişten günümüze panteizm türlerini tartışmışlardır. Kimi düşünürler ise panteizmin birçok türü bulunduğunu iddia ederek bu türler arasında dinî panteizmler ve felsefî panteizmler şeklinde bir tasnif yapmışlardır. Panteizm ile "Vahdet-i vücûd" arasındaki ilişki geçmişten günümüze asıl olarak felsefe kaynaklı mistisizm ile din kaynaklı tasavvuf arasındaki bağlantıların tartışma konusudur. Bu ilişkiler, İbnü'l-Arabî'nin akılcı riyazet yöntemiyle vahye bağlı tasavvuf yöntemi arasındaki farklar çerçevesinde akılcı riyazetle ulaşılan Tanrı anlayışıyla, vahye bağlı riyazet yöntemiyle

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 3:314.

ulaşılan Tanrı anlayışı arasındaki farka dayanır. “Vahdet-i vücûd” a yönelik eleştiriler arasında Mutlak gerçeklik ezeli, ebedi, kadir-i mutlak olan Hakka varlık denilmesinden başlayarak bu düşüncenin kaynakları ve özelliğiyle İslâm dışı kaynaklarla ilişkisi, “Vahdet-i vücûd” referanslı bazı ikincil düşüncelerin eleştirileri sayılabilir.¹⁶ “Vahdet-i vücûd” un sistemcisi İbnü’l-Arabî ile Panteizmin sistemcisi Spinoza genel çizgileri itibariyle birbirlerine benzerler. İbnü’l-Arabî ile Spinoza’nın epistemik, metafizik, ontolojik, mistik ve teistik bağlamda benzeştikleri yönler vardır.¹⁷ “Vahdet-i vücûd” ile panteizm, birçok noktada bir takım şekilsel benzerlikler gösterse de bu noktalar yüzeyseldir. Çünkü bu iki doktrin arasında temelde ve özde çok ciddi farklılıklar mevcuttur.¹⁸ Ayrıca geleneksel anlayış çerçevesinde panteizmi logos ile ilintilerken “Vahdet-i vücûd” u nous ile ilintileyebiliriz. Şimdi çalışmamızın ana gayesini oluşturan düşünürümüz Ferit Kam’ın “Vahdet-i vücûd” hakkındaki görüşlerini ele alalım.

2. FERİT KAM VE VAHDET-İ VÜCÛD ANLAYIŞI

Ferit Kam, din ve felsefe konuları üzerinde çalışırken daha çok insanın kendi varlığını tanıdığı andan itibaren aklını daima meşgul eden Allah’ın varlığı, kâinatı ve varlıkları yaratması, Allah insan ilişkisi, yani vahiy, peygamber ve kitap göndermesi, insanın yapısı, ruhun varlığı, ölüm, ölümden sonraki hayat, kaza, kader, iman, inkâr gibi birçok konu hakkında görüş belirtmektedir.¹⁹ Düşünürümüzün, Müslümanın bireysel ve toplumsal problemlere, devrine göre alışılmışın dışında çözümler araması felsefi içerikli araştırmalarında bile, psikolojik ve pedagojik esasları göz önünde bulundurması onun çağını aşan bir özelliği olmuştur. Onun bu yönü günümüz inananlarına hitap edebilmesine vesile olmuştur. Ferit Kam, İslamcı kimliği ile spiritualist ve idealist grubun ve özellikle bu grupta yer alan Mehmet

¹⁶ Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vucud”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42:431-435.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Hüsamettin Erdem, *Bir Tanrı Âlem Münasebeti Olarak “Vahdet-i vücûd” ve Panteizm Karşılaştırması*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 90-91; Afifi, Ebû’l-Alâ, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1975), 8; Hilmi Ziya Ülken, *Etika*, (İstanbul: Ülken Yayınevi, 1965), X -XI.

¹⁸ Hasan Tanrıverdi, “Vahdet-i vücûd” ve Panteizm Karşılaştırması”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 15/40, (2012): 65-89. Ayrıca bk. Erdem, *Panteizm ve “Vahdet-i Vücûd” Karşılaştırması*, 95. İsmail Fennî, *Lûgatçe-i Felsefe*, haz. Recep Alpyağıl, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 488; İbnü’l-Arabî, *Fütûhat-Mekkiye*, 1:120. Spinoza, *Etik*, trc. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2013), 63. Ülken, *Etika*, 1-11; Aydın, *Din Felsefesi*, 154.

¹⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Çankırı’da Felsefeye Ferit Kam, Hayatı Eserleri ve Başlıca Fikirleri”, *Çankırı Araştırmaları Dergisi*. 2/2 (2007): 163-172.

Akif ekolünün en kuvvetli temsilcilerinden olarak yakın dönem düşünce dünyasında yerini almıştır.²⁰

Ferit Kam, âlemde hudus ve kıdem, hareket ve sükûn, kemal ve noksan, mutlak ve mukayyet gibi biri diğerine zıt iki türlü varlık olduğunu ki bu düalist perspektifi destekler, kabul etmektedir. Burada asıl problem sonlu ile sonsuz, fiziksel ile metafiziksel reel ile ideal bir durumun nasıl var olabileceğinin belirtilmesidir. Bunlar arasındaki zıtlığın büyüklüğüne karşı insan idraki zayıf ve sınırlıdır. Sonlu varlığı inkârı hayatı inkâr etmekle bir görür. Bununla beraber, peyderpey ortaya çıkan değişken ve yokluğa mahkûm varlık türlerini anlamak için hatta hareket fikrinin idraki için bile sabit bir asıl varlık lazımdır. Ayrıca Antikçağdan İslam düşünürlerine aktarılan oradan da devrine miras kalan varlık kategorilerini kabul eder. Sonlunun inkârının aklen, sonsuzun inkârının da mantıken mümkün görmez. Bu noktada hem dualizmi hem panteizmi eleştirerek Allah'ın varlığını, bütün varlıkların temeli olarak alır, bunu da vahdet fikrine dayandırır; vahdet fikrini insan aklının ve eşyanın kanunu olarak görür. Şimdi bu genel girişin ardından Ferit Kam'ın "Vahdet-i vücûd" hakkındaki görüşlerini ele alalım.

Ferit Kam konuyu "Vahdet-i vücûd" isimli eserinde incelediğinden biz de bu çalışmamızda müellifimizin bu eserini merkeze almış bulunmaktayız. Düşünürümüz, "Vahdet-i vücûd"dan önce felsefi bir akım olan panteizmden bahsetmekte ve panteizm kelimesinin tahlillerini yaparak tarihsel süreci hakkında geniş bilgiler vermektedir.²¹ Panteizm, pan/tüm, theos/Tanrı kelimelerinden oluşmakta ve tüm Tanrıcılık anlamına gelir. Her şeyin, yaratıcısının zâtından bir parça olduğuna veya Allah'ın bütün evrenin ruhu mesabesinde bulunduğunu kabul eden tasavvuftaki "Vahdet-i vücûd" anlayışı, işrakî hikmet, Mutlakın birliği olarak düşünülebilir. Bir başka tarif ise Cenab-ı Hak ile çeşitli yaratıkların tümüne mutlak varlığın birbirinden ayrılmaz iki farklı şekli olarak bakan dinî, felsefî ekole panteizm denir.²² Panteizm daha ziyade vücûdiye-varlıkçılık olup mistiklerin takip ettikleri yoldur. Pan-theos deyimi panteizmin bütün kabul görmüş olup bu fikir ve inanç sisteminde Tanrı, merkezi bir konumdadır. Pan\tüm denilen evren ve ondaki her şey ise Tanrı'nın açılımları, çeşitli görünümleri ve parçalarıdır. Felsefî bir teori ve düşünce olan panteizm teistik dinlerde fikir ve inanç sis-

²⁰ Bolay, "Çankırılıdan Felsefeye Ferit Kam, Hayatı Eserleri ve Başlıca Fikirleri", 167-168.

²¹ Süleyman Uludağ, "Ferit KAM ve Vahdet-i Vucud Adlı Eseri", *Tasavvuf-İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10/23, (2009): 25-27; 25-35.

²² Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, haz. Ethem Cebecioğlu, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 4.

temi olarak kabul görmemektedir. Ancak burada söz konusu edilen Tanrı teistik dinlerin Tanrısı olmayıp filozofların akli çıkarım ve soyutlamalarla ulaştıkları, fikirlerine göre şekillendirdikleri ve nitelikler atfettikleri felsefik ve metafizik mahiyetteki bir Tanrıdır. Eski Hint dinlerinde, Eskiçağ Yunan Felsefesinde, İskenderiye okulunda, Orta çağ ve Yeniçağ Batı felsefesinde panteizmi esas alan felsefi sistemlere rastlanmaktadır. Panteizm, Stoacılar, Yeni Plâtoncular, Spinoza, Hegel gibi akım ve kişiler tarafından savunulmuştur. Panteizmde sonlu ve sonsuzdan birini inkâr yahut bunları bağımsız iki temel olarak kabul etmek suretiyle problemin çözümü yoluna giden felsefi sistemler vardır ki bunların başında Elealılar, Thales ve Heraklit ile birlikte, Maniheizm veya Dualizm sistemleri de sayılabilir.²³

Her şeyin Allah'ın zâtından bir parça olduğuna ya da Allah'ın, bütün kâinatın ruhu makamında bulunduğu inanmaktan ibaret olan sufiliğin düşünce ve sistemi, İsrakiyye hikmeti, mutlak vahdettir. Bunu tek olan ilahî kâinatın bütünüdür şeklinde düşünebiliriz. Panteizm fikrini benimseyenler, geçmişten günümüze tıpkı Spinoza'ya da bu ithamda bulunduğu gibi ateizm ile itham edilmektedir. Ancak düşünürümüz Spinoza'nın inanan bir kişi olduğunu söyler. Bu sistem hakkındaki ikinci kanaat, yani sonsuzun sonluda yok olması inancı göz önünde tutulursa, işin içine tasavvuf girer. Sistem de bütünüyle Ateizm akımından uzaklaşır. Bruno, Spinoza gibi filozofların uluhiyyeti inkâr edenlerden olması şöyle dursun, bilakis bunlar, Uluhiyyeti kabul etmede aşırı gitmişlerdir. Âlemde mutlak varlıktan başka bir şey görmedikleri için, kendi hakikatlerini inkâr edecek seviyeye gelmişlerdir. Düşünürümüz, panteizm ile ilgili kabul edilen bu iki farklı tutum Plotin'in felsefi sistemindeki mutasavvıfları andıran fikirleri nasıl dikkati çekmiş ise, Hegel ile Spinoza'nın sistemlerindeki inkâr şüphesi de dikkate değerdir. Bununla birlikte, panteizmin esasını açıklayan ve kesin olarak belirleyen bu sistemle, İlahiyyun(teizm), Dehriyyun sistemleri arasındaki farkı göstermek, bu sistem hakkındaki iki değişik fikrin, doğru ya da yanlış olduğunu iyice anlamak için, her şeyden önce insan aklının asli idrakleri ile metafiziğe ait bazı önemli problemlerin çözümüne kalkışan kimselerin durumları hakkında tahliller yapılması gerektiğine inanmaktadır. Bizim varlıklar hakkındaki elde ettiğimiz düşüncelerin tümü, iki temel düşünceye yani, sonlu ve sonsuz fikirlerine ulaşır. Zira gerek form gerek suret olarak, birbirinin tamamıyla zıddı olan iki çeşit varlık belirleyebiliyoruz ki

²³ Kam, *Vahdet-i Vücut*, 5- 15.

bunlardan biri, devamlı değişmekte; zaman ve mekân açısından sınırlı; varlığını devam ettirmesinde başkasına muhtaç; sürekli güçsüzlükle yüz yüze, yok olmaya mahkûmdur. Varlığın bu safhası, olaylar dalgasının zincirini teşkil eden sürekli oluşların (teselsül) durmak bilmeyen sahnesi, bu geçici âlemdir.²⁴ Burada düşünürümüz her ne kadar felsefi bir tahlil yapmaya çalışsa da Müslüman bir kimliği ile panteizmin bizim düşündüğümüz anlamda Hint dinlerindeki gibi bir kaynağının değil felsefi bir çıkış noktası olduğunu ve doğal olarak da Allah için panteist bir fikrin benimsenemeyeceğini ifade etmeye çalışır. Dinlerin asıl gayelerinden biri de Tanrı hakkında bilgi vermek olduğu gibi bu bilginin kendi Tanrısı ile ilgili çelişkiden uzak, inanlarının tatmin olmasını sağlamak gayesini güttüğünü ifade etmektedir. Ayrıca kalamcılar ve bazı din bilginlerinin panteizm ile ateizm arasında kurdukları ilişkiyi ifade etmeye çalışması da dikkat çekmektedir.

Ferit Kam'a göre felsefeciler, bir taraftan sonlu ve hakiki olanı inkâr ederken diğer taraftan da sonsuz ve mutlak gibi hakikatleri tabiata feda ediyorlar. Bu da doğal olarak düşünen insan için daha büyük bir probleme neden olmaktadır. Sonlunun büsbütün inkârı, mantıklı olmayıp akliselim hayatın gerekliliğini unutamaz; hiçbir soyutlama fikri şahsiyetimizin varlık sesini yok edemez. Varlık denilen şeyin süreç halinde ortaya çıkmasıyla, olgunluğa mahsus dereceleri kat ettikten sonra, başlarını yokluğa çeken, değişken ve sabit olmayan işlerden ibaret olduğu kabul edilemez. Bu değişim düzleminde sonlu ve sonsuz arasındaki bağlamda sonluyu inkâr etmek, akıl açısından imkânsız olduğu gibi, sonsuzun inkârı da, mantık açısından mümkün değildir. Bu anlayış birbirine zıt olan sonlu veya sonsuzu kabul eder, ancak bu dualistik yapı dinler tarihinde Maniheizm, felsefe tarihinde dualizm şeklinde sistemleşmiştir. Düşünürümüze göre dualizm sistemi Aristo'nun felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Aristo'nun düşüncelerine göre temel özelliği hareket olan tabiat diğeri de temel özelliği sukun olan külli akıl âlem vardır. Birlik arayışının üstün gelmesi, sonlu ile sonsuzun inkârına imkân olmamasıdır ki insanları problemin başka bir suretle çözümlenmesine yani panteizm sisteminin kurulmasına sevk etmiştir.²⁵

Gerçekte sonlu, sonsuz, mümkün, vacip, Allah ve tabiat gibi şeyler bir ve tek varlığın iki farklı safhası gibi düşünülebilir. O zaman, bunlar iki ayrı şey olmaktan çıkıp, bir şeyin, sadece bakış açısındaki uyumsuzluğa

²⁴ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 11-13.

²⁵ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 15-16.

göre bir başka belirlenme ile belirlenmesi şeklinde düşünen Ferit Kam, bu fikrini bir anlamda teselsül, zaman uzanımı anlayışı şeklinde ve görünen boyutların birbiriyle ilişkilendirilmesi bağlamında izah etmeye çalışır. İnsan ne zaman bir mekânı, yani bir boyutu düşünecek olursa, hemen onu diğer bir boyut ile sınırlı olmak üzere düşünür. Düşündüğü boyutun kendisiyle mutlak olarak komşu bulunan diğer bir boyut, kendisini kuşatan diğer bir boyut ile ilişkisi olduğunu düşünmek zorunludur. Boyutların bu suretle çoğalması, insan zihnini küçük boyutların hepsinin temeli olan sonsuz bir boyutun bulunduğu, düşüncesine yöneltir. Sınırlı boyut, sonsuz boyutu, sonsuz boyut da birçok sınırlı boyutları düşündürür. Burada fikrinin daha anlaşılır bir hale gelmesi için zaman uzanımı teorisinden bahsederek sınırlı olan zaman uzanımı, kendisinden daha geniş bir zaman uzanımının bulunduğu düşüncesini gerekli kılar. Sınırlı uzanımların hepsi de kıdem, ezel, ebed fikirlerini ortaya çıkarır. Eğer zaman uzanımı düşüncesini ortadan kaldıracak olursa, ezeliyetin ve ebediyetin soyut bir anlamda kalacağını insan aklı, sırf sonsuzluğu düşünmekten aciz olduğundan zorunlu bir kanunun hükmüne uyarak sonsuzluğa bitişik bir zaman fikrine ulaşır. Zaman ve sonsuzluk ayrı ayrı iki şey olmayıp varlık, bir şeyden; yani zamanda belirlenen sonsuzlukla, bu sonsuzluktan ortaya çıkan zamandan ibarettir. Eğer bu analiz eşya zincirine de yaygınlaştırılacak olursa, âlemde faili bulunmayan bir eserin, arazdan soyutlanmış bir cevherin varlığının mümkün olmadığı görülür. Çünkü nitelik ve arazdan soyutlanmış bir cevher, ortaya çıkması olmayan bir şey demektir ki âdemle var eden ile var edilen, ezeli ile hâdis olanın aralarında hemen hemen bir fark yok gibidir. Oysa gerçek vücûd ne cevherde ne de arazda belirmeyip bu iki şeyin ayrılması imkânsız olan birliğinde tecelli eder. Kısacası esersiz müessir, arazsız cevher, ezeliyetsiz zaman, uzanımsız mekân tasavvur olunmadığı gibi; sonlu olmadan sonsuz ile onun aksi de mevcut olamaz. Sonlu denilen şey; zaman uzanımı, mekân uzanımı, hareket yani tabiat; sonsuz diye adlandırılan şey de, ezeliyet, mutlak illet, sonsuz cevher, yani Cenab-ı Hak demektir. Allah ile tabiat, iki bağımsız varlık olmayıp, iki şekilde beliren tek vücûd'dan ibarettir. Bir yerde çoğalmış bir birlik, bir yerde birleşen çokluk görülür.²⁶ Aslında bu anlamda böyle bir yaklaşım bir yönüyle bize İslam Felsefesindeki sudur teorisini anımsatmaktadır.

²⁶ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 17-18.

Ferit Kam, daha sonra tarihsel süreçte panteizmin çeşitlerini şu şekilde sıralamaktadır; a)Panpsizizm: Bir bütün olarak tabiatı bilinçli saymakla birlikte, evreni canlı sayan Helozoizm'den farklıdır. b)Akozmetik panteizm: Evreni gerçekliği olamayan bir görünüşten ibaret görür. c)Rasyonel veya Sudurcu Panteizm: Yeni Plâtonculukta olduğu gibi evreni Bir'in açılımları olarak görür. d)Pan-enteizm: Tanrının evreni tümü ile değil bir bölümü ile içerdiğini kabul ederler ki en önemli temsilcisi Krause'dur. e)Mistik Panteizm: Mistisizmin temel unsurlarından bazılarını içerir.

Düşünürümüz panteizm türlerinden bahsettikten sonra panteizm ile "Vahdet-i vücûd" arasındaki ilişkiyi izah etmeye çalışır. Panteizm Tanrı-evren, Tanrı-tabiat özdeşliğini esas alması yönüyle Tanrı hakikat, tabiat onun bir açılımı ve görüntüsüdür şeklinde kabul edildiği gibi tam tersine evren hakikattir, Tanrı mevcut olan şeylerin tümü ve toplamıdır, şeklinde de kabul edilmektedir. Bunlardan birincisine naturalist panteizm ikincisine materyalist panteizm denir. Panteizm; idealizm, rasyonalizm, natüralizm, materyalizm, mistisizm gibi felsefi anlayışlarla ilişkilendirilebildiği gibi dinle de ilişkilendirilebilir. Panteizm ile ilgili bu yaklaşımların din ve tasavvuf ile özellikle "Vahdet-i vücûd" ile benzerlik ve farkları söz konusudur. Panteistlerin Tanrı'yı hep veya hiç/görüntüden ibaret olarak tasvir etmeleri Vahdet-i vücûd'daki varlıkların hepsinden farklı olduğu, bununla beraber mahlukat alemi ile ortak noktalarının da bulunabileceği söylenebilir. Bu argümanın dayanağı bazı mutasavvıfların kabul ettikleri dinî ve tasavvufî hayatlarına da yansıtıkları "Vahdet-i vücûd" inancında Tanrı/ilah-âlem değil, Allah-âlem ilişkisidir. Mutasavvıfların ilah kavramına yükledikleri anlam filozofların anladıkları Tanrı iken, Allah'tan anladıkları anlam ise semavi dinlerdeki ilim, irade sahibi, yaratıcı ve mutlak hakikat olan vâcib'ul vücûd'dur. Ancak Müslüman toplumlarında görülen bazı tasavvufî hareketlerin tıpkı monizm ekolünde olduğu gibi tabiatçı veya maddeci panteizme meylettiklerini iddia etmektedir. Ona göre "Vahdet-i vücûd"dan bahseden Müslüman düşünürler ve mutasavvıfların bütün çeşitleri ile panteizme, vücûdiye adını verip reddetmişlerdir. Uzak Doğu'dan, Antik Yunan'dan ve Ortaçağ Avrupa'sından alınmış olması bakımından düşünürümüz panteizmin türlerini sistematik anlamda ele alan veya benimseyenleri Stoacılar, İskenderiyye Okulu, Spinoza İle Hegel bağlamında ele almaktadır.²⁷ İsken-

²⁷ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 19-20.

deriye okulunun Panteizm'i tekâmülün zirvesini Allah aşkında arayan bir çeşit tasavvuf sistemi olan Kiyetizm olarak dikkat çeker.²⁸

Düşünürümüz, daha sonra panteizm fikrini tarihsel süreç içerisinde temellendirirken Aydınlanma Çağı'ndan Descartes, Malebranche, Spinoza gibi isimlerden.²⁹ Diğer yandan Spinoza "cevher" fikrinde hareketle panteizmi entelektüel anlamda makulleştirmeye çalışmıştır. Cevher, kendi başına var olan varlık olup Spinoza'nın ilk anda Tanrı'ya bağımsız ve özel bir varlık atfettiğini, onun mükemmel ve sonsuz bir zâtı belirlenmiş ile ortaya çıktığını, nefsi şuuru bulunan idrak edici bir varlıktan ibaret olduğunu kabul ettiği düşünülebilir. Spinoza'nın Tanrı dediği gerçek, zâtı belirme ve nefsi şuurdan tamamıyla sıyrılmış olup nesnelere çıkış yeri olmak üzere sonsuz bir ilk prensibin varlığını kabul ederek onu Tanrı olarak kabul ediyor. Dinsizlik ile itham edilen Spinoza'nın dinsiz olmadığı kabul edilse bile, belirsiz bir Tanrı'nın varlığına inandığı görülüyor ki onun söylemleri ulûhiyeti ispat etmekten çok, ulûhiyeti ortadan kaldırmayı andırıyor. Bu şekilde çözülmesi mümkün olmayan problemlerle karşılaşarak, zihin yapısının bütün gücüne, kalbinin olanca cesaret ve saflığına rağmen, söylemleri gerek ontolojik gerekse epistemik olarak ele alındığında birtakım anlaşmazlıkları hatta tutarsızlıkları doğurmaktadır. Yani, bazen bütün hakikatleri tabiatın içine sokarak, Cenab-ı Hakk'ı, dışarıda varlığı olmayan boş bir mana şeklinde gösteriyor ki panteizmin neticeleri bakımından dinsizliğe yakın olan tabiatçıların sistemine benzemektedir.³⁰

Panteizm metafiziksel bir varlık olan Tanrı ile fiziksel bir varlık olan evren arasında bir bağ kurma arayışı olup bu çerçevede farklı görüşlerin benimsenmesi gayet normaldir. Ancak çıkış noktası ve vardığı yer farklı olsa da nihayetine beslendiği kaynak itibariyle ortak bir amaç edinmektedir. Nasıl ki bir üçgenin iki boyutu uzadıkça arasındaki mesafenin açıldığı gibi, gelişim vadisine doğru gitmeye başlayınca, bu çeşitli dalların arasındaki uzaklık da artar ise her düşünürün de farklı düşünebilmesi gayet normaldir. Bir metafiziğe ait sistem olan panteizm, varlıkların tabiatlarının ve varlıklar arasındaki münasebetlerin mümkün olduğu kadar anlatılması ve açıklanması ile yani Tanrı, tabiat, insan vesaire gibi şeylerden genel bir tarzda söz etmek yerine Tanrı'nın özünü açıklamalı; sonlu şeyler ile onların vücüd bakımından haiz oldukları mertebeler ve dereceleri mantıksal kural-

²⁸ Kiyetizm hakkında düşünürümüzün fikirleri için bakınız Kam, *Vahdet-i Vucud*, 34-35.

²⁹ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 36.

³⁰ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 39-40.

lar çerçevesinde belirlenmelidir. Ancak burada mantık kuralları yeterli olmayıp görünen âlem sadece duyularımıza karşı olan görünümü ile kalmaz; sezgi, keşf ve ilham ile de kendini gösterebilir. Sonlu ile sonsuzun varlığını kabul eden panteistler akıl kanunlarının gerekleri ile genel vicdanın ilhamları tam bir uyumu ile yola çıkarlar ancak insanlar yalnız tabiata inanmak yahut Tanrı'ya ibadet etmekle yetinmezler. Panteizmin amacı, birlik yani sonsuz ile sonlunun, Tanrı ile tabiatın bir tek gerçek haline indirgenmesi olup bir taraftan genel vicdanı tatmin etmek için gerçek bir Tanrı'nın, gerçek bir tabiatın varlığı olması gerektiği gibi, diğer taraftan da bunları bir tek hale indirmek gerekiyor. Soyut ve belirsiz bir Tanrı ile yetinilmeyecek olursa, O'na hareket ve hayat gibi birtakım sıfatlar vermeli. Bu takdirde gerek bu niteliklerin, gerekse bunlara ait detayların hepsi, Tanrı'dan başka bir şey olmaması olamayacağından, tabiat, onda içkin olarak bulunur. Kısacası kâinat için bir hakikat var kabul edilecek olursa, o zaman, ilahi gerçeğin kuvveti azaltılmış olacağından ve Tanrı için bir vücûd ispat edilecek olursa, bu görünen âlem bir hiç derecesine indirilmiş olur.³¹ Şimdi Ferit Kam'ın Panteizmi Eleştirisi hakkında bilgi verelim:

Panteizm, teistik dinlerin tanrı anlayışındaki yaratıcı ile yaratılan arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. Panteizmin aksine kutsal dinlerde ontolojik anlamda monizm değil bir çeşit düalizm/senevilik söz konusudur. Panteizm, aşkın/müteâl Tanrı yerine tamamıyla içkin/mündemiç Tanrı fikrini benimseyerek zaman zaman Tanrı'yı evren ve tabiatla özdeşleştirme çıkmazına düşer ve bu da ilhada yol açar. Panteizm evrenin yaratılışı ve varlığını devam ettirmesi bağlamında gerek Tanrı'nın irade özgürlüğünü gerek bireylerin iradelerini ortadan kaldırması dolayısıyla katı bir cebirciliğe (fatalizm) yol açmasına bunun da ibadet, ahlak ve hukuk hükümleri ile mükelef olan insanı sorumsuz hale getirmesine ki bu da ibahiyeciliğe sebep olur. Panteistler, akıl ve vicdanın kendilerinden istediği iki büyük hakikatin, yani eşyanın mahiyet ve belirlenimleri ile ilahi hakikatin uyuşturulması bağlanımında çıkmaza girmektedirler. Bazen naturalizme eğilim göstermekle Cenab-ı Hakk'ı, bazen de tasavvufa dalmakla eşyanın hakikatlerini inkâr ettikleri gibi, bazen de bunların ikisini birden sentezlemek istediklerinden muallâk bir duruma düşmektedirler. Örneğin Spinoza'nın nefsi natika ve cüz-i iradeyi ele alırken, kâinatın cevher, araz ve suret denilen üç elementten meydana gelişinin mümkün olduğunu ileri sürerek muallak ve mücerred bir

³¹ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 21-22.

duruma düşmektedir. Düşünürümüz Spinoza'yı gerek irade kavramına yüklediği anlamı gerekse Tanrı ile insan arasındaki ilişki bağlamında fiillerin gerçekleşmesindeki kapalı ve paradoksal görüşleri ile zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki mahiyet anlayışı dolayısıyla eleştirmektedir.³²

Düşünürümüz, hakikat bilgisine ulaşmadaki farklı durumlardan bahsettiği gibi "Vahdet-i vücûd" için de farklı durumların olduğunu iddia eder ve bilgi edinme bağlamında insanların ilgi, istidat ve yeteneklerinin farklı olduğundan bahseder. Örneğin maddeye bakan sıradan bir insan yalnızca onun görünen yönüne ulaşabilirken ariflerin ise onun ardındaki hakikate ulaşabildiklerini iddia eder. Arifler diyor ki: Zat-ı vahdet hakkında herkesin görüşü, yeteneklerinden ileri gidemez. Avam bakar, her şeyi kabuktan ibaret görür. Havas bakar, kabuk ile özü birlikte görür. Âşık bu iki mertebeden yükselip sadece özü görür. Sadece kabuk gören hayvanlık derecesinde kalır, kabuk ile özü birlikte gören insanlık mertebesine yükselir, yalnız özü gören rabbani olur. Her şeyi kabuktan ibaret gören hiçbir şey bilmez; hiçbir şey bilmediği için bir şey söylemez. Yalnız özü gören de, bir şey söylemeye cesaret edemez. Bu konuda söz söyleyenler, öz ile kabuğu görenler, aradaki gruba mensup olanlardır. İnsan, ister doğru bir dine sahip olsun, ister hükmü kalmamış dinlerden birine bağlı bulunsun, isterse vicdanında din namına hiçbir fikir olmasın, doğuştan hakikatin şahitliğine âşık olduğundan daima araştırma ve hakikati idrak etme yeteneğine sahip bir varlıktır. Bu araştırma ve hakikate ulaşma özelliği akli delil ile yola çıkmasına rağmen manevi hakikatlere ulaşmada hissi sezgisel veya keşfi de olabilir. Her ne kadar kimi filozoflar Allah'ı inkâr etseler de bu inkârları Tanrı'nın lehine getirilen argümanları tamamen reddedemedikleri gibi bu argümanlar inkârcıların hepsini tasdik ve iman dairesine sokamaz.³³

"Vahdet-i vücûd", hakikat sahibi araştırmacı sufilere özel irfan derecesi olup onlar bu mertebeye yükselmenin, gerçek tevhide ulaşmak için, gerekli şartı hükmünde görürler ki bu tefekkür ve nazar yolu ile veya şuhud ve zevk yolu ile gerçekleşir. Tefekkür ve nazar yolu, bütün tefekkür sahibine açık iken zevk ve şuhud yolu sadece metodu bakımından marifet mertebelerini kat etmekle, o feyze mazhar olma mutluluğuna ulaşanlar içindir. "Vahdet-i vücûd" olsun panteizm olsun bunların ikisinin de araştırma amacının sebebi, Cenab-ı Hakk'ı bulmak olup bu iki şeyin şekli benzerlikleri olsa da aralarında manevi farklar mevcuttur. Bu manevi fark, inanç ile inançsız-

³² Kam, *Vahdet-i Vucud*, 42-47.

³³ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 50-2.

lık arasındaki fark gibi olup hiçbir dinî kabul etmeyen birtakım filozoflar hakikat yolundaki akli arayışlar sonucu Allah'ın birliğine ulaşabilirler. Hakikate ulaşmanın bir takım farklı yolu olmakla birlikte sonuç itibariyle ebedi tevhid Hz. Muhammed (s.a.v)'i tasdik etmek bu yolun en temel taşıdır. Nasıl ki filozoflardan bir kısmı tevhidi görüp İslam dininden yüz çeviriyorsa, panteizm de, inanan filozoftan görünüp, "Vahdet-i vücûd"u kabul eden Allah dostlarından yüz çevirmek de, odur. İnanan ile inanmayanın bazı noktalarda fikren ve nazaran birleşmeleri her zaman için mümkündür. Düşünürümüz, hakikate ulaşma bağlamında sufiler ile sıradan insanların farkını şöyle bir örnekle izah etmeye çalışır: Yapay bir yakutun şekli ve parlaklığı bazen en usta kuyumcuları bile aldatıyor. Tecrübe olmasa çok sahte altınlar gerçek olan gibi rağbet kesesinde taşınır idi. Bu durumda gerek fikir ve nazar gerek zevk ve şuhud gibi ilahi bağışlardan nasibi olmayan bir takım kimselerin "Vahdet-i vücûd"dan dem vurmaları, çeşitli saçmaları ağızda gevelemeye cesaret etmek ve bu şekilde kısa günde yüz kere imandan ve İslam'dan çıkmalarına sebep olur ki bu da akıl ve mantığa sığmaz. Çünkü düşünürümüze göre hakikate ulaşma yolu ya bir hikmet yoludur ya da bir zühd/ takva yolu.³⁴

Bir yönüyle rasyonalist bir yönüyle spiritüalist bir eğilime sahip olan Ferit Kam, akıl ve nazardan başka kılavuz tanımayan kimseleri mistisizmle, aklın gereklerine uymaktan sapmış olmakla, sadece vicdanı duygularını hakikate ulaşmanın kılavuzu olarak kabul etmekle eleştirmektedir. Onların aklın sapıklık çukuruna düşmesi imkânını göz önünde tutarak, sürekli bu riski taşıdığını iddia ettiğini, bundan dolayı aklın gereğine uymaktan yüz çevirdiklerini söylemektedir. Mistisizm aklın rehberliğine ihtiyaç duymaktan saparak önceki gerçekler vs.ye sadece hissin kılavuzluğu ile ulaşılabilirliğine inanır ki bu da zaman zaman gerçek ile hayal arasında gelgitlere sebep olmakta ve mutlak hakikat ile ilgili yanlış düşme riskini taşımaktadır. Düşünürümüz bu anlamda her ne kadar tasavvufi bir eğilim gösterse de aklın önemini ihmal etmemektedir. Düşünürümüze göre mistisizm, metafizik denilen felsefe kısmında asla yeri olmayan zihni bir hatadan, fikri sapıtmadan başka bir şey değildir. İnsan onun kılavuzluğuna uymakla, tabiat ve yeteneğinin üzerindeki mertebelere yükselme sevdasına düştükçe, sürekli alçalmaya mahkûm, özel yeteneklerinden en önemlisini çalıştırmamak suretiyle, diğer melekelerini güzelce kullanma feyzinden mahrum

³⁴ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 54-55.

bırakır. Din merkezli ortaya çıkan mistisizm, aşırılığa gidildiğinde vehimle dolar ki kendisinde birtakım hallerin ortaya çıkmasıyla, Allah'ta fani olma mertebesine yükselme durumuna düşerek, maddi-manevi çabalardan nef-sini kurtarmış görür. Mistiklerden bazıları kendilerini dinî, ahlaki her türlü bağlardan kurtulmuş olarak kabul etmekle birlikte zamanla bir ataletle düşer ve hayat mücadelesi yerine miskinleşir ki bu da batılıların eleştirdiği gibi düşünürümüzün de mistisizmi eleştirdiği durumlardan biridir.³⁵

Düşünürümüz, “Vahdet-i vücûd”u büyük mutasavvıfların özel irfan anlayışı olarak kabul etmekte ve tasavvufun özü olarak görmektedir. Bu çerçevede Bayezid-i Bistami'nin, Hallac-ı Mansurgibi isimleri refere ederek bu zatları hak yolunda marifet yolu ile asıl maksada ulaşan ümmetin hayırlı kişileri olarak kabul etmektedir.³⁶ Ancak “Vahdet-i vücûd”u hakikate ermiş sufilerin özel irfan yolu olarak kabul eden Ferit Kam, hakiki tevhide ulaşmak için mutasavvıfların bu mertebeye yükselmeyi zorunlu saydıklarını ifade eder. “Vahdet-i vücûd” hakkında ya akla ya da zevke ve müşahedeye dayanarak konuşulması gerektiğini söyler. “Vahdet-i vücûd”, hem teorik hem de pratik olarak tecrübe edilerek öğrenilir. İman ile ilhâd arasında bir fark olduğu gibi panteizm ve “Vahdet-i vücûd” arasında her ne kadar şekil bakımından benzerlik olsa da büyük bir manevi fark vardır. “Vahdet-i vücûd”da asıl olan amel, taat ve ibadetle ulaşılan hal ve zevktir. “Vahdet-i vücûd” tek bir varlık esasına dayandığında hâlik ile mahlûku, mabûd ile âbidi, Rab ile kulu birbirinden ayıran ince çizgiyi tespit etmek bazı durumlarda mümkün değildir. Kulun kendisinden farklı olarak yüce ve mutlak hakiki bir varlık yok ise kim kime ibadet ve kulluk eder sorusu bu anlayışın çözülmesi gereken en zor problemlerinden birdir. Bu problem karşısında düşünürümüz savunmacı bir yaklaşım ile şu şekilde cevap vermektedir. Bu yol ya hikmet yoludur veya zühd ve takvâ yoludur ki eğer hikmet yolu ise onu anlayarak okumak ve incelemek gerekir şayet takvâ ve zühd yolu ise mücahede, ibadet ve amel bu yolun olmazsa olmazıdır, şeklinde düşünmektedir.³⁷

Varlık kavramı hakkında teorik ve spekülâtif bir takım felsefî bilgiler veren Ferit Kam sözü, “Vahdet-i vücûd” anlayışını benimseyenlerin vücûd-varlık kavramlarına verdikleri anlama getirir. Vücûd kavramına ilişkin insandaki bilginin zorunlu mu yoksa kesbî mi, bedihi mi yoksa nazari mi,

³⁵ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 56-58.

³⁶ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 58-61.

³⁷ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 62-65.

zâtın aynısı mı gayrısı mı tartışmasını yapar. Düşünürümüz, "Vahdet-i vücûd"cuların vücûd Allah'tan ibarettir şeklindeki düşüncelerinin amacını aklı/zihnî ve hissi ne varsa hepsi Allah'tır anlamında kullanmadıklarını iddia eder. Vahdet anlayışını benimseyenlere göre bu ifade, vücûd sözü ile kastedilen mevcut olan her şeyin kendisinden çıktığı ve kendisi ile var olan hakikattir. Varlık birdir, bölünmez parçalara ayrılmaz. Vücûd'un hükmü var olan her şey üzerinde geçerli ve etkilidir. Evrende ne varsa O'na tabidir, O'nun sayesinde varlığını korumakta ve sürdürmektedir. Vücûd kavramı ulûhiyet ile özdeşleşir. Vücûd kelimesinin Tanrı'nın sıfatı olarak kullanılması hakiki değil mecazîdir şeklinde düşünmektedir.³⁸

Tasavvufta vücûd-ı Hak, Zât-ı Haktır ve Haktan başka mutlak gerçek bir mevcut yoktur. Diğer nesnelere (yaratılmışların) varlıkları ise itibarî ve izafidir; hakikatte yoktur (madum)lar, mutlak gerçeklik olan Hakka izafetle vardılar. Bu bağlamda varlık bir tek ise, O da Hak'tan ibaret olarak kabul edildiğine göre Rab-kul, hâlik-mahlûk ikiliği ve bu temel üzerine kurulan mükellefiyet ve sorumluluk, dini emir ve nehiy, farz ve haram kavramlarının durumu ne olacağına dair düalizimde sorun olmayan bu problemler panteizmde birer problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutasavvıflar vücûdu bir ve tek kabul etmekle beraber bunun biri Hak, diğeri hâlk olmak üzere iki farklı yönü olduğunu iddia ederler. Bu bağlamda Ferit Kam, beş âlemi; hazarat-ı gayb-ı mutlak, âlem-i ervah-ı ceberrûtiyye, âlem-i misâl-i mutlak, âlem-i misal-i mukayyet, âlem-i his/şehadet şeklinde sıralar. Hiyerarşide en üstte mutlak gayb, en altta his, ikisi arasında mutlak misâl, mutlak misalle mutlak gayb arasında ruhlar âlemi, mutlak misalle his arasında rüya, uyku âlemi yer almaktadır. Beş hazarat, beş tavır, beş külli mertebe ve beş âlem tek bir varlığın beş farklı görünümü, açılımı yansıması ve çıkışı (tecellisi, zuhuru, suduru) şeklinde algılanır. İlk mertebede teklik (vahdet) varken ondan sonra çokluk (kesret) ortaya çıkar ve çokluk giderek artar. Böylece vahdetten kesret oluşur. Buradaki teklik (vahdet) hakiki, ezeli ebedî, değişmez ve kalıcı iken çokluk (kesret) itibarî, izafi, mecazî, değişken ve gelip geçicidir. Düşünürümüz böylece kalıcılık tekliliğin, geçicilik çokluğun niteliği ve bu niteliğe bağlı hükmüdür; mümkün varlıklar, cevher, araz, zaman, mekân, ezeliyet, ebediyet ve fenomenoloji gibi konularda mantıksal bağlamda teorik ve metafizik bilgiler vererek "Vahdet-i vücûd" görüşünü akli bir temele oturtmaya çalışır.³⁹

³⁸ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 66-69.

³⁹ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 70-80. Ayrıca bkz; Süleyman Hayri Bolay, "Çankırı'dan Felsefeye Ferit Kam,

Düşünürümüz, vahdet kavramını gerek teorik gerekse mantıksal bağlamda analiz ettikten sonra vücûd kavramını analiz etmeye çalışır. Ona göre vücûd kesbi değil bedihidir yani açıkça ortadadır, kendiliğindedir. Zira herkes, kendi varlıklarını ve onun zımnında diğer eşyanın varlığını bilirler. İnsanın kendi vücûdu açıkça ortada olunca, onun bir parçası demek olan mutlak vücûdun da açıkça tasavvur edilir olması gerekir. Eğer vücûd kavramının tasavvuru kesbi olsaydı, mutlaka bir delile ihtiyaç duyar, o delilin de kesbi olmaması zaruri olur ki kesbi olması varsayılacak olursa, delilin kendisi de, ispata muhtaçtır. O halde tasavvuru açıkça ortada olan bir delilde durmak zaruridir. Ancak, durulacak o delilin kendisi de varlık kavramı dâhilinde olması gerekeceğinden, aynı ile delillenmiş yani vücûd olmuş olur. Kendisi ortaya çıkmadan, diğer kavramların ortaya çıkmasına imkân olmayan ve külli bir varlığa isnat edilen vücûd kavramı, zihinde meydana gelen kavramların tümünden önce gelir. Art arda artık hiç tanımlanamayacak bir dereceye gelir. Örneğin altın mahiyeti ve sureti bağlamında tanımlanmak istenirse onun kendine has birtakım vasıflarından bahsedilmesi gerekir ki bu tasvirde onun özünü ifade edecek vasıflar ifade edilmesi gerekirken onun özünde olmayan şeylerin ondanmış gibi söylenmemesi de gerekmektedir.⁴⁰

Düşünürümüz, vücûd kavramını tanımlarken mantıksal birtakım argümanlar ileri sürmekle birlikte kelime tahlilleri de yapmaktadır, bu anlamda vücûd kavramı ile ben kavramı arasında bir ilinti kurmaya çalışmakta ayrıca mahiyet ve suret bağlamında vücûd kavramını ispat etmeye çalışmaktadır. Vahdet-i vücud anlayışının omurgasını oluşturan ve mutlak hakikat olarak değerlendirdiği vücûd kavramı ile mevcut olandan metafiziksel anlamda vacib'ul vücûda gitmeye çalışmaktadır. Burada bir yönüyle tasavvufi bir anlayışı benimsemiş gibi görülse de daha ziyade mantıksal analizleri dolayısıyla bir felsefeci gibi düşünmektedir. Filozofların vücûd kavramına verdikleri farklı anlamlardan külli ile cüziler arasındaki bağlantıyı değerlendirmektedir. Kimi düşünürler, vücûd kavramı bağlamında küllilik ve cüz'ilik arasındaki ilintiyi, filozoflarla birleşerek vücûd-ı mutlak külli bir kavramdır şeklinde düşünmekte. Külli kavramlar, zihinde gerçekleşmiş olup dışarıda gerçekleşmiş değildir. Vücûd hakkındaki nazari incelemeler, bu kavramın ortak bir kavram olması varsayımına göredir. Mevcud ile vücûdun aynı şeyden ibaret olduğu kabul edilerek, onun hakkında tartış-

Hayatı Eserleri Ve Başlıca Fikirleri", *Çankırı Araştırmaları Dergisi*. 2/2 (2007): 163-172.

⁴⁰ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 69-70.

maya da gerek kalmaz. Çünkü bu bir anlamda suretin bir şekilden diğer şekle geçişi sadece vücûdun mevcuddan, mevcudun vücûddan ibaret olmasını tekrardan başka bir şeyi gerektirmez. Oysa asıl bilinmesi gereken husus, vücûdun zâtı mevcuda dönüştürülmesi ve bu suretle düşüncelerde bir kat daha açık ve seçik bir hale gelmesi ile birlikte yine belirsizdir.⁴¹

Düşünürümüze göre "Vahdet-i vücûd"u savunanların vücûd, Allah'tan ibarettir; anlayışı, makulat ve mahsusattan ne varsa hepsi Allah'tır anlamına gelmemelidir. Onların bu şekilde bir savunu içerisine girmesinde bazı düşünürlerin bu söylem dolayısıyla onları her şeyin Tanrı şeklinde yorumlamaları şeklinde itham etmelerinden kaynaklanmaktadır. Oysa düşünürümüze göre vahdet ehli, mevcudatın tümü kendisinden meydana gelen, kendisiyle var olan hakikati kastettikleridir ki bu da vücûd birdir, artış, parçalanma, bölünme gibi özellikleri kabul etmez şeklindedir. Allah'ın vücûd ismi olmayıp bu kavrama böyle bir anlam verilmesinin kaynağını da tevkifi olarak kabul etmektedir. Vücûd kavramı dar anlamından kurtarılıp akılları ve zihinleri, hayali şekillerinden arındırarak bütün varlıkların kendisi ile kaim olan hakikati anlamalıyız. İlahî sıfat ve isimler, bağımsız zatlardan olmadıkları için, kendi başlarına var olmayıp, vücûd ile var olurlar. Cenab-ı Hak'ka mevcut demek hakikaten değil, mecazîdir ki kendisi vücûd-u aynıdır. Buna bağlı olarak hissedilenler ve akledilenlerin hiç biri kendi başlarına var olamaz aksine hepsi var oluşlarında vücûda muhtaçtırlar. Vücûd yaratılmamıştır ki yaratılmış olsaydı, sonradan olanlar gibi takdir edilmiş, sınırlı ve çeşitli olurdu. Oysaki vücûd, vücûd olması bakımından sonradan olanların varlığa erdiricisi ve kendisiyle var olandır. Kendisinin bizzat ve sonradan olanların, kendisiyle var olmasında, tecellisi eşittir. Kısaca, vücûd takdir ve tasvirden, kayıtlamalar ve sınırlamalardan tamamen uzaktır. Zâtı mertebeleri, sıfat ve isim hazaratları cümlesinden olması ilmi, kudreti, iradesi gereğince, bütün tasvir ve takdirlerin, sınırlama ve kayıtlamaların tümüne tecelli etmiştir.⁴² Gördüğümüz gibi vücûd kavramını gramatik analitik ve fenemolojik şekilde ifade etmeye çalışan düşünürümüz mantıksal örgüyü itinalı bir şekilde kurmasıyla dikkat çekmektedir. Örneğin sufilerin, filozofların, dilcilerin vucut kavramına verdikleri anlamlar arasındaki farklardan bahsetmiş olması dikkat çekicidir. Düşünürümüzün "Vahdet-i vücûd", ile sudur teorisi arasındaki ilişkiye dair düşüncelerine değinmekte fayda görmekteyiz.

⁴¹ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 71-74.

⁴² Kam, *Vahdet-i Vucud*, 75-78.

“Vahdet-i vücûd”, Doğu ve Batı literatüründe Sudurculuk, sistemi olarak bilinir. Batılı filozoflar kâinatı oluşturan ruh ve gölgelerin tümünün, ilahi cevherin bir yayılması, bir cereyanı neticesi olduğunu bununla birlikte, o cevherin bir parçasını teşkil ettiğini kabul eden anlayışlara felsefe literatüründe Sudur akımı denir. Bu akıma göre, güneş, ışığın kaynağı olduğu gibi, varlıkların menşei de, Cenab-ı Hakk’tır. Işık ve sıcaklık yaymakla, güneşin nasıl cevherinden bir şey eksilmezse, eşyanın ortaya çıkması ile de, Hakk’ın zâtının cevherinden bir şey eksilmez. Bu akım, panteizmin en sade ve basit bir şeklidir. Gökyüzü cisimlerine tapan Sabiilik, Yahudilerin Kabbala mezhebi, Gnostisizm, İskenderiyye okulunda bir anlamda sudur fikrine yakın bir anlayışı benimsemektedir. Bu inanç ve anlayışlarda sırf akıldan ibaret kendi zâtıyla var olan Cenab-ı Hakk’dan, bir takım akıl zincirlerinin çıkışını benimsemesi dikkat çeker ki burada zincirin son halkası da, maddi varlıklar olarak kabul edilir.⁴³

Düşünürümüz, sudurculuğu bütün varlıkların, sürekli bir gerekme sonucu olarak Cenab-ı Hakk’dan sudurunu kabul etmesi bakımından bu akımı, ilahi mutlak irade teorisiyle uyuşması mümkün olmadığı şeklinde eleştirmektedir. Ayrıca eşyayı bir mevcudun eseri değil, belki yayılması şeklinde tasavvur ettirmesi ve illiyet fikrinin ortadan kalkmasını gerektiği bağlamında nedensellik fikri ortadan kaldırılınca, eşyanın zâtı belirlenmeleri ile hakikatlerinin birbirinden ayrılmasını, farklı halde belirginleşmesini düşünmeye imkân kalmadığı şeklinde de eleştirmektedir. Sudurculuğu cüz’i irade ile onun vücûduna bağlı olan ahlakın reddi ve inkârı şeklinde görüp onların kötülük alanında, mantıklarına oldukça serbest bir hareketlilik vererek, yüz kızartıcı çok sayıda durumlara yönelebildikleri, yeryüzünde varlığı görülen kötülüğün kökenini belirleme ve kötülüğün varlığı, sırf iyi olan İlahi vücûd ile uyuşturma amacına dayalı olarak ortaya çıktığı şeklinde de eleştirmektedir. Akıl ve nefislerin Cenab-ı Hakk’dan zorunlu olarak suduru, takdir edildikten sonra, dünyada mevcut bulunan kötülüğü, sudur eden akıllardaki noksanlığa yüklemek tutarlı değildir. Cenab-ı Hakk’ın başkası olmayıp O’nunla bir olması gereken yaratılmışların mükemmel olmaması asla kabul edilemez. Düşünürümüz sudura yönelik illiyetin kaldırılması ile mevcudatın belirip ayrılmasının yokluğu konusundaki eleştiriye tecellilerin şekillerini illiyet prensibi üzerine oturtmuş, art arda gelen tecellilerin bu şekilde meydana gelişi, illetler şeklinde ortaya çıkabileceğinden belirlenip farklılaş-

⁴³ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 85-87.

malarına bir engel kalmayacağı şeklinde cevap vermektedir. Kimi filozoflara göre birtakım eksiklikleri olan âlem düşünürümüze göre yaratılıştaki Allah'ta son bulur. Bununla birlikte yaratılmışların noksanlığında hikmet olduğunu düşünmeyen filozoflar da, yaratılmışların o noksanlığıyla birlikte Yaratıcının olgunluğuna karşı ister istemez boyun eğmeye mecburdurlar. Bu durumda, eserde düşünülen noksandan dolayı müessirinin noksan olması, ne zaman kabul edilirse akıllarda görülen noksanlığın, akılların son bulduğu tümel akıl ile onun Yaratıcısında da bulunması kabul edilebilir.⁴⁴

Düşünürümüz, "Vahdet-i vücûd"un daha anlaşılır bir hale gelmesi için yaratılmışlar ile yaratıcı arasındaki ilintiden bahsetmekte mümkün varlıklar ile asıl varlığın farklı olduğunu söylemektedir. Eşyanın dıştaki gerçekleşmesi, onu idrak eden bir kuvvete karşıdır eleştirisine; bu durumda onların kendi başlarına var olmaları varlık denebilecek bir hakikatleri olmamış olsa da onlara bir belirlenim şekli verebilir şeklinde cevaplandırmaktadır. Mutlak varlığın nefs-i natıkadan hariç olan ve hisler üzerine etkide bulunan bir madde olmalı ki nefs-i natıka, ondan etkilensin ve böylece dıştaki eşyayı kavrayabilsin, o eşyaya belirli bir şekil versin. Bu hususta idealistler eşyanın özelliklerinin hangilerinin, nesnelere zatları ile hangilerinin idrak edici nefisler ile var olduklarını, birtakım delillere dayanarak ispatlayan, bundan sonra da, dıştaki eşyadan büsbütün vücûdu kaldıran akımdır. Hatta Batılı eleştirmenler, panteizmi sürekli iki farklı sondan birinde durmaları dolayısıyla yani ya materyalizm ya da idealizm akımına sürüklenmeleri dolayısıyla eleştirirler. Ancak mutasavvıfların, eşya kendi zâtına göre sonradan yaratılmış ve fani, Allah'ın zâtına göre mevcuttur, şeklinde düşünmeleri onları asla böyle bir itiraza hedef kılamaz.⁴⁵ Düşünürümüze göre sıradan insanlar vücûdu, eşyanın ayanında görür ve onun eşyadan ayrılmasının mümkün olmadığına hükmeder. Sufiler bu problemi eşyanın dış âleme yansımaları için onları idrak eden bir gücün varlığı yolundan çözümlenmeye çalışır. Burada idrakten amaç, zihne konulan bir güç değildir. Eşyanın zatlarından vücûdun kaldırılmasının akıl yolu ile anlaşılması bir dereceye kadar mümkündür. Mümkünlerin zatlarının kendilerine göre, vücûdları araştırılmaya ve incelenmeye muhtaç olup eşyanın araz ve vasıflarından bazılarının, eşyanın zatları ile kaim olmayıp belirlenimlerine ayna teşkil eden hakikatle, yani hissi ve akli idrak edici ile var oldukları görülmektedir. Konuyu idrak teorisiyle

⁴⁴ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 88-90.

⁴⁵ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 91-92.

değerlendirmek istersek sonsuz âlemin varlığının ortaya çıkabilmesi için sonsuz bir idrakin varlığı zorunludur, şeklinde kabul edilmesi gerekir. Kâinatın, idrak edici bir vücûda karşı tahakkuku mantıksal olarak zorunlu olur; kâinatı bizim bildiğimiz ve bilmediğimiz cevher ve arazlarla kuşatan ve idrak eden ancak O'nun ilahî zâtıdır. O halde kâinatın molekülünde, atomlarında, maddesinde ve kuvvetindeki tahakkuk ve taayyünün onun kuşatma ve idrakine karşı olması gerekir. Bunların hiçbirisi zâtı ile kaim ve Hak'dan bağımsız değildir. Makul olsun, mahsus olsun, tahakkuk eden bir mevcuda, vücûd fikrini izafe eden Allah'tır. Oysa materyalizm vücûd'u maddeden ibaret kabul edip maddenin mahiyeti hakkında ileri sürülen düşünce ya bir şeyi kendi nefsiyle tanımlanmaktan ibaret kılıyor ya da bir takım safsata boş sözlere yol açıyor ki muhakeme edildiği zaman, bu boş sözlerin tümünün yanlış olduğu ortaya çıkıyor.⁴⁶ Düşünürümüzün materyalizm hakkındaki görüşleri şu şekildedir: Materyalizmde madde, metafizik alanından uzak, hakikate daha kestirme, daha kolay bir yoldan götürecektir ve maddeyi kadim bir aslın vücûdu olarak kabul edilir. Kadim olan bu madde bizdeki duyuların toplamı yahut bazısı ile duyu ile tecrübe edilebilen, çeşitli vasıflar ve arazları kabul eden bir cevher olup bu cevher, bir ise ondan tabiatları farklı diğer birtakım cevherlerin çıkışı mümkün değildir. Bir değil de çok sayıda cevherler ise, o cevherlerin, basit cisimlerin kendileri olması zorunludur. Bununla birlikte, materyalistler, sadece bir madde değil, çok sayıda madde kabul eder ve hiçbir gaye takip etmeksizin tesadüfün sevki ile aralarında meydana gelen uyuşmadan, mevcut sınıflarının oluşumuna inanırlar. Yani üzerlerinden yokluk ve yaratma geçmeyen bu basit cevherler, tabiat tarafından daha doğrusu kendiliklerinden sonsuz bir zarfın, soyut boyutun içine rastgele dökülmüşler ve kendilerinin ayrılması mümkün olmayan vafsa sahip hareketleriyle, bitişik hareket etmişler, hareket ettikleri sırada, aralarında tabii, kimyevi bir takım uyuşmalar olmuş ve bu uyuşmalar sonucunda da çeşitli cisimler meydana gelmiş, madde, hareket, unsurlar, birbiriyle karıştığı sırada amaçsal illetleri asla hatırına getirmemiş; amaçsal illetler fikrini, bu fikir de âlemde bir düzen ile o düzenin yaratıcısı olan yönetici, idrak edici bir kuvvete inanmayı doğurmuş. Burada da görüldüğü materyalizmde âlemin varoluşu tamamen bir tesadüftür yani varlıklar arasındaki zorunluluk sadece tesadüfün yönetmesiyle meydana gelmiştir. Bu tekâmül

⁴⁶ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 95-100.

böylece devam edecek, kâinat düzeni de bir gayeye doğru çekilip gidecek şeklinde inanmaktadırlar.⁴⁷

Ferit Kam, maddenin ve maddi varlıkların varlığını kabul etmekle birlikte maddeci(materyalist) değildir hatta maddeciliğe karşıdır. Bundan dolayı materyalizmin madde âleminin ötesini, yani metafiziği pozitivist tesirlerle inkâr edenleri eleştirir, insan düşüncesinin metafizik alemle ilgisi bulunduğunu düşünür. Metafizik yoktur tarzındaki bir anlaşın bile metafiziğin kanunlarından olduğunu, metafiziğin inkâr edilmeyeceğini iddia eder. Ayrıca âlemde bir bütünlük, bir vahdet, bir gizli intizam, ahenk bulunduğunu, Allah'ın yarattığı evrende ve yaratılıştaki bir noksanlık bulunmadığını, noksanlık görenlerin mükemmelliği kendi başına bulamayacağı, bir şeyin kemalinde görülen kemal ile ancak anlaşılabileceğini ileri sürer. Bu açıdan maddi varlıkların mevcudiyetinin çeşitli unsurlara dayanması gibi; insan düşüncesinin silsile halinde uzaması da peygamberlerin şeriatlerine dayanır. Çünkü O'na göre insanların maddi- manevi sahip oldukları her şeyin, dinî telkinin eseri olan esasların asırlara göre değiştirilip, yorumlanmasından ibarettir.⁴⁸

SONUÇ

Sonuç olarak düşünürümüz Batıdaki pozitivism materyalizm ve ateizm gibi akımların gerek düşünsel hayatta gerekse sosyal hayatta hâkimiyet arayışı içerisinde olduğu bir dönemde yaşamıştır. Batıdaki bu fikri buhranın Müslümanları da etkilemiştir. Bunun en önemli yansımalarından biri Batıya gönderilen kimi düşünürlerimizin ateist, pozitivist, materyalist olarak döndüğü görülmektedir. Batıdaki felsefi ve ictimai akımlardan etkilenen bu düşünürlerimiz çıkardıkları dergi ve gazetelerde Türk-İslam kültürüne ve anlayışına uzak olan anlayışlarının propagandasını yapma gayreti gütmüşlerdir ve zaman zaman da başarılı olmuşlardır. Bunun karşısında ise gelenekçi ve muhafazakâr kimi düşünürler ise bu tehdidi bertaraf etmek için mücadele etmişlerdir. İşte bu mücadele edenlerden biri de Osmanlının son dönem, Cumhuriyetin ilk yıllarının dikkat çekici entelektüellerinden Ferit Kam'dır. Bir yönüyle İslamcı bir entelektüel olan Ferit Kam yazdığı kitap ve makalelerle müsbet anlamda ses getirmiştir. "Vahdet-i vücûd" adlı eseri bir anlamda Batı tehdidine karşı entelektüel anlamda yazılmış bir eserdir. "Vahdet-i vücûd" hakkında fikirlerini incelediğimiz bu çalışmamızda bir felsefi ve Hint Dinleri tandanslı anlayış

⁴⁷ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 101-103.

⁴⁸ Kam, *Vahdet-i Vucud*, 77-78

olan panteizm ile İslam tasavvuf kültürü tandanslı “Vahdet-i vücûd”un farklı olduğunu iddia etmektedir. Panteizmdaki dine uymayan birtakım durumlar hakkında bilgi verdikten sonra “Vahdet-i vücûd”u bir yönüyle akli delillerle ispatlamaya çalışırken bir diğer yönüyle de tasavvufi bağlamda keşf, sezgi ilham gibi bilgi edinme yollarıyla da ifade etmeye çalışmaktadır. “Vahdet-i vücûd”u kelami bağlamda vücûd ile ilgili bir takım yapılan tanımlamaları irdelemekte ve tasavvufi anlamda vücûd kavramına yüklenen anlamları incelemektedir. Vücûd kavramına ontolojik bir anlamla birlikte epistemik yönüne de dikkat çekmektedir. Panteizme yöneltilen materyalizme veya ateizme kayması hatta bir yönüyle deizme yol açmasının “Vahdet-i vücûd” için söz konusu olmadığını benimsemektedir. Kimi eleştirmenlerin “Vahdet-i vücûd”u benimseyenlerin ezeli olan Allah ile hudus olan âlem arasındaki bağın kurulamaması, ezeli iradeye bir anlamda mecburiyet atfedilmesi, kimi mutasavvıfların bir takım söylemlerinin bir anlamda kendilerini tanrılaştıracak bir yöne sürüklenmesi, mebde ve mead akidesinin muğlâklaşması gibi problemlere kimi zaman mantıksal kimi zaman nassi deliller getirerek cevap vermeye çalışmıştır. “Vahdet-i vücûd”un panteizmden farklı olduğu en başta felsefî bir akım değil dinî bir anlayış olduğunu iddia etmektedir. “Vahdet-i vücûd”a yönelik eleştirilere cevap verirken kimi zaman akli deliller getirmekle birlikte tasavvufi argümanlar da kullanmaktadır. İnsanın her şeyi aklıyla bilemeyeceğini keşf, sezgi, ilham gibi bilgi edinme yollarının da olduğu kabul eden düşünürümüz “Vahdet-i vücûd”un anlaşılmasında dinî tecrübenin önemli bir rol oynadığını iddia etmektedir. Bir anlamda “Vahdet-i vücûd” nous panteizm ise logosla ilintilenebilir. Bununla birlikte zaman zaman anolojiler yaparak muhataplarını ikna etmeye çalışmaktadır. Kimi zaman tasavvufi eğilimler de gösteren düşünürümüz, “Vahdet-i vücûd” için de tasavvufi yönünü ön plana çıkartmaktadır. Ancak kimi mutasavvıfların “Vahdet-i vücûd”u benimsememesinin çok da dikkate alınmaması gerektiğini de ifade etmektedir. Bazen mantıksal perspektifle hareket ederken bazen de apolojik bir yaklaşımla dindar kimliği ile duygusal bir şekilde davranmaktadır. Ayrıca “Vahdet-i vücûd” ile ilintilenen düalizm, ateizm, sudurculuk ve materyalizm arasında bir ilginin olmadığını bu akımların zaman zaman panteizm ile ilintilenebileceğini iddia etmektedir.

KAYNAKÇA

- Afifi, Ebü'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Afifi, Ebü'l-Alâ. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. trc. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınevi, 1975.
- Arıcan, Musa Kazım. *Din Felsefesi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Ateş, Mustafa. "Baha Tevfik'in Tanrı Problemine Yaklaşımı". *ÇÜİF Dergisi*, 17/2, Adana (2017), 259 – 280.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Selçuk Yayınları, 1994.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Çankırıda Felsefeye Ferit KAM, Hayatı Eserleri ve Başlıca Fikirleri". *Çankırı Araştırmaları Dergisi* 2/2 Çankırı (2007): 163-172.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42:431-35, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Erdem, Hüsamettin. *Bazı Felsefe Meseleleri*. Konya: Hüner Yayınları, 2009.
- Erdem, Hüsamettin. *Bir Tanrı Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve "Vahdet-i vücûd" Karşılaştırması*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1990.
- Kam, Ferit. *"Vahdet-i Vücûd"*. haz. Ethem Cebecioğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği: Miftah'ul Gayb*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- İbni Sina. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İsmail Fennî. *Lûgatçe-i Felsefe*. trc. Recep Alpyağlı. Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.
- Spinoza. *Etik*. Çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "Ferit KAM ve "Vahdet-i Vücûd" Adlı Eseri". *Tasavvuf (İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi)* 2/23,(2009): 25-325.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Etika*. İstanbul: Ülken Yayınevi, 1965.
- Tanrıverdi, Hasan. "Vahdet-i Vücûd" ve Panteizm Karşılaştırması". *Dini Araştırmalar Dergisi* 15/40 (2012): 65-89.


HADİSLER İŞİĞİNDA İSTİHDAM ANLAMINDA ENGELLİLERE YÖNELİK TUTUM

ATTITUDE TOWARDS THE DISABLED AT EMPLOYMENT SENSE IN THE LIGHT OF
HADITHS

REŞAT AHMET AĞAOĞLU

DR. ÖĞR. ÜYESİ, ARDAHAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ, HADİS ANABİLİM DALI
rashadatahmadov@ardahan.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8924-9165>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.10>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
14 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted
10 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Ağaoğlu, Reşat Ahmet, "Hadisler Işığında İstihdam Anlamında Engellilere Yönelik Tutum [Attitude Towards the Disabled at Employment Sense in the Light of Hadiths]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/June 2019): 273-289.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



HADİSLER İŞİĞİNDA İSTİHDAM ANLAMINDA ENGELLİLERE YÖNELİK TUTUM

Öz

Devletin ihtiyaçları doğrultusunda fertlerin yeteneklerine göre istihdam edilmeleri sürekli devam etmiş, değişik alanlarda ihtiyaç görülen iş veya yerlerde bu yetenekler kullanılmıştır. İslam'ın ortaya çıktığı ve yayılmaya başladığı dönemde de tarım, sanatkârlık, savaş ve diğer alanlarda istihdam söz konusudur. Bu alanlarda istihdam edilebilmesi için bireylerin genellikle sağlıklı olması gerekliydi. Nitekim bazı eski toplumlar sadece ihtiyaç duyulan sağlıklı bireyler toplumda kendilerine yer edinebilmiş, engelli bireyler ise dışlanmış veya buna ortam oluşturularak kendilerini dışlamak için müsaade edilmiştir. İslâm'ın doğuşundan sonra ise eskiden engellilere karşı yanlış olarak yapılan uygulamalar kabul edilmemiş, gelecekte değişik toplumlar tarafından yapılması muhtemel yanlışlıklara da hem teorik hem de pratik uygulamalarla ışık tutulmuştur. Her bir toplumda belirli bir oranda engelli bireylerin olması bir gerçekliktir. Günümüzde tüm toplumlar da belirli oranda engelli bireyler bulunduğu gibi her dönemde ve her toplumda belirli oranda engelli bireyler olmuştur. Hz. Peygamber'in, bu gerçekliği dikkate alarak engelli bireylerin toplumdaki daha fazla dışlanmasını engellemek, dolayısıyla hem yetenek ve becerilerinden faydalanmak hem de onları psikolojik olarak zor durumda bırakmamak için birtakım uygulamalar yaptığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, İslâm, İstihdam, Engelli, Toplum.

ATTITUDE TOWARDS THE DISABLED IN TERMS OF EMPLOYMENT IN THE LIGHT OF HADITHS

Abstract

In line with the needs of the state, the recruitment of individuals according to their skills has continued. These skills are used in jobs or places that are needed in different areas. When Islam emerged and started to spread, there was a need for employees in agriculture, craftsmanship, war and other areas. In order to be employed in these areas, individuals generally needed to be healthy. As a matter of fact, in some societies in the past, only the healthy individuals were able to place themselves in the society and the disabled individuals were excluded or allowed to exclude themselves by creating an environment. After the birth of Islam, in the past, the wrong practices against the disabled were not accepted and the possible mistakes that might take place in the future by different societies are shed light on both theoretical and practical applications. It is a reality that there is a certain proportion of people with disabilities in each community. Today, in all societies, individuals with disabilities have been at a certain rate, and in every period and in every society there are some individuals with disabilities. It is possible to say that The Prophet Muhammad made some practices in order not to exclude people with disabilities

from the society by taking this reality into account, thus making use of their abilities and skills and not to leave them in a psychologically difficult situation.

Keywords: Hadith, The Prophet Muhammed, Islam, Employment, Disabled, Society.

GİRİŞ

Her bir toplumda belirli oranda engelli vardır ve sürekli var olmuştur. Bu oran tarihî süreçte savaş ve bulaşıcı hastalıklar gibi etkenlerden dolayı farklılık göstermiştir.¹

Günümüz toplumlarında engelli oranının ortalama yüzde on civarında olması, eski toplumlarda da en azından bu oranda bir engelli kitlesinin olacağını akla getirmektedir. Geçmişte, bazı toplumlarda toplumu engellilerden temizleyerek bu oranın düşürülmesi gibi uygulamalar maalesef görülmüştür. Nitekim yakın tarihte Nazi Almanyası'nın buna yönelik uygulamaları utanç vericidir. Daha eski bazı toplumlarda da benzer durumla karşılaşmıştır. Şöyle ki, Sparta'da körler de dâhil engelli çocukların ortadan kaldırılması Solon ve Lycurgus tarafından kanûnleştirilmiştir. Roma pazarlarında ise, böylesi özelliklere sahip çocukların, içine konarak dağ başlarında terk edilebilecekleri sepet ve çömlerler diğer eşyalar gibi alenen satılırdı. Cermen kabilelerinde sakat doğan çocuğu babanın suda boğarak ve işe yaramayacak kadar ihtiyarlamış babayı, en yaşlı erkek evladın asmak suretiyle öldürmeğe hakkı olduğu kabul edilmekte idi. Bu duruma günümüzde bile Güney Pasifik adaları ve Avusturalya'nın bazı ilkel kabileleri arasında rastlanmaktadır.²

Anne-babaların, sağlıklarından şüphe ettikleri çocuklarını ortadan kaldırma yetkilerinin bulunduğu eski Romada, görme engelli erkeklerin kürekçi olarak kalyonlarda çalıştırıldığı, görme engelli kızların gayr-ı meşru şekilde kullanıldıkları, bu durumdaki çocukların ise dilencilik yap-

¹ Toplumlar kendi aralarında da engellilerin sayı veya oranı bakımından farklılık arz etmektedirler. Şöyle ki, istatistiğe göre Türkiye nüfusunun yaklaşık yüzde 12'si engelli vatandaşlardan oluşurken, Dünya nüfusunun ise ortalama %10-15 ine tekabül etmektedir. Bk. Emine Gül, *Kur'an'ın Engellilere Yaklaşımı ve Kur'an'da Engelliler*, (İstanbul: Akis Kitap, 2005), 11; Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Engellilere Karşı Bakış Açısının Tesbiti", *D.B.D.*, 6/2 (2006): 37-73. Başka bir kaynakta da Türkiye nüfusunun yüzde 12.29'unun engelli bireylerden oluştuğu belirtilmektedir. Bk. Metin Yerebakan, *Özürlüler Vadisi*, (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2009), 3.

² Mitat Enç, *Körler (ruhbilim, eğitim ve öğrenimleri)*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947), 3.

maya zorlandıkları bilinmektedir. Eski Çin'de de benzer durumun olduğu kaydedilmiştir.³

Cahiliye Araplarında da engellilere karşı tutumun iyi olmadığı varsayılabılır. Zira söz konusu dönemde kız çocuklarının diri diri toprağa gömüldüğünü ve erkek evlatların bir övünme vesilesi olduğunu düşündüğümüzde, engellilere karşı tutumun çok daha vahim olduğunu düşünebiliriz.

İslam düşüncesinde ise engellilere karşı tutum tamamen farklıdır. Şöyle ki, Hz. Peygamber döneminde engelli kişilerin diğer bireylerden ayrılmadan dinin muhatabı olduğu, bu özelliklere sahip olanların sadece pozitif ayrımcılık yapılarak sorumluluklarının yüklendiği dikkat çekmektedir.⁴ Ama olan bir kimseye yol göstermenin, sağır ve dilsizlerle ilgilenmenin, bineğine binmeye çalışan engelli birisine yardımcı olmanın ve onlarla ilgilenmenin birer sadaka olduğu İslâm'da,⁵ Müslümanlar bu tavsiyelere sadık kalmış, mümkün olduğu kadarıyla bunları uygulamaya çalışmışlardır. Örneğin, ashabın ileri gelenlerinden biri olan Abdurrahman b. Ka'b, babası âma olunca ona rehberlik etmiş, Cuma namazları sırasında da onu mescide götürmüştür.⁶

Hz. Peygamber'in engellilere karşı tutum ve tavsiyelerinde, sadece yardımlaşma ve böylesi kişilere yardımcı olma çağrısı değil, ayrıca onlara engel olmama, kasten yanlış yol göstermeme ve yoldan saptırmama gibi uyarılar dikkat çekmektedir.⁷

Engelliliğin ayıplanması veya engelli kişilerle alay edilmesi ve özründen dolayı kişinin vasıflanması İslâm'da yasaklanmıştır.⁸ Nitekim Hz. Peygamber'in hanımlarından Yahudi asıllı Safiye hakkında Hz. Aişe, onun kısa boyunu kastederek, "Boyu da pek kısa, yere çok yakın" ifadesini kullandığında Rasûlullah; "Öyle (kötü) bir kelime kullandın ki, denize karışsaydı muhakkak onu bulandırırdı" buyurarak onu uyarmıştır.⁹

Diğer taraftan İslâmî literatürde engelliliğin bir imtihan vesilesi olduğu, bununla Allah'ın kullarını denediği şeklinde bir açıklamanın yer aldığı

³ Enç, *Körler*, 4, 5.

⁴ İslâmî literatürde engellilerle ilgili sorumluluklar, engelli kimselerin durumuna göre ya tamamen kaldırılmakta, ya da kısmen kaldırılmaktadır. Her insana gücünün üzerinde bir sorumluluk yüklenmeyeceğini (el-Bakara 2/286; el-En'am 6/152; el-Araf 7/42) ve köre, topala, hastaya bir güçlüğü olmadığını söyleyen Kur'an-ı Kerim (en-Nûr 24/61; el-Fetih 48/17), iyileşinceye kadar akıl hastasından kalemin kaldırıldığını söyleyen hadislerden (Buhârî, "Talâk", 11; "Hudûd", 22; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17; Tirmizî, "Hudûd", 1; Dârimî, "Hudûd", 1) bu açıkça görülmektedir.

⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Bedreddin Çetiner, TIP, 2. Baskı, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 2: 350; 5: 168-169.

⁶ İbn Mâce, "İkâme", 78.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 217, 309, 317.

⁸ Buhârî, "İmân", 22; "Edeb", 44; Tirmizî, "Kıyâme", 51, 54; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 161.

⁹ Tirmizî, "Kıyâme", 51.

görmekteyiz. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de, "Yemin olsun ki sizi bir az korku, bir az açlık, canlardan ve mallardan bir az noksanlaştırmak suretiyle imtihan ederiz" (el-Bakara 2/155), "Her canlı ölümü tadacaktır, sizi bir imtihan olarak hayır ve şerle deniyoruz" (el-Enbiya 21/35) gibi ayetlerde bu açıkça görülmektedir. Ayrıca, "Herhangi bir kulumu gözlerinden mahrum bırakmak suretiyle imtihana tabi tuttuğumda sabrederse, gözlerine karşılık ona Cenneti veririm"¹⁰ şeklinde kaynaklarda yer alan bir kutsî hadiste bu durumun bir imtihan olabileceği açıkça belirtilmektedir.

Bununla birlikte, İslâmî düşüncede engelliğin mümin veya Müslüman kişilerin günahlarına bir kefaret olduğu,¹¹ hatta dindarlık derecelerine göre imtihanın şiddetinin arttığı şeklinde diğer gayr-ı İslâmî düşüncelerden tamamen farklılık gösteren bir tefekkür bulunmaktadır.¹² Nitekim Hz. Peygamber'in, ayrıca Hz. Yâkub'un, Hz. İbrâhim'in, Hz. İsa'nın, Hz. Mûsâ'nın ve haklarında bilgi verilen diğer peygamberlerden birçoğunun hayatının şiddetli derecede zor ve acı içinde geçtiği bu bakımdan düşündürücüdür.

1. ENGELLİLERİN İSTİHDAMI

Hz. Peygamber'in, göreve getirme siyasetinde ehliyet ve bazı önemli şartları dikkate aldığı, bu şartlara haiz olan özürlü-özürsüz bütün bireyleri istihdam anlamında değerlendirdiği, böylece engelli bireylerin içine kapanık olarak yaşamamalarını temin ettiği, toplum için tehlike ve "yük" olmaktan kurtararak onları topluma kazandırdığı, onları başkalarına el açıp dilenen ve toplumun üretken olmayan kesimi olarak görmediği bir gerçektir.

Hz. Peygamber, tüm Müslümanları cihada ve İslâm'ı yaymaya teşvik ederken, bunun sevabına yeteri kadar değinmiş, bununla birlikte savaşa katılmayan engellileri de unutmamış, onların da sevaba ortak olduklarını ifade etmiştir.¹³ Çünkü engellilik hali, insanın ruh dünyasında moral bozukluğuna ve sıkıntılara yol açabilir. Bunlara katlanmak için kişinin

¹⁰ Buhârî, "Merdâ", 7.

¹¹ Buhârî, "Merdâ", 1; Müslim, "Birr", 52; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 24.

¹² Tirmizî, "Zühd", 56.

¹³ Hz. Peygamber, Tebuk seferinden dönerken, özürlerinden dolayı Medine'de kalan ve bu savaşa katılmayan kişiler hakkında şöyle buyurmuştur: "Siz Medine'de bir takım kimseler bıraktınız ki, siz yürüdükçe ve bir vadiyi geçtikçe, onlar da orada sizinledir. Oradakilerin: Onlar Medine'de iken nasıl bizimle birlikte olurlar? sorusuna: Evet, onlar Medine'de kalmışlar, fakat kendilerini özürleri alıkoymuştur". Benzer rivayetler için bk. Buhârî, "Cihâd", 35; "Megâzi", 81; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 19; İbn Mâce, "Cihâd", 6.

mutlaka manevî desteğe ihtiyacı vardır. İşte hadislerde vaat edilen ecir ve mükâfatlar, bu kişiler için önemli derecede birer destek konumundadır.¹⁴

Kendi kabilesi Benî Sâlim'e namaz kıldıran âma bir sahâbi İtbân b. Mâlik'in, kabilesiyle kendi evinin arasında bir vadinin bulunduğunu, sel geldiğinde bu vâdiyi geçerek onların mescidine gitmenin zorlaştığını, bu sebeple Hz. Peygamber'den, kendi evini mescit edinebilmesi için evinde namaz kılmasını rica etmesi, Hz. Peygamber'in de bunun üzerine onun isteğini yerine getirmesi, İslâmî düşünce ve uygulamalarda engellilere karşı bir saygının ve müsamahakârlığın her zaman fazlasıyla önemsendiğini göstermektedir.¹⁵

Mekke'nin fethi sırasında Hz. Ebû Bekr, âma babası Ebû Kuhâfeyi sırtına alarak Hz. Peygamber'in yanına getirdiğinde, Allah'ın Elçisi'nin ihtiyarın yanına kendilerinin gitmelerinin daha uygun olacağını söylemesi,¹⁶ engelli kimselere karşı saygılı tutumun sağlam bir temelini atıldığına işaret etmektedir.

Hz. Mûsâ'nın konuşma yeteneğinin pek fazla iyi olmaması hali bile onun dinin muhatabı, hatta dinin tebliğcisi olmasına bir engel türetmemiştir. "Dilimden düğümü çöz ki sözümü anlasınlar" (Taha 20/27-28) diye Allah'a hitap etmesi bir bakıma onun konuşma yeteneğinin yeterli bir düzeyde olmadığını akla getirmektedir. Yine onun "Kardeşim Hârûn dil bakımından benden daha güzel konuşur. Onu da benimle beraber, beni doğrulayan bir yardımcı olarak gönder" (el-Kasas 28/34) diye Allah'tan istekte bulunması konumuz açısından düşündürücüdür.¹⁷ Fakat onun bu hususiyetinin peygamberlik icabı doğuştan değil de, sonradan ortaya çıktığı değişik kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁸

¹⁴ Sancaklı Saffet, "Hz. Peygamber'in Engellilere Karşı Bakış Açısının Tesbiti", *D.B.D.*, 6/2 (2006): 37-73.

¹⁵ Buhârî, "Ezan", 40; "Teheccüd", 36; Müslim, "İmân", 54; Nesâi, "İmâmet", 10; Mâlik, "Kasru's-Salât", 86; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 44; 5: 449-450.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 160; 6: 349-350.

¹⁷ Rivayete göre Hz. Mûsâ Allah'tan dilindeki düğümü gidermesi isteğinde bulunmuştu. Onun dilinde çokça konuşmasını engelleyen bir düğüm vardı. Kendisine yardımcı olmak, diliyle fasih bir şekilde kendisinin anlatamayacağı birçok şeyi onun yerine konuşmak için Allah'tan kardeşi Harûn'u yardımcı kılmasını istemişti. Allah-ü Teâlâ da onun istediğini vermiş ve dilindeki düğümü çözmüştür. Bk. Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Câmiu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, (y.y.: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000), 18: 300.

¹⁸ Peygamberler doğuştan engelli olmazlar. Ancak, daha sonradan bedensel olarak bazı yeteneklerini kaybetmeleri mümkündür. Şöyle ki, ağır hastalığa yakalan Hz. Eyyüb ve görme yeteneğini kaybeden Hz. Yâkub'un durumlarını dikkate almak gerekmektedir. İslâmî kaynaklara göre, Hz. Mûsâ'da sonradan oluşan kekemelik özrü vardı. Bu durumun, daha çocukken Firavun'a yaptığı bir hareket sonucu cezaya çarptırılması, onun da bu hareketi yapmadığı ispat edilsin diye kor ateşi ağzına koymasıyla ortaya çıktığı nakledilmektedir. Bk. Taberî, *Tefsir*, 19: 538. İlgili başka bir rivayette ise, Hz. Mûsâ çocukken kendisine bir hurma ve bir kor gösterilmiş, o da kuru alarak ağzına koymuştu. Bunun sonucu olarak da Hz. Mûsâ'nın dilinde bir kekemelik oluşmuştu. Bk. Ebû'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*, nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme, (y.y.: D'aru't-Tayyibeti li'n-Neşri ve't-Tavzi, 1420/1999), 6:

Zikredilen örneklerden ve bilgilerden anlaşıldığı üzere, zaman ve toplumdan bağımsız olarak belirli oranda engelli bireylerin varlığı, Hz. Peygamber'in zamanında ise bu özelliklere sahip bireylerin hak ettikleri sorumluluk ve hakları fazlasıyla aldıkları âşikardır. Aşağıda, hem bu konu hem de bedensel ve zihinsel engelliliğe sahip bireylere karşı tutum, onların istihdamı konusunda daha geniş bilgi verilmiştir:

1.1. Bedensel Engelliler ve İstihdam

İlk İslâmî dönemde Müslümanlar birçok savaş yapmışlardır. Bu savaşların birçoğuna Hz. Peygamber bizzat kendisi katılmıştır. Yapılan bu savaşlarda doğal olarak yaralanmaların, sakatlıkların, dolayısıyla bedensel engelliliğin ortaya çıkması kaçınılmazdı. Sürekli savaş yapmak zorunda kalan, dolayısıyla, bir bakıma savaş toplumu haline gelen Hz. Peygamber dönemi Müslüman toplumunun azımsanmayacak belirli bir oranının da bedensel engellilerden oluşabileceğini dikkate almalıyız.¹⁹ Burada, bu özelliklere sahip bireylerin söz konusu dönemde toplumda nasıl algılandıkları, toplumdaki konumları, idarecilerin istihdam anlamında onlara karşı tutumları gibi konular üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Müslümanlar için en güzel örnek olan Hz. Peygamber, idarecilik sahasında da bu örnek duruşunu sergilemiştir. Fakat O'nun idarecilik sahasındaki bu tutumu sadece sağlıklı bireylere yönelik değildi. O, aynı zamanda bedensel engelli bireylere de, toplumda aktif olmaları, toplumdaki diğer bireylerle kaynaşıp karışmaları ve mümkün olduğu kadar kendi geçimlerini kendilerinin temin etmeleri için bir fırsat tanımıştır. Çünkü İslâm'da insanın başkalarına yük olmadan kendisinin ve ailesinin geçimini temin etmesi, üstelik başkalarına yardım etmesi tavsiye ve teşvik edilmektedir.²⁰

Mümkün olduğu kadar engellileri içine kapanık bir durumdan kurtarmak veya onları bu durumdan sürekli uzak tutmak düşüncesinin emareleri Hz. Peygamber'in engellilere karşı tutumunda açıkça görülmektedir. Şöyle ki, müezzinlik yapmış olan Abdullah b. Ümmi Mektûm, âma olduğu için evinin mescide uzaklığı ve mescide götüreceği birisinin bulunmayışı

236. Gayr-ı İslâmî kaynaklarda da Hz. Mûsâ'nın konuşmasıyla ilgili benzer rivayetler yer almaktadır. Misal verecek olursak, Tevrat'ta Hz. Mûsâ'nın çocukken Firavun'un tacını başından alıp kendi başına koyduğu için ceza verildiği, bu cezadan kurtulmak amacıyla korla kendi dilini yaktığı bilgisi geçmektedir. Bk. Çıkış 4/10.

¹⁹ Abdullah b. Ümmü Mektûm, İtbân b. Mâlik, Abdurrahman b. Avf, Abdullah b. Mes'ûd, Amr b. Cemûh, Amr b. Tufeyl, Muâz b. Cebel, Ka'b b. Mâlik, Umeyr b. Adiy, Osman b. Maz'ûn, Hârise b. Nu'mân, Abdullah b. Ebi Evfâ gibi sahâbler engelli olarak bilinmektedirler.

²⁰ Buhârî, "Cenâiz", 95; Müslim, "Zekât", 32.

mazeretlerini ileri sürdüğünde, Hz. Peygamber ondan, namaz için ezan okunduğunda duyup duymadığını sormuş, o da duyduğunu söyleyince, Hz. Peygamber mescide gelmesini ve cemaatle namaz kılması gerektiğini söylemiştir.²¹ Bu rivayetle Hz. Peygamber'in, cemaatle geçirilen vaktin çok değerli olacağı mesajını vermesinin yanında, engellilere de kendilerine güven bakımından iyi yönde etki edeceği, onları toplumdan tecrit etmeyerek, aksine daha da kaynaştıracağı açıktır.

İslâm'da kişinin, dilencilik yaparak geçimini temin etmek yerine, kendi el emeği ile geçinmesi hadislerden görüldüğü üzere takdir edilmektedir.²² Nitekim Hz. Peygamber, "Bazıları var ki, onlar dilencilikten vaz geçmeyip sürekli dilenme yolundadırlar. Bunlar sonuçta kıyamet günü yüzlerinde bir et parçası olmaksızın Rabb'in huzuruna gelirler"²³ buyurduğunu, bir diğer rivayette de "Her kim, kendine çokça mal edinme amacıyla insanların malını dilenip durursa, hiç şüphe yok ki o, ateş parçası isteyip durmuş olur. Artık o buna göre varsın az veya çok istesin"²⁴ buyurduğunu kaynaklar zikretmektedir. Buradan da açıkça görülmektedir ki, engelli kimselerin bile, mümkün olduğu kadarıyla kendi geçimlerini temin edebilmeleri için, onara çalışma ortamı hazırlayan Hz. Peygamber sağlıklı bir kimsenin dilenmesini, bir bakıma soygunculuk olarak algulamış, dilenmemelerini kendi ashabına sıkı bir şekilde tavsiye etmiştir. Her konuda Hz. Peygamber'i dikkatlice takip eden ve O'nun her yaptığını, her söylediği şeyi aynıyle uygulamaya çalışan ashabı bu konuda da bağlılıklarını göstermiş, mümkün olduğu kadarıyla hiç kimseden bir şey istememeğe gayret etmişlerdir.²⁵

Hz. Peygamber'in bedensel engellilerle ilgili istihdam ilkelerine baktığımızda, O'nun engellileri üzmeden, kırmadan ve onlara tamamen sağlıklı insanlar gibi muamele etmesi dikkat çekmektedir. Burada, yukarıda da bahsedildiği üzere ehliyet konusunun öne çıktığı görülmektedir. Nitekim Muâz b. Cebel'in Yemen'e vali olarak tayin edilmesi ile ilgili bizim ulaş-

²¹ Müslim, "Mesâcid", 255; Ebû Dâvûd, "Salât", 46.

²² Buhârî, "Büyüt", 15; İbn Mâce, "Ticarât", 5; Ahmed b. Hanel, *Müsned*, 2: 296; Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 2: 645. Ayrıca, el emeği ve alın teri ile meydana gelen kazanç, mukaddes bir değer ve en faziletli geçim yoludur. İnsanın değerini belirleyen de onun emeği ve alın teridir. Şüphesiz böyle bir değer ve geçim yolu, yiyecek, içecek, giyecek v emeksen gibi ihtiyaçların karşılanmasında huzur ve bereket kaynağı olur. Bk. Zekeriyâ Güler, *40 Hadiste İş ve Ticaret Ahlakı*, (İstanbul: İktisadi Girişim ve İş Ahlakı Derneği (İGIAD), 2010), 13.

²³ Müslim, "Zekât", 104; Nesâî, "Zekât", 83.

²⁴ Müslim, "Zekât", 105.

²⁵ Hz. Peygamber, kendi ashabına dilenmeme konusunda tavsiyelerde bulunmuş, onlardan bu konuda söz almıştır. Bu sözü ashabı gereğince tutmuşlardır. Hatta onlardan bazıları bineklerinin üzerindeyken kamçıları yere düştüğü halde, hiç kimseden istemeyerek, bizzat kendileri inerek almış, böylece kendi adlarına layık bir davranış sergilemişlerdir. Bk. Müslim, "Zekât", 35.

bildiğimiz rivayetlerin hiç birisi onun bedensel engelli olduğunu ilk başta bildirmemektedir. Onun bedensel özürlü olduğunu başka konulardan bahseden rivayetler vesilesiyle öğrenebiliyoruz.²⁶

Bedensel özürlü sebebiyle²⁷ halka pek fazla kaynayıp karışmayan, bu sebeple Medîne dışından bazı çiçek veya meyveleri toplayarak pazarda satıp geçimini temin eden “Zâhir b. Hirâm el-Eşcaî”²⁸ isimli birisine Hz. Peygamber’in değer vererek, ona özürlü olduğunu unutturmaya çalıştığı ve hayata umutla bakmayı sağladığı dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber, mezkûr kişiyi hem umutlandırmış, hem de başkalarına muhtaç olmadan kendi el emeğiyle geçinmesini takdir etmişti. Şöyle ki Hz. Peygamber; “Zâhir bizim bâdiyemiz (köyümüz), biz de onu şehriyiz”²⁹ buyurmuştur. Yine, bir defasında Hz. Peygamber, dışarıdan Medîne’ye bir şeyler toplayıp satmak için getiren Zâhir’e, pazar yerinde arkadan yaklaşıp, şaka yapmak maksadıyla onun gözlerini kapamış ve onu kastederek satılık bir kölesinin olduğunu söylemişti. Zâhir’in, kendisinin hiçbir işe yaramayacak bir köle olduğuna işaret ederek, böyle bir köleyi hiç kimsenin almayacağını söylemesi üzerine, Hz. Peygamber, onun Allah katında değersiz olmadığını ifade etmiş, dolayısıyla engelli bir kimsenin en çok ihtiyaç duyabileceği manevî desteği ona fazlasıyla vermişti.³⁰

Ensardan Amr b. Cemûh’un da topallık özürlü bulunduğu, buna rağmen Bedir savaşına katılmak istediği nakledilmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber’in topallığı dolayısıyla savaştan muaf tutması üzerine savaşa katılmayan bu sahabiyi, Uhud savaşına katılmak istediğinde, kendi oğulları ona engel olmaya çalışmış, ancak Rasûlullah, onun savaşa katılma konusundaki ısrarını dikkate alarak izin vermiştir.³¹

Sahabenin ileri gelenlerinden biri olan ve ayakta durduğunda oturanların boyunda ancak görünen çelimsiz bacaklara sahip Abdullah b. Mes’ûd’un

²⁶ Muâz b. Cebel’in bedensel engelli olduğunu, namaz kıldırmakla ilgili kendisinden gelen bir rivayetten öğrenmekteyiz. Bk. İbn Sa’d. *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, (Beirut: Dâru Sadr, 1388/1968), 3: 584.

²⁷ Ali el-Kârî, *Cemû’l-vesâil fi şerhiş-şemâil*, (Kahire: el-Matbaatuş-Şerefiyye, ts.), 2: 29; Ebû’l-Fidâ İbn Kesîr, *Şemâilü’r-Resûl*, çev. Naim Erdaoğan, (İstanbul: Temel Neşriyat, 1983), 93.

²⁸ Ebû’l-Fazl Şihâbeddin İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahabe*, (Bağdad: Matbaatu’s-Saâde, 1328/1912), 6: 452; İbnü’l-Esir, *Usdu’l-gâbe fi marifeti’s-sahabe*, nşr. Ali Muhammed Muavvez-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beirut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1415/1994), 2: 302.

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 323; Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, (Beirut: Dâru İhyâit-Türâsî’l-Arabî, ts.), 1: 143 (no: 229); Ma’mur b. Râşid, *el-Câmî*, 10: 454; Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr = el-Bahru’z-zehhâr*, nşr. Mahfuzurrahman Zeynullah-Âdil b. Said-Sabri, Abdülhalik eş-Şafî, (Medîne: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1988/2009), 13: 319; Ahmed b. Hüseyin Beyhâki, *es-Sünenü’l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, 3. bs. (Beirut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1424/2003), 6: 280; Beğâvî, *Şerhü’s-sünne*, nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Züheyr eş-Şâviş, 2. baskı (Dimaşk-Beirut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403/1983), 13: 181.

³⁰ Tirmizî, *eş-Şemâilü’l-Muhammediyye*, 1: 143; İbn Kesîr, *Şemâilü’r-Resûl*, 92-93.

³¹ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 299.

bazı önemli görevlere tayin edildiği bilinmektedir.³² Hz. Peygamber, çelimsizliği ve kısa boyluluğunu hiç dikkate almadan, ehil olduğu bazı işlerde görevlendirmiş, böylece ona çok büyük değer vermiş ve her kesi böylesi kimselere karşı saygılı olması konusunda uyarmıştır.³³

Uhud savaşında bacağından aldığı yaralar sonucu total kalan ve yakalandığı cilt hastalığı sebebiyle, hastalığına şifa olsun diye özel izinle ipek elbise giyen Abdurrahman b. Avf'ın da, kendisine değer veren Hz. Peygamber tarafından Dûmetü'l-Cendele ordu komutanı olarak gönderilmesi bu bakımdan çok anlamlıdır.³⁴

Âma olan Abdullah b. Ümmi Mektûm'u da bazı işlerde tayin etmesi,³⁵ Hz. Peygamber'in engelli bireylere yönelik istihdâm ilkelerinin bir parçasını teşkil etmektedir. İbn Ümmi Mektûm'un toplam on üç kez Medîne'de istihlâf (Hz. Peygamber'in Medîne'de bulunmayışı sırasında şehri idare etmek) edildiği kaydedilmektedir.³⁶ Bizzat âma olan bir kimsenin bu göreve tayin edilmesi, karşılıklı olarak bazı yararların doğabileceğini göstermektedir. Savaş ve gazvelerin yapıldığı bir dönemde Müslümanların savaşan bireylere daha çok ihtiyaç duymaları dolayısıyla, ehliyetli olmak kaydıyla, böylesi bedensel engellilerin bu iş için daha elverişli olacağı şüphesizdir. Bununla birlikte, her hangi bir işte görevlendirmenin, bedensel özürlü bulunan bireye iyi yönde etki edeceği, kendisine verilen değerink farkında olaca-

³² İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, nşr. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1398/1978), 186; Cemâluddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1412/1992), 1: 314-315; İbn Sâd, *et-Tabakât*, 3: 151.

³³ Rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber bir bahçede ashabıyla beraberken, Abdullah b. Mes'ûd misvâk toplamak için bir ağaca tırmanmış, o sırada rüzgar sebebiyle bacağı açılmıştı. İnce bacakları oradaki her kesin dikkatini çekmiş ve hafif bir gülümsemeye, dolayısıyla da onu küçümser tavırlara sebep olmuştu. Bu duruma çok üzülen Hz. Peygamber, "Yarın mizanda onun ince bacağı, Uhud dağından ağır gelir. Mahşerde sevabı Uhud dağından daha ağır gelecek biri için neden böyle gülüyorsunuz?" diyerek insanların buna dikkat etmeleri ve hiç kimseyi rencide etmemeleri gerektiğine de vurgu yapmıştır. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 431; 5: 131; Ebû'l-Kasım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, nşr. Muhibbuddin Ebû Saïd Amrevî, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1415-1421/1995-2001), 33: 110. Yine Hz. Peygamber'in, engelli kimseler karşı, onları rencide edecek sözlerden ve hareketlerden kaçınması gerektiğine dair bazı hadisleri de bulunmaktadır. Şöyle ki, bir defasında Hz. Aişe, Hz. Peygamber'e hitaben, Hz. Safiye'nin kısa boylu oluşunu kastederek, "Sana şöyle şöyle olan Safiye yeter" dediği, Hz. Peygamber'in de, "Öyle bir söz söyledin ki, denize karışsa, onu karıştırır (değiştirir)" buyurarak karşılık verdiği bilinmektedir. Bk. Tirmizî, "Kiyâme", 51.

³⁴ İbn Abdilber en Nemerî, *el-İstîâb fî marifeti'l-ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Bicavî, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 4: 1527; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2: 416; 4: 255.

³⁵ Abdullah b. Ümmi Mektûm hem de Hz. Peygamber'in müezzînliğini yapmıştır. Bk. Muhammed b. Cerir Taberî, *Tarihu'r-rusul ve'l-mülûk*, (Beyrut, Dâru't-Türas, 1387/1967), 11: 564; Ebû'l-Hasan Huzai, Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Endelûsî, *Tahrîcu'd-delâleti's-sem'iyye*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1419/1999), 124. Bununla birlikte, Abdullah b. Ümmü Mektûm'un Medîne'ye dinî eğitim yapmak için Mus'ab b. Umeyr'le birlikte gönderildikleri de kaynaklarda belirtilmektedir. Bk. Buhârî, "Menâkıbu'l-Ensâr", 46.

³⁶ Ebû Dâvûd, "Harâc", 3; Süleyman b. Ahmed et-Taberanî, *el-Mu'cemu'l-evsât*, nşr. Târik b. Avzullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 1: 6; Huzai, *Tahrîc*, 124.

ğı ve toplumdan uzaklaşp, yararsız ve içine kapanık olmaktan kurtularak, özgüven içinde kendi toplumuna yararlı bir birey olacağı kaçınılmazdır.³⁷

İslâmî anlayışa göre, istihdam edilemeyen bireyler bile toplumdan dışlanmamalı, onlara başta idareciler olmak üzere halkın sahip çıkması gerekmektedir. Hz. Peygamber'in, ölen bir kimsenin, arkasında bakıma muhtaç kimseler bırakması durumunda, bu kişilerin sorumluluklarını bizzat kendisinin yüklenmesi ve bunu açık bir şekilde ifade etmesi bunu göstermektedir.³⁸

1.2. Zihinsel Engelliler ve İstihdam

Toplumdaki engellilerin belirli bir kısmını zihinsel engelliler oluşturmaktadır. Örneğin, günümüzde dünya nüfusu içerisindeki engellilerin belirli oranı zihinsel engelli olarak kayda geçilmiştir.³⁹ Türkiye'de de engelli şahısların toplam nüfus içerisindeki oranı kayda alınmıştır.⁴⁰

Fakat burada zihinsel engelliler ve zeka yetersizliği diyebileceğimiz durumla ilgili bazı şeylere de yer vermek gerekmektedir. Şöyle ki, zekanın soyut, zihnî (mantıkî), tabîi (genetik), sosyal, duygusal (hissî), manevî (ruhsal), fitrî ve nefsi gibi değişik türlerinin olduğu bilinmektedir.⁴¹

Yukarıda verilen engelli oranıyla ilgili bilgilerden yola çıkarak, Hz. Peygamber döneminde toplumda belirli bir zihinsel engelli oranının olacağını söylemek mümkündür.⁴² Hz. Peygamber'den gelen bir rivayette, sorumluluğun kaldırıldığı gruplar arasında akıl hastalarının da zikredilmesi, mezkûr dönemde böylesi şahısların olduğunu gösterir mahiyettedir.⁴³

Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerde bu tür insanlardan bahsedilmesi de bunu desteklemektedir: "Allah'ın sizin için seçim kaynağı yaptığı mallarınızı aklı ermezle vermeyin. Onlarla onları besleyin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin" (en-Nisa 4/5) buyrulmuştur. Yine ayette "Eğer borçlu

³⁷ Hz. Peygamber döneminde engellilerin istihdamıyla ilgili görüşler için bk: Bünyamin Erul, "Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi", Ülkemizdeki Engelliler Gerçeği ve İslâm (Sorunlar ve Çözüm Önerileri), (Ankara: DGB Yayınları, 2005), 78-79.

³⁸ Buhârî, "Ferâiz", 25; Müslim, "Ferâiz", 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 356, 456; 4: 131-133.

³⁹ Mesela, zihinsel engelli bireylerin Almanya'daki oranı 1987 istatistiğine göre yüzde 0.93 civarında olmuştur. Bk. Makbule Ölçen-Ali Nejat Ölçen, *Özürlüler Hukuku: Almanya'da Özürlülerin Üretken Dünyası*, y.y.: Zihinsel Yetersiz Çocukları Yetiştirme ve Koruma Vakfı, 1991), 50.

⁴⁰ Türkiye'de ortopedik, görme, işitme, konuşma ve zihinsel engellilerin toplam nüfus içerisindeki oranı yüzde 2.58'dir. Konuyla ilgili bu ve benzeri bilgiler için bk: www.ozida.gov.tr/arastirma/oztemelgosterge/htm (16.02.2019).

⁴¹ Zeka türleri hakkında daha geniş bilgi için bk: Ali Seyyar, *Zihinsel Özürlülük Açısından Şakacı Sahabi Hz. Nuayman; Peygamberimizin Örnek Davranışlarından Hareketle Günümüzde Zihinsel Özürlüler Nasıl Korunmalıdır?* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 15-18.

⁴² Söz konusu dönemde zihinsel engelliliğin varlığıyla birlikte, bunun sahabenin temel özellikleriyle çelişemeyeceğini ifade etmek gerekmektedir.

⁴³ Buhârî, "Talâk", 11; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17; Tirmizî, "Hudûd", 1.

olan kimse akli ermez yahut zayıf, ya da kendisi yazdıramayacak durumda ise velisi onu adaletle yazdırsın” (el-Bakara 2/282) bildirilmektedir.

Ayrıca, Hz. Peygamber döneminde, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Alî, Abdullah b. Mes’ûd, Abdullah b. Abbâs, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre ve Hz. Aişe gibi zeka ve yetenek cihetiyle diğerlerinden seçilen özelliklere sahip sahabilerin varlığı bize bunun aksini de düşünmeye fırsat vermektedir.

Hz. Peygamber, zihinsel engellilerle ilgili de bazı tavsiye ve uygulamalarda bulunmuştur. Zihinsel özürlü bulunan bireylerin istihdam edilmesi, herhangi bir sorumluluk taşıyamamalarından dolayı söz konusu değildir. Fakat zihinsel engelliğin derecelerinin farklılık arzettiği zikredilmesi gereken bir husustur. Çünkü zihinsel engelliler arasında, genel zeka fonksiyonunun ortalamanın altında olması, toplum kurallarına uymada yetersizlik durumu, toplum hayatına intibâk sağlamada yetersizlik gibi özelliklerle birlikte, zeka düzeyi (IQ) ölçülerine göre de farklılıklar bulunmaktadır. Şöyle ki, insanların büyük çoğunluğunun zeka düzeyleri 100 civarındadır. Çok az insanın zeka düzeyinin bu rakamdan yukarı veya 70-ten aşağı olduğu saptanmıştır. Zeka düzeyleri 70-in altında olan insanlar zihinsel engelli kapsamına girmektedirler. Bunlar da kendi aralarında hafif düzeyde zihinsel gelişme geriliği (IQ düzeyi 50-70), orta düzeyde zihinsel gelişme geriliği (IQ düzeyi 35-50), ağır düzeyde zihinsel gelişme geriliği (IQ düzeyi 20-35) ve ileri derecede ağır zihinsel gelişme geriliği (IQ düzeyi 0-20) kısımlarda değerlendirilmektedir.⁴⁴

Mümkün olduğu kadarıyla belirli işlerde çalışabilecek kabiliyetteki şahısların, daha önce yaptıkları işi devam ettirmelerine müsaade eden Hz. Peygamber’in, hatta bunlara özel bazı uygulamalarının olduğunu görmekteyiz. Örneğin, ashaptan ticaretle uğraşan Munkız b. Amr isimli birisinin, daha sonra bazı akli melekelerini kaybetmesinden dolayı dilinde tutukluk meydana geldiği, fakat buna rağmen yine de ticarete devam ettiği ve sürekli aldandığı zikredilir. Bunun için çözüm arayışıyla gelen Munkız’a, Hz. Peygamber, ticaret yaptığı sırada “aldatma yok” demesini ve üzerinde alışveriş yaptığı mallarda üç gün muhayyerlik hakkının olduğunu satıcılara bildirmesini ve bu tarzda ticaretine devam edebileceğini söylemiştir.⁴⁵

Hz. Peygamber döneminde Medîne’de iskân eden Nuayman b. Amr b.

⁴⁴ Seyyar, *Zihinsel Özürlülük*, 21.

⁴⁵ Buhârî, “Büyü”, 48; “İstikrâz”, 19; Müslim, “Büyü”, 33; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 65; Nesâî, “Büyü”, 57; Mâlik, “Büyü”, 98; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 80, 129-130.

Rifâa el-Ensârî konumuz açısından önem arz etmektedir. Nuayman, ağır şakaları ve davranışlarıyla meşhurdur. Diğerlerinin yaptıkları takdirde hoş karşılanmayacağı bu şaka ve davranışlar için, kendisine çoğu kere hak ettiği cezanın verilmemesi ise dikkat çekmektedir. Şöyle ki, bir defasında bir bedevî, Hz. Peygamber'i ziyaret etmek maksadıyla mescidin avlusuna kadar gelmiş, devesini de mescidin avlusunda çöktürterek içeri girmişti. Orada bulunan ashaptan birisi, Nuayman'dan, Hz. Peygamber'in nasıl olsa devenin bedelini ödeyeceğini söyleyerek, o deveyi kesmesini istemişti. Nuayman hiç itiraz etmeden o deveyi kesmiş ve derisini yüzmeğe başlamıştı. Bedevî, dışarı çıktığında, devesinin durumunu görerek bağırarak ve Hz. Peygamber bunun üzerine dışarıya çıkmıştı. Nuayman saklanmıştı. Hz. Peygamber, Nuayman'ı saklandığı yerde bulmuş, fakat ona bir ceza vermeden bedevîye devenin bedelini ödemiş, böylece de işi tatlıya bağlamıştı.⁴⁶

Bir diğer rivayette, aynı kişinin bir yolculukta kendi arkadaşını köle olarak başkalarına sattığı,⁴⁷ pazardan Hz. Peygamber'e hediye etmek niyetiyle bazı şeyler aldığı, fakat parasını ödemek gerektiğinde satıcıyı, parasını Hz. Peygamber ödesin diye O'na getirdiği,⁴⁸ zaman zaman içki içtiği,⁴⁹ çok yaşlı âma birisine karşı yaptığı davranış ve Hz. Osman'a karşı yaptığı ağır şaka⁵⁰ üzerinde durulması gereken bir konudur.

⁴⁶ İbn Asâkir, *Tarihu Dimâşk*, 62: 146; İbnü'l-Esir, *Usdü'l-gâbe*, 1: 1074; Ebû's-Safa Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefâyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türki Mustafa, (Beyrut: Dâru İhya'it-Türas, 1420/2000), 27: 83.

⁴⁷ Kaynaklarda yer aldığı üzere Hz. Peygamber vefat etmeden yaklaşık bir sene önce Hz. Ebû Bekir, Süveybit ve Nuayman Busra'ya ticaret amacıyla sefer yapmışlardı. Oradayken, Nuayman eşyaların başında bekleyen Süveybit'in yanına gelerek, ondan yiyecek bir şeyler vermesini istemiş. Süveybit, onun bu isteğini geri çevirerek, Hz. Ebû Bekir gelmeden olmaz, demiş ve onu reddetmişti. Nuayman da bunun üzerine az ileride bulunan deve tüccarlarına giderek onlara, kendisinin bir kölesinin olduğunu söylemiş, sonuçta da Süveybit'i itirazına rağmen köle adıyla onlara satmış ve bedelini de almıştı. Daha sonra ise, Hz. Ebû Bekir gelmiş, durumdan hali, olunca Süveybit'i kurtarmıştı. Bk. İbn Mâce, "Edeb", 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 316; Huzai, *Tahrir*, 687.

⁴⁸ Nakledildiğine göre Nuayman Hz. Peygamber'i çok severdi. Buna göre de Medine'ye iyi bir şey getirildiğinde hemen onu alır ve Hz. Peygamber'e getirerek hediye ederdi. Bir defasında da Nuayman'ın, pazarda hoşuna gittiği balı satıcıdan alıp Hz. Peygamber'e hediye etmek için gitmişti. Daha sonra satıcı parayı isteyince onu Hz. Peygamber'e getirmiş, ondan almasını söyleyen Nuayman'a, Hz. Peygamber; "Hani hediye etmişin?" demişti. Nuayman da, Hz. Peygamber'in bu baldan yemesini çok istediği, fakat parası olmadığını böyle yaptığını söylemiş, sonuçta bizzat Hz. Peygamber balın parasını ödemişti. Bk. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1: 352.

⁴⁹ Nuayman'ın bazen içki içtiği, bu sebeple de kendisine had cezası uygulandığı, bunu defalarca tekrar ettiği için Hz. Ömer'in ona lanet ettiği ve kendi hoşnutsuzluğunu ifade ettiği, fakat Hz. Peygamber'in de; "Öyle demeyin, şüphesiz ki o, Allah ve Rasûlü'nü seviyor" diyerek ona karşı oluşan kötü tutumu değiştirmiştir. Bk. Buhârî, "Vekâle", 13; "Hüdûd", 3-4; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3: 393-394; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1: 352.

⁵⁰ Nuayman, bir defasında gözleri görmeyen, yaklaşık 115 yaşlarında olan Mahreme isimli birisine de ağır şaka yapmıştı. Şöyle ki, mezkûr âma, bir gün mescitte otururken küçük abdestini bozmak için kalkmış, gözleri görmediğinden mescitten dışarı çıktığını sanmış ve oturmak isterken, oradakiler onu ikaz etmişlerdi. Bu sırada Nuayman onun yanına gelmiş ve onu mescidin diğer köşesine götürerek, orada işini görebileceğini söylemiş. Mahreme bevl etmeye başlarken, mescidin içindekiler bağrışmaya başlamış, fakat iş işten geçmişti. Nuayman, Mahreme'ye karşı yaptığı davranışın ardından buna çok kızan âma, eline geçireceğinde asasını kafasına indireceğini söylediği, bu olaydan birkaç gün geçtikten sonra, Halife Hz. Osman da mescitte namaz kılarken Nuayman Mahreme'ye giderek,

Nuayman'ın davranışlarını ve konuşmalarını ele aldığımızda, Hz. Peygamber'e bal alarak getirmesi gibi olaylarda olduğu gibi, bunlardan bazılarını aşırı iyi niyete yorumlamak mümkün olsa bile, Hz. Osman'ın kafasının yarılmasına sebebiyet vermek, mescide bevletmeye vesile olmak ve kendi arkadaşını satmak gibi olaylarda ise böyle söylemek çok zordur. Ayrıca, Hz. Peygamber ve ashabının, diğerlerinin yapacağı bir durumda kesinlikle ceza verilecek söz konusu durumlarda Nuayman'a ceza vermeleri, aksine bazen onun davranışlarına güldükleri dikkat çekmektedir. Yani bu durumda, neredeyse her kesin, diğerlerinden farklı olarak ona karşı müsamahakâr tutumu ve onu hoşgörüyü karşılamaları konumuz açısından önem arz etmektedir.

Hz. Peygamber'e yakınlığı bulunan Nuayman'ın herhangi bir önemli göreve tayin edilmesi ile ilgili bir kaydın bulunmaması da ayrıca düşündürücüdür. Hz. Peygamber'in, herhangi bir işe tayin ederken, vazifelendireceği kimsenin sorumluluğunun farkında olan ve sadece kendini değil, sorumluluk taşıdığı kişileri de düşünecek kapasitede birisi olmasına dikkat ettiği bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber her kesin bir çoban mesabesinde olduğunu ve kendi reiyetinden (tebaasından) sorumlu olduğunu söylemiştir.⁵¹

Nuayman'la ilgili zikredilen olaylardan da görüldüğü üzere, onun zihinsel yönüyle diğerlerinden farklı bir yapıya sahip olması dolayısıyla sorumluluk taşıyamadığı için birçok işe uygun olmadığı, buna göre Hz. Peygamber'in de, onu herhangi bir işe tayin etmediğini düşünmek mümkündür.

SONUÇ

Değişik sebeplerin etkisiyle farklılık göstermekle birlikte her toplumda belirli oranda engelli bireyler vardır. Tarihî süreçte var olan bu durum İslâm'ın ortaya çıkışı ve yayılmaya başladığı ilk dönemde de tabii ki söz konusudur. Burada asıl önemli olan, toplumda engelli bireylere karşı yönetim veya fertlerin tutumu, onlara yapılan muamelelerin nasıl olduğu, hak ve hukuklarının korunup korunmamasıdır. Bu dönemde engelli bireyler, bazı eski toplumlarda olduğu gibi asla dışlanmamış, aksine Hz. Peygamber'in uygulamalarından görüldüğü üzere onlara karşı hoş ve müsamahakâr bir

Hz. Osman'ı Nuayman olarak gösterdiği nakledilmektedir. Mahreme de, namaz kılarken dış dünyaya ilgisini keserek kendini tamamen namaza veren Hz. Osman'ın kafasına asasını indirir ve onu yaralar. Bk. İbn Asâkir, *Tarihu Dimaşk*, 62: 147; Safedi, *el-Vâfi*, 27: 83.

⁵¹ Buhârî, "Cuma", 10; "Itk", 17, 19; Müslim, "İmâre", 20; Ebû Dâvûd, "Harâç", 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 5, 54.

tutum izlenmiş, onların bilgi, tecrübe ve yeteneklerinden gerektiğinde yararlanılmıştır.

Herkese hoş ve güler yüzle davranmakla birlikte, engelli bireylere yardımcı olmanın, onlara karşı iyi tutum sergilemenin aynı şekilde birer sadaka sayıldığı İslam'da, engellilik durumu toplumdan dışlanacak veya yerilecek bir durum olarak değil, bir imtihan olarak telakki edilmiş, dolayısıyla sabredilmesi durumunda sevap kazanılacağı belirtilmiştir.

Engellilere karşı tutumun nasıl olması gerektiği ve ilk dönem İslam toplumundaki buna yönelik tutum açıktır. Bu bireylerin istihdam konusuna gelince, Hz. Peygamber'in, ehliyet ve diğer önemli artları taşıdıktan sonra engelli olsun olmasın herkesi istihdam anlamında değerlendirdiği, böylece bir taraftan engelli bireylerin içine kapanık olarak yaşamalarını önlediği, diğer taraftan ise onları toplum için "yük" olmaktan ve aynı zamanda kendilerini ait oldukları topluma "yük" olarak görmekten kurtararak faydalı ve üretken olma yolunda ortam hazırlayıp topluma kazandırdığı bir gerçektir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. nşr. Bedreddin Çetiner, TIP. 2. bs. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Ali el-Kârî. *Cemü'l-vesâil fi şerhi's-şemâil*. Kahire: el-Matbaatu's-Şerefiyye, ts..
- Beğavî. *Şerhü's-sünne*. nşr. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Zühayr eş-Şâviş. 2. bs. Dimaşk-Beyrut: el-Mektebü'l-İslamî, 1403/1983.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ. 3. bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bezzâr. *Müsnedü'l-Bezzâr = el-Bahru'z-zehâr*. nşr. Mahfuzurrahman Zeynullah-Âdil b. Saîd-Sabrî, Abdülhalik eş-Şafîi. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhibbüddin Hatîb. Kahire: Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1406/1986.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dârü'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1421/2000.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998.
- Enç, Mitat. *Körler (ruhbilim, eğitim ve öğrenimleri)*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947.
- Erul, Bünyamin. "Engellilerle İlgili Hadislerin Analizi". *Ülkemizde Engel-*

- liler Gerçeği ve İslâm (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*. Ankara: DGB Yayınları, 2005.
- Gül, Emine. *Kur'an'ın Engellilere Yaklaşımı ve Kur'an'da Engelliler*. İstanbul: Akis Kitap, 2005.
- Güler, Zekeriya. *40 Hadiste İş ve Ticaret Ahlâkı*. İstanbul: İktisadi Girişim ve İş Ahlâkı Derneği (İGİAD), 2010.
- Hâkim en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Huzâî, Ebû'l-Hasan, Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî. *Tahrîcu'd-delâleti's-sem'iyye*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1999.
- İbn Abdilber en Nemerî. *el-İstiâb fî marifeti'l-ashâb*. nşr. Ali Muhammed el-Bicavî. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1412/1992.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kasım Ali b. Hasan. *Târihu medineti Dımaşk*. nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd Amrevî. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbn Hacer el-Askalanî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahabe*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sekkâ - İbrahim el-Ebyarî - Abdülhafız eş-Şelebî. 2. bs. Kahire: Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.
- İbn İshâk. *Sîretü İbn İshâk*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrül-Kur'ani'l-Kerîm*. nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme. y.y.: D'aru't-Tayyibeti li'n-Neşri ve't-Tavzi', 1420/1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Şemâilü'r-Resûl*. çev. Naim Erdaoğan. İstanbul: Temel Neşriyat, 1983.
- İbn Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. y.y.: Dârü İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.
- İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü Sadr, 1388/1968.
- İbnü'l-Esir. *Usdü'l-gâbe*. nşr. Ali Muhammed Muavvez-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmî*. nşr. Habiburrahman el-Azamî. Beyrut: Tavziu'l-Mektebî'l-İslâmî, 1403/1982.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf - Mahmûd Muhammed Halîl. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.

- Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1955.
- Nesâî. *es-Sünen*. nşr. Abdülgaffâr Süleyman el-Bündârî-Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Ölçen, Makbule-Ali Nejat Ölçen. *Özürlüler Hukuku: Almanya'da Özürlülerin Üretken Dünyası*. y.y.: Zihinsel Yetersiz Çocukları Yetiştirme ve Koruma Vakfı. 1991.
- Safedî, Ebû's-Safa. *el-Vâfi bi'l-vefayât*. nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyai't-Türas, 1420/2000.
- Sancaklı, Saffet. Hz. Peygamber'in Engellilere Karşı Bakış Açısının Tesbiti. *D.B.D.* 6/2. (2006). 37-73.
- Seyyar, Ali. *Zihinsel Özürlülük Açısından Şakacı Sahabi Hz. Nuayman; Peygamberimizin Örnek Davranışlarından Hareketle Günümüzde Zihinsel Özürlüler Nasıl Korunmalıdır?* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Taberanî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsât*. nşr. Târik b. Avzullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'r-rusul ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-Türas, 1387/1967.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. y.y.: Müessesetü'r-Risale, 1420/2000.
- Tevrat. Çıkış. 4/10.
- Tirmizî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1382/1962.
- Tirmizî. *eş-Şemâilü'l-Muhammediyye*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Yerebakan, Metin. *Özürlüler Vadisi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2009.

HADİSLER BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN EĞİTİM VE ÖĞRETİM METODU


EDUCATION AND TRAINING METHOD OF THE PROPHET IN THE CONTEXT OF
HADITHS

ABDURRAHMAN ECE

DR. ÖĞR. ÜYESİ. SIIRT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ, HADİS ANABİLİMDALI

arahman1977@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-9755-789X>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.11>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
2 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Accepted
10 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Ece, Abdurrahman, "Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber'in Eğitim Ve Öğretim Metodu [Education and Training Method of the Prophet In the Context of Hadiths]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/June 2019): 291-314.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



HADİSLER BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN EĞİTİM VE ÖĞRETİM METODU

Öz

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de eğitim ve öğretim, toplumların en önemli meseleleri arasındaki yerini korumaktadır. Birey, aile ve toplumun gelişmesinde eğitim ve öğretimin katkısı büyüktür. Cehaletten saadete giden yol hiç şüphesiz doğru bir eğitim ve öğretimden geçmektedir. Eğitimdeki başarının bütün alanlardaki başarıyı beraberinde getireceği muhakkaktır.

Bu nedenle Allah, insanları akıl ve irade ile donatmakla kalmamış, onlara bilmediklerini öğretmek ve en doğru metotla onları eğitip terbiye etmek için peygamberler görevlendirmiştir. Yani peygamberler aynı zamanda aslında birer muallimdirler. Onların eğitim metodu vahiy ile de desteklendiğinden örnek alınması gereken en doğru metottur. Bu bağlamda peygamberliğin son ve en mükemmel halkası, Kur'an'ın kıyamete kadar inananlara örnek kıldığı Hz. Muhammed (s.a.s.)'dir. Onun yetiştirdiği sahabe nesli, aldıkları eğitim sayesinde nesiller arasında en mümtaz nesil olmayı başarırken, yaşadıkları asır da saadet dönemi olmuştur.

Dolayısıyla Resûlullah'ın (s.a.s.) eğitim metodunu doğru bir şekilde tespit edip anlamaya çalışmanın özellikle dinî eğitim ve öğretim alanındaki günümüz problemlerini daha iyi analiz etmeye katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Çalışmada örnek rivayetler üzerinden Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim metodundan bazı ilkeler ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, muallim, eğitim, öğretim, metot.

EDUCATION AND TRAINING METHOD OF THE PROPHET IN THE CONTEXT OF HADITHS

Abstract

Education and training, as it was in the past, is still one of the most important issues of societies. The contribution of education and training in the development of individual, family, and society is great. The path from ignorance to happiness is undoubtedly through the right education and training.

For this reason, Allah has not only equipped people with reason and will, but also has appointed Prophets to teach them what they do not know and educate them with the right method. In other words, prophets are also teachers. Their training method is also supported by revelation, which is the most accurate method to take. In this context, the last and most perfect ring of prophethood is Muhammad (pbuh). He was made an example for those who believe until the Resurrection.

Since the prophesying building is complete with it, there is no doubt that it performs the most perfect training method. We are convinced that this method will help us analyze the problems better in the field of religious education and general education. In this study, we have tried to reveal some principles from the Prophet's teaching and teaching method through the narrations.

Keywords: Hadith, Prophet, Teaching, Education, Method.

GİRİŞ

Talim yani eğitim ve öğretim, Allah'ın peygamberlere yüklediği önemli görevlerden biridir. Ayetlerde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insanlara kitap ve hikmeti öğreten bir muallim olduğuna vurgu yapılmış,¹ dini uygulama konusunda üseve-i hasene kılındığı ifade edilmiştir.² Dolayısıyla muallimlik onun önde gelen vasıflarından biridir. Onun bu vazifeyi nasıl ifa ettiği, hangi ilkeleri önemseydiği, başarısının arkasındaki ilke ve prensipleri bilmenin eğitimciler için ufuk açıcı olacağı kanaatindeyiz.

Eğitim ve öğretim sisteminin sağlam ilke ve prensiplerle yürütülmesi toplumu yükselteceği gibi onun çökmesi de toplumun çöküşü olacaktır. Yüce Allah, ilk insan olarak Hz. Adem'i yarattıktan sonra ona eşyanın isimlerini öğrettiğini ifade ederek eğitimin her zaman insan için gerekli olduğuna işaret etmiştir.³ Toplumdaki eğitim ve öğretimin çökmesi, ayetlerde laneti celbeden sebeplerden biri sayılmıştır.⁴ Son Peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.s.) inen ilk vahyin, eğitim ve öğretimin temeli olan "Oku" emriyle başlaması, işin ciddiyetini anlamak için yeterlidir.⁵ İlk peygamberle başlayıp devam eden eğitim faaliyeti son peygamber Hz. Muhammed (s.a.s.) şahsında en mükemmel halini almıştır. Onun ne kadar başarılı bir muallim olduğunun en büyük göstergesi yetiştirdiği sahâbe neslidir.⁶ Bu çalışmada -birçok konuda bizlere ışık tutacağına inandığımız- Hz. Peygamber'in hadisleri bağlamında eğitim ve öğretim metodunu kısaca ortaya koymaya çalışacağız.

Aslında Hz. Peygamber'in eğitim metoduna dair birbirinden değerli çalışmalar yapılmıştır.⁷ Ancak konunun ehemmiyeti ve her zaman güncel olması, zaman ve şartlar değiştikçe yeni çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu düşünceden hareketle hadisler bağlamında konu yeniden ele alınacaktır.

¹ Bk. el-Bakara, 2/129, Âli İmran, 3/164.

² Bk. el-Bakara, 2/151, 282; el-Cum'a, 2; el-Ahzâb, 21.

³ Bk. el-Bakara, 2/30-31.

⁴ Bk. el-Mâide, 5/78-79.

⁵ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle nâşirîn, 1438/2017), "Bedü'l-vahiy", 1.

⁶ Abdulfettâh Ebû Guddê, *er-Resûlü'l-mu'allim*, (Beyrut: Mektebü'l-Matbu'âtî'l-İslâmiyye bi Hâleb, 1996/1417), 14.

⁷ Bu konuda yapılan yakın dönem çalışmalarından birisi, 20. yüzyıl âlimlerinden Abdulfettâh Ebû Guddê'ye (1917-1997) aittir. Onun *er-Resûlü'l-mu'allim*, (Beyrut: Mektebü'l-Matbu'âtî'l-İslâmiyye bi Hâleb, 1996/1417) adlı bu çalışması, Enbiya Yıldırım tarafından, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (sas.) ve Öğretim Metotları*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017) adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Bu konuda iki akademik çalışma da Selçuk Coşkun tarafından yapılmıştır. Bk. Selçuk Coşkun, *Hız. Peygamber'in sünnetinde yetişkinlerin eğitimi*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1991); Selçuk Coşkun, *Bir muallim olarak Hz. Peygamber'in insan telakkisi*, (Doktora, Atatürk Üniversitesi, 1996); Diğer bir çalışma Abdullah Özbek'e aittir. Bk. Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, (Konya: Esra Yayınları, 1994).

1. HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) EĞİTİM VE ÖĞRETİM METODU

Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) muallimlik vasfına vurgu yapılmıştır.⁸ Ayrıca onun da, "... Ben ancak muallim olarak gönderildim" buyurduğu rivayet edilmiştir.⁹ Bu rivayet, kaynaklarımızda zayıf olarak yer alsada da¹⁰ *Sahîh-i Müslim*'deki "... Allah beni zorlaştıran ve sıkıntı isteyen biri değil, muallim ve kolaylaştıran biri olarak gönderdi"¹¹ rivayetiyle kuvvet kazanmaktadır. Hz. Peygamber'in eğitiminde yetişenlerden biri olan Muaviye b. Hakem (r.a.), "... Ne öncesinde, ne de sonrasında onun gibi güzel eğiten öğreten birini görmedim" demektedir.¹² Karâfi (684/1285) bazı usûl âlimlerinin, "Hz. Peygamber'in hiçbir mucizesi olmasaydı, sadece ashabı onun nübüvvetinin ispatı için yeterdi" dediklerini aktararak yetiştirdiği neslin adeta bir mucize olduğunu ifade etmiştir.¹³ Her ne kadar bu ifade çok iddialı gibi görülse de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) eğitimde ne kadar başarılı olduğunu ortaya koyması açısından kanaatimizce önemlidir.

Bir muallim ve takip ettiği metodu ne kadar iyi olursa olsun, muhatap kitlede yeterli istek ve heves olmadığında istenilen başarının elde edilmesi

⁸ Bk. Bk. el-Bakara 2/129; Âl-i İmrân 3/164; el-Cuma 62/2.

⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivayet ilk olarak Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797) *ez-Zühd ve'r-rakâik*'inde, daha sonra Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned*'i ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sünen*'i gibi kaynaklarda yerini almıştır. Rivayet Abdullah b. 'Amr (r.a.) (ö. 65/684-85) isimli sahâbiden gelmektedir. Rivayetin tam metni şöyledir: "Hz. Peygamber bir gün Mescid'e girdi. Mescid'teki iki gruptan birinin Allah'ı zikrettiğini diğer grubun ise aralarında ilim müzakere ettiklerini gördü. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: İkiisi de hayır meclisidir. Şöyle ki Allah'ı zikredip ona dua edenler var ya, Allah dilerse onlara verir dilerse vermez. Diğer meclistikeler ise insanlara ilim öğretiyor ve aralarında ilim öğreniyorlar. Ben de ancak muallim olarak gönderildim. Dolayısıyla bu meclis daha üstündür" ve onların arasına oturdu." Bk. Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Mübarek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *ez-Zühd ve'r-rakâik*, thk. Habîbürrahmân el-Azamî, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1: 488; Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Mısır: Darü Hecer, 1999/1419), 4: 11; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Kahire: Dâru İhyâi Kutubî'l-Arabiyye, 1372/1952), "Mukaddime", 17, 1: 83; Abdülfettâh Ebû Gudde, *er-Resâlü'l-mu'allim*, (Beirut: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye bi Haleb, 1996/1417), 8-10.

¹⁰ Rivayetin tüm tarihlerinde müdellis ravilerden sayılan Abdurrahman b. Ziyâd (ö. 156/772) yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) kendisi için "leyse bi şeyin" dediği, Yahyâ b. Main'in (ö. 233/848) ise "daifun" dediği nakledilmiştir. Ebû Hatim er-Râzî'ye (ö. 277/890) göre onun hadisleri delile elverişli değildir, sadece mütabaat için yazılır. Ebû Zür'a er-Râzî (ö. 264/878), Nesâî (ö. 303/915) ve Darekutnî (ö. 385/995) de onu zayıf görmüşlerdir. Bk. Ebû'l-Vefâ Sibtü İbnî'l-Acemî Burhânüddin İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî, *et-Tebyîn li esmâ'î'l-müdellisîn*, thk. Yahya Şefik Hasan, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986/1406), 38:43; İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1952/1372), 5: 234-235; Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *ed-Du'afâ ve metrâkin*, thk. Abdullah el-Kâdî, (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986/1406), 2: 94.

¹¹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (Beirut: Dâru İhyâ't-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Talâk", 29.

¹² Müslim, "Mesâcid", 33; Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen*, (Beirut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1420), "Salât", 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût ve diğerleri, (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1999/1420), 39: 175.

¹³ Bk. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısri el-Karâfi, *el-Furûk*, (B.y.: Âlemu'l-Kutub, ts.), 4: 170.

mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında, Hz. Peygamber'in iyi bir eğitimci ve öğretmen olduğu kadar, muhataplarının da oldukça istekli şahıslar olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ Aslında Hz. Peygamber (s.a.s.) evvela yetiştirdiği bu neslin eğitim ve öğretime istekli insanlar olmasını sağlamıştır.¹⁵ Dolayısıyla üzerinde durulması gereken önemli konulardan biri hedef kitleyi eğitim ve öğretime hazır hale getirmek, onlarda farkındalık oluşturmaktır.

1.1. Hz. Peygamber'in Öğrenmeye ve Öğretmeye Teşviki

İnsanlar faydalarına olduğuna inandıkları şeyleri öğrenmeye ve yapmaya, zararlarına olan şeylerden ise uzak durmaya meyillidirler. Böyle olunca bir muallimin öncelikle muhataplarını öğrenmeye ve öğretmeye teşvik etmesi ve cehaletin zararlarından sakındırması gerekmektedir.

Hz. Peygamber'in bütün hayatı boyunca takip ettiği metodun ilk esasını "tergîb ve terhîb"¹⁶ yani "teşvik etme ve sakındırma" prensibi oluşturmuştur. Nitekim Kur'an-ı Kerim, onun müjdeleyici ve uyarıcı vasfına birçok yerde vurgu yapmıştır.¹⁷ Dolayısıyla bu vasıf eğitim ve öğretimde onda bir ilkeye dönüşmüştür. O, inananları iyi ve faydalı şeyleri öğrenip yapmaya teşvik etmiş, müjdelemiş, kötü ve zararlı şeylerin neticesinden sakındırmıştır.¹⁸

Sahâbenin Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim konusundaki teşvik ve uyarılarını dikkate almasında ayetlerin de ayrı bir yeri vardır. Ayetler inananları Hz. Peygamber'e itaat ve ittiba yanında ilim öğrenmeye teşvik etmiş, cehaletten şiddetle sakındırmıştır.¹⁹ Hz. Peygamber'in hadisleri de azimlerini bir kat daha arttırmıştır. O (s.a.s.), "*Her kim ilim öğrenmek için bir yola koyulursa Allah ona cennete giden bir yolu kolaylaştırır,*"²⁰ "*Âlimler peygam-*

¹⁴ Hz. Peygamber, "*En hayırlı insanlar/nesil benim neslimdir...*" diyerek onları övmüştü. Bk. Buhârî, "Şehâdât", 9, "Fadâilü's-sahâbe", 1; Müslim, "Fadâilü's-sahâbe", 211.

¹⁵ Günümüzdeki eğitim problemlerinden birisinin muhatap kitledeki isteksizlik olduğu düşünüldüğünde bu hususun ne kadar önemli olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

¹⁶ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Görmez, "Tergîb ve Terhîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 508-509.

¹⁷ Bk. el-Bakara, 2/119; Sebe, 34/28; Fussilet, 41/4.

¹⁸ Hz. Peygamber'in bu konudaki hadisleri özel çalışmalara konu olmuştur. Bk. Abdülazîm b. Abdülkavîy el-Munzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, (Beirut: Mektebetü'l-Meârif, 1424); Diğerleri için bk. Görmez, "Tergîb ve Terhîb", 40: 509.

¹⁹ Daha önce belirtildiği gibi Allah'ın ilk emrinin "Oku" olması kendi başına bir teşviktir. Bu ve ilme teşvik edip cehaleti yeren diğer ayetler için bk. el-Alak, 96/1-5; Âl-i İmrân, 3/18; Tâhâ, 20/114; el-Enbiyâ, 21/7; el-Ankebût, 29/43; el-Mücâdele, 58/11; ez-Zümer, 39/9; Fâtur, 35/37.

²⁰ Müslim, "Zikir ve'd-duâ", 38; Ebû Dâvud, Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eşâs b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Sünen*, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ty.), "İlim", 1.

berlerin varisleridir,”²¹ “Allah hayrını dilediği kulunu dininde fakih kılar”²² gibi hadisleriyle hep inananları okumaya ve öğrenmeye teşvik etmiştir.²³

Ayet ve hadislerdeki bu teşvikler sayesinde sahâbiler, ilmin önemini o kadar iyi kavramıştır ki Hz. Peygamber’in sohbetini kaçırmamak için çözümler aramışlardır. Misal olarak Hz. Ömer, bunun için komşusu ile nöbetleşmeye gitmek suretiyle bir gün kendisi, bir gün komşusu Allah Resûlü’nü (s.a.s.) dinlemeye gitmiştir.²⁴ Onlar, öğrenmenin önemini o kadar anlamıştır ki Hz. Peygamber’i başları üzerinde kuş varmış gibi pür dikkat dinlemişlerdir.²⁵ Ebû Hureyre (r.a.) gibi hiçbir işle uğraşmayıp karın tokluğuyla ondan ayrılmayanlar vardı,²⁶ Abdullah b. Amr b. Âs (r.a.) gibi her işittiğini yazanlar,²⁷ öğrendiklerini unutmamak için aralarında müzakere edenler vardı.²⁸ İlim öğrenmek için Medine dışından gelenler²⁹ olduğu gibi bunun için Suffe mektebinde yatılı kalanlar vardı.³⁰

Hz. Peygamber’in öğrettiği birçok husus, kendisine iletilen sorular karşısında verdiği cevaplardan oluşmaktadır.³¹ Başka bir ifadeyle birçok hadisin sebab-i vurûdu sahâbilerin Resûlulah’a (s.a.s.) ilettiği sorulardır. Mesela İslam nedir?³² En faziletli İslam hangisidir?³³ En faziletli amel hangisidir?³⁴ gibi sorular bu konuda akla ilk gelenlerdir. Bu durum, Hz. Peygamber’in sahâbeyi ilim arzusu ve bunu hayata yansıtma aşkıyla eğittiğini göstermek-

²¹ Buhârî, “İlim”, 10; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü’l-Tirmizî/el-Câmi’u’s-Sahih*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, (Beyrut: Dâru’l-Hayât-Turâsî’l-Arabî, 1962/1382), “İlim”, 19; Ebû Dâvud, “İlim”, 1.

²² Buhârî, “İlim”, 10; Müslim, “Zekât”, 98; Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta*, thk. M. Mustafâ el-A’zamî, (Ebû Zabiyy: Müessesetu Zâyd b. Sultân, 2004/1425), 2: 900.

²³ Daha fazla hadislerle ulaşmak için hadis kaynaklarının “Kitâbü’l-İlim” bölümlerine bakılabilir.

²⁴ Buhârî, “İlim”, 27, “Nikâh”, 83; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebu Hatim et-Temimi el-Busti, *Sahihu İbn Hibban bi tertibi İbn Belban*, thk. Şuayb el-Arneut, (Beyrut: Muessesetu’l-Risale, 1993/1414), 9: 492.

²⁵ Buhârî, “Cihâd ve’s-Siyer”, 37.

²⁶ Buhârî, “Buyû”, 1; “Fedâilu’s-Sahâbe”, 10; “İ’tisâm”, 22; Müslim, “Fedâilu’s-Sahâbe”, 160.

²⁷ Buhârî, “İlim”, 39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11: 57; Hâkim en-Neysâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah, *Müstedrek*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1397/1977), 1: 105.

²⁸ Nesâî, “Güsl”, 28; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâkî, (Beyrut: Daru’l-Hayât-Turâsî’l-Arabî, 1975), “Zekât”, 14; Tirmizî, “Menâkıb”, 1; Hâkim, *Müstedrek*, 1: 94.

²⁹ Buhârî, “Ezân”, 17, 18; Müslim, “Mesâcid”, 292; Ebû Muhammed Abdullah ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, thk. Huseyn Selim Esed, (Riyâd: Dâru’l-Muğni, 1420), 1: 96.

³⁰ Buhârî, “Mevâkütü’s-salât”, 40; Ebû Dâvud, “İcâre”, 1; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, (Beyrut: Müessesetu ‘Ulûmi’l-Kur’an/Dâru Kurtuba, 2006/1427), 1: 314; Suffe hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Baktır, “Suffe”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 469-470.

³¹ Konuyla ilgili örnekler için bk. Celaluddîn es-Suyûtî, *el-Luma’ fi esbâbi vurûdi’l-hadis*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1404/1984); İbn Hamza el-Hüseynî, *el-Beyân ve’t-tarîf fi esbâbi vurûdi’l-hadis eş-şerîf*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-arabî, ts.).

³² Buhârî, “İmân”, 33.

³³ Buhârî, “İmân”, 4, 5, 18.

³⁴ Buhârî, “İmân”, 16.

tedir. İşte eğitim ve öğretimde esas olması geren önemli hususlardan birisi kanaatimizce bu olmalıdır. Zira muhataplardan gelen soruların konuya duydukları ilgiyi gösterdiği açıktır.

Bütün bunlar eğitim ve öğretimde başarılı olmak için hedef kitleye işin ehemmiyetini kabul ettirmek gerektiğini ortaya koymaktadır. İşte Hz. Peygamber'in metodundaki bu ilkenin eğitim ve öğretim üzerindeki başarısının en güzel örneği sahâbilerdir. Onların da sonraki dönemde bu ilkeyi en güzel şekilde uyguladıkları ve başarılarının arkasında bu önemli ilkenin olduğu söylenebilir.³⁵

1.2. Üsve-i Hasene Olmak

Eğitim ve öğretimin olmazsa olmazlarından birisi de eğitmenin, hedef kitlesi için üsve-i hasene yani güzel bir örnek/rol model olmasıdır. Söylediklerini kendisinde amele dönüştürmeyen kimseler Kur'an-ı Kerim'de uyarılmış, böyle bir hareketin Allah katında büyük günah olduğu hatırlatılmıştır.³⁶

İnsanlara Kur'an ve hikmeti öğretmekle görevlendirilen Hz. Peygamber'e bu açıdan baktığımızda o bir muallim olmakla kalmamış öğrettiği Kur'an ve hikmetin canlı örneği olmuştur. Hz. Aişe onun bu yönünü "Onun ahlakı Kur'an'dı."³⁷ diyerek ifade etmiştir. Kur'an onun ahlakında canlanmıştı. Nitekim Kur'an'da da onun bu yönü övülmüş, inananlar için üsve-i hasene (güzel bir örnek) kılındığına dikkat çekilmiştir.³⁸

Hadislere baktığımızda bu hususta birçok örnek bulmak mümkündür. Misal olarak girdiği bir mescitte gördüğü bir kirliliği kendisi temizlemiş daha sonra sahâbeyi bu konuda uyarmıştır.³⁹ Böylece öğretmek istediği hususu evvela kendisi uygulayarak göstermiştir. Namaz vakitlerini öğrenmek isteyen birisine de iki gün boyunca göstererek öğretmiştir.⁴⁰ Böylece namazların ilk ve son vaktini, bu şahıs görerek öğrenmiştir. Aynı şekilde abdesti soran bir kişiye abdest alıp göstererek öğretmiştir.⁴¹ İbn Abbâs (r.a.) da bir gün Hz. Peygamber'in evinde uyuduğunu ve geceleri nasıl geçirdi-

³⁵ Misal olarak hadis rivayetinde müksirün sahâbilerden biri olan Câbir b. Abdullah'ın (r.a.) rivayet ettiği hadislerin önemli bir kısmı, kendisine iletilen sorular üzerine verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Bk. Abdurrahman Ece, "Câbir b. Abdullah'ın Hadis Rivayet Metodu", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/1, (17), (Nisan 2017), 336-363.

³⁶ Bk. es-Saf, 61/2-3.

³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41: 148.

³⁸ Bk. el-Kalem, 68/4; el-Ahzâb, 33/21.

³⁹ Mâlik, *Muvatta*, 2: 273; Buhârî, "Ebvâbü'l-mescid", 1; Müslim, "Mesâcid", 52.

⁴⁰ Mâlik, *Muvatta*, 1: 4; Müslim, "Mesâcid", 176.

⁴¹ Ebû Dâvud, "Tahâret", 51, Elbânî rivayetinin hasen-sahih olduğunu ta'likinde belirtmiştir.

ğini görerek öğrendiğini anlatmıştır.⁴² Her ne iş olursa olsun en güzel ve en sağlam şekilde yapmak gerektiğini öğütlemiş⁴³ pratikte bunu en güzel şekilde göstermiştir. Nitekim ayetlerde iman ile amel sık sık birlikte ve yan yana zikredilerek, inandığı gibi yaşamının önemine vurgu yapılmıştır.⁴⁴

Hız. Peygamber'in örneklik teşkil eden bu yönü eğitim ve öğretimdeki başarısında oldukça etkili olmuştur. Aslında fiillerin sözlerden daha etkili olduğu, Hudeybiye'de yaşanan olaydan açıkça anlaşılmaktadır. O gün Resûlullah (s.a.s.) oradakilere, "Haydi kurbanlarınızı kesin ve tıraş olup ihramdan çıkın" dediğinde sahâbe duraksamıştır. Hız. Peygamber'in kurbanını kesip tıraş olduğunu gördüklerinde ise hemen kalkıp kurbanlarını kesmiş ve birbirini tıraş etmiştir.⁴⁵ Onun görevi, insanın yaratılış gayesi olan kulluğu⁴⁶ hakkıyla öğretmek olmuştur. Bunun için kulluğun en mükemmel şeklini evvela kendisi yaşamıştır. Yüce Allah, birçok ayette onun bu yönüne dikkatlerimizi çekmiştir.⁴⁷ Onun yaptığı ibadetleri/kulluğu adeta az görüp aşırıya kaçmak isteyenleri, "*Benim sünnetimden yüz çeviren benden değildir*"⁴⁸ diyerek uyarılmış ve eğitimde esas olan muallimi örnek almak olduğunu vurgulamıştır.

İnananlar, inanç, ibadet, muamelat ve ahlakla ilgili bütün hususlarda, teoriden pratiğe, söz ve davranışlarında hep onu örnek almışlardır. Böylece anlatarak öğretmenin yanında hareket ve davranışlarıyla yaşayarak eğitmenin de Hız. Peygamber'in metodunun vazgeçilmez bir ilkesi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

1.3. Sevgi ve Merhamet Temelli Eğitim

Hız. Peygamber'in eğitim ve öğretim metodunda sevgi ve merhamet sıfatları öne çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle o eğitimini bu esaslar üzerinde bina etmiştir. Bu sıfatlar aslında Yüce Allah'ın dikkatimizi çektiği sıfatlarıdır. Ayette Hız. Peygamber hakkında şöyle denilmiştir: "*Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O size çok düşkün, mü'minlere karşı da çok şefkatli ve merha-*

⁴² Buhâri, "Vitr", 1; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 181.

⁴³ Abürrezzâk Ebû Bekir b. Hemmâm, *Musannef*, (Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'i* ile birlikte), thk. Habîburrahmân el-Azâmî, (Beirut: el-Meclisü'l-İlmî-el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 3: 507; Ebû Yâ'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned*, (Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn, 1404/1984), 7: 349; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mü'cemü'l-evsat*, (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415), 1: 275.

⁴⁴ Mîsal olarak şu ayetlere bakılabilir: el-Asr 103/3; el-Beyyine 98/7; et-Tin 95/6; el-Burûc 85/11.

⁴⁵ Buhâri, "Ebvâbü'l-İhsâr", 2, "Şurût", 15; Ebû Dâvud, "Cihâd", 168.

⁴⁶ Bk. ez-Zâriyât 51/56.

⁴⁷ Bk. el-İsrâ 17/1; el-Furkân 25/1; el-Bakara 2/23.

⁴⁸ Buhâri, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 1.

metlidir." (et-Tevbe, 9/128). Bu sıfatların aslında her eğitimcide bulunması gerektiği açıktır. Zira sevgi ve merhamet temeline dayanmayan bir eğitim başarılı olmaz.

İstenen başarının elde edilebilmesi için temeli sevgi ve merhamet üzere kurulu bir yöntem izlenmelidir. Eğitimci işine düşkün olmalı, hedef kitlesini sevmeli, onlardan biri olmaya çalışmalıdır. Mesela Hz. Peygamber (s.a.s.) ashâbına tuvalet adabını anlatacağı sırada *"Ben sizin için bir baba gibiyim"* dedikten sonra, *"Tuvalete gittiğinizde kibleye önünüzü veya arkınızı dönmeyin..."*⁴⁹ buyurmuştur. Bu, onun eğitimde muhataplarına bir baba şefkatiyle yaklaştığını göstermektedir.

Aslında hadisleri incelediğimizde bu konuda birçok örneğe rastlamak mümkündür. Mâlik b. Huveyris (r.a.) genç arkadaşlarıyla Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim kitlesine dâhil olmuştur. Yirmi günlük eğitimden sonra Hz. Peygamber onların evlerini özlediklerini anlamış ve onlara memleketlerine dönmelerini söylemiştir.⁵⁰ Ayrıca mescidin içinde bevlitmeye çalışan bedeviye tepki gösterenlere Hz. Peygamber'in engel olması ve bedevinin kirlettiği yere bir kova su döktükten sonra onu çağırıp güzellikle öğüt vermesi onun eğitim metodundaki sevgi ve merhamet tezahürleridir.⁵¹

Hz. Peygamber, onlardan biri gibiydi. Onlarla seviniyor onlarla üzülüyordu. Varsa sıkıntılarına sabrediyor, sevgisini/güler yüzünü hiç kimseden esirgemiyordu. Muhataplarına hikmet ve güzel öğütlerle yaklaşıyordu. Kaba ve sert mizaçlı değildi.⁵² Kendisine on yıl hizmet eden Enes b. Mâlik'e bir kez dahi "öf" bile dememiştir.⁵³

1.4. Yetki ve Sorumluluk Verme

Hz. Peygamber'in eğitim ve öğretim metodundaki bir diğer ilke sorumluluk yüklemek olmuştur. Bu husus, inanan erkekleri ve kadınları birbirinin dostu kılan Allah'ın, Kur'an'da vurguladığı bir konudur.⁵⁴ Hz. Peygamber, eğittiği sahâbilerinin eğitmen olmalarını, öğrendiklerini başkalarına öğretmelerini ve ilimlerini her geçen gün biraz daha geliştirmelerini teşvik etmiş, bazılarını eğitim ve öğretim işlerinde özel görevlendirmiştir.

⁴⁹ Ebû Dâvud, "Tahâret", 4; Nesâî, "Tahâret", 36, Elbâni, rivayetin ta'likinde hasen olduğunu belirtmiştir.

⁵⁰ Buhârî, "Ezân", 17, 18; Müslim, "Mesâcid", 292; Dârimî, *Sünen*, 1: 96.

⁵¹ Buhârî, "Vudû", 56, 58;

⁵² Bk. Âl-i İmrân 3/159.

⁵³ Buhârî, "Edeb", 39; Müslim, "Fadâil", 51.

⁵⁴ Bk. Âl-i İmrân 3/79, 104; et-Tevbe 9/71.

Misal olarak Musab b. Umeyr (r.a.) Medine'ye bir muallim olarak gönderilmiştir.⁵⁵ Mâlik b. Huveyris (r.a.) ve beraberinde gelenlerden, memleketlerine döndüklerinde insanları eğitmeleri istenmiştir.⁵⁶ Aynı şekilde Muaz b. Cebel (r.a.) ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî (r.a.) Yemen'e gönderildiğinde kendilerine öğreticilik yapma vazifesi yüklenmiştir.⁵⁷ Zeyd b. Sâbit'in (r.a.) Süryanice öğrenmesini istemiştir.⁵⁸ Hz. Ali'ye, "Eğer Allah senin vasıtanla bir kişiye hidayet verirse, senin için kızıl develer vermekten daha hayırlıdır"⁵⁹ diyerek onu ve tüm inananları eğitime teşvik etmiştir. "Bir ayet dahi olsa benden öğrendiklerinizi diğer insanlara ulaştırınız"⁶⁰ diyerek de herkesi öğreticiliğe yönlendirmiştir. Bununla da kalmayarak veda hutbesinde, "Burada bulunanlar bulunmayanlara söylediklerimi ulaştırın"⁶¹ diyerek adeta genel bir tebliğ/eğitim ve öğretim yani ilim seferberliği başlatmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber, "Benim bir hadisimi işittiği gibi muhafaza edip onu başkasına ulaştırmanın Allah yüzünü ak etsin"⁶² diyerek ilmi olduğu gibi değiştirmeden aktarmayı ve öğretmeyi istemiştir.

Hz. Peygamber'in verdiği bu yetki ve sorumluluğun bilincinde olan sahâbilerden her biri kendi çapında gerek Resûlüllâh'ın (s.a.s.) hayatında gerekse vefatından sonra eğitim ve öğretimin içinde olmuşlardır.

1.5. Tedricî (Aşamalı) Eğitim

Kur'an'ın inzâlinde olduğu gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) inananların eğitiminde tedricî bir yöntem izlemiştir.⁶³ Adım adım ilerleyerek öğretmek, verilenlerin zaptını kolaylaştırdığı gibi onları en güzel şekilde hayata yansıtmaya da imkân sağlamaktadır. Bu nedenle ayetler bir iki yılda ve toplu bir şekilde inmemiş peyderpey nazil olmuşlardır. Bu durum, birçok işte olduğu gibi eğitimde de aceleci olmanın isabetli olmadığını, onu zaman ve sürece yaymak gerektiğini ortaya koymuştur.

Hz. Peygamber, eğitim ve öğretim metodunda bu ilkeyi önemsemiştir.

⁵⁵ Buhârî, "Fadâilu's-sahâbe", 75.

⁵⁶ Buhârî, "Ezân", 17, 18; Müslim, "Mesâcid", 292; Dârimi, *Sünen*, 1: 96.

⁵⁷ Cengiz Tomar, "Yemen", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 406-412.

⁵⁸ Tirmizî, "İlim", 22; Hâkim, *Müstedrek*, 3: 422, Tirmizî, rivayeti hasen-sahih kabul etmiştir.

⁵⁹ Buhârî, "Cihâd ve's-siyer", 101; Müslim, "Fadâil", 34; Ebû Dâvud, "İlim", 10.

⁶⁰ Buhârî, "Enbiyâ", 51; Tirmizî, "İlim", 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11: 25.

⁶¹ Buhârî, "İlim", 9, 37, "Hac", 131, "İhsâr", 19, "Mağâzi", 48, 73; Müslim, "Hac", 446.

⁶² Ebû Dâvud, "İlim", 10; Tirmizî, "İlim", 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 18, Hâkim, *Müstedrek*, 1: 87, Elbâni ta'likinde rivayeti sahih kabul etmiştir.

⁶³ Tedricî Yöntem hakkında bilgi için bk. Şevki Saka, "İnsanı Aydınlatmada Tedricî Metodu Önemli", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLII (2001), 59-76; Talip Türcan, "Tedric", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 265-267.

Aralıksız fakat tedricî bir yol izlemiştir. Kur'an'ın yöntemi gibi ilk etapta iman konularına ağırlık vermiş, ibadet, ahlak, âdâb ve muamelat konularının tamamı ayetlerin peyderpey inmesiyle aşamalı olarak öğretilmiştir. Böylece eğitimde önceliklere riayet etmek gerektiğini de ortaya koymuştur.

Hz. Peygamber, sahâbilerinden de bu yõteme uymalarını istemiştir. Mu'âz b. Cebel'i (r.a.) Yemen'e gönderdiğinde ona tedricî bir yöntem izlemesini tembihlemiştir.⁶⁴ Nitekim sahâbenin Allah Resûlü'nden (s.a.s.) on ayet öğrendikleri, bunları iyice anlayıp amele dönüştürdükten sonra bir on ayet daha öğrendikleri rivayet edilmiştir.⁶⁵

Eğitim ve öğretimde muhatapları bıktırıp usandırmamak oldukça önemlidir. Uzun süren ilim meclislerinin ya da sık sık aralıksız yapılan eğitim oturumlarının muhatapları ilimden soğutacağı muhakkaktır. Zira insanın dinlenmeye ve yorgunluğunu atmaya ihtiyacı vardır. İyi bir eğitimci bunun farkında olmalı muhatapların durumunu dikkate almalıdır. İşte bunu en iyi bilen Allah Resûlü (s.a.s.), ilim meclislerini sahâbenin durumunu dikkate alarak planlamıştır. Aslında bu İslam'ın temel ilkesidir. Hz. Peygamber (s.a.s.), “*Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz*”⁶⁶ diyerek bu esasa dikkat çekmiştir. Nitekim ehemmiyetine binaen bu ilke hem *Sahih-i Buhârî*'de hem de *Sahih-i Müslim*'de bir bab başlığı yapılmıştır.⁶⁷

İbn Mesûd (r.a.), Hz. Peygamber'in kendilerini bıktırmamak için her zaman vaaz vermediğinin, uygun vakit kolladığını nakletmektedir.⁶⁸ İbn Mesûd'un (r.a.) talebeleri de kendisinden her gün ilim meclisi kurmasını isteyince o, Hz. Peygamber'in uygulamasını delil göstererek bunu uygun görmemiş ve haftada bir günün (Perşembe günü) yeterli olacağına kanaat getirmiştir.⁶⁹

Dolayısıyla etkili bir eğitim için muhatapların durumlarını, ilme olan istek ve seviyelerini dikkate alarak tedricî bir yöntem yanında bıktırmayacak bir yol izlenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

1.6. İhtiyaç Odaklı Eğitim

Eğitimin önemli ilkelerinden birisi de ihtiyaç odaklı olmasıdır. Buna kişiye özel eğitim veya birebir eğitim de diyebiliriz. Hz. Peygamber inanlarla birebir ilgilenir, onları birebir eğitir, ihtiyaçlarına göre her birisine

⁶⁴ Buhârî, “Zekât”, 1, 40, 62; Nesâî, “Zekât”, 1.

⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38: 466; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 15: 436, (30549), *Müsned* muhakkiki Şu'ayb el-Arnaût rivayetin hasen olduğunu belirtmiştir.

⁶⁶ Buhârî, “İlim”, 11; Müslim, “Cihâd”, 6.

⁶⁷ Buhârî, “İlim”, 11; Müslim, “Sıfâtü'l-münâfikin”, 82-83.

⁶⁸ Buhârî, “İlim”, 11-12; Müslim, “Sıfâtü'l-münâfikin”, 82-83.

⁶⁹ Buhârî, “İlim”, 12; “Daavât”, 69; Müslim, “Sıfâtü'l-münâfikin”, 82-83.

farklı şeyler öğrettiği olurdu. Söz gelimi yeni Müslüman olanlar ile yıllardır İslam'ı yaşayanlara öğrettiği şeyler farklı olabiliyordu. Aynı şekilde aynı soruya verdiği cevapları zaman zaman farklı idi. O, soruyu iletilen kişinin durumuna göre cevap verirdi. Onun amacı çok bilgi vermekten ziyade eğittiği kişilerin eksik taraflarını tamamlamaktı.

Mesela oruçlu iken eşini öpmek için izin isteyen iki kişiden ihtiyar olana izin verirken gence izin vermemiştir. Bunun sebebini soran sahâbeye “*ihtiyar nefisine hâkim olabilir*” diyerek cevap vermiştir.⁷⁰ Aynı şekilde yaşlı anne babası hayatta olduğu halde cihada çıkmak için izin almaya gelen kişiye, “onlara hizmet ederek cihad et” demişti.⁷¹ “*En faziletli amel hangisidir?*” diye soranlara ya da öğüt talep edenlere, zamana, şartlara ve kişiye göre en uygun cevabı vermiştir.⁷²

Dolayısıyla onun eğitim metodu şartları dikkate alan aynı zamanda ihtiyaç odaklı yani kişiye özel birebir eğitim idi. Ona göre her bilgiyi herkesle paylaşmak her zaman isabetli olmayabilirdi. Bu nedenle Mu'âz b. Cebel'e (r.a.) öğrettiği bir hadisi başkalarıyla paylaşmamasını istemiştir.⁷³ Ayrıca kimseyle paylaşmayıp Huzeyf'eyle paylaştığı bilgiler vardı.⁷⁴ Bu sebeple ona “Hz. Peygamber'in sırdaşı” anlamında “Sâhibü's-sır” صاحب السِّر ismi verilmiştir.⁷⁵

1.7. Dikkatleri Konuya Çekme

İyi bir eğiticinin, hedef kitesini öğretmek istediği konuya odaklanması gerekir. Hz. Peygamber, mesajlarının doğru anlaşılmasını sağlamak ve hedef kitle üzerinde istenen etkiyi bırakmak için değişik yöntemler uygulamıştır. Bazen benzetme veya canlandırma, bazen soru sorma veya misal getirme gibi değişik yöntemler kullanmıştır. Örneğin beş vakit namazın ehemmiyetini anlatmak için onları günde beş kez kapı önünde akan nehirden yıkanmaya benzetmiştir.⁷⁶ Aynı şekilde İman nedir?⁷⁷ Mümin kimdir?⁷⁸

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11: 351, 631.

⁷¹ Buhârî, “Cihâd”, 136, “Edeb”, 3; Müslim, “Bir ve's-sıla”, 5.

⁷² Bazı misaller için bk. Buhârî, “İmân”, 16, “İtk”, 2, “Cihâd”, 1, “Tevhid”, 47; Müslim, “İmân”, 137; Nesâî, “Siyâm”, 43; Tirmizî, “Ebvâbü's-salât”, 127; Buhârî, “Edeb”, 76; Tirmizî, “Daavât”, 46; Hâkim, *Müstedrek*, 1: 51, 54, 444-445, 4: 41, 159, 306, 326; Buhârî, “Zekât”, 1, “Cihâd”, 1; Müslim, “İmân”, 14, 15; Nesâî, “Salât”, 80; Ayrıca bk. Ebû Gudde, *er-Resûlü'l-mu'allim*, 81-92.

⁷³ Buhârî, “İlim”, 49; Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mü'cemü'l-kebir*, (Mûsul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 1: 366.

⁷⁴ Buhârî, “Fadâilü's-sahâbe”, 20, “İstizân”, 38; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 45: 525, 534.

⁷⁵ Buhârî, “Enbiyâ”, 24, “Fadâilü's-sahâbe”, 20.

⁷⁶ Buhârî, “Mevâkîtu's-salât”, 5; Müslim, “Mesâcid”, 283.

⁷⁷ Buhârî, “İmân”, 38; Ebû Dâvud, “Sünne”, 15.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39; 381.

Müslüman kimdir?⁷⁹ Müflis kimdir?⁸⁰ Gıybet nedir?⁸¹ Kevser nedir?⁸² gibi sorularla dikkatleri konuya çekmiştir. Cibrîl hadisi diye bilinen hadiste İslam'ı öğretmek için gelen meleğin takip ettiği soru-cevap yöntemi bu bağlamda dikkat çekicidir.⁸³

Hz. Peygamber, konuyu iyice izah edebilmek için bazen soru ileten kişiyle birebir diyaloga girmiş ve empati yapmasını sağlamıştır. Misal olarak zina etmek için izin istemeye gelen bir genci böyle bir yöntemle ikna etmeyi başarmıştır.⁸⁴

Sorular yönelterek dinleyicilerin zekâlarını çalıştırmalarını sağlamak, konunun daha iyi zapt edilmesini sağlayan yöntemlerden biridir. Bu da Hz. Peygamber'in sık sık başvurduğu yollardan biridir. Örneğin, Müslümanın durumu, bereketli ve yaprağını dökmeyen bir ağaca benzer, sizce bu ağaç hangisidir?⁸⁵ diye sorarak sahâbeyi düşünmeye sevk etmiştir. Onların akıllarını çalıştırarak bazen doğruyu bulabileceklerini öğretmek amacıyla, “vefat etmiş annesinin yerine hac edebilir miyim? diye soran kadına, “Annenin bir borcu olsaydı ödemez miydin?”⁸⁶ buyurarak aklını kullanarak içtihat yapmasını istemiştir. Aynı durum, “Kişinin eşiyle ilişkiye girmesinde sevap vardır.” demesini garip karşılayan sahâbîlere, “Nasıl ki bu işi haramda yapmak günah ise onu helalde yapmak aynı şekilde sevaptır.”⁸⁷ diyerek inanların düşünerek hareket etmeleri gerektiğini öğretmiştir.

1.8. Temsilî Anlatım

Temsilî anlatım, Kur'anda çokça rastladığımız bir yöntemdir.⁸⁸ Konuları muhatapların aklına yerleştirmenin en etkili yollarından birinin bu olduğu muhakkaktır. Bu yöntemi Hz. Peygamber de sıkça kullanmıştır. Öyle ki onun bu bağlamdaki hadisleri özel çalışmalara konu olmuştur. Hadis literatüründe onun bu bağlamdaki hadisleri “Emsâlü'l-hadîs” tabiriyle ifade edilir.⁸⁹ Hz. Peygamber birçok konuyu mukayeseye dayanan temsillerle anlatmıştır.⁹⁰

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39; 387.

⁸⁰ Müslim, “Bir ve's-sıla”, 59; Tirmizî, “Sıfatü'l-kuyâme”, 2.

⁸¹ Müslim, “Bir ve's-sıla”, 70.

⁸² Müslim, “Salât”, 53.

⁸³ Müslim, “İmân”, 1; Nesâî, “İmân”, 5.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36: 545; Taberânî, *Mü'cemü'l-Kebir*, 8: 162.

⁸⁵ Buhârî, “İlim”, 4, “Edeb”, 79; Müslim, “Sıfatü'l-münâfikîn”, 64.

⁸⁶ Mâlik, *Muvatta*, 2: 354; Buhârî, “Ebvâbü'l-İhsâr”, 33, “İ'tisâm”, 12; Müslim, “Siyâm”, 157.

⁸⁷ Müslim, “Zekât”, 53; İbn Hibbân, *Sahih*, 9: 475; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 35: 376.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/59; el-Hasr 59/15-16; el-Bakara 2/17, 261, 264, 265; el-Arâf 7/176; el-Ankebût 29/41; el-Cuma 62/5; el-Hadid 57/20.

⁸⁹ Bk. M. Yaşar Kandemir, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 297-299, yazar, bu konuda yazılmış ondan fazla eserin ismini zikretmiştir.

⁹⁰ Hadislerdeki teşbih ve temsiller hakkında geniş bilgi için bk. “Adem Dölek, *Edebî Açından Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, (Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001).

Kur'an okuyanın durumunu turunç meyvesine benzetmesi,⁹¹ iyi arkadaşın durumunu misk satıcısına benzetmesi,⁹² münafığın durumunu iki sürü arasında gidip gelen kararsız koyuna⁹³ benzetmesi bu temsillerden sadece birkaçıdır.⁹⁴

Hız. Peygamber (s.a.s.) bazen de anlatacağı konuyu çizdiği şekiller üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Bu da temsili anlatımın diğer bir şeklidir. Misal olarak Allah'a giden yol ile Şeytan'a giden yolları yerde yaptığı bir çizim üzerinde anlatmaya çalışmıştır.⁹⁵ Cennetin en faziletli kadınlarını,⁹⁶ aynı şekilde insanın eceli ile emelini⁹⁷ bir çizim üzerinde anlatmıştır.

Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi geçmişlerin kıssalarında misaller getirerek anlatmak da Hız. Peygamber'in eğitim metodunun bir parçası olmuştur. İbrahim (a.s.), İsmail (a.s.),⁹⁸ Adem (a.s.), Musa'nın (a.s.) kıssaları,⁹⁹ mağaradakilerin kıssası,¹⁰⁰ kör, alacalı ve kel kıssası¹⁰¹ gibi akıl ve benliklerde bırakacağı güçlü etkilerden dolayı davetçiler ile eğitimcilerin ihtiyaç duyduğu çeşitli kıssalar anlatmıştır.¹⁰²

1.9. Beden Dilini Aktif Kullanma

Etkili bir iletişimde beden dilinin katkısı inkâr edilemez. Bazen öğretici hiçbir şey anlatmasa da beden diliyle birçok şey ifade edebilir. İnsanın sakinliği, öfkesi, hoşnutluğu, hoşnutsuzluğu, sevinci, hüznü, açlığı, tokluğu yüzüne yansıdığı gibi bu halleri ifadelerine de zaman zaman yansır.¹⁰³ Bunun gibi insan, karşındakilere iletmek istediklerini adata görselleştirerek daha etkili bir şekilde beden diliyle anlatabilir. Ayrıca beden dili, söylenenleri tam işitmeyenlerin anlamasına da katkı sağlar.¹⁰⁴

Hız. Peygamber (s.a.s.) beden dilini bu bağlamda eğitim ve öğretimin bir aracı olarak başarılı bir şekilde kullanmıştır. O (s.a.s.), Müminin mü-

⁹¹ Buhârî, "Et'ime", 29, "Tevhîd", 57; Müslim, "Salâtü'l-müsâfirin", 243.

⁹² Buhârî, "Zebâih", 31; Müslim, "Bir ve's-sıla", 146.

⁹³ Müslim, "Sıfâtü'l-münâfikin", 17; Nesâî, "İmân", 31.

⁹⁴ Başka örnekler için bk. Buhârî, "İlim", 20; Müslim, "Fedâil", 15; Buhârî, "Merda", 1; Müslim, "Sıfâtü'l-münâfikin", 59, 60.

⁹⁵ İbn Mâce, "Mukaddime", 1; Hâkim, *Müstedrek*, 2: 319, Elbâni'ye göre sahihtir.

⁹⁶ Hâkim, *Müstedrek*, 3: 160; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 409, isnadı sahihtir.

⁹⁷ Buhârî, "Rikâk", 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17: 212.

⁹⁸ Hız. İbrahim ve İsmail'in kıssaları için bk. Buhârî, "Enbiyâ", 9, "Müsâkât", 10.

⁹⁹ Birkaç örnek için bk. Buhârî, "Enbiyâ", 31, "Kader", 11, "Tevhid", 37; Müslim, "Kader", 13.

¹⁰⁰ Buhârî, "Müzâra'a", 11; Müslim, "Zikir", 100.

¹⁰¹ Buhârî, "Enbiyâ", 51; Müslim, "Zühd", 10.

¹⁰² Yusuf el-Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Hanifi Akın, (İstanbul: Nida Yayınları, 2008), 56-57.

¹⁰³ Hız. Peygamber'den bazı örnekler için bk. Buhârî, "İlim", 28, "Lukata", 9, "Edeb", 7, "İsti'zân", 47; Mâlik, *Muvatta*, 1: 118, 2: 966, 1000; Buhârî, "İmân", 11, "Ebvâbü'l-mesâcid", 1.

¹⁰⁴ Hız. Peygamber'in beden dili hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Karataş, *Peygamberimizin (s.a.v.) Beden Dili*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012).

min için durumunu, parçaları birbirini destekleyen bir binaya benzetirken parmaklarını birbirine geçirerek göstermiştir.¹⁰⁵ Yetime sahip çıkan kimsenin cennette kendisine yakın olacağını ifade etmek için işaret ve orta parmağını bir araya getirerek göstermiştir.¹⁰⁶ Altın ve ipeğin erkeklerle haram olduğunu anlatırken ipeği sağ eline, altını sol eline alarak göstermiştir.¹⁰⁷

H. Peygamber'in cana yakın biri olması başarısında oldukça etkili olmuştur. Bir baba şefkatiyle zaman zaman muhataplarının elinden ya da omuzundan tutmuş daha sonra istediğini anlatmıştır. Abdullah b. Mesud'a (r.a.) namazda okunan teşehhüdü öğretirken onun elinden tutmuştur.¹⁰⁸ Bir ara İbn Ömer'in (r.a.) de omuzundan tutup "Dünyada bir garip gibi ya da bir yolcu gibi ol!" diyerek öğütte bulunmuştur.¹⁰⁹ Kaynaklar taranırsa bu örnekler çoğaltılabilir.

H. Peygamber (s.a.s.), anlattığı bir konu içindeki herhangi bir hususu vurgulamak için bazen bulunduğu vaziyeti değiştirmiştir. Bu durum dinleyicilerin dikkatini o hususa odaklamış ve bunu görüp dinleyenler bir daha unutmamışlardır. Yaslanarak büyük günahları anlattığı bir sırada aniden doğrulmuş ve "*dikkat edin bir de yalan söz/yalan şahitlik*" diyerek büyük günahlar arasında özellikle yalan şahitliğe dikkatleri çekmiştir.¹¹⁰ Kaderi tartışanları görünce sinirlenip, "*Emir olunduğunuz şeyler bunlar mı? ... Sizden öncekiler bunu yaparak helak oldular*"¹¹¹ buyurmuştur.

1.10. Uygun Hitabet Tarzını Seçme

Eğitim ve öğretimde anlaşılır ve etkileyici bir hitabet tarzının etkisi inkâr edilemez. Her hitabet tarzı her yere her konuya ve her muhataba gitmez. Onun için kişiye, mekâna ve makama göre konuşmak ve hitab etmek esas olmalıdır.¹¹² İşte bunun en güzel örneğini H. Peygamber'de görmek zor değildir.¹¹³

O (s.a.s.), tane tane konuşur ve bazen söylediklerini üç kez tekrar

¹⁰⁵ Buhâri, "Ebvâbu'l-mesâcid", 54, "Mezâlim", 6, "Edeb", 36; Müslim, "Bir ve's-sıla", 65.

¹⁰⁶ Mâlik, *Muvatta*, 2: 948; Buhâri, "Talâk", 23, "Edeb", 24.

¹⁰⁷ Nesâi, "Zinet", 40; Ebû Dâvud, "Libâs", 14, Elbâni hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.

¹⁰⁸ Ebû Dâvud, "Salât", 184; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7: 108, isnadı sahihtir.

¹⁰⁹ Buhâri, "Rikâk", 3; Tirmizî, "Zühd", 25; İbn Mâce, "Zühd", 3.

¹¹⁰ Buhâri, "Şehâdât", 10, "Edeb", 6; Tirmizî, "Bir ve's-sıla", 4.

¹¹¹ Tirmizî, "Kader", 1, Tirmizî rivayetin garib olduğunu ifade etmiştir. Elbânî'ye göre ise rivayet hasendir. Bk. Nâsrüddin el-Elbânî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, (Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 2000), 2: 339.

¹¹² Mübârekpûri, *Tuhfetü'l-ahvezî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.), 8: 8.

¹¹³ Peygamberimizin hitabeti hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Lütfü Kazancı, *Peygamberimizin Hitabeti*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012).

ederdi.¹¹⁴ Örneğin abdest alırken topuklarını kuru bırakanları gördüğünde “(Kuru kaldıkları için) Cehennem’de yanacak topukların vay haline” sözünü iki-üç kez yüksek sesle tekrar etmiştir. Bu durum sahâbilerin söylenenleri zapt etmelerini kolaylaştırmıştır. Terkisindeki Muaz’a üç kez “Ey Muaz!” diyerek seslenmesi¹¹⁵ gibi bazen muhatabını iki üç-kez ismiyle çağırarak dikkatini konuya yoğunlaştırmıştır.

Onun bazı sözleri cevâmiü’l-kelim,¹¹⁶ yani az ve öz ifadeler idi. Allah ona az sözlerle çok şey anlatma kabiliyeti vermişti.¹¹⁷ O, açılması gereken yerde geniş ve kısa tutulması gereken yerde ise kısa kısa bir üslup kullanmıştır.¹¹⁸

Gerektiğinde latife yapmaktan çekinmemiş ancak her zaman hakkı söylemiştir.¹¹⁹ Kuşu öldüğü için üzülen Enes b. Mâlik’in küçük kardeşi Ebû Umeyr’e, “Ey Ebû Umeyr! Küçük kuşuna ne oldu?”¹²⁰ Enes b. Mâlik’e “Ey iki kulaklı!”¹²¹ Zâhir b. Harâm’a “Bu kulu kim benden satın alır?”¹²² aynı şekilde binmek için bir deve isteyen sahâbîye, “seni bir deve yavrusu üzerinde taşıyacağız”¹²³ diyerek latife yapmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.s.), zaman zaman için ciddiyetini kavratmak için söyleyeceklerini yemin ederek teyit etmiştir. Misal olarak bir hadisinde “Nefsim yed-i kudretinde olan Allaha yemin olsun ki, İman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız...” buyurmaktadır.¹²⁴ Bazen de sahâbenin dikkatini çekmek için açıklama gerektiren bir ifadeyi söylemiş ve tepkilerini aldıktan sonra konuyu açıklamıştır. Bu aslında bir nevi önceden konuyu özetlemek sonra da iyi anlaşılması için detaylandırmaktır. Bu uygulamanın en güzel örneği Enes b. Mâlik’in (r.a.) anlattığı şu rivayettir. O, şöyle demektedir: “(İnsanların önünden) bir cenaze götürdüler. İnsanlar onu hayırla andı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) “vacip oldu, vacip oldu, vacip oldu” dedi. Başka bir cenazeyi

¹¹⁴ Buhâri, “Menâkıb”, 20, “İlim”, 30, “Şehâdât”, 10, “Vudû”, 26; Müslim, “İmân”, 143, “Zühd”, 71; Tirmizî, “İstîzân”, 28.

¹¹⁵ Buhâri, “İlim”, 49.

¹¹⁶ Bk. M. Yaşar Kandemir, “Cevâmiü’l-kelim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 440.

¹¹⁷ Buhâri, “Cihâd ve’s-siyer”, 120, “Ta’bir”, 22, “İtisâm”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 5.

¹¹⁸ Yusuf el-Kardavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 67, (Câhiz’dan (ö. 255/686) naklen); bk. Ahmet Lütfü Kazancı, *Peygamberimizin Hitabeti*, 182.

¹¹⁹ Tirmizî, “Bir ve’s-sıla”, 57; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 185, 339.

¹²⁰ Buhâri, “Edeb”, 81; Müslim, “Âdâb”, 30.

¹²¹ Ebû Dâvud, “Edeb”, 92; Tirmizî, “Bir ve’s-sıla”, 57, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19: 300, Elbâni rivayet için sahih derken *Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hasen olduğunu belirtmiştir. Bk. Elbâni, *Sahihu Süneni’t-Tirmizî*, 1: 197.

¹²² İbn Hibbân, *Sahih*, 13: 106, Şuayb el-Arnaût rivayetinin sahih olduğunu belirtmiştir.

¹²³ Ebû Dâvud, “Edeb”, 92; 21: 323, Elbâni ve Şuayb el-Arnaût rivayetinin sahih olduğunu belirtmiştir. Bk. Elbâni, Nâsirüddin el-Elbâni, *Sahihu Süneni Ebî Dâvud*, (Riyâd: Mektebetü’l-Meârif, 1998/1419), 3: 228.

¹²⁴ Müslim, “İmân”, 94; Tirmizî, “Sıfatü’l-Kiyâme”, 56; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9.

götürdüler, insanlar onu şerle andı. Hz. Peygamber (s.a.s.) tekrar, “*vacip oldu, vacip oldu, vacip oldu*” buyurdu. Hz. Ömer sordu ve dedi ki, “*Anam ve babam sana feda olsun (Ey Allah'ın Resûlü!) Bir cenaze götürüldü, hayırla anıldı siz, “vacip oldu, vacip oldu, vacip oldu” dediniz. Sonra bir cenaze daha götürüldü, insanlar onu şerle andı siz, yine “vacip oldu, vacip oldu, vacip oldu” dediniz? Allah Resûlü (s.a.s.) şöyle buyurdu: “Sizin hayırla andığımıza cennet, şerle andığınıza cehennem vacip oldu. Siz Allah'ın yerdeki şahitlerisiniz, siz Allah'ın yerdeki şahitlerisiniz, siz Allah'ın yerdeki şahitlerisiniz.”*¹²⁵

Aslında bu şekilde hedef kitleyi soru sormaya sevk ve teşvik etmek daha önce de değinildiği gibi eğitim ve öğretimde oldukça faydalı ve gerekli bir yöntemdir. Nitekim ayetlerde bunun emredildiğini görmekteyiz. “*Bilmiyor-sanız zikir/ilim ehline*¹²⁶ sorun” denilmiştir.¹²⁷ Hz. Peygamber bu bağlamda sahâbeyi soru sormaya teşvik etmiştir. Nitekim “*Cehaletin ilacı sormaktır.*”¹²⁸ Sahâbenin Hz. Peygamber'e ilettiği sorular ve bunlara verilen cevaplar hadis kaynaklarında önemli bir yekûn oluşturmuştur. Vefatından sonra bu eğitim ve öğretim yöntemi sahâbe ve tabiîn arasında devam etmiş günümüze kadar gelmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) bazen kendisine iletilen sorunun cevabını vermekle yetinmemiş bunu bir fırsat bilip daha fazlasını öğretmiştir. Mesela denizin suyu ile abdest alabilir miyiz? diye soranlara “Denizin suyu temiz, ölüsü de helaldir” diyerek cevap vermiştir.¹²⁹ İletilen soru “mâl lâ ya'ni”¹³⁰ yani boş ve kişiye gereksiz cinsten olduğunda ise cevap vermek yerine farklı konuya dikkatleri çekmiştir. Mesela kıyametin ne zaman kopacağını soran kişiye “sen onun için ne hazırladın ki?” diyerek karşılık vermiştir.¹³¹

Bazen sahâbîleri araştırmaya sevk etmek için konuyu kapalı bırakmayı tercih etmiştir. Misal olarak bir gün Hz. Peygamber üç defa, “Şimdi cennetlik biri yanınıza çıkıp gelecek” demiş ve her seferinde aynı kişi (Sa'd b.

¹²⁵ Müslim, “Cenâiz”, 60; Nesâî, “Salât”, 47; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20: 269.

¹²⁶ Ayette geçen zikir ehlinden maksadın her milletin âlimleri olduğu ifade edilmiştir. Bk. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Cize: Müessesetü Kurtuba, 2000/1421), 9: 393. Diyanet İşleri Başkanlığı ve Diyanet Vakfı Kur'an meallerinde ifade, “bilenler”, “ilim sahipleri”, “bilgi sahibi olanlar” diye çevrilmiştir.

¹²⁷ Nahl, 16/43; Enbiyâ, 21/7.

¹²⁸ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 127; İbn Mâce, “Tahâret”, 93; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 173, *Müsned*'in muhakkiki Şuayb el-Arnaüt ile Elbânî rivayetinin hasen olduğunu belirtmiştir.

¹²⁹ Mâlik, *Muvatta*, 1: 22; Nesâî, “Tahâret”, 47, Ebû Dâvud, “Tahâret”, 41, Elbânî rivayetinin sahih olduğunu belirtmiştir. Bk. Elbânî, *Sahîhu Süneni Ebi Dâvûd*, 1: 33.

¹³⁰ Hz. Peygamber, “Kendisini ilgilendirmeyen şeyleri terk etmesi kişinin İslam'ının güzelliğindedir” buyurarak “mâ lâ ya'ni” şeylerden uzak durmayı öğütlemiştir. Bk. Mâlik, *Muvatta*, 2: 903; Tirmizî, “Zühd”, 11, Elbânî rivayetinin sahih olduğunu belirtmiştir. Bk. Elbânî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, 2: 531.

¹³¹ Buhârî, “Edeb”, 95, 96, “Ahkâm”, 10; Müslim, “Bir ve's-sıla”, 161.

Ebi Vakkas (r.a.) gelmiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Amr b. Âs (r.a.) bu kişiyi cennetlik kılan amellerini merak etmiş ve konuyu araştırıp öğrenmek için bu kişinin evine misafir olmuştur. Neticede bunun nedenini öğrenmiştir. Sa'd b. Ebî Vakkâs ona şöyle demiştir: “Gördüklerin dışında bir şey yapmıyorum, fakat içimde hiçbir Müslümana kin beslemiyorum ve Allah’ın verdiği bir hayırdan dolayı kimseyi kıskanmıyorum.”¹³²

Hız. Peygamber gerektiğinde sahâbeye söz hakkı vermiş ve onları bu şekilde onurlandırmıştır. Hız. Ebû Bekir’in (r.a.) de bulunduğu bir mecliste bir sahâbî gördüğü rüyayı anlatarak Hız. Peygamber’den yorumlamasını beklemiştir. Tam bu sırada Hız. Ebû Bekir, “İzniniz varsa ben yorumlayayım” deyince Allah Rasûlü (s.a.s.) ona söz hakkı vermiştir.¹³³ Bir diğer hadisede sahâbî söz hakkı talep etmediği halde Hız. Peygamber konuyu ona havale etmiştir. Söz konusu hadiseye göre aralarında anlaşamayan iki kişi Allah Resûlü’nün (s.a.s.) huzuruna gelmiş ve Hız. Peygamber, Amr b. Âs’a (r.a.) dönerek “hadi sen onların arasında hüküm ver” demiştir.¹³⁴ Kanaatimizce bu durum aynı zamanda sahâbenin bilgi seviyesini test etmek anlamına gelmektedir. Muaz b. Cebel’i (r.a.) de Yemen’e gönderirken bilgisini test etmiş ve verdiği cevaplar karşısında memnuniyetini hem sözleriyle hem de elini onun göğsüne vurarak izhar etmiştir. Hız. Peygamber bu ve benzeri söz ve fiilleriyle onları onore etmiştir. Kaynaklarımızdaki menâkıb ve fadâilü’s-sahâbe bölümleri altında bu bağlamda değerlendirilebilecek örnekler çoktur. Sahâbe bu onurlandırmalardan oldukça memnun kalmıştır. Kanaatimizce hoca-talebe arasındaki samimiyeti, sevgi ve saygıyı ve eğitim ve öğretimdeki başarıyı artırmada bu gibi yöntemlerin katkısı büyüktür.

1.11. Sevdirme/Teşvik Etme ve Korkutma/Sakındırma

Kur’an ifadesiyle Hız. Peygamber (s.a.s.) bir müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilmiştir.¹³⁵ İnsanın iki özelliği olan korku ve ümidin (havf ve recâ) dengede tutulması eğitimdeki başarı için önemlidir. Tergîb ve terhîb¹³⁶ yöntemi işte bu dengenin sağlanmasıdır. İnsanların uyarılmasında ayetlerde bu yöntem takip edilmiştir. Hız. Peygamber de bunu eğitim ve öğretim metodunda bir ilke olarak uygulamıştır. Onun tergîb ve terhîb bağlamında söylediği ha-

¹³² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20: 124-125, Abdürrezzâk, *Musannef*, 11: 287, *Müsned*’in muhakkiki Şuayb el-Arnaût rivayetinin sahih olduğunu belirtmiştir.

¹³³ Buhârî, “Ta’bir”, 47; Müslim, “Rü’yâ”, 17.

¹³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29: 356-357; Hâkim, *Müstedrek*, 4: 88, *Müsned*’in muhakkiki Şuayb el-Arnaût rivayetinin zayıf olduğunu belirtirken Hâkim, isnadının sahih olduğunu zikretmiştir.

¹³⁵ Fussilet, 41/4; el-Bakara, 2/114; Fâtır, 35/24; Sebe’, 34/28.

¹³⁶ Mehmet Görmez, “Tergîb ve Terhîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 508-509.

disleri azımsanmayacak kadar çoktur. Bu da onun bu yöntemi ne kadar çok önemseydiğini göstermektedir. Münzirî (ö. 656/1258), ihlâs, ilim, namaz, alım satım, edep, zühd, cennet ve cehennem gibi konularla ilgili bu anlamdaki 5472 rivayeti bir araya getirmiştir.¹³⁷ Bu yöntem aslında eğitilenleri taltif ve disipline etmektir. Taltif ve disiplinden uzak bir eğitim ve öğretim sisteminin istenen başarıyı göstermesi imkânsızdır. Zira insanın fitratında ödülleri kazanma cezalardan uzak durma duygusu vardır. Kendisine kulluk etmeyi emreden Yüce Allah'ın cennet ve cehennemi yaratmış olması da bu bağlamda düşünülebilir. Bu yöntem doğru uygulanmadığında olumsuz neticeler doğurabilmektedir. Nitekim küçük başarılarla büyük ödüller tembelliğe sevk edebileceği gibi ölçsüz disiplin cezaları da nefrete sebebiyet verebilecektir. Dolayısıyla dengeli bir yol izlemeye dikkat edilmelidir.

1.12. Vaaz Verme ve Hatırlatma

Yüce Allah bir ayette Hz. Peygamber için, “(Ey Muhammed!), Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğüt/mevize ile davet et...” (en-Nahl 16/125) demiştir. Onun bu emri gereği Allah Resûlü'nün (s.a.s.) eğitim ve öğretim metodunda vaaz ve hutbelerin ayrı bir yeri vardır. O, -çoğunlukla mescitte olmak üzere- her fırsatta sahâbeye vaazlar verir, hitabette bulunurdu. Öğütlerinin zaman ve mekânı yoktu. Seferde veya hazarda verilen bu öğütleri Sahâbiler pür dikkat dinlemiş ve sonrakilere aktarmışlardır.

Örneğin Hanzala (r.a.) “Biz Resûlullah'ın (s.a.s.) yanındaydık. Bize bir vaaz verdi. Cehennemden bahsetti...”¹³⁸ demektedir. İrbâd b. Sâriye (r.a.) da şöyle demektedir: “Allah Resûlü bize namaz kıldırdı, sonra dönerek bize belîğ bir vaaz verdi. Vaazından gözlerimiz yaşardı, kalplerimiz ürperdi...¹³⁹ Dolayısıyla Resûlullah'ın yaptığı vaaz ve irad buyurduğu hutbelerin sahâbenin eğitiminde büyük katkıları olmuştur.

Şunu da belirtmek gerekir ki, onun eğitim ve öğretim metodunda öğrenmenin ve öğretmenin zamanı, mekânı veya yaşı yoktu. Süreklilik esastı, bu sebeple de bu işin emekliliği yoktu. Hz. Peygamber vefatı sırasında dahi ümmetine bir şeyler öğretmiştir. Enes b. Mâlik (r.a.) ile Hz. Ali'nin aktardığına göre onun son öğüdü, “Namazlara ve elinizin altındakilere (zekâta, bakmakla yükümlü olduğunuz kimselerin hukukuna) dikkat edin” olmuştur.¹⁴⁰

¹³⁷ Ebû Muhammed Zekiyyüddin Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1424).

¹³⁸ Müslim, “Tevbe”, 13; İbn Mâce, “Zühd”, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 29: 150.

¹³⁹ Ebû Dâvud, “Sünne”, 6; Tirmizî, “İlim”, 16, Tirmizî hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.

¹⁴⁰ İbn Mâce, “Vasâyâ”, 1, Elbânî rivayete düştüğü ta'likte sahih olduğunu belirtmiştir.

Eğitimde vaaz ve hatırlatma ne kadar önemli ise bunun devamlı/sürekli olması da o kadar önemlidir.

1.13. Kapsayıcı ve Kesintisiz Eğitim

Medenî bir toplumun oluşmasında ve devam etmesinde kesintisiz ve herkesi kapsayan bir eğitim sistemi gereklidir. Cehalet toplumunu saadet toplumuna dönüştüren Hz. Peygamber'in eğitim metodu bu bağlamda küçük büyük, kadın erkek herkesi kapsayan, belirli bir zaman ve mekânla sınırlı olmayan bir metottu. Sadece mescitte ya da sadece Suffe mektebinde kalanlara has bir metot olmadığı gibi belirli yaştaki insanlara da has değildi. Bu metot içinde herkese yer vardı. Erkeklerle ve kadınlara has programlar olduğu gibi herkese açık düzenli programları vardı. Suffe mektebinde yetişenler ve onun meclisinde düzenli bulunanlar ise özel eğitilirdi. Dört halife başta olmak üzere müksirûndan¹⁴¹ Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, İbn Abbas, İbn Ömer, Cabir b. Abdullah, Hz. Aişe ve Ebû Saîd el-Hudrî (r.anhum) gibi sahâbiler bunlar arasında zikredilebilir.

Eğitimde önemli hususlardan birisi muhatapları her yönden eğitmektir. Bu bağlamda Hz. Peygamber inananları bütün yönleriyle eğitmiştir. İbadetleri öğretirken ruhen, faziletleri öğretirken ahlaken, kültür ve kimlik vererek aklen eğitmiştir. Ayrıca siyasî, askerî, sosyal yönlerden de toplumu eğitmeyi ihmal etmemiştir.

SONUÇ

Başarılı bir eğitim için her şeyden önce hedef kitleyi öğrenmeye teşvik etmek gerekir. Ayet ve hadislerle bunu sağlayan Hz. Peygamber (s.a.s.) söz ve eylemleriyle muhatapları için güzel bir örnek olmuştur. Eğitip öğretmeyi bir görev bildiği için aşkla sarıldığı bu vazifeyi, sevgi ve merhamet temeline oturtmuştur. Eğittiklerine sorumluluklar vererek olgunlaşmalarını sağlamış, bıktırıp usandırmamak için tedricî bir eğitim yöntemi izlemiştir.

Muhataplarını öğrettiklerine odaklamak için benzetme, canlandırma, soru sorma gibi değişik yollara başvurmuş, akıllarına tam yerleşmesi için temsili anlatım, ortama ve muhataba uygun hitabet tarzları seçmiştir. Eğitimde beden dilini de aktif kullanan Allah Resûlü (s.a.s.), insan fıtratındaki korku ve ümidi dikkate alarak tergîb ve terhîb yöntemine sıkça başvurmuş-

¹⁴¹ Müksirûn, çok hadis rivayet eden yedi sahâbi için kullanılan bir ifadedir. Geniş bilgi için bk. Cemal Ağırman, "Müksirûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 534.

tur. Verdiği vaaz ve hutbelerle eğitim ve öğretimini pekiştirmiştir. Herkesi kuşatan, belirli bir zaman veya mekânla sınırlı olmayan eğitimiyle kapsayıcı ve kesintisiz bir yöntem izlemiştir. Kur'an'da olduğu gibi hem beden, hem ruhen, hem de ahlaken inananları eğitmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) uyguladığı Kur'an temelli eğitim metoduyla tarihte benzeri görülmemiş bir başarı elde etmiştir. Onun başarısının arkasındaki ilkelerin günümüz eğitim sistemine ışık tutacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Abdulfettâh Ebû Gudde. *er-Resûlü'l-muallim*. Beyrut: Mektebü'l-matbu'âtî'l-İslâmiyye bi Hâleb, 1996/1417.
- Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî. *ez-Zühd ve'r-rakâik*. thk. Habîbürrahman el-Azamî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.
- Abdülazîm b. Abdülkavîy el-Munzirî. *et-Terğîb ve't-terhîb*. Beyrut: Mektebetü'l-meârif, 1424.
- Abürrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm. *Musannef*. Thk. Habîbürrahmân el-Azamî. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî-el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Ağırman, Cemal. "Müksirün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 534. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şu'ayb el-Arnâvût ve diğeri. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999/1420.
- Baktır, Mustafa. "Suffe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle nâşirün, 1438/2017.
- Coşkun, Selçuk. *Bir muallim olarak Hz. Peygamber'in insan telakkisi*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1996.
- Coşkun, Selçuk. *Hiz. Peygamber'in sünnetinde yetişkinlerin eğitimi*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1991.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah. *Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Huseyn Selîm Esed. Riyâd: Dârü'l-muğnî, 1420.
- Dölek, Adem. *Edebî Açıdan Hadislerde Teşbih ve Temsiller*. Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.

- Ebü Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî. *et-Terğîb ve't-terhîb*. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1424.
- Ebü Ya'lâ, Ebü Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsned*. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984.
- Ece, Abdurrahman. "Câbir b. Abdullah'ın Hadis Rivayet Metodu". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/1 (17) (Nisan-2017): 336-363.
- Elbânî, Nâsırüddin el-Elbânî. *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*. Riyâd: Mektebetü'l-me'ârif, 2000.
- Elbânî, Nâsırüddin el-Elbânî. *Sahîhu Süneni Ebi Dâvûd*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1998/1419.
- Görmez, Mehmet. "Tergîb ve Terhîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 508-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdullah. *Müstedrek*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1397/1977.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü 'Ulûmî'l-Kur'an/Dâru Kurtuba, 2006/1427.
- İbn Ebü Hâtîm, Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1952/1372.
- İbn Hamza el-Hüseynî. *el-Beyân ve't-tarîf fi esbâbi vurûdi'l-hadis eş-şerîf*. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-Arabî, ty.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebu Hatim et-Temîmî el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibban bi Tertibi İbn Belban*. thk. Şuayb el-Arneut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Cize: Müessesetü Kurtuba. 2000/1421.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulbakî. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1975.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Duafâ ve metrûkîn*. thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986/1406.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cevâmiü'l-kelim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 440. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 297-299. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfi. *el-Furûk*. B.y.: Âlemü'l-Kutub, ts.
- Karataş, Mustafa. *Peygamberimizin (s.a.v.) Beden Dili*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Kazancı, Ahmet Lütfü. *Peygamberimizin Hitabeti*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta*. Thk. M. Mustafâ el-A'zamî. Ebû Zabiyy: Müessesetu Zâyid b. Sultân, 2004/1425.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdîrrahîm el-Mübârekpûrî. *Tuhfetü'l-ahvezî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1420.
- Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimi Olarak Hz. Muhammed*. Konya: Esra Yayınları, 1994.
- Saka, Şevki. "İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLII. (2001): 59-76.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, Ebü'l-Vefâ Sıbtu İbni'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. *et-Tebyîn liesmâi'l-müdellesîn*. thk. Yahya Şefik Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986/1406.
- Suyûtî, Celalüddîn es-Suyûtî. *el-Luma' fî esbâbi vurûdi'l-hadis*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mü'cemü'l-evsat*. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mü'cemü'l-kebîr*. Mûsul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî. Mısır: Darü Hecer, 1999/1419.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî/el-Câmi'us-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerkleri. Beyrüt: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1962/1382.

- Tomar, Cengiz. “Yemen”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 43: 406-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Türcan, Talip. “Tedric”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40: 265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yusuf el-Kardavî. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Hanifi Akın. İstanbul: Nida Yayınları, 2008.

EBÛ MÛSÂ EL-MEDÎNÎ'NİN HAYATI (ö. 581/1185) VE el-MECMÛ'U' L-MUGÎS İSİMLİ ESERİNDE GARÎB KELİMELERİ AÇIKLAMA METODU


ABÛ MUSA AL-MADÎNÎ'S LIFE (d. 581/1185) AND STRANGE WORDS DESCRIPTION METHOD IN THE WORK CALLED AL-MAJMÛ'U'L-MUGÎS

MUHAMMED AKDOĞAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ. İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ, İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ, HADİS ANABİLİMDALI

el-hadimi@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0314-0095>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.12>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
2 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Accepted
24 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as: Akdoğan, Muhammed, "Ebû Mûsâ El-Medînî'nin Hayatı (ö. 581/1185) ve El-Mecmû'u'l-Mugîs isimli Eserinde Garîb Kelimeleri Açıklama Metodu [Abû Musa Al-Madînî's Life (d. 581/1185) And Strange Words Description Method In The Work Called Al-Majmû'u'l-mugîs]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 6/10 (Haziran/June 2019): 315-342.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



EBÛ MÛSÂ EL-MEDİNÎ'NİN HAYATI (ö. 581/1185) VE *el-MECMÛ'UL-MUGÛS* İSİMLİ ESERİNDE GARİB KELİMELERİ AÇIKLAMA METODU

Öz

Ebû Mûsâ el-Medinî, siyâsî karışıklıkların yaşandığı bir dönemde İsfahan'da doğmuştur. Yaşadığı bölgedeki siyâsî kargaşaya rağmen o, kendisini hadîs ve Arapça'da oldukça iyi şekilde yetiştirebilmiştir. Bu durum, *el-Mecmû'ul-muğîs* isimli eserin de anlaşılmalıdır.

Çok erken yaşlarda babasının teşvikiyle ilim talep etmeye başlayan Ebû Mûsâ el-Medinî, Ebû Zekeriyâ İbn Mende (ö. 512/1119), Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113), Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdullah b. Mendüye (ö. 507/1113), Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Muhammed et-Teymî (ö. 535/1141) gibi önemli âlimlerin rehberliğinde yetişmiştir. O, eğitimi tamamladıktan sonra *el-Ensâb* sahibi Ebû Sa'd Sem'ânî (ö. 562/1166), Ebû Bekr el-Hâzîmî (ö. 584/1188), Ebû Muhammed 'Abdülğani b. 'Abdülvâhid el-Cemmâilî (ö. 600/1203), Ebû Muhammed 'Abdülkâdir b. 'Abdullah er-Ruhâvî (ö. 612/1215) gibi önemli şahsiyetlerin yetişmesine katkı sağlamıştır.

Hadîs ilminde otorite kabul edilen Ebû Mûsâ el-Medinî, Kur'ân ve hadîslerin metinlerindeki kelimelerin vuzûha kavuşması amacıyla *el-Mecmû'ul-muğîs* isimli önemli eserini yazmıştır. Garîbu'l-hadîs alanında kendisinden sonra başka bir eser yazıldığı bilinmeyen İbnü'l-Esrî'nin (ö. 606/1210) *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs* isimli eserinin temel kaynaklarından biri olması, kitabının değerini göstermesi bakımından yeterlidir. Eserin telifinde onun pek çok âlimden istifade etmesi ve kelimeler hakkında derli toplu bilgi vermesi kitabın diğer kayda değer bir özelliğidir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, Ebû Mûsâ el-Medinî, İsfahan, Garîb hadîs, el-Mecmû'ul-muğîs.

ABÛ MUSA AL-MADİNÎ'S LIFE (d. 581/1185) AND STRANGE WORDS DESCRIPTION METHOD IN THE WORK CALLED AL-MAJMÛ'UL-MUGÛS

Abstract

Abû Mûsâ al-Madinî was born in Isfahan at a time when political turmoil was taking place. Despite political turmoil in his region, he has educated himself very well in Hadith and Arabic. This can be recognized from his work *al-Majmû'u al-Mugîs*. At a very early age Abû Mûsâ al-Madinî, who began to demand knowledge with the encouragement of his father, grew up under the guidance of eminent scholars such as Ebû Mûsâ al-Madinî, Abû Zakariyâ bin Manda (d. 512/1119), Muhammed bin Tâhir al-Makdisî (d. 507/1113), Abû Mansûr Muhammed b. 'Abdullah İbn Mandüya (d. 507/1113), Abû al-Kâsım İsmâil b. Muhammed al-Taymî (d. 535/1141). After finishing his studies, he contributed improvement of important scholars like Abû Sa'd Sam'ânî (d. 562/1166), Abû Bakr al-Hazîmî (d. 584/1188), Abû Muhammad Abd al-Ghanî bin Abdulwahid al-Jammaîlî (d. 600/1203), Abû Muhammed Abdulkadir bin Abdullah al-Ruhawî (d. 612/1215).

Abû Mûsâ al-Madinî, who was recognized as the authority in the science of hadith, wrote the important work *al-Majmû'u al-Mugîs* in order to clarify the words encountered in the texts of the Qur'ân and Hadiths. Since it's one of the main sources of Ibn al Athir's *al-Nihâya fî Garib al-Hadith*, which is the only work in the field of Garîbu'l-hadith, it is enough to show the importance of his book. Another notable feature of the book is that it makes use of many scholars in the work and gives ordered information about the words.

Keywords: Hadith, Abû Mûsâ al-Madinî, Isfahân, Gharib al-hadith, al-Majmû'u al-Mugîs.

GİRİŞ

İsfahan¹, Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde 23/644 tarihinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-3) tarafından fethedilmiştir. Fethin ardından pek çok sahâbîyi takiben tâbiün, tebeu't-tâbiün ile diğer tabakalarda yer alan kişiler de bu şehre gelerek rivâyet ilimlerinin ilerlemesine ve gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır. Bu kişilerin faaliyetleriyle İsfahan'da Hadîs, Kelâm, Fıkıh, Tefsîr, Kıraât, Tasavvuf gibi alanlarda çok sayıda âlim yetişmiştir.² Bu âlimler hakkında Türkiye'de hem tez hem de makale olarak çok az ilmî çalışma yapılmıştır.³ Dolayısıyla Müslümanlar'ın ilk fetihleri arasında yer alan İsfahan gibi meşhur bir ilim, kültür ve medeniyet merkezinde yetişmiş bir âlim hakkında çalışma yapılarak şehrin Hadîs İlmi'ndeki önemi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla **Ebû Mûsâ el-Medînî** diye bilinen Muhammed b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfî el-İsfahânî (ö. 581/1185) ve Garîbu'l-Hadîs ilmiyle alakalı *el-Mecmû'u'l-muğîs fî ğarîbeyi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs* isimli eserini bir makale çerçevesinde çalışılmıştır. Onun hakkında dünyada ve Türkiye'de müstakil bir araştırma tespit edilememekle birlikte *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* gibi bazı ansiklopediler ile onun eserlerini tahkik edenler tarafından hazırlanan mukaddimelerde tercüme-i halinden bahsedilmiştir. Bu araştırmaların bir kısmında, müellifler tarafından onun Hadîs İlmi'ndeki konumu hakkında genel olarak bilgi verilmiş ancak hadîslerde geçen garîb lafızları açıklama usûlü hakkında yeterli miktarda bilgi vermemişlerdir. Bu münasebetle, Ebû Mûsâ el-Medînî ve eseri konu olarak seçilmiştir. Makale dört başlık altında ele alınmış olup ilkinde onun yaşadığı dönem hakkında, ikincisinde hayatı, üçüncüsünde ilmî kişiliği ve son bölümde ise onun *el-Mecmû'u'l-muğîs* isimli eserinden hareketle burada yaptığı faaliyetleri incelenmiştir. Onun Hadîs İlmi'ndeki yerinin tam olarak anlaşılabilmesi için hocaları, talebeleri ve ilmî kişiliği araştırılmış ve bu konular hakkında yeterli miktarda bilgi verilmiştir.

1. YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

Kişilerin yaşadıkları zamandan ayrı düşünülemezceği bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla zamanın insan üzerindeki etkisi yadsınamaz. İsfahan şe-

¹ Osman G. Özgüdenli, "İsfahan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 497-504.

² Bilgi için bk. Muhammed Akdoğan, *İsfahan'da Hadîsçilik* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 32-269.

³ Bilgi için bk. Muhammed Akdoğan, "Kıvâmu's-Sünne et-Teymî ve Hadîs İlmi'ndeki Yeri (ö. 535/1141)", *İslâmî Araştırmalar* 28/2 (2017): 185-6.

hir yönetiminin, Selçuklular'ın eline geçmeden önceki zamanlarda sık sık değişmesi münasebetiyle merkezî otorite burada yerleşmemiştir. Yönetim boşluğunu fark eden Tuğrul Bey yaklaşık bir sene süren uzun bir kuşatmanın ardından 443/1051 senesinin Muharrem ayında şehri fethetmiştir.⁴ Tuğrul Bey'den sonra Büyük Selçuklu tahtına çıkan Alparslan (456-464/1064-1072) ve Melikşah (464-485/1072-1092) dönemlerinde de İsfahan'ın yönetiminde bir boşluk meydana gelmemiştir. Ancak 485/1092 senesinde Melikşah'ın aniden ölmesi, devlet yönetiminde bir istikrarsızlık meydana getirmiştir. Onun vefatından önce veliaht olarak oğlu Berkyaruk'u (485-497/1092-1104) vasiyet etmesine rağmen Melikşah'ın eşi Terken Hatun (ö. 487/1094) kendi oğlu Mahmûd'un (511-525/1118-1131) sultan olması için oldukça çaba sarfetmiştir. Bu sebeple iki taraf taht mücadelesi baş göstermiş ve savaş kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Neticede iki ordu Burücird'de karşı karşıya gelmiş ve savaşı Sultan Berkyaruk kazanmıştır. Yapılan anlaşmaya göre İsfahan ve Fars Mahmûd'a, diğer şehirler ise Berkyaruk'a bırakılmıştır.⁵ Muhammed Tapar'ın oğlu Mahmûd 511/1117 senesinde İsfahan'da Irak Selçuklular'ının tahtına çıkarılmıştır. O, tahta çıktığı günden öldüğü tarih olan 511/1117'e kadar iç meseleler ile uğraşmak zorunda kalmıştır. Irak Selçuklular'ının başşehri olan İsfahan, doğudaki işlerin öne çıkması sebebiyle eski önemini yitirmiş ve II. Tuğrul zamanında başkent buradan Hemedân'a nakledilmiştir.⁶ Ebû Mûsâ el-Medîni'nin doğumundan ölümüne kadar geçen süre zarfında Irak Selçuklular'ının hüküm sürdüğü bu zaman diliminde sırasıyla Dâvûd (525-526), I. Tuğrul, (526-529), Mes'ûd (529-547), III. Melikşâh (547-548), II. Muhammed (548-554), Süleymân Şâh (554-556), Arslanşâh (556-572) ve II. Tuğrul (572-590) tahta çıkmıştır.⁷ İktidarda kalma sürelerinden de anlaşılacağı üzere bu sultanların döneminde devletin merkezî otoritesi zayıflamıştır. Öte yandan bu süre zarfında ve sonrasında şehirde Bâtinîler'in faaliyetinin devam ettiği ve yönetimleri zor durumlara düşürdükleri bilinmektedir.⁸

Ebû Mûsâ el-Medîni'yle aynı asırda İsfahanlı Ebû Zekeriyâ İbn Mende (ö. 512/1119), Kıvâmu's-Sünne et-Teymî (ö. 535/1141) ve Ebû Tâhir es-

⁴ Ebu'l-Hasan 'İzzeddin 'Alî b. Muhammed b. 'Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ebu'l-Fidâ 'Abdullah el-Kâdi (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987/1407), 8: 258, 293.

⁵ Abdülkerim Özaydın, "Berkyaruk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 514-6; Tuba Yüksel, *Selçuklu Başkenti İsfahan* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 7.

⁶ Özaydın, "İsfahan", 22: 499-500.

⁷ Faruk Sümer, "Irak Selçukluları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 387.

⁸ Özaydın, "İsfahan", 22: 499-500.

Silefi (ö. 576/1180) gibi Hadîs İlmî'nde otorite âlimler yanında tarihçi ve edîb İmâdüddîn el-İsfahânî (ö. 597/1201) gibi ilim adamları da İsfahan'ın ilim merkezi haline gelmesine katkı sağlamıştır. Bu âlimlerden et-Teymî, *el-Hicce fî beyâni'l-mahacce ve şerhu akîdeti Ehli's-Sünne* adlı eserini Ehl-i Sünnet Akidesini kuvvetlendirmek amacıyla yazmıştır. Ayrıca o, insanlara iyiliği emretmek ve onları kötülükten sakındırmak amacıyla da *et-Terğîb ve't-terhîb* isimli çalışmasını tasnîf etmiştir. Bahis konusu diğer âlimlerde hadîsin birçok konusyla ilgili pekçok önemli eser telif etmişlerdir.⁹

2. HAYATI

Tam adı Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî el-Medînî'dir. İsfahan asıllı olup 501/1108 senesinde burada doğmuştur.¹⁰ Medînetü İsfahan'a nispetle Medînî, Şâfiî mezhebine müntesip olması münasebetiyle Şâfiî olarak nisbelenen Ebû Mûsâ el-Medînî¹¹, babasının ilme teşvik etmesiyle erken yaşlarda Ebû Nu'aym'ın (ö. 430/1038) öğrencilerinden olmuş, diğer hadîs hocalarından hadîs naklinde bulunmuş ve bu ilimde kendini geliştirmiştir.¹² Nitekim henüz iki yaşındayken Ebû Sa'îd el-Mutarri'zden (ö. 503/1109) hadîs dinlediği bilinen¹³ Ebû Mûsâ el-Medînî, 581/1185 senesinde İsfahan'da vefat etmiştir.¹⁴

⁹ Bilgi için bk. Muhammed Akdoğan, "Kivâmu's-Sünne et-Teymî ve Hadîs İlmî'ndeki Yeri (ö. 535/1141)", 195-7, "Ebû Zekeriyâ İbn Mende ve Hadîs İlmî'ndeki Yeri (ö. 512/1119)", *İtobiad Dergisi* 6/3 (2017): 2065-6, "Ebû Tâhir es-Silefi ve Hadîs İlmî'ndeki Yeri (ö. 576/1180)", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2018): 350-4.

¹⁰ Ebû 'Abdullah Muhammed b. Saîd ibn'ü'd-Dübey'sî, *Zeylu Târîhi Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru Garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 1: 463, 466; Ebû 'Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmîn-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâût ve Ekrem el-Bûşî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982/1402), 21: 152, *el-Muhtasârü'l-muhtac ileyh min târihi'l-hâfız Ebû 'Abdullah Muhammed b. Saîd ed-Dübey'sî*, (Bağdat: Matbatu'l-Mearif, 1951/1371), 1: 83, *Tezkiratu'l-huffâz*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4: 1334 (190); 'Abdüvehhâb b. 'Alî b. 'Abdülkâfi es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhi ve 'Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1964/1383), 6: 160; Muhyiddin İbnü'n-Neccâr, *el-Müstefâd min Zeyl Târîhi Bağdâd*, thk. Muhammed Mevlüd Halef ve Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 119, 121; Ebu'l-'Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, 1978/1398), 4: 286; Babanzâde Bağdâtlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2: 100; Ebû Bekr Muinuddin Muhammed b. 'Abdülganî b. Ebî Bekr İbn Nukta el-Bağdâdî, *Kitâbu't-takyid li ma'rifeti'r-ruvât ve's-sünen ve'l-mesânid*, (Hindistan: Vizâretü'l-Mearif ve Şu'ni's-Sekafiyye, 1983/1403), 1: 78; İbn Kâdi Şühbe Ebu's-Sıdk Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Mearifil-'Osmâniyye, 1978/1398), 2: 50; 'Abdürrahîm b. el-Hasen b. 'Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 2: 238.

¹¹ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, 4: 286.

¹² Zehebî, *es-Siyer*, 21: 152.

¹³ Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, 4: 1334.

¹⁴ Dübey'sî, *ez-Zeyl*, 1: 466; Zehebî, *es-Siyer*, 21: 157, *el-Muhtasârü'l-muhtac*, 1: 85, *Tezkiratu'l-huffâz*, 4: 1336, *el-İber fî haberî men ğaber*, thk. Muhammed Saîd b. Besyûni Zağlûl (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985/1408), 3: 84; Ebu's-Safâ Selâhaddin Halil b. 'İzzuddîn Aybeg b. 'Abdullah Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût ve Türki Mustafâ (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000/1420), 4: 174; Ebû Hafz Zeynuddîn Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbnu'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, (Bulak:

Hüseyn b. Yevhân el-Bâverî (ö. 587/1191) onun vefatı hakkında şöyle bir olay nakletmiştir: Bâverî Hân'da bulunduğu sırada birisi ona gördüğü rüyanın yorumunu sormuştur. Adam rüyasında Rasûlullah'ın vefat ettiğini haber verince o, eğer rüyan sâdık ise zamanının biricigi olan bir imamın öldüğünü ifade etmiştir. O, bu durumun Şâfiî (ö. 204/820), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) vefatında da gerçekleştiğine dikkat çekmiştir. Kısa bir süre sonra Ebû Mûsâ el-Medîni'nin vefat haberi ulaşmıştır.¹⁵ Böylelikle zamanının Hadîs İlmî'ndeki imamının kim olduğu vuzuha kavuşmuş olmaktadır.

Yine onun cenazesinin defni sırasındaki şu olay da dikkat çekicidir. 'Abdullah b. Muhammed el-Hucendî (ö. ?) onun defni sırasında insanların mezardan ayrılmak istemediklerini ancak kuvvetli yağmur sebebiyle dağılmak zorunda kaldıklarını ifade ederek onun insanların gözündeki değerine vurgu yapmıştır. Nitekim imlâ meclisinin birisinde Ebû Mûsâ el-Medîni konuyu destekleyen şu sözü zikretmiştir:

"Allah, kendi katında bir değeri olan kişinin bağışlanmasına işaret olarak onun ölüm gününde bulutları gönderir."¹⁶

3. İLMÎ KİŞİLİĞİ

3.1. Hocaları

İslâmî ilimler geleneğinde talebeler, hadîsileri hocadan almaya gayret göstermişlerdir. Ebû Mûsâ el-Medîni de bu kapsamda aralarında İsfahanlı âlimlerin de bulunduğu 300'den fazla hocadan hadîs naklinde bulunmuştur. Bunlar arasında Ebû Sa'îd Muhammed b. Muhammed el-Mutarriş (ö. 503/1109), Ebû Gâlib Ahmed b. 'Abbâs b. Kûşîz (ö. 505/1111), Ebû Bekr 'Abdülcebâr b. 'Ubeydullah ed-Dellâl (ö. 506/1112), Muhammed b. Tâhir el-Makdisî el-Cemmâilî (ö. 507/1113), Hâfız Ebu'l-Hayr 'Abdullah b. Merzûk el-Herevî (ö. 507/1113), Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdullah b. Mendûye (ö. 507/1113), Hibetullâh b. Hasan el-Eberkûhî (ö. 508/1114), Ebû Zekeriyâ İbn Mende (ö. 512/1119)¹⁷, 'Abdülvâhid b. Muhammed es-Sabbâğ

Matbaatu Bulak, 1285), 2: 95; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 6: 163; İbnü'n-Neccâr, *el-Müstefâd*, 121; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4: 286; Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergstraesser (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 2008), 2: 190; İbn Nukta, *et-Takyîd*, 1: 78; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 2: 51; Ebû Şâme el-Makdisî Ebu'l-Kâsim Şehâbeddîn 'Abdurrahmân, *Kitâbu'r-ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002/1422), 2: 161; İbnü'd-Dübeysî, *ez-Zeyl*, 1: 466; 'Afidüddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Ali el-Yemânî el-Yâfiî, *Mir'âtu'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rîfeti havâdisi'z-zamân*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, (1997/1417), 3: 321.

¹⁵ Zehebî, *es-Siyer*, 21: 156, *Tezkiratu'l-huffâz*, 4: 1336; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 6: 162.

¹⁶ Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 6: 162-3; Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, 4: 1336.

¹⁷ Bilgi için bk. Akdoğan, "Ebû Zekeriyâ İbn Mende ve Hadîs İlmî'ndeki Yeri (ö. 512/1119)",

ed-Deştec (ö. 518/1124), Ebû 'Alî el-Haddâd (ö. 525/1131), Muhammed b. İbrâhîm es-Salhânî (ö. 530/1136) ve Ebu'l-Kâsım İsmâîl b. Muhammed et-Teymî (ö. 535/1141)¹⁸ gibi âlimler yer almaktadır. Ayrıca hocaları arasında Fâtuma bnt. 'Abdullah el-Cûzdâniyye (ö. 524/1130) gibi hanımlar da bulunmaktadır.¹⁹

O, İsfahan'daki eğitiminin ardından 524/1130 senesinde Bağdât'a ilim tahsil etmek amacıyla gitmiştir. Burada Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Muhammed (ö. ?), Ebu'l-İz Ahmed b. 'Ubeydullâh b. Kâdiş (ö. ?) ve diğer âlimlerden hadis rivâyetinde bulunmuştur.²⁰ Bu şehrin yanısıra Hemedân'a da uğramış ve bu beldenin âlimlerinden istifade etmiştir.²¹ Ancak burada hocalarından, hadisleri kitaptan mı, yoksa ezberden mi alıyordu diye bir soru sorulacak olursa, yapılan araştırmada onların kitaptan nakledildiğine dair bir bilgilere ulaşılamamıştır. Ancak tedvîn ve tasnîf devri sona erip hadislerin yazılı olarak kayıt altına alınması sebebiyle eldeki mevcut yazılı eserlerden hadislerin nakledildiği söylenebilir. Ancak Ebû Mûsâ el-Medîni gibi geleneğin temsilcisi bir âlimin -ki biz bunu yaptığı rihlelerden ve tertip ettiği imlâ meclislerinde ezberinden hadis naklinde bulunmasından anlıyoruz.- hadislerin ezberden nakledilmesine önem verdiğini söyleyebiliriz.

O, Ebû 'Abdullah Hasan b. 'Abbâs er-Rüstemî'den (ö. ?) Şâfiî Fıkıh eğitimi almıştır.²² Hadîs ve Fıkıh ilmi yanında nahiv ve dille de ilgilenen Ebû Mûsâ el-Medîni bu alanda oldukça mahâret sahibidir.²³ Bu konuda bilgi ve becerisini görmek için İbnü'l-Esir el-Cezerî'nin (ö. 606/1210) *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs* isimli çalışmasına kaynaklık eden bahis mevzu ettiğimiz *el-Mecmû'u'l-muğîs* isimli eserine bakmak kâfi gelecektir.²⁴

Zikri geçen ilimlere ek olarak Kiraât İlmiyle yakından ilgilenmiş ve on kiraâtî Muhammed b. Hüseyin el-Mezrûkî'den (ö. ?) almıştır.²⁵

2058-77.

¹⁸ Bilgi için bk. Akdoğan, "Kivâmu's-Sünne et-Teymî ve Hadis İlmi'ndeki Yeri (ö. 535/1141)", 185-99.

¹⁹ Zehebi, *es-Siyer*, 21: 152-3; *el-Muhtasaru'l-muhtâc*, 1: 84, *Tezkiratu'l-huffâz*, 4: 1334-5; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 6: 160; İbn Nukta, *et-Takyid*, 1: 78; İbnü'd-Dübeysî, *ez-Zeyl*, 1: 463-4.

²⁰ İbnü'd-Dübeysî, *ez-Zeyl*, 1: 464; İbnü'n-Neccâr, *el-Müstefâd*, 120; İbn Nukta, *et-Takyid*, 1: 78.

²¹ Hayruddin Zirikî, *el-A'lâm*, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 6: 313.

²² Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 6: 162; İbnü'n-Neccâr, *el-Müstefâd*, 119.

²³ Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 6: 162; İbnü'n-Neccâr, *el-Müstefâd*, 119; İbnü'd-Dübeysî, *ez-Zeyl*, 1: 463.

²⁴ İbnü'l-Esir'in kendisi eserinin kaynağı olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvi ve Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'-'Arabî, 1963), 1: 10-1.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *Ġāyetü'n-nihāye*, 2: 190.

3.2. Talebeleri

Yukarıda bahsedildiği üzere döneminin öne çıkan âlimlerin birçoğundan ders alan Ebû Mûsâ el-Medîni, Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166), Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî (ö. 584/1188), Ebû Muhammed 'Abdülğanî b. 'Abdülvâhid el-Cemmâilî el-Makdisî (ö. 600/1203), Ebû Muhammed 'Abdülkâdir b. 'Abdullah er-Ruhâvî (ö. 612/1215), Muhammed b. Mekkî el-İsfahânî (ö. ?), Ebû Nüceyh Muhammed b. Muâviye (ö. ?), 'Abdurrahmân ibnü'l-Hanbelî (ö. 634/1236) gibi önemli kişilere hocalık yapmıştır.²⁶ Bunlardan es-Sem'ânî (ö. 562/1166) Neseb İlmi'nde, el-Hâzîmî (ö. 584/1188) hadîsin nâsihi ve mensûhu ile *Kütüb-i Hamse*'nin sahiplerinin hadîs rivâyet şartları konusunda, Cemmâilî (ö. 600/1203) ahkâm hadîslerde ve 'Abdurrahmân ibnü'l-Hanbelî (ö. 634/1236) ise Fıkıh İlmi'nde öne çıkan âlimdendir.

3.3. Eserleri

Tespit edilebildiği kadarıyla Ebû Mûsâ el-Medîni, 30'a yakın eser yazmıştır. Burada sadece onun neşredilen kitapları hakkında kısaca bilgi verilecektir.²⁷

1. *el-Mecmû'u'l-muğîs fi ğarîbeyi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*

Dördüncü bölümde hakkında malumat verileceğinden burada sadece ismini zikretmekle yetiniyoruz.

2. *Nuzhetu'l-huffâz*

Müsel sel hadîsleri bir araya getiren çalışma olup 'Abdürradî Muhammed 'Abdülmuhsin tarafından neşredilmiştir.²⁸

3. *Ziyâdât 'ala Kitâbi'l-Ensâb*

Onun İbnü'l-Kaysarânî'nin *Kitâbu'l-Ensâbi'-müttefika fi'l-hatti'l-mütemâsile fi'n-nakd ve'z-zabt* isimli eserine yaptığı ilaveleri ihtiva eden eseri olup P. de Jong tarafından yayımlanmıştır.²⁹

4. *Hasâisu Ahmed b. Hanbel*

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'inde bulunan hadîs ve

²⁶ Zehebî, *es-Siyer*, 21: 155, *Tezkiratu'l-huffâz*, 4: 1335; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 6: 161; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 2: 51.

²⁷ Eserleri hakkında bk. 'Abdükerîm el-'Az bâvî, "Mukaddime", *el-Mecmû'u'l-muğîs fi ğarîbeyi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*, thk. 'Abdükerîm el-'Az bâvî (Mekke: Câmî'atu Ümmi'l-Kurâ, 1986/1406), 1: 30-33; M. Ali Sönmez, "Ebû Mûsâ el-Medîni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 192-3.

²⁸ Sönmez, "Ebû Mûsâ el-Medîni", 10: 192.

²⁹ Sönmez, "Ebû Mûsâ el-Medîni", 10: 192.

sahâbe sayısı gibi bilgileri ihtivâ eden eser, Muhammed b. Nâsır el-‘Acmi tahkikiyle basılmıştır.³⁰

5. *el-Letâif min Dekâiki'l-Me'ârif fi 'Ulûmi'l-Huffâzi'l-E'ârif*

Hadîs hâfızlarından başka diğer insanların bu ilimde bilemeyecekleri ince mevzuları ihtiva eden bir eser olup Ebû ‘Abdullah Muhammed ‘Alî Semek’in tahkikiyle yayımlanmıştır.³¹

6. *Zikru'l-İmâm Ebû ‘Abdullah İbn Mende*

Hüseyn b. ‘Abdülmelik el-Hallâl el-İsfahânî'nin, Ebû ‘Abdullah İbn Mende'nin talebelerinden görüştüğü kimseleri bir araya getirdiği çalışmasıdır. Ebû Mûsâ el-Medînî tarafından tahrîc edilen eser, Âmir Hasan Sabrî tahkikiyle neşredilmiştir.³²

3.4. İlmî Şahsiyeti

Talebesi Sem'ânî (ö. 562/1166) ondan hadîs rivâyet etmiş ve onu bu ilimde güvenilir ve sadûk bir kimse olarak nitelemiştir.³³ İbnü'd-Dübeyî (ö. 637/1239) ve İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245) onu hadîslerin isnâd ve hıfz noktasından zamanın otoritesi olarak nitelemiştir.³⁴ İbn Hallikân (ö. 681/1282) onun hadîs hıfzında asrının imamı olarak değerlendirmiştir.³⁵

Talebesi Hâfız ‘Abdülkâdir er-Ruhâvî (ö. 612/1215), onun İsfahan'da kimsenin işitmediği kadar hadîs tahsil ettiğini, bu bilgileriyle pek çok eser kaleme aldığını, bu eserlerden kazandığı ile geçindiğini ve bu kazancından infâkta bulunduğunu, hiçbir zaman kimseden bir şey kabul etmediğini, ona biraz mal verilmesi teklif edildiğinde bunu reddettiğini ve onunla bulunduğu süre zarfında kendisinden kötü bir söz veya hareket görmediğini ifade ederek onun sadece ilmî bakımdan değil şahsiyeti bakımındanda yüce olduğunu vurgulamıştır.³⁶

ez-Zehbî (ö. 748/1348) onu imâm, şeyhulislâm, hâfız, sika ve muhad-

³⁰ Ebû Mûsâ el-Medînî, *Hasâisu Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed b. Nâsır el-Acmî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1428/2007).

³¹ Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Letâif min dekâiki'l-me'ârif fi 'ulûmi'l-huffâzi'l-e'ârif*, thk. Ebû ‘Abdullah Muhammed ‘Alî Semek (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999).

³² Hüseyn b. ‘Abdülmelik el-Hallâl el-İsfahânî, *Zikru'l-İmâm Ebû ‘Abdullah İbn Mende*, thk. Âmir Hasan Sabrî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004).

³³ İbnü'd-Dübeyî, *ez-Zeyl*, 1: 464; Zehebî, *el-Muhtasâru'l-muhtâc*, 1: 84, *Tezkiratu'l-huffâz*, 4: 1335; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtuş-Şâfi'iyye*, 2: 51.

³⁴ İbnü'd-Dübeyî, *ez-Zeyl*, 1: 464; Zehebî, *es-Siyer*, 21: 155, *Tezkiratu'l-huffâz*, 4: 1335, *el-Muhtasâru'l-muhtâc*, 1: 84; Sübkî, *Tabakâtuş-Şâfi'iyye*, 6: 161; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtuş-Şâfi'iyye*, 2: 51; İsnevî, *Tabakâtuş-Şâfi'iyye*, 2: 239.

³⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 4: 286.

³⁶ Zehebî, *es-Siyer*, 21: 155-6, *Tezkiratu'l-huffâz*, 4: 1335; Sübkî, *Tabakâtuş-Şâfi'iyye*, 6: 162; İsnevî, *Tabakâtuş-Şâfi'iyye*, 2: 239.

dislerin şeyhi olarak tasvir etmesine ilave olarak doğunun şeyhi olarak nitelemesi onun ilminin genişliğinin göstergesi olarak kabul edilebilir.³⁷

Ebu'l-Abbâs b. 'Abdülhalîm (ö. ?), Ebû Mûsâ el-Medîni'nin çalışmalarındaki tasnif metodu ve bunlardan istifade noktasında, İbn 'Asâkir'in (ö. 571/1176) eserlerinin önüne geçtiğini belirterek onun önemine işaret etmiştir.³⁸ Bir diğer âlim İbnü'n-Neccâr (ö. 643/1245) onun ilmî birikiminin pek çok beldeye yayıldığını ve böylece Allah'ın Müslümanları onunla faydalandırdığını ifade etmiştir.³⁹

es-Safedî (ö. 764/1363) onun Hadîs, İlel, Ricâl ilimlerinde bilgisinin geniş olduğunu, yaşadığı dönemde bu ilim dalında ondan daha bilgili bir kimse olmadığını, ondan daha hâfız bir kimse bulunmadığını ve sened bakımından ondan daha âli isnâda sahip bir kimsenin olmadığını söyleyerek önemini vurgulamıştır.⁴⁰ İsnevî (ö. 772/1370) ise onu vera sahibi, zâhid ve mütevazı bir kimse olarak tanıtmıştır.⁴¹

ez-Zehabî (ö. 748/1348) ve İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679), Ebû Mûsâ el-Medîni'nin arkasında kendisi gibi birisini bırakmadığını söyleyerek Hadîs İlmî'ndeki yüksek mevkiine işaret etmişlerdir.⁴²

İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) onun meşhur Kur'ân hâfızlarından olduğunu ifade ederken⁴³, İbn Kesîr (ö. 774/1373) onun pek çok kıymetli eser sahibi hadîs hâfızı olduğunu beyan etmiştir.⁴⁴ es-Suyûtî (ö. 911/1505) ise onu büyük hadîs hâfızı ve şeyhülislam olarak nitelemiştir.⁴⁵

Yukarıda verilen malumatlara ek olarak şu bilginin zikredilmesi önemlidir. Hadîs usûl kitabı olan el-Hâkim'in (ö. 405/1014) *Ma'rifetu 'Ulûmi'l-hadîs*'ini ezberlemiş ve onu hocası et-Teymîye (ö. 535/1141) arzetmiştir.⁴⁶ Bu bilgi, onun Hadîs Usulüne özel bir önem verdiğini göstermesi bakımından kıymetlidir. Ayrıca o hadîşçiliğinin yanında dilci, tarihçi ve neseb âlimi olarak da kabul edilmiştir.⁴⁷

³⁷ Zehabî, *es-Siyer*, 21: 152, *Tezkiratu'l-huffâz*, 4: 1334.

³⁸ Zehabî, *es-Siyer*, 21: 156.

³⁹ Zehabî, *es-Siyer*, 21: 159; Sübkî, *Tabakâtuş-Şâfi'iyye*, 6: 161; İbnü'n-Neccâr, *el-Müstefâd*, 119.

⁴⁰ Safedî, *el-Vâfi*, 4: 174.

⁴¹ İsnevî, *Tabakâtuş-Şâfi'iyye*, 2: 239.

⁴² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 6: 448; İsnevî, *Tabakâtuş-Şâfi'iyye*, 2: 239; Zehabî, *el-İber*, 3: 84.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2: 190.

⁴⁴ İbn Kesîr Ebu'l-Fidâ 'Imâduddîn İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. 'Abdullah 'Abdulmuhsin et-Türki (Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1997/1417), 16: 574.

⁴⁵ Ebu'l-Fazl Celâleddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983/1403), 477.

⁴⁶ Zehabî, *es-Siyer*, 21: 155, *Tezkiratu'l-huffâz*, 4: 1336; Safedî, *el-Vâfi*, 4: 174; Sübkî, *Tabakâtuş-Şâfi'iyye*, 6: 161.

⁴⁷ Ebû Şâme el-Makdisî, *er-Ravzateyn*, 2: 161; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, (Beyrût: Mektebetü'l-Müsenâ, 1957), 11: 76.

3.5. Eser Râvîliği

Muhaddis ulemâ hadîslerin nakli konusunda hoca ve talebenin yüzyüze görüşmesine (lika) büyük önem atfetmişlerdir. Bu sebeple onlar zor ve meşakkatli uzun yolculuklara (er-Rihle fi Talebi'l-Hadîs) katlanarak pek çok ilim merkezinde hadîs tahsilinde bulunmuşlardır. Muhaddislerin hadîs nakledeken gösterdikleri bu özen ve dikkati, eser intikâlinde de ortaya koymuşlardır. Nitekim onlar, eserleri hocalarından hangi yöntemle aldıklarına dair sema' kayıtlarına titizlik göstermişlerdir.

H. 5-6/12-13. asırdan itibaren temel kaynakların iki kapak arasına alınması münasebetiyle hadîs rivâyeti büyük oranda terkedilmiş ve bunun yerini eser rivâyeti almıştır. Ebû Mûsâ el-Medîni de bu şekilde Hadîs, Kelâm, Fıkıh, Kıraât, Tefsîr, Tasavvuf, Ahlâk, Dil-Edebiyat alanlarında yazılan eserlerin rivâyetinde bulunmuştur. O, isnâdında yer almadığı eserleri okutmaktan uzak durmuştur. Mesela kendisinden en-Nesâî'nin (ö. 303/915) *es-Sünen*'i okutması istendiğinde, bu eserin isnâdında kendisinin bulunmaması sebebiyle buna yanaşmamıştır. Onun rivâyet silsilesinde bulunmadığı eserleri okutmaması, geleneğe bağlı kaldığının göstergesidir. Ancak eldeki kaynaklardan tespit edilebildiğine göre rivâyet ettiği eserler ise oldukça az olup şunlardır:

1. Ebû Nu'aym'ın (ö. 430/1038) *el-Müstahrec 'ala Sahîhi'l-Buhârî*⁴⁸
2. Ebû Nu'aym'ın (ö. 430/1038) *el-Müntekâ mine'l-Müstahrec 'ala Sahîhi'l-Buhârî*⁴⁹
3. Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *Katle'l-Kur'ân*⁵⁰
4. Ebû Muhammed el-Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu's-Sünne*⁵¹
5. İbrâhîm el-Harbî'nin (ö. 285/899) *Secedâtu'l-Kur'ân*⁵²

Burada temel hadîs külliyatlarının bulunmaması şaşırtıcı olmakla birlikte bir hadîs âliminin bu eserlerden bigâne kalması söz konusu olamaz. Bu kadar az eserin rivâyet hakkında sahip olması kanaatimizce kaynaklarda hakkında yeteri kadar bilgi bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

⁴⁸ Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. 'Ali ibn Hacer el-'Askalâni, *el-Mecma'u'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*, thk. Yûsuf 'Abdurrahmân el-Mar'aşli (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife: 1413/1992), 2: 94.

⁴⁹ İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-müesses*, 2: 449.

⁵⁰ Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. 'Ali ibn Hacer el-'Askalâni, *el-Mu'cemu'l-müfehres ev tecridu esânidi'l-kütübi'l-meşhûra ve'l-eczâi'l-mensûra*, thk. Muhammed Şekkûr Mahmûd el-Meyâdini (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998-1418), 112.

⁵¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, 396.

⁵² İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-müesses*, 2: 355.

4. EL-MECMÛ'U'L-MUĞÎS FÎ ĞARÎBEYİ'L-KUR'ÂN VE'L-HADİS

Garîbu'l-Hadîs, hadîslerin metinlerinde geçen ve anlaşılması zor olan nadir kelimelerden bahseden ilim dalıdır, diye tarif edilebilir.⁵³

Hiçbir faaliyetin sebepsiz yere icra edilmeyeceği bilinen bir gerçektir. Garîbu'l-Hadîs çalışmalarının teşkilinde de çeşitli âmiller etkili olmuştur. Bunlardan bazıları şunlardır: Hz. Peygamber Arapça'yı en iyi bilen ve konuşan bir kimse olarak Arabistan'ın çeşitli yerlerinden kendisine gelen çeşitli heyetlere onların lehçeleriyle hitap ettiği herkesin malumudur. Hatta bu kelimeler kimi zaman sahâbe tarafından bile anlaşılammış, bizzat ona sorarak kelimenin manasını öğrenmişlerdir. Yani Garîbu'l-Hadîs ilmini Hz. Peygamber dönemine kadar götürmek mümkündür.⁵⁴

Bir diğer etken ise İslâm topraklarının genişleyerek Arapça'yı öğrenen kişi sayısının çoğalması ve buna bağlı olarak anlaşılmayan kelimelerin miktarının artmasıdır. Bir başka âmil, fasîh Arapça'yı koruma istek ve arzusudur. Bir diğer sebep ise toplumda var olan siyasî, dinî ve sosyal çekişmelerdir.⁵⁵

I. ve II. yüzyıllarda şifahî olarak nakledilen garîb kelimelerle ilgili açıklama ve izahlar, II. asrın ikinci yarısından itibaren yazılı hale gelmiştir. Genel kabule göre bu alanda ilk eser yazan kişi Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâdır (ö. 209/824).⁵⁶ Bu eserden sonra aynı alanda es-Sarâkustî (ö. 302/914), el-Hattâbî (ö. 388/998), ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbnü'l-Esir (ö. 606/1210) gibi âlimler tarafından kıymetli eserler yazılmıştır.

4.1. Eserin Te'lif Nedeni, Muhtevası ve Kaynakları

İsminden de anlaşılacağı üzere Kur'ân ve hadîslerde geçen garîb kelimeleri açıklamak maksadıyla yazılmıştır. Ebû Mûsâ el-Medîni, Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin (ö. 401/1011) *Kitâbu'l-Ğarîbeyn* isimli eserini gözden geçirdiğinde bazı kelimelerin eksik olduğunu farketmesi üzerine çalışmasına başlamıştır. Eserini onun metodunu takip ederek

⁵³ İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, (Haleb: Matbatu'l-İlmiyye, 1350/1931), 234; Ahmet Yücel, *Hadîs Usulü*, 26. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 225; M. Yaşar Kandemir, "Garîbu'l-hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 376.

⁵⁴ Ömer Özpınar, *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005), 273-287.

⁵⁵ Abdülkadir Palabıyık, *Garîbu'l-Hadîs Nev'inin Doğuşu ve Abdülgâfir b. İsmâil'in "el-Müfşim li Şerhi Garîbi Sahîhi Müslim" Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1997), 25-48; Mustafa Demir, *el-Hattabi ve Garîbu'l-Hadîs Adlı Eseri* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 4-15; Yusuf Akgül, *Edebi Tür Olarak Garîbu'l-hadîs: Kaynak-Metod ve Muhteva Analizi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 16-53; Kandemir, "Garîbu'l-hadîs", 13: 376.

⁵⁶ Palabıyık, *Garîbu'l-Hadîs Nev'inin Doğuşu ve Abdülgâfir b. İsmâil'in "el-Müfşim li Şerhi Garîbi Sahîhi Müslim" Adlı Eseri*, 25-48; Demir, *el-Hattabi ve Garîbu'l-Hadîs Adlı Eseri*, 4-15; Akgül, *Edebi Tür Olarak Garîbu'l-hadîs: Kaynak-Metod ve Muhteva Analizi*, 16-53; Kandemir, "Garîbu'l-hadîs", 13: 376.

oluşturmuş, ancak kendi işinin onunkinden daha kolay olduğunu, çünkü onun ilgili kelimeleri bularak ona yardımcı olduğunu ifade etmiş ve böylece Ebû 'Ubeyd el-Herevî'nin hakkını teslim etmiştir. Bu eseri yazmasının temel nedenini kendisi ifade ederek bunun sevab kazanmak ve talebelerin hayır duasını almak olduğu şeklindeki sözleriyle beyan etmiştir.⁵⁷ Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, kelimeleri açıklarken eş anlamlısını vermekte⁵⁸, sarfla ilgili çeşitli bilgiler⁵⁹ paylaşıp âyet⁶⁰ ve hadîs⁶¹ ve şiirle istişhâd⁶² metodunu kullanmaktadır. Müellif bu çalışmasında, Kur'an ve hadîsteki garîb kelimeleri ilk kez bir araya toplayan Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin eserinde kelimeleri izah ederken temas etmediği açıklamalara yer vermiş ve böylelikle onların anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Mesela hadîste geçen "الأذْرِي" lafzını Ebû 'Ubeyd el-Herevî Azerbaycanlı manasına geldiğini ifade etmekle yetinirken, Ebû Mûsâ el-Medînî ise bu açıklamaya ek olarak Herevî'nin bu lafzı "اذرب" maddesi altında zikrettiğini ve bu lafzın fasîh kullanımının "الأذْرِي" şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁶³ Yine Ebû 'Ubeyd el-Herevî "شَعْت" maddesi altında "شَعْت" fiilinin dağıtmak manasına geldiğini belirtirken, Ebû Mûsâ el-Medînî aynı maddede "شَعْت" lafzının birilerini kötölemek, kınama ve fesâdın yayılması, "شَعْتًا" kelimesinin saçın dağınık durması gibi aynı kökten türeyen diğer kelimeleri de açıklamıştır.⁶⁴

Burada Ebû Mûsâ el-Medînî'nin eserinden yararlanılarak tasnif edilen İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye*'si hakkında da bilgi vermek yerinde olacaktır. İbnü'l-Esîr ilk üç harfe göre kelimeleri tertip edip açıklarken temel aldığı eserler Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö. 401/1011) ile bu eserin ikmâli olan Ebû Mûsâ el-Medînî'nin eserleridir. Onun bu eserlere ayrı bir değer verdiği, Herevî'den nakilde bulunduğu yerlerde "he" ve İbnü'l-Medînî'den ise "sîn" rumuzlarını kullandığından anlaşılmaktadır.⁶⁵ Eserinde görüş, nakil ve açıklamalarına başvurduğu diğer âlimlere herhangi bir rumuzla işaret etmemiştir. İbnü'l-Esîr sadece bu eserlerdeki kelimelerle iktifa etmemiş, çeşitli kaynaklardan kendisine ulaşan garîb lafızları da

⁵⁷ Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 4.

⁵⁸ Ebû 'Ubeyd el-Herevî Ahmed b. Muhammed, *el-Ğaribeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadîs*, nşr. Fethî Hicâzî (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999/1419), 1: 76, 89, 126.

⁵⁹ Ebû 'Ubeyd el-Herevî, *el-Ğaribeyn*, 2: 543, 558.

⁶⁰ Ebû 'Ubeyd el-Herevî, *el-Ğaribeyn*, 1: 69, 92, 94, 697, 720, 722, 1068.

⁶¹ Ebû 'Ubeyd el-Herevî, *el-Ğaribeyn*, 1: 139, 770-1, 1077.

⁶² Ebû 'Ubeyd el-Herevî, *el-Ğaribeyn*, 1: 127-8, 1064.

⁶³ Ebû 'Ubeyd el-Herevî, *el-Ğaribeyn*, 1: 58, 3: 966; Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 696, 2: 166.

⁶⁴ Ebû 'Ubeyd el-Herevî, *el-Ğaribeyn*, 3: 1007; Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 2: 202-3.

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 13-100.

eserine eklemiştir. Bazı yerlerde Ebû Mûsâ el-Medîni'nin açıklamalarıyla yetinmeyen müellif⁶⁶, kimi yerlerde ise onun verdiği bilgileri aynen tekrar etmekle iktifa etmiş, fazla bilgi vermemiştir.⁶⁷ Ebû Mûsâ el-Medîni kelimeleri alfabetik olarak sıralarken ilgili başlık altında sadece kelimeler ile ilgili bilgiler vermektedir. İbnü'l-Esîr ise ilk üç harf metodunu tercih ettiğinden bu başlık altında aynı harflerin kullanıldığı birçok hadîste geçen garîb kelimeleri de açıklamıştır. Mesela “پا” maddesi altında Ebû Mûsâ el-Medîni sadece bir hadîsi zikredip metinde geçen “پَيْتٌ” lafzının bir mevki ismi olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan İbnü'l-Esîr ise yine “پا” maddesi altındaki hadîste geçen “پَيْتٌ”nın bürülce, Hicâz'a özgü bir beyaz nohut cinsi veya bir balık çeşidi olduğunu belirtirken, “پَيْتٌ” kelimesinin ise bir yer ismi olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸

el-Mecmû'u'l-muğîs, 'Abdülkerîm el-'Azbâvî tahkiikiyle 1986 yılında basılmıştır. Üç cilt halinde basılan eser iki binin üzerinde sayfayı ihtiva etmektedir.⁶⁹

O, Arapça'nın çok geniş bir dil olması münasebetiyle eserinin Garîbu'l-Hadîs İlmi'nde yazılacak son eser olmayacağını zikretmesi gerçekçi bir tavır olarak kabul edilip takdir edilmelidir.⁷⁰ Kitabın mukaddimesinde bu alanda kendisinden önce yazılan eserlerin sahiplerini zikretmiştir. Bunlar ise şu kimselerdir:

Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824?), Kutrub (ö. 210/825 civarı), Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820), Ebû 'Adnân en-Nahvî es-Sülemî (ö. 250/864 ?).

Yukarıda da ifade edildiği gibi o, Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin (ö. 401/1011) zikri geçen eserini esas alarak kitabını meydana getirmiştir. Ebû Mûsâ el-Medîni bu eserde onun dışında başta muhaddisler olmak üzere dil ve fıkıh âlimlerinden ve bunların eserlerinden de oldukça istifade etmiştir.⁷¹ Bunlar arasında el-'Accâc (ö. 97/715-16)⁷², es-Süddî (ö. 127/745)⁷³, Ebû 'Amr İbnü'l-'Alâ (ö. 154/771)⁷⁴, Halîl b. Ah-

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 22, 23.

⁶⁷ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 27; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 21-2.

⁶⁸ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 3: 171; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4: 286-7.

⁶⁹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs fi ğarîbeyi'k-Kur'ân ve'l-Hadîs*, thk. 'Abdülkerîm el-'Azbâvî (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1406/1986).

⁷⁰ 'Azbâvî, “Mukaddime”, 1: 5.

⁷¹ 'Azbâvî, “Mukaddime”, 1: 9.

⁷² Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 2: 304.

⁷³ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 3: 145.

⁷⁴ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 3: 136

med (ö. 175/791), es-Sıbeveyh (ö. 180/796)⁷⁵, eş-Şâfî (ö. 204/819)⁷⁶, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824?)⁷⁷, el-Ahfeş (ö. 215/830)⁷⁸, Ebû Zeyd (ö. 215/830)⁷⁹, el-Asmaî (ö. 216/831)⁸⁰, İbn 'Aişe (ö. 228/842)⁸¹, el-Yezîdî (ö. 237/851)⁸², el-Buhârî (ö. 256/870)⁸³, Ebû Hâtım (ö. 277/890), İbrâhîm el-Harbî (ö. 285/899)⁸⁴, İbn Düreyd (ö. 321/933)⁸⁵, et-Tahâvî (ö. 321/933)⁸⁶, İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), Ebû Bekr İbnü's-Sünnî (ö. 364/975), el-Ezherî (ö. 370/980)⁸⁷, Ebu'l-Feth el-Hemedânî (ö. 371/981)⁸⁸, el-Hattâbî (ö. 388/998)⁸⁹, İbn Fâris (ö. 395/1004)⁹⁰, Cevherî (ö. 400/1009'dan önce)⁹¹, el-Cebbân (ö. 416/1025)⁹², Ebû Gâlib b. Hârûn (ö. 491/1098)⁹³, Ferrâ el-Beğavî (ö. 516/1122)⁹⁴, Ebu'l-Kâsım et-Teymî (ö. 535/1141)⁹⁵, ez-Zemahşerî (ö. 538/1144)⁹⁶, İbnü'l-'Arâbî (ö. 543/1148)⁹⁷, Vâlibî (ö. ?)⁹⁸ gibi âlimler yer almaktadır.

4.2. Eserde Garîb Kelimeleri Açıklama Metodu

Çalışmada sadece hadislerde geçen garîb kelimeleri açıklamakla yetinilmiştir. Çünkü Kur'ân'da geçen nadir kelimelerin izahı Tefsir ilim dalının kapsamına girmektedir.

Eser alfabetik olarak tasnif edilmiş olup hadislerin sadece ilk ravileri zikredilmiştir. Bu münasebetle aranılan kelimeler kolaylıkla bulunabilmektedir. Hadisin tüm metni verilmemiş, sadece garîb kelimenin geçtiği yerin zikredilmesiyle yetinilmiştir. Böylelikle eserin çok yekûn tutmasının önüne geçilmiştir. Zira el-Medenî ile yaklaşık aynı dönemde yaşayan ez-

⁷⁵ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 3: 11, 113

⁷⁶ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 266, 470.

⁷⁷ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 53, 2: 334, 336, 3: 116, 129.

⁷⁸ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 325, 3: 104.

⁷⁹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 274, 2: 310, 3: 128.

⁸⁰ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 44, 49, 60, 136, 2: 202, 334, 3: 11, 37, 81.

⁸¹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 407.

⁸² Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 2: 347.

⁸³ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 162, 3: 113.

⁸⁴ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 137, 309, 2: 203, 272, 488, 3: 107, 112, 128.

⁸⁵ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 2: 161.

⁸⁶ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 54, 427, 470.

⁸⁷ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 42, 52, 220, 488, 2: 160, 3: 120.

⁸⁸ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 244.

⁸⁹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 40, 2: 206, 221, 303, 3: 39.

⁹⁰ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 150, 2: 345, 3: 105, 116

⁹¹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 380, 3: 72.

⁹² Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 249, 2: 302, 3: 111.

⁹³ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 2: 341, 3: 112, 128.

⁹⁴ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 3: 46.

⁹⁵ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 300.

⁹⁶ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 159.

⁹⁷ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 147, 489, 3: 136, 170

⁹⁸ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 60.

Zemahşeri'nin kaleme aldığı el-Fâik fi ğarîbi'l-hadîs sadece ilk iki harfi esas aldığından ayrıca kelimeleri açıklarken bazen sıraya dikkat etmeyip başka sözleri de açıklaması eserinin kullanımını zorlaştırmıştır.

Müellif, eğer bir hadîste birden çok ğarîb lafız geçmişse, diğerkelimele-ri yeri geldiğinde izah etmiştir. Yani ğarîb lafızları peşpeşe açıklamamıştır. Şayet onları geçtiği yerde izah etseydi onlar rahatlıkla bulunamaz ve böylelikle bir emek israfına sebebiyet verilebilirdi. Ancak bazen onun bu kurala uymadığı görülmektedir.⁹⁹ O, kelimenin açıklanmasında ilk olarak kelimenin hadîste kastedilen anlamını verir, aynı manaya delalet eden bir âyet, hadîs, şiiir vb. delilleri varsa bunları genellikle sırasıyla zikreder.¹⁰⁰

Ebû Mûsâ el-Medîni, kendisinden önce *Ġarîbu'l-Hadîs*'lerde yer almayan bazı kelimeleri eserine almış ve ne manaya geldikleri hakkında mâlumat vermiştir. Kendisinden sonra *en-Nihâye* isimli eserin müellifi olan İbnü'l-Esîr de bu kelimeleri ve açıklamaları aynen veya kısaltarak eserine almıştır.¹⁰¹

Ġarîb kelimeleri açıklama metodu işlenirken konuyu izah sadedinde pek çok örnek verilebilirdi. Ancak bu durumda çalışmanın hacmi oldukça genişler ve bundan istifade etme imkânı okuyan için zor olabilirdi. Bu endişe ile ilgili yerlerde bir kaç örnek verilmekle iktifa edilmiştir. Ancak önemli olduğu düşünülen bazı noktalarda ise daha fazla örnek verme yoluna gidilmiştir.

Genel olarak âlimler, kelimeleri anlam ve gramer noktasından açıklamak maksadıyla âyetleri ve hadîsleri delil olarak kullanmışlardır. Ebû Mûsâ el-Medîni de aynı tarzı benimsemiş ve eserinin sonuna kadar bunu uygulamıştır.

Örneğin o, devenin kaybolduğu ifade edilen hadîste¹⁰² kullanılan “نَدَّ” fiilinin anlamını tespit amacıyla “يَوْمَ النَّادِ” (el-Ġâfir, 40/32) âyetini delil getirmiştir.¹⁰³ Yine “لَوْلَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يُحِبُّ ضَلَالَةَ الْعَمَلِ مَا رَزَأْنَاكُمْ عِقَالًا”¹⁰⁴ hadîsinde geçen dalâlet lafzını “ضَلَّ سَعِيهِمْ” (Kehf, 18/104) âyetiyle açıklık getirmiştir. Yani kelimenin amellerin boşa gitmesi manasına geldiğini zikretmiştir.¹⁰⁵ Bir diğerkörnek ise dördüncü kez aksıran kişiye Hz. Peygamber'in “Sen dar geçim-

⁹⁹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muġîs*, 1: 50-1, 3: 85.

¹⁰⁰ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muġîs*, 1: 878, 2: 332.

¹⁰¹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muġîs*, 1: 168, 2: 336, 3: 278-9, 284.

¹⁰² İbn Mâce, “Zebâih”, 9.

¹⁰³ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muġîs*, 3: 278-9.

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 21.

¹⁰⁵ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muġîs*, 2: 332. Krş. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 3: 97.

lisin “امْتَحَطْ فَإِنَّكَ مَضْنُوكَ”¹⁰⁶ dediği hadîstir. Bu hadîste geçen “مضنوك” kelimesini açıklarken o, “مَعِيشَةٌ ضَنْكًا” (Tâhâ, 20/124) ayetini delil getirerek kelimenin “dar geçim” manasına geldiği şeklinde izah etmiştir.¹⁰⁷ Aynı şekilde şiir okumanın bâtil olduğu ifade edilen hadîsin metninde geçen “الباطل” kelimesi ile şiirle uğraşmanın, onunla geçimini temin etmenin ve dünyayı övmeye ve onu kötölemenin kastedildiğini ifade edip bunun manasını “Görmez misin ki onlar, her türlü (söz, düşünce, hayal ve akım) vadisinde başıboş dolaşır dururlar?” (eş-Şuarâ, 225) âyetiyle izah etmiştir.¹⁰⁸

Ebû Mûsâ el-Medîni'nin hadîsleri de kelimelerin anlaşılmasında delil olarak kullandığını yukarıda ifade etmiştik.¹⁰⁹ Örneğin o, uyarma manasına gelen “نذر” kelimesinin anlamını pekiştirmek için “Kavmini uyar” “أَنْذِرِ الْقَوْمَ”¹¹⁰ hadîsine yer vermiştir.¹¹¹ Bir örnek de Ka'be manasında kullanılan “مَنْ هَدَمَ بِنَاءَ رَبِّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَهُوَ مَلْعُونٌ”¹¹² hadîsini delil olarak getirmesidir.¹¹³ Diğer bir örnek ise sabah namazına kalkmayan bir kimsenin kulağına şeytanın bevlettiğini söylediği hadîsidir. Bu hadîste geçen “بول” kelimesini açıklamak amacıyla “فَإِذَا نَامَ شَعْرُ الشَّيْطَانُ بِرِجْلِهِ فَبَالَ فِي أُذُنِهِ”¹¹⁴ hadîsini zikretmiştir.¹¹⁵ Mevzunun anlaşılmasına dönük bir örnek daha verilmesi gerekirse; o da kişinin halinin kötüleşmesi manasına gelen “ضنا” kelimesinin açıklamasında “لَا تَضْطَئِي عَنِّي”¹¹⁶ hadîsine yer vererek onun aynı manaya geldiğine dikkat çekmiştir.¹¹⁷

Müellifin kelimelerin anlaşılmasında istifade ettikleri arasında şiirler de yer almaktadır. Ölüm manasına gelen “موت” kelimesinin bir manasının rüzgârın durması olduğunu ifade edip bunu destekleyen şu beyti zikretmiştir:¹¹⁸

¹⁰⁶ Ebû Nuaym, *Mevsû'atu't-tbbî'n-nebevî*, thk. Mustafâ Hızır Dönmez (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 1: 351.

¹⁰⁷ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 2: 336. Diğer örnekler için bk. Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 159, 2: 19, 22, 3: 8, 93, 97.

¹⁰⁸ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 168. Diğer örnekler için bk. Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 489, 491-2, 561.

¹⁰⁹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 151, 3: 111, 114, 137, 315.

¹¹⁰ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâki, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. 'Abdülmü'tî Kal'acî (Beyrût: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988/1408), 4: 184.

¹¹¹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 3: 284.

¹¹² Münâvî, *et-Teysîr bi Şerhi'l-Câmiî's-Sağîr*, (Riyâd: Mektebü'l-İmâm eş-Şâfiî, 1408/1988), 2: 435. Benzer lafız için bk. Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, (Kâhire: Dâru'l-Hameyn, 1997/1417), 2: 475.

¹¹³ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 194.

¹¹⁴ Temel hadîs kaynaklarında böyle bir hadîse rastlanmamıştır. Benzer lafız için bk. Buhârî, “Teheccüd”, 13.

¹¹⁵ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 199.

¹¹⁶ Temel hadîs kaynaklarında böyle bir hadîse rastlanmamıştır.

¹¹⁷ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 2: 337. Diğer örnekler için bk. Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 203, 341, 489, 580.

¹¹⁸ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 3: 235.

يَا لَيْتَ شِعْرِي هَلْ تَمُوتُ الرَّيْحُ
فَأَسْكُنَ الْيَوْمَ وَأَسْتَرِيحُ

Bir diğer örnekte ise güneşin batmadan önceki zaman dilimini ifade eden “طفل” kelimesinin kullanımını destekleyen aşağıdaki beyti örnek olarak vermiştir.¹¹⁹

وَعَلَى الْأَرْضِ غَيَابَاتُ الطُّفْلِ

“فِيمَا يُوجَدُ فِي آرَامِ الْجَاهِلِيَّةِ وَخَرِيهَا الْخُمْسُ” hadîsinde geçen “آرام” kelimesini Kümeyst el-Esedî'nin (ö. 126/744) “بَعْدَ نَهْجِ السَّبِيلِ ذِي الْآرَامِ” beytiyle açıklamıştır.¹²⁰

O, kelimelerin yapı ve biçim özelliklerinden de bahsetmiştir.¹²¹ Kunût duasında kâfirlerin Allah'ın azabını hak edeceği ifade edilirken¹²² “ملحق” kelimesi kullanılmıştır. Genellikle âlimler kelimenin mülhak şeklinde okunduğunu ifade etmişlerdir. Ancak Kâsım b. Ma'n'ın doğru söylenişinin mülhak olduğunu belirtip bununla ilgili bir de şiir inşa etmiştir.¹²³

Müellif, aynı kökten gelen kelimelerin mana farklılığına dikkat çekmiştir. Örneğin hadîsin metninde geçen “الطلب”¹²⁴ kelimesinin “طالب” kelimesinin çoğulu olduğunu ve taleb ehli manasına geldiğini ifade etmiş, aynı kökten gelen “طلبة” kelimesinin ise hacet manasına geldiğini zikretmiştir.¹²⁵ Bir diğer örnek ise şudur: Hadîsin¹²⁶ metninde geçen “طيس” kelimesinin manasının ya konuşmasının çok sıkıcı olan bir kimseye ya da çok hırslı bir kimseye kullanıldığını Harbî'den naklederken, aynı zamanda Ezherî'den¹²⁷ de onun “kurt” manasına geldiği bilgisini vermektedir.¹²⁸ Bir diğer örnekte ise idrarı çok olan kimse için kullanılan “العيس”¹²⁹ kelimesi ile aslanın isimlerinden olan “العنيسة” kelimesinin aynı kökten olup farklı mana ihtiva ettiğini belirtmiştir.¹³⁰

Müellif, hadîsin metnindeki garîb kelimelerle neyin kastedildiğini açıklamıştır.¹³¹ Bunun örneği insanların en yalancısının boyacılar ve sar-

¹¹⁹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'û'l-muğîs*, 2: 359.

¹²⁰ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'û'l-muğîs*, 1: 56, 193; Diğer örnekler için bk. Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'û'l-muğîs*, 1: 61, 199, 2: 9, 17, 235, 304, 372, 488, 573, 3: 359.

¹²¹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'û'l-muğîs*, 3: 42, 72, 111, 113, 130

¹²² 'Abdürrezzâk b. Hemmâm es-Sa'nî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: el-Meclisu'l-İlmi, 1970/1390), 3: 111.

¹²³ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'û'l-muğîs*, 3: 116.

¹²⁴ “أَخْشَى الطَّلَبِ” Temel hadis kaynaklarında böyle bir hadîse rastlanmamıştır.

¹²⁵ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'û'l-muğîs*, 2: 361.

¹²⁶ “كَيْفَ لِي بِالرَّيْبِ. وَهُوَ رَجُلٌ طَيْسٌ؟” Temel hadis kaynaklarında böyle bir hadîse rastlanmamıştır.

¹²⁷ Ezhêrî Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.), 12: 341.

¹²⁸ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'û'l-muğîs*, 2: 341.

¹²⁹ “كَانَ يَرُدُّ مِنَ الْعَيْسِ” Temel hadis kaynaklarında böyle bir hadîse rastlanmamıştır.

¹³⁰ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'û'l-muğîs*, 2: 397. Diğer örnekler için bk. Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'û'l-muğîs*, 1: 107.

¹³¹ Daha sonra bu özellik İbnü'l-Esîr tarafından da takip edilmiştir. Bk. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 1: 136.

rafların olduğunun ifade edildiği hadîstir. O, bu hadîsin metninde geçen savvâğ kelimesini yüzüğü işleyen, sabbâğı ise elbiseyi boyayan kimse şeklinde açıklamıştır.¹³² “كُنْتُ أُنشِدُ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَلَمَّا دَخَلَ عُمَرُ: قَالَ: اسْكُتْ، إِنَّ عُمَرَ”¹³³ hadîsinde geçen bâtil “الْبَاطِلُ” kelimesiyle kastedilen şeyin ise şirle uğraşmanın, geçimini bu yolla temin etmenin ve şirle dünyayı övmenin ve yermenin bâtullığı olduğudur.¹³⁴

Ebû Mûsâ el-Medînî kelimelerin izahında farklı Arap lehçelerinden de faydalanmıştır. Örneğin dayanmak, yaslanmak manasına gelen “وئب” kelimesinin Himyerî lehçesinden geldiğini haber vermiştir.¹³⁵

O, hadîslerin içerdiği fikhî hükümlerden de bahsetmiştir.¹³⁶ Mesela Hz. Peygamber’in sakallı olmayı emrettiği¹³⁷ hadîse göre amel eden Ahmed b. Hanbel, bunu bırakmayı sünnet ve müstehab olarak kabul ederken, sakalı kazımayı mekruh olarak değerlendirmiştir.¹³⁸ Bir diğer örnek ise alışverişle ilgilidir. “نَهَى عَنْ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ”¹³⁹ hadîsinde Hz. Peygamber bir pazarlıkta iki alışverişi yasaklamıştır. Ebû Mûsâ el-Medînî hadîsi açıklama sadedinde bir örnek vermiş ve burada peşinen 10’a, vadeli 15’e satılan bir şeyin bu iki durumdan hangisine göre alındığı belli değilse alışverişin gerçekleşmediğini belirtmiştir.¹⁴⁰

O, hadîsleri Kur’an’a arz etmiştir. Mesela Hz. Peygamber geçim sıkıntısından dolayı öldürülen erkek çocuğun da Cennet’te¹⁴¹ olduğunu beyan etmiştir. Ebû Mûsâ el-Medînî buna “Geçim darlığından korkarak çocuklarınızı öldürmeyin!” (İsrâ, 17/31) ayetini delil olarak getirmiştir.¹⁴² Bir diğer örnek karganın fâsık olarak isimlendirilmesi ile ilgili hadîstir.¹⁴³ O, el-Hattâbî’den¹⁴⁴ naklen karganın fâsık olmasıyla murad edilen şeyin onun

¹³² Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 2: 250. Hadîs için bk. İbn Mâce, “Ticarât”, 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaut ve Âdil Mürşid (Müessesetü’r-Risâle, 1995/1416), 8: 271.

¹³³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24: 351, 358; Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd ‘Abdülbâkî (Kâhire: Matbaatu’r-Risâle, 1375), 94.

¹³⁴ Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 168.

¹³⁵ Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 3: 381. Diğer örnekler için bk. Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 2: 21, 3: 48.

¹³⁶ Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 3: 41, 95.

¹³⁷ “أَمَرَ بِالنَّحْيِ” Temel hadis kaynaklarında böyle bir hadîse rastlanmamıştır. Benzer lafız için bk. Buhârî, “Taklîmu’l-ezfar”, 62; Müslim, “Tahâre”, 257-259.

¹³⁸ Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 3: 119.

¹³⁹ *Muvatta*, “Büyü”, 2640.

¹⁴⁰ Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 208.

¹⁴¹ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 26.

¹⁴² Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 3: 374.

¹⁴³ İbn Mâce, “Sayd”, 19.

¹⁴⁴ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî el-Büstî, *Ġaribu’l-hadis*, thk. ‘Abdükerîm İbrâhîm el-‘Az bâvî (Dimaşk: Câmî’atu Ümmi’l-Kurâ, 1982), 1: 603.

etinin yenilmesinin haramlığıdır. Bu hadîsi “ذلكم فسق” (Mâide, 5/3) ayetine de arz ederek onun etinin haram olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁵

Ebü Mûsâ el-Medîni, garîb kelimelerin diğer anlamlarını da belirtmiştir. Örneğin gecikmek ve oyalamak manasına gelen “أَجَلَ” kelimesinin bir diğer manasında evet olduğunu haber vermiştir.¹⁴⁶ “وَفِي صَدْرِهِ عَلَيْهِ إِحْنَةٌ”¹⁴⁷ hadisinde geçen “إِحْنَةٌ/nefret, kin” kelimesinin diğer anlamlarının diğer düşmanlık etmek ve sinirlenmek manasını olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁸ Bir diğer örnek ise “فَصَلَ” kelimesidir. Bu kelime “مَنْ أَنْفَقَ نَفَقَةً فَاصِلَةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فَبَسَّجِمَاتِهِ”¹⁴⁹ hadisinde parça ve “مَنْ فَصَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَعَالَى فَمَاتَ أَوْ قُتِلَ فَهُوَ شَهِيدٌ”¹⁵⁰ hadisinde ise evini veya beldesini terk eden kimse manalarına geldiğini zikretmiştir.¹⁵¹

O, kelimenin kullanıldığı bölgeye göre farklı manalar taşıdığına dikkat çekmiştir. Mesela “نحوم” kelimesi sözlükte yıldız manasına gelmektedir. O, Hicazlılara göre onun görünmesinin hasad mevsiminin geldiğine, onlar dışındakilere göre ise ürünün bozulmasına delalet ettiğini nakletmiştir.¹⁵²

Müellif, kelimelerin birbirine karışmasını engellemek amacıyla tekil kelimelerin çoğulunu, çoğulların ise tekilini belirtmiştir. “أَنَّهُ مَرَّ بِقَوْمٍ يَنَالُونَ مِنْ نَعْدٍ”¹⁵³ hadisinde geçen ve parça manasına gelen “أَشْلٌ” kelimesinin çoğulunun “أَشْلَاءٌ” ve “لَوْ وَضَعْتُمُ الصَّمْصَامَةَ عَلَى رَقَبَتِي”¹⁵⁴ hadisinde geçen ve keskin kılıç manasına gelen “الصَّمْصَامَةُ” kelimesinin ise “الصَّمْصَامُ” olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁵ Bu konuya bir diğer örnek ise “ثَلَاثَةٌ عَلَى كُتْبَانَ الْمِسْكَ”¹⁵⁶ hadisinde geçen ve kum anlamına gelen “كُتْبَانَ” kelimesinin tekilinin “كُتَيْبٌ” olduğunu zikretmiştir.¹⁵⁷

O, kelimenin geldiği kök hakkında bilgi verip kelimedeki anlam genişlemesine değinmiştir. “الْيَوْمَ يَوْمَ الْمَلْحَمَةِ”¹⁵⁸ hadisinde geçen ve çok fazla insan ölmesinden dolayı savaş anlamına gelen “ملحمة” kelimesinin “لحم” dan türe-

¹⁴⁵ Ebü Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 2: 616.

¹⁴⁶ Ebü Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 34.

¹⁴⁷ Ebu'l-Kâsim Müsnidü'-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. 'Avdullah ve 'Abdülmuhsin b. İbrâhîm (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995/1415).

¹⁴⁸ Ebü Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 39. Diğer örnekler için bk. Ebü Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-Muğîs*, 1: 55-6.

¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 220, 227. Hadîs kaynaklarda “فَاصِلَةٌ” lafzıyla bulunmaktadır.

¹⁵⁰ Ebü Dâvud, “Cihâd”, 15.

¹⁵¹ Ebü Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 2: 620.

¹⁵² Ebü Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 3: 265.

¹⁵³ Temel hadîs kaynaklarında böyle bir hadîse rastlanmamıştır.

¹⁵⁴ Temel hadîs kaynaklarında böyle bir hadîse rastlanmamıştır.

¹⁵⁵ Ebü Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 2: 219, 291.

¹⁵⁶ Tirmizî, “el-Birr ve's-Sıla”, 54; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8: 417-8.

¹⁵⁷ Ebü Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 3: 20. Diğer örnekler için bk. Ebü Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû'u'l-muğîs*, 1: 193.

¹⁵⁸ Buhârî, “Meğâzi”, 46.

diğine işaret etmiştir.¹⁵⁹ Bunun bir diğer örneği insanların en yalancısının boyacılar ve sarrafların olduğunun ifade edildiği “أَكْذِبُ النَّاسَ الصَّيَّاعُونَ وَالصَّوَّاعُونَ”¹⁶⁰ hadisidir. O, bu hadisin metninde geçen savvâğ kelimesini yüzüğü işleyen, sabbâğı ise elbiseyi boyayan kimse olduğu şeklinde açıklamıştır. Ancak kelimenin konuşurken söylediklerini abartmak için fazlalıkları katarak mübalağalarla sözlerini boyayan ve yalanlarla süsleyen kimseler anlamında kullanıldığı zikretmiştir.¹⁶¹

O, garib kelimeleri eş anlamlı ve zıt anlamlı karşılıklarıyla izah etmiştir. Mesela “أَجَلْتُ” (Mürselât, 77/12) ayetinde geçen “أَجَلْتُ” kelimesinin zıt “التَّعَجِيلُ” ve eş “أُخَّرْتُ، والتَّأَجِيلُ” anlamlısını zikrederek anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.¹⁶² Bir diğer örnek ise “فَيَبْتِئُ ثِيَابِي وَمَتَاعِي”¹⁶³ hadisinde geçen “سَلَبٌ / çalmak, soymak” kelimesinin eş anlamlısını “سَلَبٌ” zikrederek izah etmiştir.¹⁶⁴

Ebû Mûsâ el-Medîni, nahiv ve sarfla ilgili açıklamada bulunmuştur. Örneğin evet veya tamam manasına gelen “أَجَلَ” kelimesinin istifham cevabı olarak kullanılmayacağını, şu şöyleydi değil miydi gibi sorulara yanıt olarak verileceğini belirtmiştir. “نعم” in ise her türlü söz için kullanılabileceğini zikretmiştir.¹⁶⁵ O, hadîs-i şerîfte kullanılan “أَحَدٌ” kelimesinde vavın hemzeye kalbedildiğini ifade etmiştir.¹⁶⁶ Ebû Mûsâ “أَحَنٌ” kelimesinin vav “وَحَنٌ” ile de kullanıldığını ve bu kelimenin hadîste zikredildiğini aktarmıştır.¹⁶⁷ Müellif, rahatsız edici bir eşek gibi olmayı ister misiniz hadîsinin metninde geçen “الصَّالَةَ” kelimesinin dad harfiyle de yazıldığını ancak bunun hata olduğunu zikretmiştir. Bir diğer örnek ise “ضَنَكٌ” kelimesinin ism-i fâilinin kıyasa aykırı olarak “مَضْنُوكٌ” şeklinde geldiğini belirtmesidir.¹⁶⁸

O, aynı hadîs içerisinde geçen garib kelimeleri nadiren aynı yerde açıklamıştır.¹⁶⁹ “وَإِذَا نَارٌ تَقُورُ بِبَصْرَارٍ” hadîsinde geçen “تَقُورُ” ve “بَصْرَارٌ” kelimelerini açıklamış ve ilk kelimenin ateş yakmak diğer kelimenin ise Medîne’ye ya-

¹⁵⁹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 3: 116.

¹⁶⁰ İbn Mâce, “Ticârât”, 5.

¹⁶¹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 2: 250.

¹⁶² Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 34, 2: 259, 3: 10.

¹⁶³ Temel hadîs kaynaklarında böyle bir hadîse rastlanmamıştır.

¹⁶⁴ Ebû Mûsâ el-Medîni *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 156, 165.

¹⁶⁵ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 34.

¹⁶⁶ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 39.

¹⁶⁷ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 39. Diğer örnekler için bk. Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 51.

¹⁶⁸ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 2: 336. Diğer örnekler için bk. Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 159, 203, 482, 641, 2: 506.

¹⁶⁹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 3: 85.

kın bir yer olduğunu zikretmiştir.¹⁷⁰ Bu üslup onun çok sık yaptığı bir tarz değildir.

Müellif, aynı kelimenin farklı manalarını zikretmiştir. Örneğin “ندب” kelimesinin ölüyü güzel özellikleriyle anmak olduğunu ifade ederken aynı kökten gelen mendûb kelimesinin ise talep edilen şey manasına geldiğini belirtmiştir.¹⁷¹ Bir diğer örnek ise hastalık sebebiyle zayıflamak manasına gelen “ضنا” kelimesinin aynı zamanda hastalığın tekrar nüksetmesi manasında kullanıldığını da belirtmiştir.¹⁷²

O, hadîste asıl kastedilen şeyin ne olduğunu açıklamıştır. Mesela kayanın (sahre) Cennet’te olduğu ifade edilen hadîste kayadan maksadın ‘Beytü’l-Makdis’tekinin olduğunu zikretmiştir.¹⁷³

Müellif bazı garîb kelimelerin, yer ismi, konum ve mevki olduğuna temas etmiş ve hadîsin metninde geçen “ضنحان” kelimesinin Mekke yöresindeki bir dağ ismi olduğu şeklinde açıklama getirmiştir.¹⁷⁴

O, kelimenin doğru şeklini tespit etmiştir. “والله يا معشر قريش، لقد نزل بمكة أمر” hadîsinin metninde geçen ve idrak etmek, farkında olmak gibi manalara gelen “نبئه” kelimesinin hatalı, doğru şeklinin ise “نبئله” olduğunu el-Hattâbî’den naklen ifade etmiştir. Ebû Mûsâ el-Medîni, Arapların “نبئ” Arap olmayan diğer kimselerin ise “بتئ” şeklinde kullandığını belirtmiştir.¹⁷⁵ Bir diğer örnek de şudur: Pislik, dışkı manasına gelen “البراز” kelimesinin doğrusunun bâ’nın fethasıyla olduğunu, bâ’nın kesresiyle yazılmasının hata olduğunu, eğer kelime “البراز” şeklinde yazılırsa bunun düello anlamına geldiğini ifade etmiştir.¹⁷⁶

SONUÇ

Ebû Mûsâ el-Medîni İsfahan’da yetişen önemli bir hadîs âlimidir. Onun içinde yaşadığı zaman diliminde yani h. VI. (XII.) asırda İsfahan ve çevresinde yönetim boşluğu bulunmaktadır. Çok sık hükümdar değişmesi sebebiyle devletin siyasi otoritesi giderek zayıflamaktadır. Siyasî otoritenin olmadığı veya tam olarak sağlanmadığı zaman dilimlerinde ilmin ilerlemesi kolay olmamaktadır. Ancak İsfahan’ın ilmî durumu için aynı durum söz konu-

¹⁷⁰ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 50-1.

¹⁷¹ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 3: 278.

¹⁷² Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 2: 336. Diğer örnekler için bk. Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 155-6.

¹⁷³ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 2: 256.

¹⁷⁴ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 2: 312.

¹⁷⁵ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 126.

¹⁷⁶ Ebû Mûsâ el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs*, 1: 148.

su değildir. Bu asırda İsfahan'da Ebû Zekeriyâ İbn Mende (ö. 512/1119), et-Teymî (ö. 535/1141), es-Silefî (ö. 576/1180) gibi Hadîs İlmî'nde önemli âlimler yetişmiştir. Döneminin öne çıkan âlimlerinin gözetimi altında yetişen Ebû Mûsâ el-Medînî, Ebû Sa'd es-Sem'ânî (ö. 562/1166) ve el-Cemmâilî (ö. 600/1203) gibi önemli ricâl âlimlerinin yetişmesine katkısı bulunmuştur.

İlk eğitimini İsfahan'da almış ve ardından Bağdât ve Hemedân'a ilim elde etmek amacıyla giden Ebû Mûsâ el-Medînî, hadîsin yanısıra Fıkıh ve Kıraât ilimlerini de tahsil etmiştir. Edindiği bilgiler vesilesiyle otuz civarında eser kaleme aldığı bilinmektedir. Bunların arasında belki de en önemlisi *el-Mecmû'u'l-muğîs fî ğarîbeyi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs* isimli eseridir. Bu çalışma Ğaribu'l-Hadîs alanında kendisinden sonra bir eser yazılmayan İbnü'l-Esîr'in *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs* isimli eserinin iki önemli kaynağından birisidir. Ayrıca o eserini telif ederken hadîsçi, dilci, fakih pek çok ulemadan istifade etmesi eserin kıymetini artırmaktadır.

O, eserini Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî'nin (ö. 401/1011) *Kitâbu'l-ğarîbeyn* adlı çalışması üzerine yapmıştır. Bunu Ebû 'Ubeyd'in ek-sik bıraktığı noktaları tamamlamak amacıyla yapmıştır. Ğarîb kelimeleri açıklarken âyet, hadîs ve şiirle istihsat etmiştir. Bunun yanısıra kelimelerin yapı biçim özelliklerinden, onların hangi lehçeye ait olduğundan, hadîsleri fikhî hükümlerinden, bölgelere göre farklı manalara gelen kelimelerden, kelimelerdeki anlam genişlemelerinden, onların eş anlamlı veya zıt anlamlı karşılıklarından, nahiv ve sarfla ilgili kurallardan, aynı kelimenin taşıdığı farklı manalardan ve onların doğru yazılış şekillerinden bahsetmiştir. Bu eserin bir özelliği de ğarîb kelimelerin izahında Kur'ân'a arz metodunun kullanılmasıdır.

KAYNAKÇA

- 'Abdülkerîm el-'Az bâvî. "Mukaddime". *el-Mecmû'u'l-muğîs fî ğarîbeyi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*. Thk. 'Abdülkerîm el-'Az bâvî, 7-14. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1406/1986.
- 'Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. Thk. Habîburrahmân el-Azamî. 12 Cilt. Beyrût: el-Meclisu'l-İlmî, 1970/1390.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnaut ve Âdil Mürşid. 50 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1995/1416.

- Akdoğan, Muhammed. “Kıvâmu’s-Sünne et-Teymî ve Hadis İlmî’ndeki Yeri (ö. 535/1141)”. *İslâmî Araştırmalar* 28/2 (2017): 185-99.
- Akdoğan, Muhammed. “Ebû Zekeriyâ İbn Mende ve Hadis İlmî’ndeki Yeri (ö. 512/1119)”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi (İtobiad)* 6/3 (2017): 2058-77.
- Akdoğan, Muhammed. *İsfahan’da Hadisçilik*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Akdoğan, Muhammed. “Ebû Tâhir es-Silefi ve Hadis İlmî’ndeki Yeri (ö. 576/1180)”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2018): 350-4.
- Akgül, Yusuf. *Edebî Tür Olarak Garibu’l-hadis: Kaynak-Metod ve Muhteva Analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Babanzâde Bağdâtlı İsmâîl Paşa. *Hediyetü’l-ârifîn esmâ’l-müellifîn ve âsâru’l-musannifîn*. 2 Cilt. Dâru İhyâ’it-Türâsî’l-Arabî, ts.
- Beyhakî Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü’n-nübüvve*. Thk. ‘Abdülmu’tî Kal’acî. 7 Cilt. Beyrût: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988/1408.
- Buhârî Muhammed b. İsmâîl. *el-Edebü’l-müfred*. Thk. Muhammed Fuâd ‘Abdülbâkî. Kâhire: Matbaatu’-Risâle, 1375.
- Buhârî Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu’l-Buhârî*. Dımaşk: Daru İbn Kesir, 2002/1423.
- Demir, Mustafa. *el-Hattâbî ve Garibu’l-Hadis Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Hâkim, Ebû ‘Abdullah en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn*. Kâhire: Dâru’l-Hameyn, 1997/1417.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş’as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnaût-Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrût: Dâru’r-Risâletü’l-İlmiyye, 1430/2009.
- Ebû ‘Ubeyd el-Herevî Ahmed b. Muhammed. *el-Ğarîbeyn fi’l-Kur’ân ve’l-Hadîs*. Nşr. Fethî Hicâzî. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999/1419.
- Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Medînî. *Hasâisu Ahmed b. Hanbel*. Thk. Muhammed b. Nâsır el-Acmî. Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Medînî. *el-Letâif min dekâiki’l-me’ârif fi ‘ulûmi’l-huffâzi’l-e’ârif*. Thk. Ebû ‘Abdullah Muhammed ‘Alî Semek. Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1420/1999.
- Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Medînî. *el-Mecmû’u’l-muğîs*

- fi ğaribeyi'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*. Thk. 'Abdülkerîm el-'Azbâvî. 3 Cilt. Mekke: Câmî'atu Ümmi'l-Kurâ, 1986/1406.
- Ebû Nuaym Ahmed b. 'Abdullah el-İsfahânî. *Mevsû'atu't-tıbbî'n-nebevî*. Thk. Mustafâ Hızır Dönmez. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- Ebû Şâme el-Makdisî Ebu'l-Kâsım Şehâbeddîn 'Abdurrahmân. *Kitâbu'r-ravzateyn fi ahbârî'd-devleteyn*, Thk. İbrâhîm Şemsuddîn. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002/1422.
- Ezherî Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luġa*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Hattâbî Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Bustî. *Ġarîbu'l-hadîs*. Thk. 'Abdülkerîm İbrâhîm el-Azbâvî. Dımaşk: Câmî'atu Ümmi'l-Kurâ, 1982.
- Hüseyn b. 'Abdülmelik el-Hallâl el-İsfahânî. *Zikru'l-İmâm Ebû 'Abdullah İbn Mende*. Thk. Âmir Hasan Sabrî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- İbn Hacer Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *el-Mu'cemu'l-müfehres ev tecrîdu esânîdî'l-kütübî'l-meşhûra ve'l-eczâi'l-mensûra*. Thk. Muhammed Şekkûr Mahmûd el-Meyâdinî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998-1418.
- İbn Hacer Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *el-Mecma'u'l-müesses li'l-mu'cemi'l-müfehres*. Thk. Yûsuf 'Abdurrahmân el-Marâşlî. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife: 1413/1992.
- İbn Hallikân Ebu'l-'Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. Thk. İhsân 'Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1978/1398.
- İbn Kâdî Şühbe Ebu's-Sıdk Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*. 5 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-'Osmâniyye, 1978/1398.
- İbn Kesîr Ebu'l-Fidâ 'İmâduddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. 'Abdullah 'Abdulmuhsin et-Türki. 21 Cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997/1417.
- İbn Mâce Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. Thk. Şu'ayb Arnaût, Âdil Mürşid, Muhammed Kâmil Karabelli, 'Abdüllatif Hirzullah. 5 Cilt. Dâru'r-Risâletü'l-İlmiyye, 1430/2009.
- İbn Nukta Ebû Bekr Muînuddîn Muhammed b. 'Abdülganî b. Ebî Bekr el-Baġdâdî. *Kitâbu't-Takyîd li ma'rifeti'r-ruvât ve's-sünen ve'l-mesânîd*. 2 Cilt. Hindistan: Vizâretü'l-Meârif ve Şu'ni's-Sekafiyye, 1983/1403.

- İbnu's-Salâh 'Osmân b. Selâhaddîn eş-Şehrezûrî. *‘Ulûmu’l-hadîs*. Haleb: Matbatu'l-İlmiyye, 1350/1931.
- İbnü'l-Cezerî Ebu'l-Hayr Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed. *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. Nşr. Gotthelf Bergstraesser. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 2008.
- İbnü'd-Dübeyşî Ebû 'Abdullah Muhammed b. Saîd b. Yahyâ. *Zeylu Târîhi Medîneti's-Selâm*, Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006/1427.
- İbnü'l-Esîr Ebu'l-Hasan 'İzzeddîn 'Alî b. Muhammed b. 'Abdülkerîm. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ebu'l-Fidâ 'Abdullah el-Kâdi. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987/1407.
- İbnü'l-Esîr Ebû's-Saadât Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî – Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. Kâhire: Dâru İhyâ'l-Kütübî'-Arabî, 1963.
- İbnü'l-İmâd Ebu'l-Felah 'Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-zehab fî ahhâri men zehab*. Thk. 'Abdülkâdir el-Arnâût ve Mahmûd el-Arnâût. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'n-Neccâr Muhyiddîn. *el-Müstefâd min zeyl Târîhi Bağdâd*. Thk. Muhammed Mevlûd Halef ve Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- İsnevî 'Abdürrahîm b. el-Hasen b. 'Alî el-Ümevî. *Tabakâtu's-Şâfiyye*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnu'l-Verdî Ebû Hafs Zeynuddîn Ömer b. Muzaffer b. Ömer. *Târîhu İbni'l-Verdî*. Bulak: Matbaatu Bulak, 1285.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ğarîbu'l-hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 376. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf – Mahmûd Halîl. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahihu Müslim*. Thc. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyâd: Dâru't-Taybe, 2006/1427.
- Münâvî Zeynüddîn 'Abdurraûf b. Tâc el-Kâhirî. *et-Teysîr bi şerhi'l-Câmii's-Sağîr*. Riyâd: Mektebü'l-İmâm eş-Şâfiî, 1408/1988.
- Özaydın, Abdülkerim. "Berkyaruk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 514-6. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Özgüdenli, Osman G.. "İsfahan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 497-504. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

- Özpnar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2005.
- Palabıyık, Abdülkadir. *Garîbu'l-Hadîs Nev'inin Doğuşu ve Abdülgâfir b. İsmâîl'in "el-Müfhim li şerhi garîbi Sahîhi Müslim" Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1997.
- Safedî Ebu's-Safâ Selâhaddîn Halîl b. 'İzzuddîn Aybeg b. 'Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnâût ve Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000/1420.
- Sönmez, M. Ali. "Ebû Mûsâ el-Medîni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 192. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Sübkî 'Abdülvehhâb b. 'Alî b. 'Abdülkâfi. *Tabakâtuş-Şâfi' iyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve 'Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1964/1383.
- Sümer, Faruk. "Irak Selçukluları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 387. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Suyûtî Ebu'l-Fazl Celâleddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtu'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403.
- Taberânî Ebu'l-Kâsım Müsnidü'-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. Thk. Târik b. 'Avdullah ve 'Abdülmuhsin b. İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995/1415.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: Mustafâ el-Bâbi'l-Halebî, 1968/1388.
- Yâfiî 'Afîduddîn 'Abdullah b. Es'ad b. 'Alî el-Yemânî. *Mir'âtu'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1417.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Yüksel, Tuba. *Selçuklu Başkenti İsfahan*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.
- Zehebî Ebû 'Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâût ve Ekrem el-Bûşî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1982/1402.
- Zehebî Ebû 'Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *Tezkiratu'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî Ebû 'Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *el-İber fi haberi men ğaber*. Thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985/1408.
- Zehebî Ebû 'Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân. *el-*

*Muhtasâru'l-muhtac ileyh min târîhi'l-hâfız Ebû 'Abdullah Muhammed
b. Saîd ed-Dübeyî. 2 Cilt. Bağdât: Matbatu'l-Meârif, 1951/1371.
Ziriklî Hayruddîn. el-A'lâm. 15 bs. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.*

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ESER DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2019/1 | CİLT: 6 | SAYI: 10

KUR'ÂN'IN İKİ FIKHÎ OKUNUŞU: TAHÂVÎ'NİN AHKÂMÜ'L-KUR'ÂN VE ŞERHU MEÂNİ'L-ÂSÂR'I KARŞILAŞTIRMALI ÖRNEĞİ

DOÇ. DR. NECMETTİN ÇALIŞKAN

ARAŞTIRMA YAYINLARI, ANKARA: 2018, 255 SAYFA.

AHMET SAİT SICAK

DR. ÖĞR. ÜYESİ, MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ,

TEFSİR ANABİLİM DALI.

assicak@mku.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-5161-9191>

 <http://dx.doi.org/10.29228/k7auifd.10.13>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Eser Değerlendirmesi / Book Reviews

Geliş Tarihi / Received
18 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Accepted
19 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



Günümüzde ortaya konan ilmî eserlerde ilk olmanın ve birincil kaynaklara yönelebilenin önemi malumdur. Bu nedenle ilk dönem âlimlerinden Tahâvî'nin (ö. 321/933) ve ahkâm tefsiri ve hadisi alanlarında yazılan ilk teliflerden olan *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr* adlı eserlerinin üzerine yapılan bir çalışmanın tefsir başta olmak üzere Temel İslam Bilimleri alanında araştırma yapanların dikkatini çekeceği açıktır. Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Tefsir Anabilim Dalı'nda aktif olarak öğretim üyeliği görevine devam eden yazarla olan kurumsal ve akademik birlikteliğimiz ve editöryal düzeyde kitaba olan katkı süresince kitap içeriğine vakıf oldum. Yapılan çalışmanın akademik araştırmalardan beklenen; konunun önem ve orijinalliyi, derinlemesine analiz ve sentez ayrıca multidisipliner yaklaşım gibi önemli unsurları barındırdığına dair kanaatim sonucunda, *Kur'ân'ın İki Fikhî Okunuşu* adlı bu eserin, kitap kritiği açısından da incelenip özellikle mezkûr alanda araştırma yapan akademisyenlere tanıtılması gerektiği düşüncesi hâsıl oldu.

Necmettin Çalışkan'ın Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr* isimli eserleri üzerinden mukayeseli olarak yaptığı bu çalışmanın, hem Kur'ân hükümlerinin anlaşılmasında hem bu hükümler arasındaki çelişkili gibi görünen birçok konunun daha yakından incelenmesi ve yorumlanmasında hem de Tahâvî'nin ilmî yetkinliğinin ortaya çıkarılarak günümüz araştırmacılarına aktarılmasında önemli katkılar sağlayacağı söylenebilir. Müellifin, bu eserde; Tahâvî'nin tefsir metodu, ele aldığı konulara yaklaşımı ve onları inceleme tarzı, hükümlerin temellendirilmesi ve kullandığı deliller, bu delillerin nasıl uygulandığı ve Tahâvî'nin döneminde öne çıkan ilmî tartışmalar gibi konular ekseninde tahlillerde bulunduğu görülmektedir.

Müellifin bu çalışmadaki öncelikli amaçlarından birisinin; tefsir ilminin hadis, fıkıh ve diğer ilimlerle olan bağlantısını araştırarak Tahâvî'nin farklı zamanlarda yazdığı iki eserinde takip ettiği tefsir usul ve yöntemlerini tespit ve bu bağlamda kullanılan argümanları mukayese etmek olduğu söylenebilir. Bu mukayeseli yöntem sayesinde bir müellifin iki eseri arasında zaman içerisinde ilmî ve fikrî açıdan yaşanan değişimlerin gözlemlenmesi ve dönemin ilmî tartışmalarına ışık tutulması hedeflenmiştir. Özellikle Tahâvî'nin yaşadığı dönemdeki ilmî tartışmalara ve tefsir usul ve yöntemlerine ulaşabilmek için Tahâvî'nin çağdaşı Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân fî Têvîli'l-Kur'ân* isimli eserinin de araştırmaya dahil edilmesinin daha somut verilere ulaşmada önemli bir ölçüt olduğu ve katkılar sağladığı söylenebilir.

Çalışkan'ın, kitabın sonuç bölümünde yer alan; “Yapılan mukayeseler ve elde edilen sonuçlardan da anlaşılacağı üzere akademik camianın bir genelleme ve ön kabul olarak zikrettikleri; “bir âlimin eserlerinin beraber olarak incelenmesi hem gereklilik arz etmekte hem de daha doğru sonuçlar elde etmeyi sağlayıcı mahiyettedir” kaziyesi Tahâvî örneği üzerinden misalleri ve metodolojik arka planıyla teyit edilmiştir.”¹ ifadesi kitabın birçok bölümünde onun uyguladığı ve bu usulle ulaştığı önemli tespitleri ve daha da önemlisi müdellel sonuçları özetler mahiyettedir.

Böylelikle Çalışkan'ın eserinde, kendisinin de belirttiği gibi birçok araştırmada bahis konusu edilen; *aynı çağı ve çevreyi paylaşıyorlar da aynı konu üzerinde farklı müelliflerin farklı değerlendirmelerinin olabileceği hatta bu farklılıklara aynı müellifin farklı eserlerinde de rastlanabileceği* şeklindeki yerleşik kabulün etraflı analiz ve sentezler, istatistiksel bilgiler ve bunlara dayalı tablolarla ayrıntılı bir şekilde *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr* üzerinden ortaya konulmuş olmasının kitabın akademik camiaya önemli katkılarından birisi olduğu görülmektedir.

Eser; giriş, üç bölüm, sonuç, ekler, kaynakça ve dizin kısımlarından oluşmaktadır. Çalışmanın giriş kısmında müellif ahkâm âyetleri ve hadisleri hakkında malumat verdikten sonra Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'dan önce telif ettiği *Şerhu Meâni'l-Âsâr* isimli eserini ahkâm hadislerini ihtiva eden sünen tarzı bir eser olarak tanımlamış; *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli eserin ise ahkâm âyetlerinin tefsir edildiği bir kitap olduğunu vurgulamıştır. Necmettin Çalışkan, her iki eserde ortak olarak ele alınan birçok âyet olmakla birlikte temel konu başlığı şeklinde ele alınarak tefsiri yapılan âyet sayısının 15 olduğunu belirtmiştir. Ancak bu sayının *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ın dört cildinden günümüze kadar ulaşan ilk iki cildine göre yapıldığını da hatırlatmıştır.

Çalışkan, giriş kısmında ayrıca; Tahâvî'nin hayatı, ilmî kişiliği, yaşadığı dönem, eserleri ve Tahâvî üzerinde yapılan çalışmalar hakkında yer yer tafsilatlı malumat vermiştir. Tahâvî üzerine yapılan çalışmalara dair açıklamaların bu konuda araştırma yapmak isteyenlere önemli bir literatür bilgisi sağladığı görülmektedir. Özellikle Tahâvî'nin ilmî kişiliği ve Şâfiî mezhebinden Hanefî mezhebine geçiş süreci ve sebepleri üzerinde dikkat çekici tespitler yapılmıştır. Giriş kısmında “İmam Tahâvî'ye Yönelik Eleştiriler” başlığında Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) Tahâvî'ye yönelik eleştirilerinin tutarsızlığına ve eleştirilerin haksız oldu-

¹ Necmettin Çalışkan, *Kur'ân'ın İki Fikhî Okunuşu Tahâvî'nin Ahkâmü'l-Kur'ân ve Şerhu Meâni'l-Âsâr'ı Karşılaştırmalı Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2018, 232.

ğuna dair Zâhid el-Kevserî (1879-1952) ve Kandehevî'nin (ö. 1394/1974) savunmaları üzerinden ilmî tespitlere yer verilmiştir.

Çalışkan araştırmamanın birinci bölümünde öncelikli olarak ahkâm âyetleri ve ahkâm tefsirlerinin tanımı, muhtevası, tasnifi ve taksimatı üzerinde durmuştur. Müellif, Kur'ân'ın ibâdât, muâmelât ve ukubâtla ilgili hükümlerini içeren âyetlere genel olarak ahkâm âyetleri denildiğini açıkladıktan sonra Kur'ân-ı Kerim'in hangi âyetlerinin ahkâm âyetleri olduğu konusunda ortak bir görüş olmadığını belirterek, bunun sebebinin hükümlerin bazı âyetlerde sarih bir şekilde belirtilmiş olmasına rağmen özellikle kıssa, emsâl vb. bazı âyetlerde doğrudan belirtilmiş olmamasına bağlamış, bu konuya ve ahkâm âyetlerinin sayısının ne olduğuna dair görüşleri aktarmıştır.

Çalışkan birinci bölümde ayrıca, ahkâm tefsirlerinin ortaya çıkışı ve özellikleri, meşhur ahkâm tefsirleri, ahkâm hadisleri, ahkâm hadisleri eserlerinin ortaya çıkışı ve özellikleri, meşhur ahkâm hadisi kitapları hakkında malumat vermiştir. Ayrıca Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr* adlı eserlerinde kullandığı metodun genel özellikleri hakkında önemli tespitlerde bulunmuş ve bu tespitleri maddeler halinde sıralamıştır. Müellif daha sonra, Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr* adlı eserlerinde kullandığı tefsir, hadis, fıkıh, dil ve tarih kaynaklarına yer verir.

Çalışkan araştırmamanın ikinci bölümünde, hükümleri açıklamada *Ahkâmü'l-Kur'ân* ile *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ı, rivâyetlerin kullanımını açısından mukayeseli olarak inceler. Bu bağlamda o, her iki eserin hem rivâyet hem de dirâyet yönlerini etraflıca ele alır. Ele alınan konular arasında, "Kur'ân'ın, Kur'ân'la Tefsir Edilmesi", "Kur'ân'ın Sünnetle Tefsir Edilmesi", "Kur'ân'ın Sahâbe ve Tâbiîn Kavliyle Tefsir Edilmesi", "Kur'ân'ın Sebeb-i Nüzûlle Tefsir Edilmesi", "Kur'ân'ın Nâsîh-Mensuh ile Tefsir Edilmesi" gibi başlıklar her iki eserde mukayeseli olarak incelenmiştir. Çalışkan'ın bu bölümlerde klasik esere dair yapılan günümüz çalışmalarında çokça rastlanmayan istatistiksel verileri kullanmasının eserin öne çıkan özelliklerinden birisi olduğu söylenebilir. Ayrıca *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'ın dirâyet yönü hadis ilmî, fıkıh, fıkıh usulü, lügat, sarf ve nahiv açılarından mukayeseli olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Yazar çalışmanın üçüncü bölümünde her iki eserde ele alınan belli konuları mukayeseli olarak incelemiş ve *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr* eserlerinde, 16 konu çerçevesinde ele alınan 15 âyetin her iki eserde de tefsir edildiği tespitini yapmıştır. Bu âyetler içerisinde seçilen bazı âyetler

bağlamında, Tahâvî'nin her iki eserinde uyguladığı tefsir yöntemi ve kullandığı argümanlar müellif tarafından mukayese edilmiştir.

Üçüncü bölümde mukayese için seçilen âyetlerin namaz, abdest, kadınların özel hâli ve mesh gibi ibâdâtla ilgili konuları içerdiği oysa ahkâm tefsirinden beklenen muâmelâta veya ukûbâta dair konulara değinmediği görülmektedir. Bu hususun her iki eserde birlikte ele alınan âyetlerin² genellikle ibâdâtla ilgili olması itirazında bulunulabilse de çeşitlilik açısından muâmelât veya ukûbâta ilgili birer örneğin eserde yer almasının daha uygun olacağı söylenebilir.

Müellif bu bölümde Tahâvî'nin yaşadığı dönemin ilmî tartışmalarına ve tefsir yöntemine ışık tutması bakımından ölçü olarak Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân* adlı tefsirini yapılan mukayeseye ayrıca dâhil etmiştir. Çalışkan kıyaslamada *Taberî Tefsiri*'nin seçilmesinde Taberî'nin Tahâvî ile aynı çağda yaşamış olması, aynı hocalardan ders almış olmaları ve eserlerinde yer verdikleri rivâyetler içerisinde tespit edilen yüzlerce rivâyetin ortak olması gibi nedenlerin etkili olduğunu belirtmiştir. O bu bölümde Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da tefsirini yaptığı yedi âyeti seçmiş ve mukayeseli değerlendirmeleri bu âyetler çerçevesinde yapmıştır.

Müellif çalışmanın sonuç kısmından sonra Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *Şerhu Meâni'l-Âsâr*'da tefsir ettiği âyetlerin hangi âyetler olduğunu göstermek için okurlara mukayeseli olarak değerlendirme yapma fırsatı veren bir tablo hazırlamıştır. Bu tabloda “Her İki Eserde Konu Başlığı Olarak Tefsir Edilen Âyet”, “Bahsi Geçen ve Dolaylı Olarak Tefsir Edilen Âyet” ve “Sayfa No” gibi başlıklılar yer almaktadır.

Necmettin Çalışkan'ın tefsir, hadis ve fıkıh ilimleri başta olmak üzere birçok ilmi kapsayan bu çalışması başta tefsir, hadis ve fıkıh alanında araştırmalar yapan ve bu alanlara ilgi duyan okurlara önemli katkılar sunmaktadır. Öncelikli olarak kitabın adı dikkat çekmektedir. Kitabın adında geçen “*Kur'ân'ın İki Fikhî Okunuşu*” başlığında yer alan fıkıh kelimesinin fıkıh literatüründeki terim anlamının yanısıra yorum, kavrama, bilme, çözümlenme, sonuç çıkarma, metot ve yöntem tespiti gibi anlamlarda kullanıldığı söylenebilir. Bu bağlamda çalışma hem okuru düşündürmekte hem de Tahâvî'nin hangi usul ve yöntemleri kullandığını okurun zihnine takrib etmektedir. Bu eseri okuduktan sonra Tahâvî'nin her iki eserinin okunması eserlerden daha fazla istifade etmeye vesile olacağını açık bir şekilde ifade

² İlgili tablo için bk. Çalışkan, *Kur'ân'ın İki Fikhî Okunuşu*, s. 233-239.

etmek gerekir. Çünkü bu çalışmada Tahâvî'yi ve eserlerini daha iyi anlamak için sosyo-kültürel altyapı ve dönemin koşulları, ilmî verilerle açık bir şekilde tahlil edilmeye çalışılmıştır.

Çalışkan'ın bu çalışmasında Tahâvî'yi anlamada kullandığı mukayeseli metot, analiz ve sentezler, istatistiksel veriler, her iki eser arasındaki benzerlikler ve farklılıkların tespit edilmiş olması, eserin özellikle tefsir ve fıkıh ilmine önemli katkılar sağlamasına vesile olacaktır. Eserin üçüncü bölümünde yer alan âyetlerin tefsirini anlamada bazı zorluklar söz konusu olsa da tefsir, hadis ve fıkıh sahasında çalışmalar yapan kişilerin böyle müşkil durumlara aşına oldukları ve bunları anlamada zorlanmayacakları söylenebilir. Tefsir ilmi sahasında hem konu hem de metot açısından önemli bir boşluğu doldurduğunu düşündüğümüz bu eser, aynı zamanda Tahâvî'nin ilmî şahsiyetinin de daha yakından tanınmasına katkıda bulunmuştur.

Kur'an'ın İki Fikhî Okunuşu: YÖK kriterlerine göre uluslararası yayınevleri statüsünde kabul edilen Ankara Okulu'na bağlı oluşuyla yılların getirdiği tecrübeyi yazar ve okuyucuyla paylaşan, özellikle doktora ve doçentlik tezlerini neşreden bir yayınevi olan Araştırma Yayınları'ndan çıktı. Bu kitapta içindekilerin ve konu başlıklarının kitabın içeriğini başarılı bir şekilde yansıttığı, kitabın sonuna konulan kelime dizininin araştırmacılara kolaylık sağlayacağı, kaynakçanın literatür hakkında hem bu konuda araştırma yapacak olanlara hem de kitabın yetkinliğine dair okuyucuya fikir verdiği, birincil kaynaklara ulaşma ve ek bilgiler verme noktasında dipnotların başarılı sayılabileceği rahatlıkla söylenebilir. Kitap kapağının sadeliği ve bu sadeliğin kazandırdığı ciddiyetin yanı sıra kitabın mizanpaj, imla ve tablolar gibi noktalarda okuyucuyu rahatsız etmeyecek görsel bir formda olduğu böylelikle *Kur'an'ın İki Fikhî Okunuşu'nun*, yazarın ve basıldığı yayınevinin özverili çalışmaları sonucu ortaya çıktığı da ayrıca belirtilmelidir.

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayımlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-incelemesi Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleri birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora

- göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
- c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.
- d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makale yazım ilke ve kuralları konusunda İSNAD Atıf Sistemi’ni uygulamaktadır.

İlgili kurallar için <https://www.isnadsistemi.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.