



IHYA

Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi

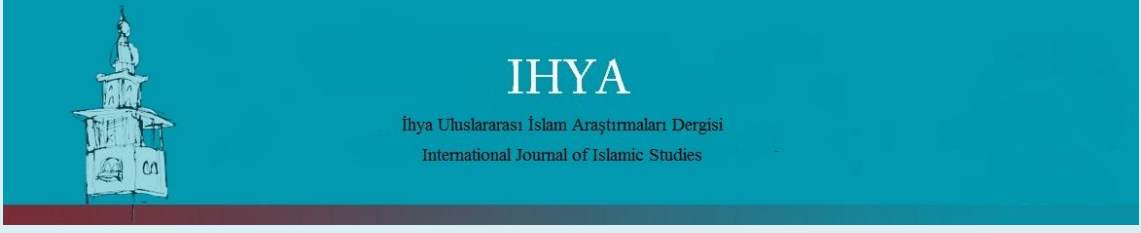
ISSN: 2149-2344

CİLT: 5 SAYI: 2 GÜZ-2019

VOLUME: 5 ISSUE: 2 AUTUMN-2019

INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES





Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, hakemli bir dergi olup,



SOBIAD **ROOTINDEXING** **SPARC indexing** **idealonline** veri tabanları, tarafından taranmaktadır.
Dergimiz **İSNAD ATIF SİSTEMİ**'ni Esas Almaktadır
(<https://www.isnadsistemi.org>)

Baş Editör | Editor in Chief

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi)

Editörler Kurulu | Editors

Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi),
Dr. Öğretim Üyesi Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi)

Arapça Kontrol | Arabic Text Editor

Doç. Dr. Ziyad ALRAWASHDEH (İstanbul Üniversitesi)

İngilizce Kontrol | English Text Editor

Doç. Dr. Birsan Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN (Kastamonu Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Hidayet IŞIK (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi), Prof. Dr. Kemal YILDIZ (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yusuf BENLİ (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Dilaver SELVİ (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet ÜMİT (Marmara Üniversitesi), Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Mehmet AYHAN (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Saki ÇAKIR (Siirt Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin OKUR (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Nevzat ERKAN (Kırklareli Üniversitesi) Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. İsa ÇELİK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah Emin ÇİMEN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Şevket TOPAL (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi) Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA, (Mardin Artuklu Üniversitesi), Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Alim YILDIZ, (Sivas Üniversitesi), Doç. Dr. Ali Kumaş (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Ramazan DEMİR (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Ali KAYA (Kocaeli Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Mehmet GAYRETLİ (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi İbrahim TOZLU (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi İlyas YILDIRIM (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

e-mail

muhayhan02@gmail.com

huseyinokur@yandex.com

Yıl | Year

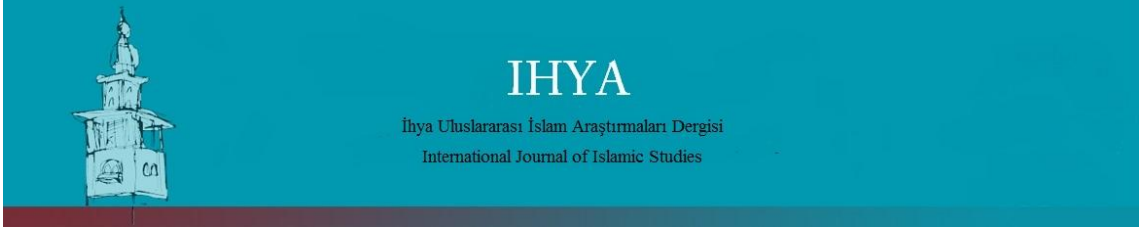
Temmuz/ July 2019

İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | İHYA International Journal of Islamic Studies is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İÇİNDEKİLER

MAKALELER / ARTICLES

MEHMET ŞAH FENÂRÎ'NİN "ENMÜZECÜ'L-ULÛM" ADLI ESERİNDE TEFSİR İLMİ THE SCIENCE OF TAFSİR IN ANMÜDHJ AL-'ULÛM BY MEHMED SHAH AL-FANARI MEHMET ÇİÇEK	248-284
KIRAAT İLMİNDE HEMZE İLE İLGİLİ BAZI VECİHLERİN İNCELENMESİ EXAMINATION OF SOME VARIANT READINGS RELATED TO THE HIATUS IN THE RECITATION SCIENCE NESRİŞAH SAYLAN	285-298
KUR'AN'DA ŞİRK VE ACELE AZAP TALEBİ POLITHEISM AND DESIRE OF IMMEDIATE TORMENT IN QUR'AN İSMAİL KILIÇ	299-312
KUR'AN VAHYİNDE NÜZÛLÜN TEKADDÛMÜ YAHUT HÜKMÜN TEAHHURU MESELESİ TAQADDUM AL-NUZÛL OR TA'AKHKHUR AL-ĤUKM ISSUE IN THE NUZÛL PROCESS OF THE QUR'AN MUHAMMED SELMAN ÇALIŞKAN	313-333
İZMİTLİ KARAVEYS EL-KOCEVÎ'NİN KAVSU KUZAH ADLI RİSÂLESİNİN TAHKİK, TERCÜME VE TAHLİLİ IZMİTTAN KARAVEYS EL-KOCAVÎ'S RİSÂLAH ON KAVSU KUZAH ANALYSIS, TRANSLATION AND CRITIQUE RAMAZAN ŞAHAN	334-358
İLK FİKİH USÛLÛ SÖZLÜĞÜ: EL-ĤUDÛD Fİ'L-UŞÛL THE FIRST CONCEPT DICTIONARY IN UŞÛL AL-FIQH: AL-ĤUDUD Fİ'L-UŞÛL DAVUT EŞİT	359-382
İSLAM HUKUKU BAKIMINDAN ORGAN NAKLİ ETRAFINDAKİ TARTIŞMALAR* DISCUSSIONS ON ORGAN TRANSPLANTATION FROM ISLAMIC LAW AHMET EKŞİ	383-397
التحليل الحقوقي في نطاق سلطة العفو وتصنيف الحقوق الأشخاص الذين أمر النبي محمد (ص) بقتلهم عند فتح مكة المكرمة MEKKE FETHİNDE HAKLARINDA ÖLÛM EMRİ VERİLEN KİŞİLER VE İLGİLİ RİVAYETLERİN HUKÛKİ TAHLİLİ ANALYSIS AND CLASSİFICATION OF RIGHTS IN THEFIELD OF AMNESTY AUTHORIZATION: THE PEOPLE WHO WERE ORDERED TO DİE OF PROPHET MUHAMMAD IN THE CONQUEST OF MECCA ADEM YILDIRIM	398-436
YAHUDİ FİLOZOF İBN KEMMÛNE'NİN NÛBÛVVET ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ AN EVALUATION OF THE JEWISH PHILOSOPHER IBN KAMMÛNA'S UNDERSTANDING OF PROPHETHOOD FİKRET SOYAL	437-458
HADİSLER İŞİĞİNDE KADINLARIN İSTİHDAMI MESELESİ THE ISSUE OF EMPLOYMENT OF WOMEN IN THE LIGHT OF HADITHS REŞAT AHMET AĞAOĞLU	459-473
SEYYİD KUTUB'UN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE İDEAL TOPLUM VE CİHAD THE STATUS OF JIHAD IN THE FOUNDATION OF IDEAL SOCIETY IN SAYYID QUTB'S SYSTEM ABDULMUTTALİP BAYCAR & MUHAMMET ALİ ACAR	474-487
HATM-İ HÂCEĞÂN VE HÂLİDİLİKTE UYGULANAN ÖRNEKLERİ KHATM-İ KHWAJAGAN AND SAMPLE APPLICATIONS IN KHALIDIYYA MEHMET SAKİ ÇAKIR	488-505
DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞINA BAĞLI 4-6 YAŞ GRUBU KURAN KURSLARINDA DİN EĞİTİMİ RELIGIOUS EDUCATION IN 4-6 AGE GROUP COURSES RELATED TO THE PRESIDENCY OF RELIGIOUS AFFAIRS MUHAMMET FATİH GENÇ	506-521
TÜRKİYEDE EĞİTİM GÖREN BALKAN ÜLKELERİ ÖĞRENCİLERİNİN İNTİHARA BAKIŞI VE HAYAT MEMNUNİYETİ THE VIEWS OF BALKAN STATE STUDENTS STUDYING IN TURKEY TOWARDS SUICIDE AND THEIR LIFE SATISFACTION FEİM GASHİ	522-552
GİRİTİN OSMANLILAR TARAFINDAN FETHİYLE İLGİLİ BAZI YAZMA ESERLER ÜZERİNE NOTLAR NOTES ON THE SOME MANUSCRIPT WORKS RELATED TO CONQUEST OF CRETE BY OTTOMANS VEYSEL GÖGER & İRFAN ALADAĞ	553-563



Mehmet şah Fenârî'nin "Enmûzecü'l-Ulûm" Adlı Eserinde Tefsir İlmi

The Science of Tafsir in *Anmûdhaj al-'ulûm* by Mehmed Shah al-Fanari

Mehmet ÇİÇEK

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
ORCID: 0000-0002-8553-9448 e-mail: mehmet_cicek34@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Mayıs 2019/ 28 May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Temmuz 2019 / 8 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5; **Sayı / Issue:** 2; **Sayfa / Pages:** 248-284

Öz

Bu makalede Osmanlı kuruluş dönemi âlimlerinden biri olan Mehmet Şah Fenârî'ye ait *Enmûzecu'l-'ulûm* adlı eserin tefsir bölümünü inceleyeceğiz. Ancak tefsir bölümüne giriş yapmadan önce müellif hakkında kısa bilgi vereceğiz. Devamında söz konusu eserin genel tanıtımını yapacağız. Tefsir bölümünü ise eserde de sunulduğu üzere iki kısımda ele alacağız. İlk kısımda İnsanın halifelğine dair Allah'ın meleklerle konuşmasının aktarıldığı Bakara suresi 2/30. âyetinin tefsirini inceleyeceğiz. Âyetin parçalara ayrılarak klasik tarzda tefsirinin yapıldığı bu kısımda özellikle insanın halifelği noktasında meleklerin gözden kaçırdıkları aklî/nutkî kuvvete işaret edeceğiz. İkinci kısımda ise imanın artmayıp eksilmeyeceğini düşünen hanefî söylemin, Kur'an'da zikredilen âyetlerle nasıl uyumlu olacağını mesele edineceğiz. Makalenin sonunda tefsir kısmını içerik ve metod açısından değerlendireceğiz. Ayrıca ek olarak *Enmûzecu'l-'ulûm*'un tefsir bölümünü mevcut altı nüsha ışığında tahkik edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Osmanlı Dönemi, Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, İnsanın halifelği, İmanın artmayıp eksilmemesi

Abstract

In this article, we will examine the part of tafsir in *Anmûdbaj al-'ulûm* by Mehmed Shah al-Fanari who was a scholar of the formation period of the Ottoman State. Before that, we will give some information about the author, and a general description of *Anmûdbaj al-'ulûm*. Then we will study the part of tafsir in two sections as presented in the book. In the first place, we will have a look at the interpretations of the verses from the beginning to the verse of al-Baqara 2/30 in which God's speech to angels about the caliphate of human takes place. In this part in which the verses were interpreted in classical way by dividing into different parts, we will point out the intellectual/*nutqi* power of human that is the missing point of angels. In the second part we will discuss how the Hanafite opinion that the faith nor increases neither decreases could be suitable with Qur'anic verses. At the end of the article we will evaluate the tafsir part in content and methodology. Also, we will edit the part of tafsir of *Anmûdbaj al-'ulûm* based on six manuscripts as appendix.

Keywords: Tafsir, Ottoman Period, Mehmed Shah al-Fanari, *Anmûdbaj al-'ulûm*, Caliphate of Human, Increase and Decrease of Faith

Giriş

Tefsir birikimine yönelik çalışmalar denildiğinde akla genellikle geniş hacimli tefsir çalışmaları gelir. Haddi zatında birden fazla ciltten müteşekkil bu eserler, uzun soluklu çalışmalardır. Tefsirin tarihsel birikimine baktığımızda bunun dışında küçük hacimli sure/ayet tefsirlerinin ve risalelerinin olduğunu görürüz. Bu tür küçük hacimli çalışmalardan biri de içinde tefsire dair bölümler ihtiva eden eserlerdir. İlimler tasnifi veya ilimler ansiklopedisi mahiyetindeki eserlerde ele alınan tefsir bölümleri de küçük hacimli çalışmalardan biridir. Biz de makalemizde bu örneklerden birini oluşturan Mehmet Şah Fenârî'ye ait "*Enmûzecu'l-'ulûm*" adlı eserin tefsir bölümünü tanıtip inceleyeceğiz. Numuneler/örnekler olarak ifade edebileceğimiz *enmûzec/unmûzec*¹, muhtelif ilimler hakkında özellikle güncel tartışmaların

¹ Kelimenin aslının *enmûzec* mi yoksa *unmûzec* mi olduğu net değildir. Her ne kadar Arapça sözlüklerde "*unmûzec*" ifadesi kullanılsa da "galat-ı meşhur lûgat-ı fasihten evladır" fehvasınca çalışmamızda "*enmûzec*" kullanımını tercih edeceğiz. Nitekim Mütercim Asım Efendi, bu kullanımın Türkçeye daha uygun olduğu

ele alındığı eserlerdir. Bu tür eserler farklı ilimlere dair ansiklopedik mahiyette bilgiler değil de muhtelif ilimlere dair bir veya bir kaç mesâilin ele alındığı eserlerdir. İnceleyebildiğimiz kadarıyla bu eserler, ilimlerin canlılığını gösteren ve güncel problemlere ışık tutan bir yapıyı bünyelerinde taşımaktadırlar. Şimdi Mehmet Şah Fenârî'nin eserine giriş yapmadan önce müellifimiz hakkında kısa bir bilgi verelim.²

1. Mehmet Şah Fenârî

Tam adı Ebü'l-Berekât Fahreddin Mehmed Şah b. Mehmed b. Hamza b. Halil b. İsâ el-Fenârî er-Rûmî el-Hanefî'dir. Doğum tarihiyle ilgili elimizde kesin bir bilgi olmayan Mehmet Şah, Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) büyük oğludur. Molla Fenârî'nin diğer oğlu Yusuf Bâlî'dir (ö. 846/1442-1443). Kaynaklarda Mehmet Şah Fenârî'nin nispeten erken bir yaşta 18 yaşında iken Bursa Sultaniye medresesinin müderrisi olduğu nakledilmektedir.³ Fahreddin el-'Acemî'nin (ö. 865/1460-61) bu medresede Mehmet Şah'ın muîd'i (yardımcısı) olarak görev yapmıştır.⁴ Hasan (ö. 891/1486) ve Zeynüddin (ö. 920/1515) adında iki oğlu vardır.⁵ Her iki oğlunun da eserleri olmakla birlikte Hasan Fenârî daha meşhurdur.⁶

Eğitim hayatıyla ilgili ayrıntılı bilgiye sahip olamadığımız Mehmet Şah, öncelikle babası Molla Fenârî'den ders almıştır. Molla Fenârî'nin öğrencisi de olan Abdülvâcid Kütâhî'den (ö. 838/1435) astronomi ilmiyle ilgili *Manzûme fî ma'rifeti usturlab* adlı kitabı okumuştur. Ayrıca Abdülvâcid bu eseri, öğrencisi Mehmet Şah'ın isteği doğrultusunda şerh etmiştir.⁷

Mehmed Şah'ın eserlerinin önemli bir yekûnu, babası Molla Fenârî'nin eserlerini şerh etmekten müteşekkildir. Bu meyanda babasının fıkıh usûlüne dair yazdığı *Fuşûlu'l-bedâyi'* adlı esere *Hâşiye 'alâ Fuşûlu'l-bedâyi'*⁸ namındaki hâşiyeyi yazmıştır. Ayrıca babasının bu eserini *Telhâsu'l-Fuşûl*

görüşündedir. Bk. Mütercim Asım Efendi, "Nemûzec", *el-Okyanûsu'l-Basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, trc. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1: 1067-1068.

² Bu kısım, "Mehmet Şah Fenârî'nin Enmûzecü'l-ulûm'u" adlı henüz basılmamış kitap bölümü çalışmamızdan istifade edilerek oluşturulmuştur.

³ Taşköprizâde, Ebu'l-Hayr İsâmüddin Ahmed Efendi, *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-'Üs.mâniyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975), 23; Mefâil Hızlı, "Osmanlı Eğitim-Öğretim Tarihi Konusunda Önemli Bir Kaynak: "Müderrisin Vezâifi"". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999): 113.

⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 38.

⁵ Tuğba Nur Saraçoğlu, "Fenârî Ailesi (Fenârîzâdeler) ve Aile Vakıflarına Bağlı Yapılar", *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*, ed. Tefik Yücedoğru v. dğr. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), 70-73.

⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 114.

⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 30.

⁸ Bk. Mehmet Şah Fenârî, *Hâşiye alâ Fuşûlu'l-bedâyi'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah, nr. 476; *Hâşiye 'alâ Fuşûlu'l-bedâyi'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye nr. 420; *Hâşiye 'alâ Fuşûlu'l-bedâyi'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr.

ve *tersîsu'l-uşûl* adıyla özetlemiştir.⁹ Arap diliyle ilgili babasının “*Esâsu's-Şarf*” adlı eserini *Tesîsu'l-kavâ'id harfen bi harfin fi mekâşid-ı Esâsi's-Şarf*. (*Şerhu Esâsi's-Şarf*) adıyla şerh etmiştir.¹⁰ Bunların dışında Karaman'daki ulemayı imtihan etmek amacıyla babasının oluşturduğu lugaz/bilmece şeklindeki beyitlerden oluşan *Manzûme*'ye, cevap mahiyetinde beyitler yazmış ve onları açıklamalarla şerh etmiştir. Söz konusu eserde 20 ilim veya konu işlenmiştir.¹¹ Bunlar kelim, tefsir, hadis, kıraat, küllî delillerden cüzî hükümleri çıkarma, ma'kûl-menkûl, âhâd haberlerde ortaya çıkan teâruzun aslı, ilmu metni'l-luğa, sarf, nahiv, meânî, beyan, bedi', mantık, ilm-i ilahî/metafizik, meftûh/aritmetik, usturlab/matematik, fıkıh, misâha/geometri, cebr ve mukabele/denklem matematikidir.¹² Ayrıca Beyzavî'nin *Envârü't-tenzîl*'ine *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Fâtîha li'l-Beyzâvî*¹³ adıyla bir haşiyesi vardır.

Hicrî 819-824 tarihleri arasında babasıyla birlikte Mısır, Kudüs ve Mekke'de bulunmuştur. Vefat tarihiyle ilgili iki farklı görüş söz konusudur. İlki 832/1428 tarihidir.¹⁴ İkincisi ise babası Molla Fenârî'nin vefatından sonra 839/1435¹⁵ veya 840/1436¹⁶ yıllarında Bursa'da vefat ettiği şeklindedir. Hüseyin Hüsameddin'in değerlendirmesi dışında birinci görüşü destekler mahiyette 833/1430 yılında Molla Fenârî tarafından hazırlanan vakfiye¹⁷ öne sürülebilir. Şöyle ki vakfiyede

732; *Şerhu Fuşûli'l-bedâyi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, nr. 322; *Şerhu Fuşûli'l-bedâyi*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, nr. 604.

⁹ Mehmet Şah Fenârî, *Telhîsu'l-Fuşûl ve tersîsu'l-uşûl*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 901; *Telhîsu'l-Fuşûl ve tersîsu'l-uşûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 691.

¹⁰ Bk. Mehmet Şah Fenârî, *Tesîsu'l-kavâ'id harfen bi harfin fi mekâşid-ı Esâsi's-Şarf* (*Şerhu Esâsi's-Şarf*), Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 4770. Eser üzerine yapılan çalışma için bk. Tahsin Deliçay, *Mehmed Şah ve Te'sisu'l-kavâ'id Harfen bi Harfin fi Şerhi Makasidi esâsi's-sarfı*, (Doktora tezi, Harran Üniversitesi, 1998).

¹¹ Bu ilimlerin kısa bir tanıtımı için bkz. İhsan Fazloğlu, “İthâftan Enmüzeç'e Fetih'ten Önce Osmanlı Ülkesi'nde Matematik İlimler”, *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler-*, ed. Tevfik Yücedoğru v. dğr. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010), 154-161.

¹² Tefsir özelinde bir değerlendirme için bk. Mehmet Çiçek, “Osmanlı Tefsir Literatüründen Bir Örnek: Mehmet Şah Fenârî'nin Şerhu'l-Manzûme'sinde Tefsir”. *Turkish Studies* 7:4 (2012): 1229-1244.

¹³ Mehmet Şah Fenârî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Fâtîha li'l-Beyzâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi nr. 1102; *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Fâtîha li'l-Beyzâvî*, Nurosmaniye Kütüphanesi, nr. 596.

¹⁴ Hüseyin Hüsameddin Rumeli vakası hakkındaki tedkikat sonucunda Mehmet Şah Fenârî'nin 832 yılında öldürüldüğünü nakleder. Bk. Hüseyin Hüsameddin, “Molla Fenârî”, *Türk Tarîh Encümeni Mecmuası* 19/96 (1928): 152.

¹⁵ Taşköprizâde, eş-Şekâik, 24; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 74,75; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âs-ârü'l-muşannifîn*, trc. Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 2: 190; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, trc. M. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1364/1945, 1366/1947), 2: 193.

¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gümri bi-enbâü'l-umri fi't-târîh*, nşr. Hasan Habeşî (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-şüûni'l-İslâmiyye 1389/1969), 4:64; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002), 5:157.

¹⁷ Vakfiye için bk. Mustafa Bilge, *İlk Osmanlı Medreseleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984), 237-241; Mefâil Hızlı, *Molla Fenârî*, (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2009), 62-67.

Molla Fenârî'nin küçük oğlu Yusuf Bâlî'nin adı geçmekte, Mehmet Şah'ın adı ise hiçbir şekilde zikredilmemektedir. Kabri Molla Fenârî Camii'nin hazîresinde bulunan Mehmet Şah, şayet hayatta olsaydı vakfiyede adının zikredilmesi beklenirdi. Bu da Mehmet Şah'ın o tarihte vefatının daha makul olduğu gibi bir düşünceye bizi sevk edebilir. Bununla birlikte ikinci görüşün daha yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Bu görüşü destekleyen en önemli delillerden biri kaynaklarda Mehmet Şâh'ın oğlu Hasan Çelebi'nin doğum tarihinin hicrî 840 olarak belirtilmesidir.¹⁸ Sonuç olarak bir takım tereddütleri barındırsa da 839 tarihinin daha çok kabul edilen görüş olduğunu söylemek mümkündür.

2. Mehmet Şah Fenârî'nin “*Enmûzecu'l-'ulûm*”una Genel Bir Bakış

Tefsir kısmını incelemeyen önce “*Enmûzecu'l-'ulûm*”a dair genel bir çerçeve oluşturmak istiyoruz. Bu manada müellifinin kim olduğu, eserin nüshaları, yazılış nedeni, Fahreddin Râzî'nin *Cevâmi'u'l-'ulûm*'u ile ilişkisi ve *Enmûzecu'l-'ulûm*'de ilimlerin ele alınışı konularına değineceğiz. Ayrıca makalenin sonunda ek olarak sunacağımız Tefsir kısmının tahkikli metnine yönelik bilgiler ihtiva eden “tahkikte takip edilen yol” başlığı da burada incelenecektir.

2.1. Müellifinin Kim Olduğu Meselesi

Eserin müellifinin kim olduğu konusu sadece modern dönemde değil, yazmalarda ve tabakât çalışmalarında da mesele edinilen bir konudur. Nitekim mevcut yazmaların girişinde müellif olarak iki isimle karşılaşırız: Molla Fenârî¹⁹ ve Mehmet Şah Fenârî²⁰. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 2781 numaralı nüshanın girişinde eserin müellifinin kim olduğuna dair Veliyyüddin Cârullah'ın (ö. 1151/1738) naklettiği bazı değerlendirmeler bulunmaktadır. Buna göre eserin Molla Fenârî'ye aidiyetine yönelik rivayetler meşhur olsa da müellifinin Mehmed Şah olduğunda bir şüphe yoktur.²¹

Bunun dışında *Enmûzecu'l-'ulûm*'un bazı nüshalarında eserin Mehmet Şah Fenârî'ye ait olduğuna dair deliller nakledilmektedir. Mesela Şehit Ali Paşa 2781 numaralı nüshanın girişinde Veliyyüddin Cârullah; cedel²² ve sarf²³ ilimlerinden bahsedilen bölümlerde Mehmet Şah Fenârî'nin

¹⁸ Ebül-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahmân Sehavî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ebli'l-ğarni't-tâsi'*, (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 3: 127-128. Nitekim tabakat yazarı Sehavî, Mehmet Şah'ın oğlu olan hocası Hasan Çelebi'nin doğum tarihini 840 olarak aktarır.

¹⁹ Ayrıca *İsâgûci* şârihi olarak tanıtılmaktadır. Bkz. Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 3677, 1a.

²⁰ Bk. Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hüsrev Paşa, nr. 482, 1a. Ayrıca bk. Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2782. Yazmanın girişinde müellif, *Fusûlü'l-Bedâyi'* müellifinin oğlu olarak aktarılır.

²¹ Bk. Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2781, IIa. Dipnotlarda aksi belirtilmedikçe bu nüsha dikkate alınacaktır.

²² Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 32a.

babasından açıkça bahsettiğini ve ona gönderme yaptığını söyler. Şehit Ali Paşa 2783 nolu yazmanın girişindeki kayıta beyân ilmi kısmında²⁴ Mehmet Şah Fenârî'nin, babasının *Fuşûlu'l-bedâyi'* eserine işaret ettiği aktarılır. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi 897 nolu yazmanın girişinde de tasavvuf ilminden önceki *Hikemü's-Şerâi'* ilminin son kısmında ayrıntılı bilgi için babasının *Fuşûlu'l-bedâyi'* adlı eserine bakılmasını söylediğine²⁵ dikkat çekilir.

Bütün bu verilerin ışığında eserin sahibinin Mehmet Şah Fenârî olduğu âşikardır. Kitabın ferağ kaydı olarak yazılan 6 Şevval 827 Perşembe kaydı, eserin sahibinin Molla Fenârî olacağı zehabına götürmüş olabilir. Zira bu tarihte hem Molla Fenârî hem de oğlu Mehmet Şah Fenârî hayattadır. Öyle anlaşılıyor ki hem yazmadaki yanlış kayıt hem de *Şekâik* sahibi Taşköprizâde'nin yanlış isnadı²⁶ ve devamı mahiyetinde diğer bazı tabakât sahiplerinin bu görüşü tekrarlamaları, meselenin netleşmesinden ziyade daha da karmaşık hale gelmesine sebebiyet vermiştir. Ancak Veliyyüddin Carullah'ın da dediği gibi *Şekâik* sahibinin böyle bir görüşe sahip olması şaşılacak bir şeydir. Ona göre Taşköprizâde'nin böyle bir görüşü dillendirmesi ya kitabı görmemesi ya da eseri mütalaa etmemesiyle bağlantılı olabilir.²⁷

2.2. Nüshaları

Kütüphane kayıtları ışığında *Enmûzecu'l-'ulûm*'un tespit edebildiğimiz 6 yazma nüshası bulunmaktadır. Bunların beşi Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir. Altıncı nüsha ise Hacı Selim Ağa Kütüphanesindedir. Nüshaları incelediğimizde şu özellikleri taşıdıkları görülür.

1. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 2781 numaralı yazma 167 varaktan oluşmaktadır. Ferağ kaydına göre nüshanın istinsah tarihi 6 Şevval 827 Perşembe'dir. Bu nüsha, müellifin hayatta olduğu bir dönemde istinsah edilmiştir. Ancak söz konusu yazmanın, müellif nüshası olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim hem yazmadaki sayfa atlamalar hem de Mehmet Şah Fenârî'ye ait İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi AY, 4444 numarada kayıtlı *Şerhu'l-Manzûme* ile Fatih Bölümü 4770 numaradaki *Şerhu Esâsi's-Şarf* adlı eserinin müellif nüshaları²⁸, elimizdeki bu nüshayla karşılaştırıldığında yazı karakterlerinin birbirinden farklı olduğu da görülür. Tefsir bölümü ise bu yazmanın 5^b-8^a varakları arasındadır.

²³ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 65b.

²⁴ Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2783, 55a.

²⁵ Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu'l-'ulûm*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, nr. 897, 49b.

²⁶ Taşköprizâde, eserin Molla Fenârî'ye ait olduğunu söyledikten sonra bir kayıt olarak Fenârî'nin bazı torunlarından söz konusu eserin oğlu Mehmet Şah'a ait olduğunu da nakleder. Bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâik*, 17.

²⁷ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, IIa.

²⁸ Deliçay, *Mehmed Şah*, 34.

2. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 2782 numaralı yazma 196 varaktır. Ferağ kaydında eserin istinsah tarihi olarak 6 Şevval 827 Perşembe günü yazmaktadır. Ancak ferağ kaydının olduğu kısımda yazı üzerinde oynamalar yapılmıştır. Muhtemelen eserin istinsah kaydıyla oynanmıştır. Tefsir kısmı 6^a-9^b arasındadır.

3. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi 897 numaralı nüsha 172 varaktır. Ferağ kaydına göre yazma 18 Safer 1087 Cuma günü tamamlanmıştır. Tefsir kısmı 5^a-8^b varakları arasındadır.

4. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 2783 numaralı nüsha 118 varaktır. Ferağ kaydında nüshanın Muharrem 1095 Çarşamba günü Abdülmuhsin b. Ali Bedreddin Muhammed Muhammed Muhammed el-Hasenî el-Kâdirî tarafından istinsah edildiği kayıtlıdır. Tefsir bölümü 4^a-6^b varakları arasındadır.

5. Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa bölümü 482 numaralı nüsha 209 varaktır. Bu nüshanın istinsah kaydı ise 19 Şevval 1181 Salı'dır. Müstensihi ise Fıstıkîzâde adıyla meşhur es-Seyyid Muhammed b. es-Seyyid İbrahim et-Trablusî ed-Dımeşkî'dir. Tefsir bölümü 7^b-11^b varakları arasındadır.

6. Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bölümü 3677 numaralı yazma 155 varaktır. Eserin istinsah kaydı bulunmamaktadır. Tefsir kısmı ise 5^b-8^a varakları arasındadır.

Bu altı nüshaya içerik olarak baktığımızda bunları kendi içinde üç kısma ayırabiliriz. İlki Şehit Ali Paşa 2781 numaralı nüshadır. Bu nüsha mevcut yazmalar arasında en erken tarihli olmakla birlikte diğer nüshalarda mevcut olan "Metnu'l-luğa" ilmi bu nüshada atlanmıştır. İkincisi ise Şehit Ali Paşa Bölümü, 2782 numaralı nüshadır. Bu yazmada "hat" ilmi bulunmamaktadır. Ayrıca "meârif", "emsâl" ve "inşâ" ilimlerinden bahsedilen bölümler de eksiktir. Üçüncü kısım, diğer dört nüshadır. Bu dört nüsha bazı ortak özelliklere sahiptir. Bu nüshaların hepsinde "hat" ve "rukiyyât" ilimleri yoktur. "Meârif", "emsâl", "inşâ", "melâhim", "deavât", "ahlâk" ve "makâlâtul-fırak" ilimleri ise eksiktir.

Sonuç olarak müellif nüshası elimizde bulunmayan eserin mevcut altı yazmadan hiç birinin tam nüsha olduğunu söyleyemeyiz. Bununla birlikte aralarındaki en kâmil nüsha, Şehit Ali Paşa 2781 numaralı olandır. Bu yazmada atlanılan "metnü'l-luğa" kısmı ise diğer beş nüshada mevcuttur. Dolayısıyla yazmaların bir araya getirilmesiyle tam nüshaya ulaşabileceğimiz söylenebilir. Fatih ve Hüsrev Paşa bölümündeki nüshalar ise mevcut nüshalar içinde en okunaklı olanlarıdır.

2.3. Tahkikte Takip Edilen Yol

Mehmet Şah Fenârî'nin "Enmûzecu'l-'ulûm"unun tefsir bölümünün tahkikine dair bilgi vermeden önce daha önce yapılan bir çalışmadan haberdar etmek isteriz. *Dîvân İlmi Araştırmalar*

dergisinde 2005 yılında Ahmet Faruk Güney tarafından “Gaza Devrinde Kur’ân’ı yorumlamak: Fetih öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Eserleri” adlı makalenin ekinde tefsir bölümü matbu hale getirilmişti.²⁹ Makalede Süleymaniye Kütüphanesi Hüsrev Paşa bölümü 482 numaralı nüsha kullanılmıştır. Yani bu, bir tahkik değil, sadece ilgili bölümün tek bir nüshadan hareketle oluşturulmasıydı. Biz ise bu makalede Hüsrev Paşa 482 numaralı yazma dışındaki diğer beş nüshayı da dikkate alarak ilgili kısmı tahkik edeceğiz.

Üzerinde çalıştığımız Mehmet Şah Fenârî’nin “*Enmûzecu’l-‘ulûm*”unun müellif nüshası elimizde mevcut olmadığından dolayı tefsir bölümünü tespit ettiğimiz altı nüshadan hareketle inşa etmeye çalıştık. Bu yazmalar ve rumuzları şunlardır:

1. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 2781 numaralı yazma. Rumuzu (İ).
2. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 2782 numaralı yazma. Rumuzu (B).
3. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi 897 numaralı nüsha. Rumuzu (C).
4. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 2783 numaralı nüsha. Rumuzu (D).
5. Süleymaniye Kütüphanesi. Hüsrev Paşa bölümü 482 numaralı nüsha. Rumuzu (A).
6. Süleymaniye Kütüphanesi. Fatih bölümü 3677 numaralı yazma. Rumuzu (O).

Bazı farklılıklarla birlikte genel standartlar açısından İSAM tahkik esaslarını uygulayacağız. Tahkikte ana metin olarak Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümü 2781 numaralı nüsha dikkate alınacaktır. Zira bu yazma, hem diğer nüshalara kıyasla daha tam hem de tarihsel olarak müellifin yaşadığı dönemde istinsah edilmesi sebebiyle bir adım öndedir. Bununla birlikte tahkikli metinde de görüleceği gibi bazı yerlerde Şehit Ali Paşa bölümü 2781 numaralı nüsha dışındaki diğer nüshaları da merkeze almış olacağız.

2.4. Yazılış Nedeni

Hangi amaçla *Enmûzecu’l-‘ulûm*³⁰ yazılabilir sorusuna dair İhsan Fazlıoğlu şunları dile getirir:

“Birincisi, özellikle bir ülkeye dışarıdan gelmiş bir âlimin değişik ilmî sahalarda kamuoyuna döneminin çeşitli ilimlerine ait bazı sorunları ele alıp çözmesi; ikincisi kendi coğrafyasındaki ilmî çevrelerde, çeşitli nedenlerle ilmî yeterliliği sorgulanan bir âlimin bu

²⁹ Ahmet Faruk Güney, “Gaza Devrinde Kur’ân’ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri”, *Dîvân İlmî Araştırmalar* 18 (2005/1): 193-244. İlgili kısım 240-244 sayfaları arasındadır.

³⁰ Mevcut veriler ışığında *enmûzecu’l-‘ulûm* ifadesinin ilk defa Burhaneddin ez-Zernûcî (ö. 610/1213) tarafından kullanıldığını görmekteyiz. Bk. Burhaneddin ez-Zernûcî, *el-Menbecu’l-ma’lûm fî ‘unmûzecu’l-‘ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, nr. 434.

şüpheleri izâle etmek için, ilmî kapasitesini göstermek adına, özellikle muhatap aldığı muhitin uğraştığı çeşitli ilimlere dair bazı konuları ele alıp açıklaması; üçüncüsü, bir âlimin kendince önemli bulduğu bazı ilimlerin içeriklerinden ve çeşitli sorunlarından kamuoyunu haberdar etmek istemesi; dördüncüsü bir âlimin ilim tâliblerini muhtelif ilimlerin tartışmalı, önemli konularına yöneltmesidir.”³¹

Mehmet Şah’ın *Enmûzec*’inin yukarıdaki tasnife göre üçüncü ve dördüncü maddelerin içine girdiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte söz konusu çalışmanın Fazlıoğlu’nun da belirttiği üzere “usta işi (bir) derleme”³² olduğu kanaatindeyiz.

Mehmet Şah Fenârî, eserin mukaddimesinde bu çalışmanın varlık sebebi olarak Fahreddin Râzî’nin *Cevâmi’u’l-‘ulûm*’unun eksikliklerini tamamlamayı söyler. Ona göre Râzî’nin ele aldığı altmış ilim eksik ve yetersizdir. Bunu tamamlamak adına da altmış ilme kırk ilim daha ilave eder. Eserinde zikredilen ilimler özellikle bu amaca matuftur. Başka bir ifadeyle Mehmet Şah, kendisinin ilim algısını enmûzec türü bir eser üzerinden ortaya koymakta ve bunu da Fahreddin Râzî’nin eseri ışığında belli bir hiyerarşiye göre sunmaktadır.

2.5.Fahreddin Râzî’nin Cevâmi’u’l-‘ulûm’u ile İlişkisi

Mehmet Şah, mukaddimesinde Fahreddin Râzî’nin Farsça *Cevâmi’u’l-‘ulûm* adlı eseri hakkında Arapça nüshasının olduğuna dair bir duyumu aldığını³³ fakat böyle bir esere ulaşamadığını söylemektedir.³⁴ Dolayısıyla Mehmet Şah, eseri Farsça nüshasından okumuş, kendi eserini ise Arapça yazmıştır. Bu açıdan bakıldığında her iki eser birbiriyle irtibatlı olsa da aralarında bir dil birlikteliği olduğu söylenemez.

Mehmet Şah, biraz önce ifade edildiği üzere mukaddimede Fahreddin Râzî’nin eserini gördüğünde yetersiz olduğunu düşünerek eserini yazmayı hedeflediğini aktarır. Bu manada çalışmanın, bir yazım tarzı olarak şerh olduğu düşünülebilir. Fakat bu, bildiğimiz anlamda şerh değildir. Nitekim içeriğine baktığımızda ortak nokta sadece Fahreddin Râzî’nin eserinin ana

³¹ Dâvud Kayserî’ye ait olan *İthâfu’s-süleymânî fi’l-Abdî’l-Urbân*’nin enmûzec türü bir eser olduğunu söyleyen Fazlıoğlu, bu eseri birinci şıkka sokar. Bk. İhsan Fazlıoğlu, “İznik’te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”, *Naẓariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017): 27.

³² Bk. Fazlıoğlu, “İthâf’tan Enmûzec’e”, 138.

³³ Çalışmamızda *Hadâiku’l-‘emâr*’ın Arapça tercümesinden istifade ettik. Söz konusu yazma İstanbul Üniversitesi Arapça Yazmalar 4269 numarada *Cevâmi’u’l-‘ulûm* adıyla kayıtlıdır. Sonradan ciltleme yapılarak tamir edildiği anlaşılan nüshanın ferağ kaydı yoktur. Kim tarafından tercüme edildiği de belli değildir. Bu tercüme ilk 28 ilmi ihtiva etmektedir. Bu ilimler şunlardır: 1.Kelâm 2. Fıkıh usulü 3. Cedel 4. Hilâfiyyât 5. Mezheb 6. Ferâiz 7. Vesâyâ 8. Tefsir 9. Delâilü’l-i‘câz 10. Kıraat 11. Ehadis 12. Esmâü’r-ricâl 13. Tevarih 14. Megazî 15. Nahiv 16. Tasrif 17. İştikak 18. Emsâl 19. Arûz 20. Kavâfi 21. Bedâiü’ş-şiiir ve’n-nazm 22. Meânî 23. Mantık 24. Tabiiyyât 25.Ta’bir 26. Firâse 27. Tıp 28. Teşrih.

³⁴ Mehmet Şah, *Enmûzecü’l-‘ulûm*, 3b.

omurgası olan ilimlerle ilgili naklî/aklî şablonunun korunmasıdır. Bunun dışında Mehmet Şah, gerek örnekler gerekse başlıklar üzerinde tasarruflarda bulunmuştur. O, Râzî'nin eserinde zikrettiği bazı ilim adlarını değiştirdiği gibi bazen de kendi oluşturduğu sistematik üzere ilimlerin yerlerini değiştirmiştir. Bu meyanda görüldüğü kadarıyla ya alt başlıklarla mevcut ilimleri genişletmiş ya da yeni ilimler ortaya koymuştur. İlaveten ilimleri ele alışları bakımından Fahreddin Râzî ile Mehmet Şah arasında usûl açısından da bazı farklılıklar bulunmaktadır. Buna göre Râzî, ilimleri ele alırken üçlü bir ayırım yapmıştır:

1. “Açık olan asıllar/meseleler (*el-usûlü’-z-şâhîre/el-mesâilü’-z-şâhîra*)” başlığı altında o ilimle ilgili üç asla/konuya işaret etmiştir.

2. “Kapalı asıllar/meseleler (*el-usûlü’-l-müşkile/el-mesâilü’-l-müşkile*)” başlığında ilimle ilgili üç problem ele alınıp incelenmiştir.

3. “Sınavlar (*imtibâniyyât/el-mesâilu’-l-ibtihâniyye*)” adını taşıyan son başlık ise üç soru ve cevaptan oluşmaktadır. Dolayısıyla her bir ilimde toplam dokuz mesele incelenmiştir. Bunun dışında Râzî'nin bazı ilimlerde bu ayrımlara gitmeyip sadece dokuz aslı ele aldığı da görülür.³⁵

Mehmet Şah Fenârî, *Enmûzecu’-l-‘ulûm*'un mukaddimesinde naklî ve aklî ilimlerden yüz tanesini eserinde topladığını söyler.³⁶ Genel başlık olarak bu ilimler; naklî, alet ve aklî ilimler olarak sınıflandırılabilir. Bunlar arasında naklî ilimler sadece dînî ilimlere hasredilmiş bir yapıda değildir. Tarihle bağlantılı ilimler de naklî ilimler başlığı altındadır. Bu grubun ardından alet ilimleri kapsamında sayılabilecek dil ve mantık ilimleri incelenmiştir. Felsefî ilimler ise teorik (*nazarî*) ve pratik (*amelî*) olmak üzere iki başlığa ayrılabilir. Nazarî ilimlerde Râzî'nin fizik, matematik ve metafizik şeklindeki sunumunun aksine Mehmet Şah metafizik, fizik ve matematik şeklinde bir tasnife gitmiştir. Matematik ilimler başlığı altında astronomi, müzik, geometri ve sayılara ait ilimler sunulmuştur. Devamında astroloji ve bâtinî ilimler diye iki kısma ayrılacak ilimler ele alınarak nazarî ilimler sonlandırılmıştır.³⁷ Son olarak pratik ilimler tanıtılmaya ve örneklendirilmeye çalışılmıştır.

2.6. İlimlerin Ele Alınışı

Mehmet Şah Fenârî, ilimleri iki şekilde incelemektedir. İlkinde o ilmin bir “asl”ı incelenmekte, sonra da o ilimle ilgili bir problem (*müşkil*) ve çözümü (*hall*) ele alınmaktadır. Müellif bu usulle otuz sekiz ilmi tanıtmaktadır. Bu ilimler özellikle dînî ilimler ve dil ilimlerinden

³⁵ Örnek için bkz. Fahreddin Râzî, *Cevâmi’u’-l-‘ulûm*, İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, nr. 4269, 13a-18a (Hilâfiyyât ilmi). Ayrıca Emsal ilminde sadece dokuz darb-ı mesel aktarılmakla yetinilmiştir. Bk. Râzî, *Cevâmi’u’-l-‘ulûm*, 46b.

³⁶ Mehmet Şah, *Enmûzecu’-l-‘ulûm*, 3b.

³⁷ Mehmet Şah, *Enmûzecu’-l-‘ulûm*, 93a-157a.

oluşmaktadır. İncelediğimiz tefsir ilmi de bu tarzdadır. İkincisinde ise üç asıl incelenerek konular aktarılmakla yetinilmekte, herhangi bir soruna cevap üretilmemektedir.³⁸ Kalan altmış iki ilim bu tarzda sunulmuştur. İlimlere dair verilen bilgiler eserin adında da vurgulandığı gibi örnekler üzerinden işlenmektedir.

Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında Mehmet Şah'ın neden böyle bir yola gittiği sorusu akla gelebilir. Kanaatimizce bu, Mehmet Şah'ın kendi dönemiyle irtibatlıdır. Bilindiği üzere Osmanlı coğrafyası, mekân olarak kendinden önceki İslâm düşünce birikiminin sonucu oluşmuş hazır bir yapı değildir.³⁹ Bu durum ikili bir alanı önümüze sermektedir. Bunların ilki, farklı kültür havzalarında üretilen bilginin, bilgi noktasında “bâkir” Osmanlı coğrafyasına taşınmasıdır. Bu, Osmanlı ulemasını herhangi bir kültürel havzanın uzantısı ve devam ettiricisi olmaktan uzak tutup belli bir düşünce ekolünün devamını sağlamaktan alıkoymakta, buna karşın farklı düşünce havzalarının kendini ifade edebildiği ve gelişip serpiştiği bir zeminin fertleri haline getirmektedir. Bu manada Osmanlı ulemasının çok boyutlu bir “âlim” tipini oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ancak burada başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu da mevcut ilmî birikimin “toplayıcı” tarzda mı okunduğu, yoksa “sistemleştirme”ye mi tabi tutulduğu meselesidir. Bu bağlamda özellikle Osmanlı kuruluş dönemindeki ulemanın “sistem”ci bir yapıyı bünyesinde taşıdığını söyleyebiliriz. Kanaatimizce bunun en net göstergesi, çalışmaların büyük oranda “mesâil” merkezli olmasıdır.

3. “Enmûzecu'l-ulûm”da Tefsir İlmi'nin Tanıtımı

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere tefsir ilmi bir asıl ile bir problem ve çözümünden oluşmaktadır. Mehmet Şah asıl başlığı altında Bakara suresinin 30. âyetini incelemektedir. Problem ise Bakara suresinin 260. âyetinden hareketle oluşturulmuştur. Buna göre âyette Hz. İbrahim, Cenab-ı Allah'a ölüleri nasıl dirilttiğini sorar. Böyle bir istekte bulunmasını da imanının olmamasıyla değil, kalbinin mutmain olması isteğiyle açıklar. Mehmet Şah, bu âyette aktarılan durumdan hareketle Hanefilerin imanın artıp eksilmemesini nasıl ifade edebileceklerini cevaplamaya çalışır.

3.1. Bakara Sûresi 30. Âyet

Söz konusu âyet-i kerîme ve meâli şu şekildedir:

³⁸ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-ulûm*, 3b.

³⁹ Benzer değerlendirme için bk. İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Felsefe Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”, *Dîvân İlmî Araştırmalar* 14/1 (2003): 7; Kemal Faruk Molla, “Mehmet Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm Adlı Eserine Göre Fetih Öncesi Dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim Tasnifi”, *Dîvân İlmî Araştırmalar* 18/1 (2005): 245-246.

﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾

Hani Rabbin meleklerle, “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. Onlar, “Biz seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken orada fesat çıkaracak ve kan dökmecece birini mi yaratacaksın?” dediler. Allah “Şüphesiz ki, ben sizin bilmediklerinizi bilirim” buyurdu.

Mehmet Şah, eserinin bu kısmında tespit edebildiğimiz şu konuları ele alır: “إِذْ” (iz) ifadesinin irabı, “مَلَائِكَةٌ” (melâike) kelimesinin kökü, “جَعَلَ” (ce’ale) fiilinin mefulü, insanın kimin halifesi olduğu meselesi, “خَلِيفَةٌ” (halîfe) kelimesinin tekil gelmesinin nedeni, hilâfetin yeryüzüyle sınırlı olması, meleklerin halifeyle ilgili bir takım haberleri bildirmesinin faydası, meleklerin insanın halifeliğine itiraz etme sebebi, meleklerin insanın ifsâd etme ve kan dökme gibi özelliklerini nereden bildikleri, meleklerin insandaki âklî/nutkî kuvvet’i bilememeleri “وَنَحْنُ نُسَبِّحُ” (ve nahnu nüsebbihû) ifadesindeki vav harfî, “بِحَمْدِكَ” (bihamdike) ifadesi, “bilmediklerinizi bilirim” ifadesinin müphem bırakılması konularıdır. Şimdi bu konular ele alınacaktır.

Tefsire âyetin ilk kelimesi “إِذْ” ifadesiyle başlayan Mehmet Şah, bu ifadenin gizli bir “اذكر” (uzkur) fiiliyle mensub olduğunu aktarır. Bunu da iki karineyle ilişkilendirir. İlki başka bir âmilin bulunmamasıdır. İkincisi ise bu şekildeki kullanımın çokça olmasıdır. Diğer bir görüşe göre “إِذْ” ifadesinin mensup olması gizli (muzmar) “قَالُوا” (kâlî) fiiliyle irtibatlandırılır. Devamında da sonra gelen cümlenin öncesindeki bu fiile matuf olduğu söylenmiştir.⁴⁰

Mehmet Şah, “إِذْ” ifadesinin muhtemel irabıyla ilgili görüşleri de aktarır. Buna göre “بَعْدَ إِذْ” (...Allah bizi ondan kurtardıktan sonra...) mealindeki el-Ârâf, 7/89 ayetinde olduğu gibi “إِذْ” ifadesinin izafet yapılarak mecrur olması caizdir. Ya da “أَتَذَكَّرُ إِذْ مِنْ يَأْتَانَا نَكْرَمَهُ” (etezkeürü iz men ye’tinâ nükrimhu/Bize gelen kimseye ikramda bulunacağımızı zikreder misin?) örneğinde olduğu gibi mefulün bih olarak mensup da olabilir. Ancak “إِذْ” ifadesi zarfın genellikle fail olmaması sebebiyle merfu olamaz.

O, bazı dilcilerin cümlede aşikâr olmaması nedeniyle meful yapmaktan da kaçındıklarını söyler. Bunun istişhadi olarak da “أَشْكُرُ النِّعْمَةَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَادَّكَّرُ” (üşkeürü’n-ni’mete fi halki’s-

⁴⁰ Mehmet Şah, *Enmüzeccü’l-’ulûm*, 5b.

semâvâti ve'l-arzı ve'z-zikir/göklere ve yeri yaratmadaki nimetine şükret ve hatırla) cümlesini zikrederler. Zira “اذکر”de kullanılan emir kipi kendisinden önce altı çizili cümleye matuftur.⁴¹

“مَلَائِكَة” kelimesinin kökünün ne olduğuna değinen Mehmet Şah, öncelikle Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından bu ifadenin köküyle ilgili “شَمَائِل” (*sem'el*) örneğindeki gibi “مَلَائِكَة” (*mel'ek*) olduğunu, çoğulunun ise “شَمَائِل” (*semâil*) gibi “مَلَائِكَة” şeklinde geldiğini aktarır.⁴² Mehmet Şah, Zemahşerî'den farklı olarak hemzenin zaid olduğu, kökünün kuvvet ve şiddet anlamında “مَلِك”ten (*milke*) türediği kanaatindedir. O, ayrıca iki görüşü “كَلِمَة” formuyla aktarır. Buna göre ilk görüş kökünün risalet anlamında “أَلْوَكَة” (*elûke*) masdarından türemesidir. Buna göre mim zâid olup kökteki ilk harf ile ikinci harf kalb edilmiştir. Aslı “مَأَلِك” (*me'lek*) olup ya risalet yeri demektir ya da meful anlamında masdardır. Diğer görüş ise kalb (döndürme) olmaksızın aslının “لَاكَة” (*lake*) olmasıdır. Mehmet Şah bu görüşün meşhur olmadığını söyler.⁴³

O, “مَلَائِكَة” kelimesinin sonundaki kapalı “ta”nın gelmesinin Zemahşerî tarafından *Keşşâf* ve *Mufaşşal*'da farklı değerlendirildiğini söyler. Buna göre “مَلَائِكَة” kelimesinin sonundaki kapalı “ta”, *Keşşâf*'ta müennesliği tekid etmek içindir.⁴⁴ *el-Mufaşşal*'da ise “مَلَائِكَة” ifadesindeki kapalı “ta”, müennesliği değil çoğul anlamını tekid etmek⁴⁵ maksadıyla getirildiği iddiasındadır.⁴⁶

Âyetteki “جَعَلَ” fiili, Mehmet Şah'a göre mübtedâ ve haberden oluşan iki meful alan fiillerdendir. Buna göre iki meful “فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” ifadesidir ki anlamı, “yeryüzünde bir halife” demektir.⁴⁷

İnsanın kimin halifesi olduğu hususunda Mehmet Şah, iki görüş aktarır. İlki meleklerden yani yeryüzündeki meleklerin arkasından gelen halife demektir. Burada kast edilenin bütün melekler olduğu görüşüne karşı Mehmet Şah kendisi de dâhil bir grubun şöyle dediklerini söyler:

⁴¹ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 5b.

⁴² Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an bakâiki'ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vil*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1418/1998), 1: 251.

⁴³ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 5b.

⁴⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 251.

⁴⁵ Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *el-Mufaşşal*, nşr. Jens Peter Broch (Oslo: y.y., 1859), 83.

⁴⁶ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 5b.

⁴⁷ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 5b.

Bir kişi “Benû Temim kabilesi misafiri ağırlar, ailesini korur”, cümlesini söylediğinde hitap hepsini değil sadece o kabileden bunu yapanları içine alır. Nitekim meleklerin bir kısmı, diğerlerine nazarla yeryüzünün sakinleri konumundadırlar. Dolayısıyla bütün melekler değil de yeryüzündeki meleklerin halifesi anlamı daha doğrudur. Mehmet Şah’ın bu görüşü savunmak adına diğer bir delili meleklerin, insanın halife olmasıyla ilgili söyledikleri “*orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?*” ifadelerinin Hz. Âdem’in nesliyle ilgili olmasıdır.⁴⁸

İkinci görüş ise benden bir halifenin yani Allah’ın halifesinin kast edilmesidir. Çünkü Hz. Âdem, Allah’ın yeryüzündeki halifesi idi. Tüm nebiler de böyledir. Nitekim Allah Teâlâ Sad suresinde şöyle buyurmuştur: “*Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık...*” (Sâd 38/26).⁴⁹

Mehmet Şah, “halife” kelimesinin tekil gelmesinin iki nedeni olduğunu aktarır. İlki bununla Hz. Âdem’in kendisinin kast edilmesidir. Anlamı ise yeryüzünde onunla birlikte zürriyetinden halifeler kılmasıdır. Ayette halifenin kaynağı konumundaki Hz. Âdem zikredilerek ondan türeyen zürriyetinin zikredilmesinden kaçınılmıştır. Böylece sanki “*bir halife ve onun zürriyetinden de halifeler*” demek istenilmiştir. Diğer bir istişhad, “*halifelik Kureyş’tendir*”⁵⁰ sözüdür. Aslına bakıldığında Kureyş her ne kadar kabilenin ismi olsa da bununla Kureyşli ve Kureyş soyundan gelen onun evlatları kast edilir.

Halifenin tekil gelmesinin ikinci nedeni lafzın tekil olmakla birlikte mananın çoğul olması anlamında halifelerin hepsinin kast edilmesidir. Yani sizden halife olan kimseler ya da sizlere halifelik yapan halifeler demektir.⁵¹

Mehmet Şah’ın mesele edindiği diğer bir konu âyetteki hilafetin yeryüzüyle sınırlı olup olmadığıdır. Bu meyanda insan-ı kâmil’in halifeliği yeryüzünün sınırlarını aşamaz mı? sorusuna cevap olarak âyetteki “*yeryüzünde*” ifadesinin “*halife*” ile ilişkili olmadığını söyler. Zira bunlar birbiriyle irtibatı olmayan iki mefuldürler. Ayrıca yeryüzüyle sınırlı olsaydı âyet “*خليفة في الأرض*” şeklinde olmalıydı. Yani “*halife*” sözcüğünün öne geçmesi gerekirdi. Hâlbuki âyet bu şekilde değildir. Dolayısıyla halifelik ona göre mekânla sınırlı değildir.

Mehmet Şah, soru cevap üzerinden konuyu genişletir. Şöyle ki Sâd suresinde geçen ayette önce halife sonra yeryüzü ifadesinin gelmesini nasıl değerlendirirsiniz denilirse buna şöyle verir: “*جعل*” fiili üç mefulle müteaddi olabildiği gibi tek mefulle de müteaddi olabilir. Bu müsellemler/karşı çıkılamaz kabul edilirse ayetteki “*في الأرض*” ifadesinin, halifenin sıfatı olup zarf-ı müstekarr olduğu

⁴⁸ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-‘ulûm*, 5b.

⁴⁹ Bk. Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-‘ulûm*, 5b-6a.

⁵⁰ Tirmizi, “Fiten”, 46, 49.

⁵¹ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-‘ulûm*, 5b-6a.

anlaşılır. Bu anlamda ifade halifeyle irtibatlı zarf-ı lağv değildir. Buradaki tahsis ispat anlamındadır yoksa hasr anlamında varlığının tahsise bağımlı olduğu şeklinde değildir. Yani yeryüzüne bağımlı olma anlamında değildir. Ona göre bu söylem, insanın Allah'ın halifesi olması şeklindeki yorumla daha uyumludur. Zira bu yorum, insanın meleklerin yerine halife olmasıyla uyumlu olmaz.⁵² Dolayısıyla bu yorumdan hareketle onun halifeliği Allah'ın halifesi olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Mehmet Şah, konuyu soru-cevap formuyla sunmaya devam eder. Buna göre meleklerin halifeyle ilgili bir takım haberleri bildirmesinin faidesi nedir denilirse bunun cevabını O, "kıl" formuyla *Keşşâf*'tan aktarır. Zemahşeri'ye göre Allah, meleklerle hitaben "ben bilmediklerinizi bilirim" buyruğuyla cevap vermiştir.⁵³ Böylece melekler, insanın halifeliği tahakkuk ettiğinde ortaya çıkacak şüpheden melekleri korumak için hilafetten önce onun halifeliği konusundaki hikmeti bilsinler demektir. Diğer bir görüşe göre; Allah Teâlâ geniş ilmi ve eşsiz bilgisiyile (hikmet-i balığa) istişareden müstağni olsa da bu, kullarına yaptıkları işlere girişmeden evvel meşverette bulunmayı ve içlerinde güvenilir ve sevgisinde samimi olan kimselere işlerini arz etmeyi öğretmek içindir.⁵⁴

Melekler " *Biç seni eksiksiz bilirken ve durmadan övgü ile tenzih ederken orada fesat çıkaracak ve kan dökmecek birini mi yaratacaksın?* " dediler." (el-Bakara, 2/30) âyetindeki sözleriyle niçin itiraz ettiler ve bunu nereden bildiler? denilirse Mehmet Şah'a göre bu itirazın sebebi, meleklerin şaşkınlıkları ve kendileri her türlü tesbih ve tenzihi yapıp ifsad etme ve kan dökme gibi yanlışları bulunmamasına hatta bunun dışındaki şeylere kadir olmalarına rağmen onların yerine halife olarak Hz. Âdem'i seçmesindeki hikmeti öğrenmek istemeleridir.⁵⁵

O, meleklerin ifsad etme ve kan dökme gibi hususları nereden bildikleri konusunu ele alarak dört görüş aktarır. Bu görüşler şunlardır:

1. Allah Teâlânın haber vermesiyle bildiler. Nitekim Süddî, konuyla ilgili şöyle der: Allah Teâlâ bunu onlara söylediğinde onlar (melekler): "ondan sadır olan şey nedir?" dediler. Allah Teâlâ bunun üzerine şöyle buyurdu: yeryüzünü ifsad edecek, birbirine hased edecek ve birbirini öldürecek nesilleri olacak. Bunun üzerine melekler söyledikleri şeyi söylediler.

2. Levh-i mahfûz'dan öğrendiler.

3. Daha önce yaptıkları eylemleri sonrakilere kıyasladılar. Şöyle ki onlar yeryüzünde kaldılar. Müfessirlerin dediği üzere melekler yeryüzüne gelmeden önce cinler orayı ifsad ettiler.

⁵² Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 6a.

⁵³ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 252.

⁵⁴ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 6a.

⁵⁵ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 6a.

Şöyle ki Allah; gökleri, yeri, melekleri ve cinleri yarattı. Melekleri gökte; cinleri de yerde iskân etti. Bunlar uzun bir süre ibadet ettiler. Sonra aralarında hased ve bozgunculuk çıktı. İfsad edip birbirlerini öldürdüler. Allah da meleklerden bir orduyu onlara gönderdi. Onlar da onları oradan attılar. Böylece onların yerlerine oturdular.⁵⁶ Başka bir ifadeyle melekler, hem kötülüğü engelleyebilme hem de mükemmellikleri sebebiyle insanların kendileri yerine nasıl halife olabileceklerini düşündüler.

4. İnsanlarda yeryüzünü ifsad etme gibi şehvî; kan dökme gibi gazabî kuvvetlerin olduğunu biliyorlardı.

Ancak Mehmet Şah bu son madde merkezinde meleklerin insandaki akli kuvvetin varlığını dikkate almadıklarını belirterek meseleyi doğru kavrayamadıklarını vurgular. Nitekim “bilmediklerinizi bilirim” şeklinde ifade edildiği üzere Allah da onları bu konuda uyarmıştır.⁵⁷

Mehmet Şah, Allah Teâlâ'nın insana üç kuvvet verdiğini aktarır: İlki hakikatleri idrak etme, sonuçları görme, zararlı ile faydalıyı ayırt etme gücü olan nutkî/aklî kuvvettir. Bu, nefs-i mutmainne ve melekiyye diye de ifade edilir. İkincisi faydalara yönelme, yeme-içme ve benzeri lezzetleri arzu etme gücüdür ki buna kuvve-i şehviyye/behîmiyye ve nefs-i emmâre denilir. Üçüncüsü korkulara saldırma, üstün olma ve kibirlenme arzusudur ki gazabiyye/seb'îyye (yırtıcılık) kuvvettir. Buna nefsü'l-levvâme de denilir. Birinci gücün itidal üzere olmasından hikmet; ikincisinden iffet; üçüncüsünden şecaat (cesaret) ortaya çıkar. Bütün faziletlerin kaynağı bu üç fazilettir. Bunun dışındaki şeyler ya bunun alt kısımlarıdır. Ya da birden fazla gücün bir araya gelmesiyle (mürekkebât) oluşur. İfrat ve tefrit noktasında bunları kuşatan şeyler ise faziletin zıddı olan rezillik/erdemsizliktir.

Hikmet; insanın gücü ölçüsünde hakikatleri olduğu hal üzere bilmesidir. Bu, faydalı ilim demektir. Bunu Ebû Hanife (ö. 150/767) “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyi bilmesidir”⁵⁸ ifadesiyle açıklamıştır. Yine “kime hikmet verilmişse ona çokça hayır verilmiştir” (el-Bakara 2/269) ayetiyle de buna işaret edilir. Hikmet'in ifratı müteşabihler gibi gereksiz alanda ve muhalefetü's-şerâ'î gibi gereksiz yönde fikir istimalidir. Bunun adı da cerbezedir/laf cambazlığı ile üste çıkmaktır. Mehmet Şah, konuyu “fayda vermeyen ilimden Allah'a sığınırız” sözüyle sona

56 Bk. Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah Tîbî, *Fütûḥu'l-ğayb fi'l-keşf 'an İbnî'r-nyb*, nşr. İyad Ahmed el-Gave-Cemil Beni Ata (Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013/1434), 2: 427-428. Taberî, bu görüşü İbn Abbas'tan nakleder. Bk. Ebu Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an tevîl-i âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 1: 478.

57 Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 6a-6b.

58 Bk. Alâaddîn Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, nşr. Abdullah Mahmud Ömer (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1:11.

erdirmektedir. Bu kuvvetin tefriti ise gabave'dir ki fikrî gücün iptal edilmesi ve faydalı ilimleri elde etmeyi durdurmaz.⁵⁹

Şecaat (yiğitlik), yırtıcılığın düşünme gücüne boyun eğmesidir. Böylece dehşet verici olaylarda bocalama olmaksızın belli bir düşünceyle işe atılmış olur. Bunun sonucunda da eylemi güzel; sabrı da övülen bir sabır olacaktır. Bunun ifratı tehevür'dür. Bu da düşünmeksizin hiddetle bir işe saldırmaktır. Yani gerekli olmayan şeye atılmaktır. Tefriti ise cübn'dür. Yani gerekli olmayan şeyden korkmaktır.

İffet (cömertlik), şehvetin akla boyun eğmesidir. Hevâ'nın ve lezzetlerin peşinden gitmekten kurtulmak için kişinin tasarruflarında akla göre hareket etmesidir. Bunun ifratı helâ'a veya fücûr (açgözlülük) dediğimiz gereğinden fazla lezzetlere eğilmektir. Tefriti ise hamûd denilen gevşektir. Aklın ve şeriatın izin verdiği ölçüde lezzet talebinden vaz geçmektir. Bu yaratılıştan kaynaklı bir şey değildir.

Bu duyguların orta konumları fazilettir. Uçlar ise rezilliktir. Bu üç fazileti bir araya topladığında eşsiz bir hal olan adâlet elde edilir.⁶⁰ Bunu aşağıdaki şekilde tablolayabiliriz.

Şekil 1: İnsandaki Kuvvetler

ADALET					
Nutkî/Aklî kuvvet Nefs-i Mutmainne/ Melekiyye		Behîmî/Şehvî kuvvet Nefs-i Emmâre		Gazabî/Seb'î Kuvvet Nefs-i Levvâme	
HİKMET		İFFET		ŞECAAT	
Cerbeze	Gabâve	Hela'â/Fücûr	Hamûd	Tehevür	Cübn

Mehmet Şah, konuyu açıklama babında orta konumda yani vasat olmaya dair iki delil (şevahid) sunar. İlki Kur'ân'daki "böylece sizi orta bir ümmet yaptık..." (el-Bakara 2/143) âyetidir. Diğer hadisi şerifteki peygamberimizin "işlerin en hayırlısı orta olamdır."⁶¹ buyruğudur.

Şehvî nefisteki hikmet, kendisiyle layık olduğu kemalâta ulaşabilmesi için nefis-i natıkadan mürekkebe olan bedeninin bekasısıdır. Maksudı da buna yönelmektir. Yırtıcılıktaki hikmet ise şehvîliği kırmak, üstesinden gelmek ve kendisini istila etmesi durumunda ortaya çıkacak fesadı yok etmektir.

⁵⁹ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-ülûm*, 6b.

⁶⁰ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-ülûm*, 7a.

⁶¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhâkî, *Şu'abü'l-İmân*, nşr. Ebû Hacer Muhammed es-Said b. Besyûni Zağlûl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 5: 261.

Şehvî ve yırtıcı fiillerde orta konumda olmak şart koşulmuştur ki nefs-i natıka bu iki nefiste hevasına kulluk yapmasın, kemaline ulaşmasını engellemesin, maksadından da onu alıkoymasın.

Mehmet Şah, konuyu bir darb-ı meselle açıklamaya çalışır. Buna göre bir süvari, atının terkisine av için yırtıcı bir hayvanı aldığı anda yırtıcı hayvan ve at süvariye boyun eğerse ve gerektiği şekilde eylemde bulunursa süvari ava; yırtıcı yemeğe; at da yeme ulaşır. Böylece hepsi maksadına ulaşmış olur. Aksi durumda ise hepsi helak olur.

Mehmet Şah, insanın bu güçleri anlaşıldığında meleklerin, âdemoğlunun fesadını bilse de zikredilen adaletle elde edilen kemalden gafil olduklarını söyler. Bundan dolayı da âdemoğlunun meleklerle nazaran halifeliğe daha fazla hak sahibi olduklarını fark edememişlerdir. Zira sebeplerin oluşturulmasıyla hazır olma melik ve vehhâb olanın lütfuna nispet edilmiştir. Bundan dolayı da Allah Teâlâ “ben bilmediğiniz şeyleri biliyorum.” buyurmuştur. Sonra da “Âdem’e isimlerin tamamını öğretti” (el-Bakara 2/31) ayetiyle/ifadesiyle halifesine bunu öğretmiştir. Ki melekler kendilerinde böyle bir ilmin olmadığını söylemişlerdir.⁶²

Mehmet Şah, “وَنَحْنُ نُسَبِّحُ” ifadesindeki vav’ın, hal konumunda olduğunu söyler. Görüşüne istişhad olarak da *Keşşâf*’ta da zikredilen “ben ihsana daha fazla layık iken sen falancaya ihsanda mı bulunuyorsun”⁶³ cümlesini getirir.⁶⁴

“بِحَمْدِكَ” ifadesi de hal konumundadır. Yani hamd ederek ve hamdini kuşanarak sana hamd ediyoruz. Bu, sen muvaffak kılmakla ve lütfunla bize nimet vermiş olmasaydın sana ibadet etmemiz mümkün olmazdı, demektir.⁶⁵

“إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ” ifadesiyle Allah Teâlâ halife kılmadaki maslahatları müphem bırakmıştır. Zira bu ayeti kerimeden sonra faidelerin kaynağını gösteren bazı hikmetleri ve maslahatları meleklerle beyan etmiştir.⁶⁶ Bu da öyle anlaşılıyor ki söz konusu âyetin devamındaki 31-33. âyetlerindeki bilgilerdir.

3.2. Bir Problem: Hanefilere Göre İmanın Artıp Eksilmemesinin Âyet(ler)le Uyumu

Tefsir bölümünün bu kısmında Mehmet Şah, Hanefilere göre imanın artıp eksilmeyeceği görüşünü âyetlerle nasıl uyumlu hale getirilebileceği üzerinden inceler. Mehmet Şah’ın konu edindiği soru (işkâl) şudur: Hz. İbrahim ölülerin diriltilmesi hakkında Allah Teâlâ’ya soru

⁶² Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-‘ulûm*, 6b-7a.

⁶³ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 252.

⁶⁴ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-‘ulûm*, 7a.

⁶⁵ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-‘ulûm*, 7a.

⁶⁶ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-‘ulûm*, 7a.

sorduğunda ona ‘inanmadın mı?’ dedi. O da inandığını fakat kalbinin mutmain olması için (el-Bakara 2/260) böyle bir soru sorduğunu aktardı. Bu durumda Hanefî mezhebine göre imanın artmayıp eksilmeyeceği anlayışı âyetle nasıl uyumlu olur?⁶⁷

Cevap (Hall)

Mehmet Şah, konuyu *Keşşâf*'ta sunulan görüş üzerinden cevaplandırır. Buna göre *Keşşâf*'ta Hz. İbrahim'in böyle bir istekte bulunmasının sebebi, delillerin çoğaltılmasına yönelik bir taleptir. Böylece zarûrî ilim, istidlâlî ilme eklenmiş olur. Zira istidlâlî bilgide zarûrî bilgide olmayan şüphe mevcuttur.⁶⁸

Mehmet Şah, *Keşşâf*'ın bu argümanına karşı bir takım itirazların olduğunu söyler. Bu itirazlar şunlardır:

1. Akide artmayacaksa delillerin sunulmasının manası nedir?

2. Beş duyuyla elde edilen hissi bilgilerin eklenmesi ilmi arttırmak için ilim yollarının arttırılmasıdır.

3. Hz. İbrahim örneğinde olduğu gibi doğru istidlali bilgi şüphe duymayı içermez.

Mehmet Şah'ın ilk argümana karşı cevabı, Zemahşeri'nin söylediği delillerin çoğaltılması şeklindeki cevapla aynıdır. Mehmet Şah, ayrıca delili değil de delile giden cihetleri çoğaltmak şeklinde bir görüşün de (*kîle*) söylendiğini aktarır. Bu görüş, talep edilen şeyin delil olmaması sebebiyle reddedilmiştir. Çünkü delil elde edildikten sonra delile giden cihetleri çoğaltma abes bir iş olur. Mehmet Şah, bu görüşe birinci delil dışındaki diğer delillerin hedefinin mutlak olarak delili elde etmek değil, bilakis diğer cihetlerin ispat edilmesi amacına matuf olduğu şeklinde cevap verildiğini söyler.

Mehmet Şah'a göre doğrusu şudur ki diğer delillerden hedeflenen şey, delili değil, delilden hedeflenileni (matlubu) elde etmektir. Bu ise delilin kendisinde olmayıp takdirindedir. Söz konusu durum, ilk delilde elde edilmeyen şey olup ya zafiyetin ortaya çıkmasıyla ya da bazı zihinlerde tam oturmamasıyla irtibatlıdır.

İkinciye cevap ise şudur: hissî, zarûrî bilginin eklenmesinin faydası vehimle muarazada bulunanın ortadan kaldırılması ve aklın gerektirdiği şeyin kabul edilmesidir. Bu da bilindiği üzere makuller için verilen darb-ı mesellerdeki hikmettir. Bundan anlaşılır ki imandaki ziyadeliğe işaret eden naslar, hanefilere göre hususa haml edilmektedir. Yoksa vehmedildiği gibi imanın unsurlarının (fer⁶) artmasına işaret etmez.

⁶⁷ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-'ulûm*, 7a.

⁶⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1: 493.

Mehmet Şah; Hz. İbrahim için söz konusu olan kalbin mutmain olması ile Mâide suresinde havarilerin söylediği “*kalplerimiz mutmain olsun*” (el-Mâide 5/113) sözleri aynı şeye tekabül eder mi? diye birisi sorarsa buna şöyle cevap vereceğini aktarır.

Aynısı değildir. Mehmet Şah *Keşşâf*'ta onların “...Rabbin bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?” sözlerindeki tereddütlerine uygun olarak Hz. İsa'nın “...eğer iman ediyorsanız...” sözü gelmiştir.⁶⁹ Mehmet Şah, bu ifadenin *Keşşâf* sahibi tarafından Allah'ın istitaatı olmakla birlikte onun istitaatı hususunda havarilerin bilgilerinin olmadığına dair en büyük delil olarak sunulduğunu nakleder.⁷⁰

Mehmet Şah, Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin (ö. 560/1165) ‘*Aynü'l-me'ânî*’ adlı tefsirinde⁷¹ bu sözü Hz. İsa'nın oğluna nispet ederek işin başında onların şüphe içinde olduğunu nakleder.⁷² Ancak Mehmet Şah'a göre bu görüşte birkaç husus vardır. Şöyle ki kelimeler kitaplarında yazılı olan mutezilenin iddiasının aksine istitaatın fülle beraber olduğudur. Bu, “...onlar işitmeye tahammül edemezlerdi...” (Hûd 11/20) âyetinde kullanılan istitaat fiili gibi olup bu ayetten kast edilen şey “işitmezlerdi” demektir. Yani eylemle istitaat aynı anda ortaya çıkar. Manası da “rabbin bunu yapabilir mi?” değil “yapar mı?” demektir. *Aynü'l-Meânî*'de bu görüş Hasan-ı Basrî'ye nispet edilmiştir. Bu duruma göre onlar Allah'ın gökten sofrayı indirebilmesine değil, indirip indirmeyeceği noktasında tereddüt ettiler. Yani istitaatı değil vukuu onları tereddüte sevk etti. Bu, söz konusu ayeti kerimeden önce onlar hakkında ayette zikredilen “...inandık. Bizim Müslümanlar olduğumuza şahit ol.” (el-Mâide 5/111) âyetinden hareketle onların Müslüman olmalarından dolaydır. Yine Âl-i İmrân suresi 52. âyetinde Allah havariler hakkında şöyle buyurmuştur: “*Havariler dediler ki Biz Allah'ın yardımcılarıyız...*” yani dininin yardımcılarıyız.

Hz. İsa'nın “...eğer iman ediyorsanız...” (el-Mâide 5/112) sözü, istekte bulunma ve tahakküm etme olmaksızın imanlarının gerektirdiği şey noktasında onları ilzam etmek için söylenmiştir. Bu söz, cömert olduğunu bildiğiniz kişiye “şayet cömertsen” demek gibidir. Bu ifade ayette bedel konumundadır. Yoksa *Keşşâf*'ta denildiği gibi şüphe üzere olmaları değildir.⁷³

Mehmet Şah, havarilerin “kalplerimiz mutmain olsun” ifadesinin iki muhatabı olabileceğini söyler. ‘*Aynü'l-me'ânî*’de aktarılan birinci görüşe göre havariler yakînî bilgimiz artsın ve biz senin özel topluluğun olmakla birlikte Allah katındaki konumumuzu “bilelim”, demek

⁶⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 313-314.

⁷⁰ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-ülûm*, 7b.

⁷¹ Söz konusu tefsir yazma olup Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye bölümü 108 numarada **bir** nüshası bulunmaktadır. Eserin genel özelliği için bk. Tayyar Altıkulaç, “Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 268.

⁷² Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî, ‘*Aynü'l-me'ânî fî tefsiri's-seb'i'l-mes'ânî*’, Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, nr. 108, 88b.

⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2: 314.

istemişlerdir.⁷⁴ Bu görüşe göre muhatap Allah'tır. İkincisine göre ise sanki âyette kast edilen Hz. İsa'dır. Havarilerin Hz. İsa'ya hitaben âyetteki gökyüzünden kendilerine yemek indirmesi şeklindeki istekleri, istedikleri şeye Hz. İsa'nın aracı olup icabet etmesiydi. Bundan dolayı da Hz. İsa, sözüme "inanıyorsanız" demiştir. Hz. İsa'nın sözünün gerçekleşmesiyle "kalplerimiz mutmain olsun" ve bu olayda da "bizi doğruladığını bilelim" (el-Mâide 5/113) ifadeleri buna işaret eder.

Mehmet Şah, *Keşşaf*'ta havarilerin imanlarının bir iddia olduğu görüşünü aktarır. Ancak O'na göre Hz. İsa'nın "...eğer iman ediyorsanız..." sözünün Zemahşeri'nin iddia ettiği gibi iman iddiasında doğrulardan iseniz şeklindeki anlamı uzak bir görüştür. Zira bir önceki ayette "Allah'a iman ettik" denildikten sonra bir nebinin, ümmeti hakkında tereddüt etmemesi gerekir. Nitekim Allah Teâlâ havariler hakkında "...(havarilerden) iman edenleri düşmanlarına karşı destekledik..." (es-Saff 61/14) buyurmuştur.

Âyette havarilerin söylediği "Rabbinin gücü yeter mi" (el-Mâide 5/112) ifadesindeki şüphe duymaya gelince bu, onun kudreti noktasında şüphe duyma değildir. Bilakis "yapar mı" şeklinde yorumlanmasını Mehmet Şah, daha evla görür. *Keşşaf* sahibi Zemahşeri'nin bu yorumu seçmesi muhtemelen istitaat fiilden öncedir şeklindeki görüşünden dolayıdır. Hâlbuki bu makamda Mehmet Şah'a göre "yapar mı" şeklindeki tevil, "gücü yeter mi" şeklindeki tefsirden daha kıymetlidir.⁷⁵

4. Değerlendirme

Yukarıda da gördüğümüz üzere Mehmet Şah'ın tefsir bölümü, bir asıl ile bir müşkil'in çözümünden oluşmaktadır. Her iki kısmın birbirinden ayrı işleniş tarzı vardır. Şöyle ki aslın ele alındığı ilk kısım ayetin parça parça tefsir edildiği klasik tarzdadır. İkincisi ise müfessirin düşüncesi ile ayet(ler) arasında uyumsuzluğun (müşkil) varlığını ihsas ettirecek nokta veya noktaların incelenmesidir. Biz de bunu dikkate alarak içeriği iki boyutlu değerlendireceğiz.

Bakara suresi 30. âyetin tefsirinin yapıldığı ilk kısımda Mehmet Şah, tefsirini Zemahşeri'nin *Keşşafı* üzerinden oluşturmaktadır. Bu kısımda *Keşşaf* yer yer kaynak olarak belirtilse de metinde alıntı yapılan kısım bu kadarıyla sınırlı olmayıp tefsirin ana omurgasını oluşturacak seviyededir. Âyetin dilsel bir zemin üzerine oluşturulması da bunun yansımasıdır. Nitekim dille ilgili açıklamalara metinde sıklıkla işaret edilmektedir. Mesela "melâike" kelimesinin köküyle ilgili görüşlerin zikredilmesi gibi iştikak bilgisi verilmesi bunlardan biridir. Yine sarf ilmine dair mel'ek ve melâike gibi kelimelerin müfred ve cemî kullanımı örnek verilebilir. Ayrıca "ي" ifadesinde olduğu gibi birçok yerde kelimenin cümle içindeki konumuna yönelik nahivle ilgili

⁷⁴ Secâvendî, *'Aynü'l-me'ânî*, 88b.

⁷⁵ Mehmet Şah, *Enmûzecu'l-ülûm*, 7a-8a.

açıklamalara da değinilmektedir. Ancak bu, *Keşşâf*'ta aktarılan görüşlerin birebir kabul edildiği anlamında değildir. Aksine genel olarak *Keşşâf* şerh ve haşiyelerinde de gördüğümüz üzere *Keşşâf*'ın bir zemin olarak dikkate alındığını söyleyebiliriz. Her ne kadar Mehmet Şah'ın Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ına değil de Beyzâvî'nin "*Envârü't-tenzîl*" üzerine haşiyesi varsa da bu durum müellifin yaşadığı dönemde *Keşşâf*'ın etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca Zemahşerî'nin görüşleri metinde iç tutarlılık açısından da incelenmiştir. Mesela "ملائكة" kelimesinin sonundaki kapalı "ta"nın varlık sebebi *Keşşâf*'ta ve *Mufaşşal*'da farklı bir şekilde yorumlanmasına dikkat çekilmesi bunun bir örneğidir.

Mehmet Şah, meleklerin halifeye nispet edilen özellikleri nereden bildikleri hususunda dört madde sunmaktadır. Bunlardan ilk üçü yani Allah'ın haber vermesi, levh-i mahfuzdan öğrenmeleri ve önceki tecrübeleri kıyaslamaları Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında geçmektedir.⁷⁶ Bununla birlikte üçüncü maddenin açıklamasında Mehmet Şah, *Keşşâf* haşiyelerinden Tîbî'nin (ö. 743/1342) *Fütûhu'l-ğayb*'ından istifade etmiştir.⁷⁷ Ancak son madde yani, meleklerin gafil oldukları insandaki aklî kuvvet ise Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'inde nakledilmektedir.⁷⁸ Dolayısıyla Beyzâvî'nin *Envâr*'ının da metne etki ettiğini görmekteyiz. Mehmet Şah, Beyzâvî'nin kısaca aktardığı bu kısmı ayrıntılandırmaktadır.

Değerlendireceğimiz diğer bir konu, hikmetin ifratına dair Mehmet Şah'ın söyledikleridir. O, insanın gücü ölçüsünde hakikatleri bilmesi, başka bir ifadeyle faydalı ilmi elde etmek olan hikmet'in ifratına örnek olarak müteşabihleri verir. Buna göre Kur'an'ın müteşabihleriyle uğraşmak hikmetten uzaklaşmanın bir göstergesi kabul edilmektedir. Tefsir eyleminde yoruma dayanak olan şeyin muhkemler olduğu anlaşılır. Bu, akli hikmetli kullanmanın bir göstergesi olarak kabul edilir.

Ayrıca insanın neden halife seçildiğine dair değerlendirmelerde de bulunan Mehmet Şah, insanda bulunan ahlâkî meziyetlere de değinir. Bu kısım, metnin orijinal kısmını oluşturmaktadır. Zira burada nazârî ahlaka dair klasik ilm-i nefis (psikoloji) birikiminden istifade edilmiştir. Ona göre insanın halife olmasının temel sebebi, kendisinde bulunan akli kuvvettir. Bu kuvvet sayesinde insan, halife olabilme imkânına sahip olmuştur. Zira insanı bitki ve hayvan gibi canlılardan ayıran temel özelliğin, insanın akli melekesi olduğu kabul edilmektedir. Mehmet Şah'a göre insanın shevî, gazabî ve akli kuvvetlerini dengeli bir şekilde kullanmasından ortaya çıkan adalet duygusu

⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 252.

⁷⁷ Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb*, 2: 427-428.

⁷⁸ Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, eş-Şâfî Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâit-türâsî'l-arabî, ts.), 1: 68-69.

onun halifeliğini sağlayan unsur olarak yorumlanmaktadır. Meleklerin gözden kaçırdıkları hususun da insanda bulunan bu aklî meleke olduğunu söyler. Nitekim âyetin devamında sizin bilmediklerinizi bilirim, buyruğuyla da onların değerlendirmelerinin eksik olduğu teyit edilmektedir.

Tefsir açısından bu değerlendirmeye baktığımızda bunun aklî veya bilimsel tefsir örneği olduğunu söyleyebiliriz. Zira metnin yorumu, müfessirin dönemindeki bilimsel birikimle bağlantılı oluşturulmuştur. Âyetin indiği dönemde bu şekilde anlaşıldığına yönelik bir veri bulunmamaktadır. Başka bir ifadeyle söz konusu yorum, rivayetle bağlantılı “tefsir” olmayıp “tevil” başlığı altında değerlendirilebilir. Ancak bu, yorumun yanlış olduğu sonucunu vermez. Zira Mehmet Şah’ın değerlendirmelerini, âyetin yorumuna yönelik bir çaba olarak okumanın daha doğru olacağını düşünmekteyiz. Mehmet Şah’ın şüpheden azâde olması noktasında doğru istidlâlî bilgi ile hissî zârûrî bilgiyi eşdeğer gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre diyebiliriz ki O, istidlâlî bilginin şüpheyi barındırmasıyla bağlantılı kesin olmadığı şeklindeki eleştirileri mutlak olarak kabul etmemektedir.

Fahredden Râzî’nin *Cevâmi‘u’l-‘ulûm*’u ile karşılaştırdığımızda bu başlığın usûlü’z-zâhire’ye mi yoksa usûlü’l-müşkile’ye mi karşılık geldiği sorusu sorulabilir. İçeriğe baktığımızda yukarıda da ifade ettiğimiz üzere âyetin tefsir edilmesi merkezinde usûlü’z-zâhire’ye uyulduğu düşünülebilir. Ancak âyetin tefsirinde Mehmet Şah’ın hem farklı görüşleri sunması hem de bu görüşler arasında bir taraf olması usûlü’l-müşkile bağlamında da değerlendirilebilir. Kanaatimizce bu kısım, ikisini de içerecek bir tarzda oluşturulmuştur.

Mehmet Şah’ın Tefsir bölümünün geneline baktığımızda özellikle “فِيَانِ قُلْتُ ... قُلْتُ” (*fe in kulte...kultü*/eğer şöyle sorarsan... şöyle derim) kalıbındaki sorularla konu, çeşitlendirilmekte ve zenginleştirilmektedir.

Tefsir kısmında problem (müskil) olarak ele alınan konu, Mehmet Şah’ın kimliğini ve meselelere bakışını ortaya koyması açısından daha velûd bir muhtevaya sahiptir. Yukarıda Bakara suresi 30. âyetin tefsiriyle ilgili açıklamalardan farklı olarak burada mesele, konunun aslı olmakta; âyetler olumlu veya olumsuz istişhadın bir unsuruna dönüşmektedir. Yani mesele asıl, âyetler tâlî konumdadır. Öncelikle kendisi de hanefî olan Mehmet Şah, hanefilere göre imanın artıp eksilmemesi konusunu mesele edindir. Buna göre Bakara 260. âyette Hz. İbrahim, Allah’ın ölüleri nasıl dirilttiği sorusunun devamında böyle bir istekte bulunma sebebi olarak kalbinin mutmain olmasını zikretmektedir. Mehmet Şah, bu kısmın tefsirine de Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ıyla başlamaktadır. Ancak bu sefer temel hedef, tefsirde ortak zemin olan dilin incelenmesi değildir. Bilakis O’nun *Keşşâf*’ı incelemesi, Zemahşerî’nin amelî mezhep olarak hanefî olmasıyla irtibatlıdır. Nitekim konuyla ilgili *Keşşâf*’a yönelik eleştirileri bir taraf olarak cevaplamaya çalışmaktadır. Bu manada ilgili ayette imanın artmasına yönelik bir mana olmadığını vurgular. Bilakis söylenen şey

ölülerin diriltilmesiyle ilgili vehim sahiplerinin tereddütlerine cevap vermeyi amaçlayan bir darb-ı meseldir.

Aynı konuyla bağlantılı diğer bir mesele, Nisâ suresi 113. âyetinde ele alınan havarilerin kalplerinin mutmain olmasıyla ilgili istekleridir. O, bu âyette kast edilen kalbin mutmain olması ile Hz. İbrahim'in Bakara suresindeki isteği arasında bir fark olup olmadığını konu edinir. *Keşşâf*'ta aktarılan görüşlere bu kısımda da değinen Mehmet Şah, Hz. İbrahim ile havarilerin aynı şeyi kast etmediklerini nakleder. Zira havarilerin kalplerinin mutmain olmasını istemeleri imanları noktasındaki tereddütlerinden kaynaklanmaktadır. Onların imanları da bir iddiadan ibarettir. Dolayısıyla âyet Zemahşeri'ye göre imanın artması ve eksilmesiyle ilgili değildir. Mehmet Şah da konuyu imanın artıp eksilmemesiyle irtibatlandırmaz. Ancak Zemahşeri'nin tefsirinde zikrettiği imanlarında tereddütün bulunduğu iddiasını ise Âl-i İmrân (3/52) ve Saff (61/14) surelerindeki ayetler üzerinden olumsuzlar. Nitekim herhangi bir peygamberin, kendisine tabi olan kimselerin iman iddialarından şüpheye düşmesi düşünülemez. Ayeti farklı şekilde yorumlasalar da imanın artıp eksilmesi açısından Mehmet Şah ve Zemahşeri aynı noktada buluşmaktadırlar. Ancak Mehmet Şah'a göre Zemahşeri'nin değerlendirmeleri bu kadarıyla da sınırlı değildir. Zira Zemahşeri, âyetteki "Rabbim bize gökten bir sofrayı indirebilir mi?" ifadesinden hareketle başka bir tartışmanın fitilini ateşlemektedir. Bu ise istitaat ile fiil arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Bu kelâmî mesele, Mehmet Şah ile Zemahşeri arasındaki hanefilik merkezinde var olan ortak zeminin kaybolmasına sebebiyet vermekte, hatta iki tarafı ehl-i sünnet ile mutezile arasındaki tartışmanın taraflarına dönüştürmektedir. Nitekim bu durum, içerikte de görüldüğü üzere Mehmet Şah'ın konuyu hanefi ve ehl-i sünnet olan Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin *'Aynü'l-me'ânî fî tefsîri's-seb'î'l-mes'ânî* adlı tefsiri merkezinden incelemeye götürmüştür.

Bu bağlamda Mehmet Şah, konuyu Zemahşeri'nin sunduğu üzere istitaatla yani bir şeyi güç yetirebilmekle bağlantılı bir mesele olmaktan ziyade Secâvendî'nin *'Aynü'l-me'ânî*'sinde ifade ettiği gibi Cenab-ı Allah, böyle bir şeyi yapar mı? şeklinde olayın gerçekleşmesi noktasındaki tereddüte çevirir. Ona göre konu, Allah'ın kudretine yönelik bir tartışma da değildir. Zira Zemahşeri'nin âyet-i kerimeyi istitaat üzerinden yorumlaması lafzî (tefsir) bir okumadır. Doğrusu ise kendisinin de ifade ettiği üzere âyetler bütününe dikkate alarak âyetin mefhumuna (tevîl) odaklanmaktır. Örnekte de görüldüğü üzere Zemahşeri'nin *Keşşâf*'ı önemli bir kaynak olmakla birlikte Mehmet Şah'ın söylemleri açısından işlevsel faydası miktarınca dikkate alınmaktadır.

KAYNAKÇA

- ALTIKULAÇ, Tayyar. “Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 268-269. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- BAĞDATLI, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âs-âru'l-muşannifîn*. Trc. Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- BAĞDATLI, İsmail Paşa. *İzâh-ı meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Trc. M. Şerefettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1364/1945, 1366/1947.
- BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. Şu'abü'l-Îmân. Nşr. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- BEYZÂVÎ, Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, eş-Şâfiî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- BİLGE, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984.
- BUHÂRÎ, Alâeddîn Abdulazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli Fahri'l-islâm el-Bezdevî*. Nşr. Abdullah Mahmud Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1418/1997.
- ÇİÇEK, Mehmet. “Osmanlı Tefsir Literatüründen Bir Örnek: Mehmet Şah Fenârî'nin Şerhu'l-Manzûme'sinde Tefsir”. *Turkish Studies*, 7:4 (2012): 1229-1244. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3851>.
- DELİÇAY, Tahsin. *Mehmed Şah ve te'sisu'l-kavaid harfen bi harfin fi şerhi makasadı esasi's-sarfî*. Doktora tezi, Harran Üniversitesi, 1998.
- FAZLIOĞLU, İhsan. “İthâftan Enmûze'e Fetih'ten Önce Osmanlı Ülkesi'nde Matematik İlimler”. *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler*.Ed. Tevfik Yücedoğru v. dğr. 131-163. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010.
- FAZLIOĞLU, İhsan. “İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2017): 1-68.
- FAZLIOĞLU, İhsan. “Osmanlı Felsefe Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”. *Dîvân İlmî Araştırmalar* 14/1 (2003): 1-66.
- GÜNEY, Ahmet Faruk. “Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri”. *Dîvân İlmî Araştırmalar* 18/1 (2005): 193-244.
- HIZLI, Mefâil. “Osmanlı Eğitim-Öğretim Tarihi Konusunda Önemli Bir Kaynak: “Müderrişin Vezâifi””. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999): 97-134.

FAZLIOĞLU, İhsan. *Osmanlı Bilim Tarihinin İlk Büyük Siması Molla Fenârî*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2009.

HÜSAMEDDİN, Hüseyin. “Molla Fenârî”. *Türk Tarib Encümeni Mecmuası* 19/96 (1928): 148-158.

İBN HACER el-Askalânî. *İnbâü'l-ğumr bi-enbâi'l-'umr fi't-târih*. Nşr. Hasan Habeşî. 4 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-şüûni'l-İslâmiyye 1389/1969.

KÂTİB ÇELEBİ. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Enmûzecu'l-'ulûm*. Hacı Selim Ağa, 897: 1b-173b. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Enmûzecu'l-'ulûm*. Fatih, 3677: 1b-155a. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Enmûzecu'l-'ulûm*. Hüsrev Paşa, 482: 1b-209a. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Enmûzecu'l-'ulûm*. Şehit Ali Paşa, 2781: 1b-167a. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Enmûzecu'l-'ulûm*. Şehit Ali Paşa, 2782: 1b-196b. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Enmûzecu'l-'ulûm*. Şehit Ali Paşa, 2783: 1b-118a. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Şerhu Fuşûli'l-bedâyi'*. Feyzullah Efendi, 604: 336 vr. Millet Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Hâşiye 'alâ Fuşûli'l-bedâyi'*. Cârullah, 476: 230 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.,

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Hâşiye 'alâ Fuşûli'l-bedâyi'*. Hamidiye, 420: 223 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Hâşiye 'alâ Fuşûli'l-bedâyi'*. Laleli, 732: 228 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Şerhu Fuşûli'l-bedâyi'*. Yeni Cami, 322: 269 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Fâtîha li'l-Beyzâvî*. Reşid Efendi, 1102: 318-351 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Fâtîha li'l-Beyzâvî*. Nuruosmaniye, 596: 40 vr. Nuruosmaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Telhîsu'l-Fuşûl ve tersîsu'l-uşûl*. Veliyyüddin Efendi, 901: 222 vr. Beyazıt Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Telhîsu'l-Fuşûl ve tersîsu'l-usûl*. Laleli, 691:92 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

MEHMET ŞAH FENÂRÎ. *Tesîsu'l-kavâ'id harfen bi harfin fî mekâşid-ı Esâsi's-Şarf*. (Şerhu Esâsi's-Şarf) Fatih, 4770: 130 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

MOLLA, Kemal Faruk. "Mehmet Şah Fenârî'nin Enmûzecu'l-Ulûm adlı eserine göre Fetih öncesi dönemde Osmanlılarda İlim Anlayışı ve İlim tasnifi". *Dîvân İlmi Araştırmalar* 18/1 (2005): 245-273.

MÜTERCİM ASİM EFENDİ. "Nemûzec". *el-Okyanûsu'l-Basîf fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. Trc. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. I: 1608-1609. 6 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013.

RÂZÎ, Fahreddin. *Cevâmi'u'l-'ulûm*. Arapça Yazmalar, 4269: 1b-67b. İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi.

SARAÇOĞLU, Tuğba Nur. "Fenârî Ailesi (Fenârîzâdeler) ve Aile Vakıflarına Bağlı Yapılar". *Uluslararası Molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) -Bildiriler*.Ed. Tevfik Yücedoğru v. dğr. 65-86. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2010.

SECÂVENDÎ, Muhammed b. Tayfur. *'Aynü'l-Me'ânî fî Tefsîri's-Seb'î'l-Mes'ânî*. Süleymaniye, 108: 376 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

SEHÂVÎ, Ebü'l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahmân. *ed-Dev'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412/1992.

TABERÎ, Ebu Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmi'u'l-beyân 'an tevîl-i âyi'l-Kur'ân*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.

TAŞKÖPRİZÂDE, Ebu'l-Hayr İsmâüddin Ahmed Efendi. *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-'Üs'mâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1395/1975.

TÎBÎ, Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah. *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf 'an kınâr-ı rayb*. Nşr. İyad Ahmed el-Gavc-Cemil Beni Ata. 17 Cilt. Dübey: Caizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013/1434.

ZEMAHŞERÎ, Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer. *el-Mufaşşal*. Nşr. Jens Peter Broch. Oslo: y.y., 1859.

ZEMAHŞERÎ, Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an bakâiki ğavâmiği't-tenzîl ve 'nyûni'l-eķâvîl fî vucûbi't-te'vil*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1418/1998.

ZERNÛCÎ, Burhaneddin. *el-Menbecu'l-ma'lûm fî 'unmûzeci'l-'ulûm*. Kasidecizâde, 434: 89 vr. Süleymaniye Kütüphanesi.

ZİRİKLÎ, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002.

EK 1: Tahkikli Metin

من أمودج العلوم

[5ظ] علم النفسير

الأصل

قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾

قوله ﴿وَإِذْ﴾ نصب بإضمار "ذكر" بقرينة إن لم يذكر له عامل ولا يناسب سواه مع كثرة استعماله معه. وقد جوز العلماء كونه إسما مجرورا بإضافة الظرف إليه نحو قوله تعالى ﴿بَعْدَ إِذْ نَجَّيْنَا اللَّهُ﴾ [الأعراف، 89/7]، ومنصوبا بكونه مفعولا به نحو ﴿أَتَذَكَّرُ إِذْ مِنْ يُأْتِنَا نَكْرَمَهُ﴾ لا رفعه على الفاعلية لبعدها عن الظرفية اللازمة له غالبا، وبعضهم أبي⁷⁹ المفعولية أيضا، إذ لا يوجد في الكلام، فيحمل مثله⁸⁰ على "ذكر الحادث يوم كذا"، والأمر معطوف على محذوف قبله أي "شكر النعمة في خلق السماء والأرض وذكر". ويجوز أن ينتصب بـ"قالوا"، فهو ظرف والجملة بما فيها عطف على ما قبلها عطف القصة من غير التفات إلى ما فيها من الجمل الإنشائية أو الإخبارية.

والملائكة جمع ملائكة⁸¹ على الأصل كـ"شمائل وشمأل" كذا في الكشاف. ويشعر بأن الهمزة زائدة وأن اشتقاقه⁸² من الملك لمعنى⁸³ القوة والشدة كما في الملك والمالك وملكت العجين شددت عجنه.

وقيل: من "الألوكة" بمعنى الرسالة، فالميم زائدة وفيما⁸⁴ بين الفاء والعين قلب. والأصل "مالك" على أنه⁸⁵ موضع الرسالة أو مصدر بمعنى المفعول.

وقيل: "لاك" أصل فلا قلب، وليس بمشهور.

أما⁸⁶ إلحاق التاء ففي الكشاف لتأنيث الجمع يعني لتأكيد تأنيث الجماعة⁸⁷. وفي المفصل لتأكيد معنى⁸⁸ الجمع.⁸⁹ و﴿جَاعِلٌ﴾: من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر.

وهما ﴿فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾: فكانا مفعوليه. ومعناه⁹⁰ مصير في الأرض خليفة. والخليفة من يخلف غيره. والمعنى على الوجهين⁹¹: الأول أن⁹² يكون المراد خليفة منكم، فالخطاب لملائكة الأرض. والأظهر أنه للكل. وقد رجح هذا الوجه.

79 أ د: إلى .

80 أ - مثله.

81 أ: ملاحك.

82 أ: واشتقاقه.

83 ب: بمعنى.

84 ب: وفما. أ: فيما.

85 أ: في.

86 أ: وأما.

87 [الكشاف للزمخشري، 1/251].

88 ه: بمعنى.

89 [المفصل في النحو للزمخشري، 83].

قلنا : فهو على هذا الوجه على طريقة قولهم "بنو⁹⁴ تميم تقري الضيف وتحمي الحرم" إذا كان فيهم من يفعل ذلك. فالخطاب لهم، لأنهم⁹⁵ كانوا سكان الأرض بالنظر إلى البعض ويقوي هذا الوجه. قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ فإن ذلك في حق الذرية خاصة. وإنما أفرد الخليفة لأمرين: أحدهما: أن المراد آدم وحده، والمعنى على جعله مع ذريته خلفاء في الأرض، استغناء⁹⁶ بذكر من هو الأصل [6و] عمن⁹⁷ يتفرع عليه ويتشعب عنه، وكأنه قال: خليفة وخلفائهم ذريته، كما يقال "الخلافة في قريش"، أي فيه وفي أولاده بالنظر إلى الأصل. وإن صار قريش مثلا⁹⁸ إسما⁹⁹ للقبيلة ولم تصر الخلافة عبارة عن الكل باعتبار¹⁰⁰ الأصل. وثانيهما أن يراد بالخليفة الكل باعتبار موصوف مفرد¹⁰¹ اللفظ مجموع المعنى أي¹⁰² من يخلفكم¹⁰³ أو خلفاء يخلفكم.

والوجه الثاني أن يكون المراد خليفة مني، لأن آدم كان خليفة الله في أرضه. وكذا كل¹⁰⁴ نبي، قال الله تعالى: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾ [ص، 26/38].

إن قلت: هل في الآية ما يخص الخلافة بالأرض، فلا تتعدى¹⁰⁵ خلافة الإنسان الكامل إلى غير الأرضين؟ قلت: لا، لأن قوله ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ ليس متعلقا بقوله ﴿خَلِيفَةً﴾ بل هو أحد المفعولين على ما ذكر. فيقتضي أن يكون "خليفة وفي الأرض"، ويناسبه التقديم على قوله "خليفة".

إن قلت: فما تقول في قوله تعالى ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾؟ قلت: جعل قد¹⁰⁶ يتعدى إلى ثلاثة مفاعيل أيضا كما أنه¹⁰⁷ قد يتعدى إلى مفعول واحد فقط. ولو سلم ففي¹⁰⁸ الأرض ظرف مستقر صفة للخليفة لا ظرف لغو يتعلق بالخليفة. وبعد الكل فالتخصيص إنما¹⁰⁹ بالذكر وهو التخصيص في

90 أ: ومعنى.

91 ب: وجهين.

92 أ ب هـ - أن.

93 أ ب: وبه.

94 ب: بنوا.

95 أ: - لأنهم، صح هامش.

96 أ: واستغناء.

97 أ ج د و: عن من.

98 ب - مثلا.

99 و - إسما.

100 و - الأصل. وثانيهما أن يراد بالخليفة الكل باعتبار.

101 هـ: فرد.

102 هـ: أن.

103 د: يخلفكم.

104 أ - كل.

105 أ: تتعدى. و: فلا يتعدى.

106 أ - قد.

107 ب - قد.

الإثبات له¹¹⁰ التخصيص في الثبوت الذي يسمى الحصر. وهذا إنما هو على الوجه الثاني ولا يتأتى¹¹¹ على الوجه الأول¹¹² كما لا يخفى.

إن قلت: ما فائدة الإخبار؟

قلت: ¹¹³ قيل: هو أن يسألوا ذلك السؤال فيجابوا¹¹⁴ بما¹¹⁵ أجيبوا به فيعرفوا الحكمة في استخلافهم قبل وجودهم صيانة لهم عن اعتراض الشبهة وقت استخلافهم. وقيل: ليعلم عباده¹¹⁶ المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها وعرضها على تقايمهم¹¹⁷ ونصحائهم، وإن كان هو¹¹⁸ بعلمه الشامل وحكمته البالغة غنيا¹¹⁹ عن المشاورة.

إن قلت: لم¹²⁰ اعترضوا بقولهم ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ ومن أين عرفوا ذلك؟

قلت: ذلك تعجب منهم، وتطلب للحكمة في إثارة¹²¹ عليهم مع اتصافهم بالتسبيح بالطاعات والعبادات، والتقديس بالمعارف والإعتقادات¹²² أو التقديس للذات بالتنزيهات الذاتية كما في سورة¹²³ الإخلاص، والتسبيح للصفات بالتنزيهات الصفاتية نحو ليس بعاجز بل قادر إلى غير ذلك ومع¹²⁴ توهم¹²⁵ الإفساد وسفك الدماء من الذين أوتروا عليهم.

وإنما عرفوه إما بإخبار¹²⁶ من الله تعالى كما قال السدي لما قال الله لهم ذلك قالوا: وما يصدر منه؟ [6ظ] قال : يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون¹²⁷ ويتقاتلون¹²⁸. قالوا عند ذلك ما قالوا. أو¹²⁹ عرفوه من جهة اللوح

108 و: نفي.

109 ج د + هو.

110 و: و.

111 د ه: يأتي.

112 و- الأول.

113 ب - قيل.

114 أ: ويجيبون. ب: ويحققوا. ه: فيجيبوا.

115 أ: إنما.

116 د و: عبادة. ه: عبارة.

117 أ: تقاها.

118 أ - هو.

119 ب - غنيا.

120 د - لم. و: لما.

121 ه: إثارهم.

122 و: والاعتقادات.

123 د: صورة.

124 و: مع.

125 د: قولهم.

126 أ: باحثا.

127 ب: يتحاسدون.

المحفوظ. أو قاسوا¹³⁰ أحد الفعلين على الآخر حيث أسكنوا الأرض فأفسدوا فيها قبل سكنى الملائكة على ما قال المفسرون خلق الله السموات والأرض والملائكة والجن¹³¹، فأسكن الملائكة السماء والجن الأرض فعبدوا دهرًا طويلًا ثم ظهر فيهم¹³² الحسد والبغي فأفسدوا فيها واقتتلوا فبعث الله إليهم جنودًا من الملائكة فطردوهم عنها وأحقوهم بشعوب الجبال وجزائر¹³³ البحار وسكنوا مكائهم¹³⁴. يعنون أن مجرد وجود المانع فيهم وكمال المرجح فينا¹³⁵ كافٍ في أن لا تجعلهم مكاننا¹³⁶ وخلائف منا. فكيف وقد اجتمع الأمران قوة المانع فيهم وكمال المرجح فينا. وذلك أنهم عرفوا من الإنسان القوة الشهوية التي رذيلتها¹³⁷ الإفراطية¹³⁸ هي الإفساد¹³⁹ في الأرض. والقوة الغضبية التي رذيلتها الإفراطية سفك الدماء، وذهلوا عما فيهم¹⁴⁰ من القوة العقلية فنبههم الله على ذلك.

وبسط الكلام فيه إن¹⁴¹ الله تعالى وتقدس قد¹⁴² ركب في الإنسان ثلاث قوى، إحداهما مبدأ إدراك الحقائق والشوق إلى النظر في العواقب، والتميز بين المضار¹⁴³ والمبار¹⁴⁴، ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية¹⁴⁵. والثانية مبدأ جذب¹⁴⁶ المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشرب وغيرهما، وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الأمارة. والثالثة¹⁴⁷ مبدأ الإقدام على الأهوال والشوق إلى التسلسل والترفع¹⁴⁸، وهي القوة الغضبية¹⁴⁹ والسبعية

128 هـ: فيتقاتلون.

129 د هـ: وعرفوه.

130 و: وقالوا.

131 أ - فأسكن الملائكة السماء والجن.

132 أ - الحسد والبغي فأفسدوا فيها واقتتلوا فبعث الله إليهم جنودًا من الملائكة فطردوهم عنها وأحقوهم.

133 أ: وما جزائر.

134 [انظر: حاشية الطيبي للكشاف، 427/2-428]

135 د - كافٍ في أن لا تجعلهم مكاننا وخلائف منا. فكيف وقد اجتمع الأمران قوة المانع فيهم وكمال المرجح فينا.

136 و: مكائهم.

137 أ: رذيلها.

138 أ و - هي الإفساد في الأرض. والقوة الغضبية التي رذيلتها الإفراطية.

139 أ ب: الفساد.

140 و: هم فيه.

141 أ ب + شاء.

142 أ: فقد.

143 د: الضار.

144 و: والمبار.

145 ب: الملكية.

146 ب: حدث.

147 د: الثالث.

148 ب: والتوقع.

149 ب: والغضبية.

والنفس اللوامة. ويحدث من إعتدال الحركة للأولى¹⁵⁰ الحكمة وللثانية¹⁵¹ العفة وللثالثة¹⁵² الشجاعة. فأمهات الفضائل هي هذه الثلاثة. وما سوى ذلك إنما هو من تفرعاتها وتركيباتها، فكل منها محتوش بطر¹⁵³ في إفراط وتفریط هما رذيلتان. أما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة، وهي العلم النافع، والمفسر¹⁵⁴ بقول الإمام الأعظم والمقتدى الأكمل أبي حنيفة الكوفي رضى الله عنه¹⁵⁵ "معرفة النفس ما لها وما عليها". المشار إليه بقوله تعالى ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا﴾. وإفراطها الجريزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات. وعلى¹⁵⁶ وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع. نعوذ بالله من علم لا ينفع. وتفریطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالإرادة، والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة.

وأما الشجاعة هي انقياد السبعية للناطقة ليكون إقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الأمور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصرها محمودا. وإفراطها التهور¹⁵⁷ أي الإقدام على ما لا ينبغي¹⁵⁸. وتفریطها الجبن أي الحذر عما لا ينبغي¹⁵⁹.

وأما العفة فهي انقياد البهيمية¹⁶⁰ للناطقة لتكون تصرفاتها [7و] بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد¹⁶¹ الهوى إياها، واستخدام اللذات¹⁶². وإفراطها الخلاعة والفجور أي الوقوع في إزدیاد اللذات على ما يجب¹⁶³. وتفریطها الخمود أي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع إيثارا لا خلقة¹⁶⁴.

فالأوساط¹⁶⁵ فضائل، والأطراف رذائل. وإذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة. ولذا عبر عنها بالوساطة في قوله تعالى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾ [سورة البقرة، 2/143]. واليه أشير بقوله عليه السلام "خير الأمور أوساطها".

150 أ ب: الأولى.

151 ا ب: والثانية.

152 أ ب: والثالثة.

153 أ ب: نظر.

154 آ - بقول الإمام الأعظم والمقتدى الأكمل أبي حنيفة الكوفي رضى الله عنه معرفة النفس.

155 د + عند.

156 أ: على.

157 ه: الطهور.

158 د - وتفریطها الجبن أي الحذر عما لا ينبغي.

159 ج و: يتنفي.

160 ج د و: البهيمية.

161 أ ه: استعباد.

162 ه: اللذات.

163 ج د و: يجب.

164 أ ب: خلفه.

165 ه: فالأوساط.

والحكمة في النفس¹⁶⁶ البهيمية¹⁶⁷ بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل¹⁶⁸ بذلك إلى كمالها اللاتقة بها، ومقصدها المتوجهة إليه. وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها¹⁶⁹. واشترط¹⁷⁰ التوسط في أفعالها¹⁷¹ لئلا يستعبد¹⁷² الناطقة في هواها ويصرفها عن كمالها ومقصدها¹⁷³. وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا للاصطياد. فإن انقاد السبع والبهيمية¹⁷⁴ للفارس واستعملهما على ما ينبغي، حصل مقصود الكل بوصول¹⁷⁵ الفارس إلى الصيد والسبع إلى الطعمة، والبهيمية¹⁷⁶ إلى العلف¹⁷⁷ وإلا هلك الكل¹⁷⁸.

إذا¹⁷⁹ عرفت هذا، فالملائكة وإن عرفوا الفساد من بني آدم لكنهم غفلوا عن أن الكمال الحاصل بالتعديل المذكور أعلى وصاحبه بالخلافة أحرى، لأن الترقى¹⁸⁰ مع تهيئ الأسباب ادّعي إلى إكرام الملك الوهاب. ولذلك قال الله تعالى ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾، ثم علم خليفته بحسب الكمال اللائق به ما لم يكن علمهم إياه حيث قال الله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ الآية.

والواو في قوله تعالى ﴿ونحن نسيح﴾ للحال كما تقول¹⁸¹ "أتحسن¹⁸² إلى فلان وأنا أحق منه بالإحسان". وقوله ﴿بمحمدك﴾ في موضع الحال أي نسيح حامدين لك وملتبسين¹⁸³ بمحمدك، لأنه لولا إنعامك علينا بالتوفيق واللف لم تتمكن من عبادتك.

وإنما أجهم المصالح في قوله ﴿أعلم ما لا تعلمون﴾ لأنه قد بين لهم بعده بعض الحكم والمصالح على وجه يرشد لكونه أصل الفوائد والله أحكم¹⁸⁴

الإشكال

166 أ: القوة.

167 هـ و: البهيمية.

168 أ: ليفضل. ب: ليصل.

169 ج د و: استعلائها.

170 أ: إشرط. ب: واشترط.

171 ج د هـ و: أفعالها.

172 هـ: يستعبد.

173 هـ و: ومقصدها.

174 د: البهيمية.

175 هـ: بوصل.

176 د: البهيمية.

177 أ: العلق.

178 د - الكل.

179 أ: وإذا.

180 ج د هـ و: التوقي.

181 ب: يقول.

182 ب: الحسن.

183 ب: ومبتلسين.

184 أ ب: أعلم.

قال الله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام حين سأله تعالى أن يريه إحياء الموتى ﴿ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ [سورة البقرة، 260/2] كيف يوجه الاستدراك على مذهب الحنفية¹⁸⁵ أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؟

الحل

قال في الكشف إنه طلب¹⁸⁶ لتظاهر الأدلة بأن¹⁸⁷ ينضم علم¹⁸⁸ [7ظ] الضرورة إلى علم الاستدلال، ولأن¹⁸⁹ العلم الاستدلالي يدخل¹⁹⁰ فيه التشكيك دون الضروري. وفيه شيء، فإن العقيدة لما لم تقبل الزيادة فما معنى تظاهر أدلتها؟ وفي انضمام الإحساس ازدياد طرق العلم لإزدياد¹⁹¹ نفسه. والكلام¹⁹² في الاستدلالي الصحيح مثل ما لإبراهيم فلا يدخل فيه التشكيك.

والجواب عن الأول هو الجواب عن السؤال الكلامي في تكثير الأدلة. قيل: لتكثير جهات¹⁹³ الدلالة. وزد بأنه ليس بمطلوب بل المطلوب هو المدلول، فبعد حصوله يكون التكثير عبثاً. وأجيب بأن المراد أن¹⁹⁴ الغرض من غير¹⁹⁵ الدليل الأول ليس حصوله مطلقاً بل حصوله من حيث هو مدلول بهذه الجهات الأخر.

والحق أن معناه أن الغرض من الأدلة الباقية حصول المطلوب، لا في نفس الأمر، بل على التقدير، وهو تقدير أن لا يحصل من الأول إما¹⁹⁶ بظهور خلله أو لعدم تمكنه في بعض الأذهان. والجواب عن الثاني أن فائدة انضمام الضرورة¹⁹⁷ الحسية دفع معارضة الوهم وقبوله ما اقتضاه العقل، وهو الحكمة في ضرب الأمثال للمعقولات كما علم. فليعلم أن هذا هو المحمل عند الحنفية على الخصوص لكل ما دل على زيادة الإيمان¹⁹⁸ من النصوص لا¹⁹⁹ زيادة فروع الإيمان كما وهم.

إن قلت: فقول الحواريين ﴿وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُنَا﴾ [المائدة، 113/5] هل هو من هذا القبيل؟

185 ب: الحقيقة.

186 و: طالب.

187 و: أن.

188 ب: على.

189 ج د و: لأن.

190 أ: لا يدخل.

191 هـ: إلا ازدياد. و: لا ازدياد.

192 هـ: والإكلام.

193 أ – لتكثير جهات، صح هامش.

194 ب – أن. ج: أن الغرض، صح هامش.

195 و – غير.

196 أ: وأما.

197 ب: الضرورية.

198 د – من النصوص لا زيادة فروع الإيمان.

199 و: لأن.

قلت: قيل²⁰⁰ لا، فإن قول عيسى عليه السلام ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة، 112/5] موافقا لقولهم²⁰¹ مترددين ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ [المائدة، 112/5] أدل دليل على عدم علمهم باستطاعته أصلا، كذا المفهوم من الكشاف.

وينسب هذا القول في عين المعاني إلى ابن عيسى ويقول: كان ذلك في بدء أمرهم.²⁰² وفيه بحث،²⁰³ فإن المسطور في الكتب الكلامية في بحث الاستطاعة مع الفعل، إنها المرادة في هذه الآية كما في قوله تعالى ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ﴾ [هود، 20/11] أي ما كانوا يسمعون، فالمعنى هل يفعل²⁰⁴ ربك ذلك. ونسبه في عين المعاني إلى الحسن²⁰⁵، فترددهم في الوقوع لا في استطاعته²⁰⁶. وذلك لأنهم كانوا مؤمنين حقا لقوله تعالى حكاية عنهم قبل ذلك ﴿آمَنَّا وَاشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [المائدة، 111/5]، وقوله تعالى ﴿قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ [آل عمران، 52/3] أي أنصار دينه. فقول عيسى عليه السلام ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة، 112/5] وارد²⁰⁷ للإلزام بموجب الإيمان من الإذن²⁰⁸ بعدم التطلب والتحكم كما تقول لمن تعتقد سخاوته "إن كنت سخيا" فهذا محل البذل²⁰⁹.

قال في عين المعاني في ﴿وَتَطْمَئِنُّ﴾²¹⁰ أي لتزداد يقينا، ﴿وَنَعْلَمُ﴾ أن لنا منزلة ونحن خواصك.²¹¹ أو كأنه عليه السلام كان وعدهم بإجابة ما يطلبونه فقال ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة، 112/5] بوعدي يدل عليه قولهم ﴿وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُنَا﴾ [المائدة، 113/5] بوقوع وعدك. [و8] ﴿وَنَعْلَمُ﴾ أن قد صدقتنا في ذلك الوقوع لا في القدرة عليه. وقول الكشاف أن الصادر منهم دعوى الإيمان²¹². فمعنى قوله ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ أي محقين²¹³ في دعوى الإيمان بعيد²¹⁴ إذ لا ينبغي للنبي أن يتردد بعد ما قال²¹⁵ الأمة ﴿آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ [آل عمران، 52/3] وقد قال تعالى في حقهم ﴿فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْنَا وَعَدُوَّهُمْ﴾ [الصف، 14/61]. أما²¹⁶ التشكيك في ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ فليس بقاطع

200 أ - قيل.

201 د: لهم.

202 عين المعاني في تفسير سبع المثاني محمد بن الطيفور السجاوندي، مكتبة السليمانية قسم السليمانية 108، ورقة 88 ب.

203 و - فإن المسطور في الكتب الكلامية في بحث.

204 أ - يفعل، صح هامش.

205 و: المعاني.

206 ب: الاستطاعة.

207 أ: وأراد.

208 ج د ه و: الأدب.

209 ج ه و: البذل.

210 أ ب ج د ه و: لتطمئن.

211 عين المعاني في تفسير سبع المثاني محمد بن الطيفور السجاوندي، مكتبة السليمانية قسم السليمانية 108، ورقة 88 ب.

212 ب: للإيمان.

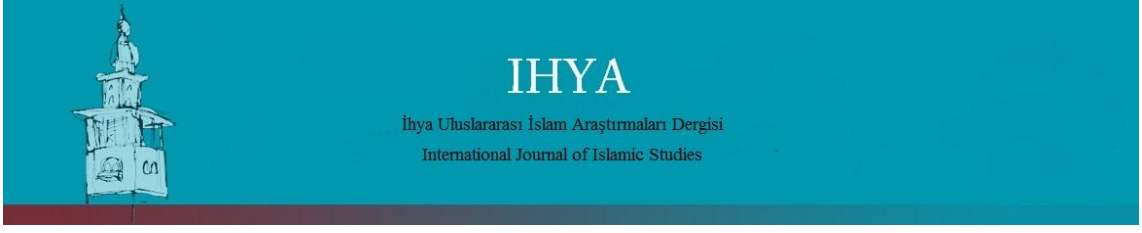
213 أ ه: مجتمعين.

214 أ: إلا بما يعبد.

215 ب: قاله.

216 أ: وأما.

في التشكيك في قدرته، لأن له محملا أولى²¹⁷ كما مر، نعم، الاستطاعة عند صاحب الكشاف قبل الفعل، فلعل اختياره ذلك لذلك. لكن التأويل في هذا المطلب الجليل أولى من التفسير العليل، والله أعلم.



Kıraat İlminde Hemze İle İlgili Bazı Vecihlerin İncelenmesi

Examination of Some Variant Readings Related to the Hiatus in the Recitation Science

Nesrişah SAYLAN

Dr. Öğr. Ü. Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat
İlmi Anabilim Dalı

ORCID ID: 0000-0002-5805-8630, e-mail: nsaylan@firat.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Mayıs 2019/ 15 May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Temmuz 2019 / 8 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5 Sayı / **Issue:** 2 Sayfa / **Pages:** 285-298

Öz

Bu çalışmada hemze konusu ele alınarak bu harfin kıraat ilmindeki yeri incelenmiştir. Hemzenin Arap alfabesinde müstakil bir harf sayılıp sayılmayacağı, mahreçleri ve sıfatları konusunda ihtilaf olduğu gibi okunuşu konusunda da kıraat âlimleri arasında farklı görüşler vardır. Bu kıraat ihtilaflarının bir kısmı hemzenin cümledeki konumuna göre oluşmaktadır. Nitekim aynı kelimenin başında iki hemzenin yan yana gelmesi, birinin sonunda ikincisinin başında olmak üzere iki ayrı kelimedeki olması ve aynı kelimedeki tek başına bulunması yönüyle hemze konum itibarıyla farklı kıraatlerle okunmuştur. Hemze ile ilgili bu kıraat vecihleri tahkik, teshil, ibdâl şeklinde kendisine has terimlerle ifade edilmiştir. Fonetik farklılıklar (usûl) kategorisinde yer alan ve çoğunlukla âyetin anlamına etki etmeyen hemze ile ilgili bu okuyuş farklılıkları sadece kıraat kaynaklarında değil ilk dönemden günümüze kadar olan birçok tefsir kaynaklarında da yer almıştır. Bu bağlamda çalışmada zikredilen vecihler tefsir ve kıraat alanıyla ilgili kaynaklarda incelenmiş ve ilim ehlinin hemze ile ilgili okuyuş farklılıklarına yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Harf, Hemze, Kıraat Vecihleri.

Abstract

In this study, the subject of hiatus was considered and the this letter's place in the recitation knowledge was reviewed. There are the disputes among the recitation's scholars about whether the hiatus is accepted or not as a separate letter in Arabic alphabet, and about its reading as there is a dispute related to its origin and quality. These recitation disputes occur in the position of hiatus in a sentence. The hiatus has been read in the different recitations with its position as there are two hiatuses in the same word, there are two hiatuses in two words and there is a hiatus in a word. These recitation angles related to the hiatus were stated with the terms specific to itself like the investigation, facility, alteration. Not only the reading differences related to the hiatus which is available in the category of phonetic differences and doesn't affect mostly on the verse were mentioned in many interpretation sources which have been from the first period to today but also they were mentioned in the recitation sources. In this sense, the aforementioned angles were reviewed in the interpretation and recitation sources and the approach of knowledge people to the reading differences related to the hiatus was tried to be determined.

Keywords: Qur'ân, Recitation, Letter, Hiatus, Variant Readings.

Giriş

Hemze; itmek, vurmak, bir şeyi dar bir yere sıkıştırmak, baskı yapmak, vurgulamak anlamlarına gelen bir mastardır.¹ Hemzenin Arap alfabesinde müstakil bir harf sayılıp sayılmayacağı konusunda ihtilaf vardır. Bu durumla ilgili kaynaklarda aslında yirmi dokuz olarak belirtilen Kur'ân harflerinin sayısının harekeli elif harfinin yani hemzenin sayılmadığı durumda yirmi sekiz olduğu, şeklindeki ifadeler yer almıştır.² Nitekim Müberred (ö. 286/900), Arap alfabesinin yirmi sekiz harften oluştuğunu belirterek hemzeyi bu harflerin içinde zikretmemiştir.³ Ayrıca hemze; mahreci, şekli ve kullanışıyla elif harfinden farklı bir harftir. Bu bağlamda hemzenin harekeli bir harf olduğu elif harfinin ise harekeyi kabul

¹ Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâbiri'l-kâmûs*, (Kuveyt: 1982), 15: 388-391; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıbâh tâcü'l-lügâ ve sıbâhü'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attârî (Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1085), 3: 902.

² Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1981), 26: 39; Ğânim Kuddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtü's-savîyye 'inde ulemâi'l-tecvîd* (Amman: Dâr-u Ammar, 1428/2007), 148.

³ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-Muktedab*, thk., Muhammed Abdülhalik Azime (Kahire: 1415/1994), 1: 328.

etmeyen sâkin hevâ harflerinden biri olduğu belirtilerek bu iki harfin birbirinden farklı olduğu ifade edilmiştir.⁴ Ancak hemzenin elif harfi olarak kabul edildiği de görülmüştür. İbn Yaîş (ö. 643/1245) hemzenin elif olarak kabul edilmesinin nedenini şöyle açıklamaktadır: “Mu’cem harfleri yirmi dokuz harften oluşmaktadır. Bunun ilki hemzedir. Bu harfe elif denilmesinin sebebi bu harfin yumuşak elif şeklinde olmasıdır. Telaffuzu farklı olan bu harf aslında alfabenin diğer harfleri gibi müstakil bir harftir.”⁵ Ayrıca hemzenin elif harfinin kardeşi olduğu ancak mahrecinde vurgu olduğu için bu ismi aldığı da ifade edilmiştir.⁶

Müstakil bir harf olarak Arap alfabesinden sayılıp sayılmadığı konusunda ihtilaf olan hemzenin mahreci ve sıfatları konusunda da farklı görüşler vardır. Bir görüşe göre hemzenin mahreci aksa’l-halk⁷ yani boğazın en alt bölgesidir.⁸ Bu görüşe sahip olan Sibeveyh (ö. 180/796) hemze ile beraber “ه” (hâ) ve “و” (elif) harflerinin de aynı mahreçten çıktığını ifade etmiştir.⁹ Bir diğer görüşe göre hemze “و” (elif), “و” (vâv) ve “ي” (yâ) harflerine benzer olarak gerçek bir mahrece dayanmaksızın cevîf yani ağız boşluğundan çıkmaktadır. Bu görüşü ileri süren Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) şöyle demektedir: “Aslında Arap alfabesinde yirmi dokuz harf vardır ki yirmi beşi belirli alan ve sahih mahrece sahiptir. Diğer dördü ise (vâv, yâ, elif ve hemze), gerçek bir mahrece dayanmaksızın cevîf boşluğundan çıkmaktadır.”¹⁰ Hemzenin cehr,¹¹ şiddet,¹² istifâle,¹³ inifâtâh,¹⁴ terkîk¹⁵ ve ismât¹⁶ sıfatlarına sahip olduğu belirtilmiştir. Hemzenin kalkale¹⁷ sıfatını

⁴ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 15: 391.

⁵ Ebû’l-Beka Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş el-Esedî, *Şerhu’l-mufasssal* (Kahire: İdâretü’t-Tibbâti’l-Müniriyye, ts.), 10: 126.

⁶ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 15: 390-391.

⁷ Halk, boğazın göğse bitişik olan kısımdan dil dibine kadar olan yerdir ve “ع خ ع ح ؤ ء” şeklinde altı harf bu mahreç bölgesinden çıkmaktadır. Boğaz bölgesinin aksa’l-halk, vasatü’l-halk ve edna’l-halk olmak üzere üç mahreci vardır (Şemsüddîn Ebû’l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. el-Cezerî, *en-Neşr fî’l-kıraati’l-‘aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1: 199.

⁸ Müberred, *el-Muktedâb*, 1: 328.

⁹ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber es-Sibeveyhî, *Kitâbu Sibeveyhî*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1408/1988), 4: 433.

¹⁰ Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrût: Müessesetü’l-‘Âlemî, 1408/1998), 1: 57.

¹¹ Cehr, lügatte açıklamak, ortaya çıkarmak anlamına gelir. İstilahta ise kuvvetli olduğu için harfi telaffuz ederken nefesin akmasına engele olunmasına yani nefesin hapsolmesine denir. İbrahim b. Saîd ed-Devserî, *Mu’cemu’l-mustalabât fî ‘ilmi’t-tecvîd ve’l-kıraât* (Riyad: 1425/2004), 50; Ahmed Mahmûd Abdüsemî’ el-Hafeyân, *Eşburü’l-mustalabât fî fenni’l-edâ ve ‘ilmi’l-kıraât* (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422/2001), 251; İsmail Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 202; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılabları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 43.

¹² Yumuşaklığın zıddı olan sertlik ve katılık anlamına gelen şiddet, harflerin sükûn ile okunması esnasında sesin ve nefesin asla akmamasına denir. Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri*, 202-203; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılabları*, 125.

¹³ Sesi indirmek manasına gelen istifâle, harf okunduğu zaman dilin üst damağa kalkmamasıdır. Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri*, 207; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılabları*, 75.

¹⁴ Açılmak, açmak, genişlik anlamına gelen inifâtâh sıfatı, harf telaffuz edilirken dilin üst damağa kapanmamasıdır. Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri*, 208; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılabları*, 75.

¹⁵ Sözlükte inceltmek, zayıflatmak anlamına gelir. Tecvîd ilminde ise terkîk harflerini ince okumaya denir. Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri*, 223.

¹⁶ Lügatte men etmek anlamına gelmektedir. Tecvîd ilminde ise ismât harflerinin telaffuzundaki zorluk sebebiyle dört (rübâî), beş (humâsî) ve altı (şüdâsî) harfli kelimelerde bu harflerin yan yana gelmelerine mâni olunması anlamındadır. Karaçam, *Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri*, 209.

taşıyıp taşımadığı konusu da ihtilafıdır. Bazı kıraat âlimleri hemzedeki cehr ve şiddet sıfatları sebebiyle hemzeyi kalkale harflerine dâhil ederken cumhûr kalkale harflerinden saymamıştır. Bu durumun sebebi olarak da hemzenin kalkale esnasında kusmayı andıran çirkin bir sesin çıkması ve bu şekildeki bir okuyuşun Kur'an'ın letâfet ve nezâhetine uymaması ile külfetli bir okuyuşun ortaya çıkması gösterilmiştir.¹⁸

1. Hemze İle İlgili Kıraat Vecihlerinde Kullanılan Terimler

Tahkîk: Hemze ile ilgili kıraat vecihlerinde kullanılan terimlerden biri olan tahkîk bir harfin hakkını vermek, hareke, izhâr ve ğunneleri okuyuş hassasiyetinin en son imkânlarını kullanarak bir harfi diğerine karıştırmadan tane tane okumaktır.¹⁹ el-Bakara 2/13. âyetinde geçen “السُّفَّهَاءُ الْآ” ifadesi bu konuyla ilgili örneklerdendir. Bu ifadeyi Kûfe ve Şâm ekolü “السُّفَّهَاءُ الْآ” şeklinde her iki kelimedeki hemzeleri tahkikle okumuşlardır. Diğer kıraat âlimleri ise birincisini tahkikle; ikincisini de iki ayrı kelimedede olduğu için tahfif maksadıyla yumuşatarak “السُّفَّهَاءُ الْآ” şeklinde okumuşlardır. İki hemze “هؤلاء” “أولياء” “أولئك” lafızlarındaki gibi tek kelimedede bulduklarında ise Ebû Amr (ö. 154/771) ve İbn Kesîr'den (ö. 120/738) rivâyetle Bezzî (ö. 250/864) tek hemze ile okumuşlardır. Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48), Verş (ö. 197/812) ve Ya'kûb (ö. 205/821) birinci hemzeyi tahkikle ikincisini teshîl ile okumuşlardır. Kâlûn (ö. 220/835) ise birincisini teshîl, ikincisini ise tahkikle okumuştur.²⁰

Teshîl: Hemzeyle ilgili kıraat vecihlerinde kullanılan terimlerden bir diğeridir. Hemze harfini kendisiyle yine kendi harekesinden olan harfin mahreci arasına koymaktır. Bu “أعجمي” kelimesinde olduğu gibi hemze ile elif arasında; “إنكم” lafzında olduğu gibi hemze ile “ي” harfi arasında; “أونبئكم” kelimesinde olduğu gibi hemze ile “و” harfi arasında olmak üzere üç şekilde olmaktadır.²¹ “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ” (el-Bakara 2/6) âyetinde geçen “ءَأَنذَرْتَهُمْ” ifadesi bu konuyla ilgili örneklerdendir. İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805), bu ifadedeki iki hemzeyi tahkikle diğer kıraat âlimleri ise ikinci hemzeyi teshîl ile (yumuşatarak) okumuşlardır.²² Tefsir kaynaklarının çoğunda bu ifadeyle ilgili kıraat farklılığı zikredilmiştir.²³ Bazıları ise âyetin anlamına etkisi olmayan bu kıraate yer vermemiştir.²⁴

¹⁷ Kalkale, sözlükte hareket etmek, seslenmek ve canlanmak anlamına gelmektedir. Tecvîd ilminde ise kuvvetli bir ses işitilinceye kadar mahrecin kımlıdanmasına denir. Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, 210-211; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılabları*, 83.

¹⁸ Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, 212.

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 205.

²⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 134-138; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 208; Dimyâtî, *İthâf*, 171.

²¹ Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılabları*, 133-134.

²² İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 134-138; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 207; Dimyâtî, *İthâf*, 169.

²³ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb (Beyrût: 1408/1988), 1: 77-82; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebi, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 1: 150; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr, Osman Cum'a Dâmiriyye ve Süleyman Müslim el-Harş (Riyâd: Dâru Taybe, 1409), 1: 64; Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an bâkâiki ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvül fî vücûbi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1: 163; Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb*. 1: 46-47.

²⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an* (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1: 11-12; Ebû Cafer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 1: 264-265.

İbdâl: Bu ifade de hemze ile ilgili kıraat vecihlerinde kullanılan terimlerden bir diğeridir. Hemze bazen makablinin harekesi cinsinden harf-i medde bazen de diğer harflere çevrilmiştir.²⁵ Bununla ilgili “بَيْسٌ” (el-A’râf 7/165) ifadesi örnek verilebilir. Nâfi (ö. 169/785) ve Ebû Ca’fer “ب” harfini kesreli, “ي” harfini sâkin ve hemze olmaksızın “عَيْسَى” şeklinde “بَيْسٌ” olarak okumuştur. İbn Âmir ise hemzeli olarak okumuştur. Ebû Bekir (ö. 193/809) rivâyetinde Âsım “ب” harfini fethalı, “ي” harfini sâkin ve hemzeyi fethalı “صَيْقَلٌ” şeklinde “فَيْعَلٌ” vezninde okurken; diğer kıraat âlimleri ise “بَعِيرٌ صَغِيرٌ” şeklinde “فَعِيلٌ” vezniyle okumuşlardır.²⁶ Bu örnekte “بَيْسٌ” şeklindeki okunuşta hemze önceki harfin harekesinin cinsinden “ي” harfine çevrilmiştir. Tefsir kaynaklarının çoğu bu okuyuşla ilgili kıraat vecihlerini zikretmiştir.²⁷ Hemzenin diğer harflere ibdâliyle ilgili “هَآ أَنْتُمْ”²⁸ ifadesi örnek verilebilir. Bahsi geçen ifadenin aslının “أَنْتُمْ” olması nedeniyle hemzelerin bir arada okunmasının zorluk oluşturacağı gerekçesinden hareketle birinci hemze “ه” harfine dönüştürülmüştür. Bu sebepten dolayı Verş ve Kunbül medsiz olarak “هَآَنْتُمْ” şeklinde okumuşlardır.²⁹ Bu bağlamda “أَرْقَى” kelimesinin “هَرَقَى”; “إِيَاكَ” kelimesinin “هِيَاكَ” şeklinde okunması da örnek verilebilir.³⁰

Hazf: Hemze sesinin tamamen atılması ve yok edilmesidir.³¹ Hemze kendinden önceki harfin harekesi sâkin ya da tenvinli olduğunda hazf ile telaffuz edilmiştir. “فَاسْأَلُ”,³² “وَاسْأَلُوا”,³³ “فَاسْأَلُ”,³⁴ ve “وَاسْأَلُ”,³⁵ ifadelerinde geçen hemzeyi İbn Kesîr ve Kisâî hazfederek “فَسَلُ”, “وَسَلُوا”, “فَسَلُ” ve “وَسَلُ” şeklinde okumuşlardır. Ebû Amr, Nâfi, Âsım, İbn Âmir ve Hamza zikri geçen ifadelerin hepsini hemzeli okumuşlardır.³⁶ Bazen kelime sonunda bulunan hemze hazfedilmiştir. Bu konuyla ilgili “أَرْجُهُ”³⁷ lafzı örnek verilebilir. İbn Kesîr “أَرْجُهُو” şeklinde hemzeli ve “ه” harfinden sonra “و” harfiyle okumuştur. Kâlûn’dan rivâyetle Nâfi “أَرْجِهْ” olarak hemzesiz ve kesreli “ه” harfiyle okumuştur. Verş ve Kisâî hemzesiz ve he harfinden sonra yâ harfiyle “أَرْجِهِي” suretinde okumuştur. Ebû Amr ise “أَرْجُهُ” şeklinde hemzeli ve “ه” harfini uzatmadan tilâvet

²⁵ Hemze, mahrecinin ağıza uzaklığı ve sahip olduğu cehr ve şiddet sıfatları sebebiyle telaffuzu zor bir harf olduğu için gerek sâkin gerekse iki hemze yan yana geldiğinde ve diğer bazı durumlarda ibdâl uygulamasına gidilmiştir. Hemze sadece harf-i medde değil bazen “ع” ve diğer harflere de çevrilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sarı, Mehmet Ali, “İbdâl”, *Türkiye Dîyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: DİA Yayınları, 1999), 19: 263-265; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstihlâları*, 67.

²⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 296-297; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 272-273; Dimyâtî, *İthâf*, 291-292.

²⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10: 525-527; Begavî, *Me’âlim*, 3: 294; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 526; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî b. Âtiyye, *el-Müharraru’l-vecîz fî tefsiri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdü’s-Selâm Abdü’ş-Şâfi Muhammed (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 2: 469; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 15: 42-43; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân ve’l-mübeyn limâ teẓammenebû mine’s-sünneti ve âyi’l-furkân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 9: 367-368.

²⁸ Âl-i İmrân 3/66.

²⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 207.

³⁰ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk b. Sikkî, *el-Kalb ve’l-ibdâl*, ts, 7.

³¹ İbnü’l-Cezerî, *et-Tembîd fî ‘ilmi’t-tecvîd*, nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, (Riyad: 1405/1985), 56.

³² en-Nisâ 4/32.

³³ Yûnus 10/94.

³⁴ el-İsrâ 17/101.

³⁵ ez-Zuhrûf 43/45.

³⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 232.

³⁷ el-Arâf 7/111.

etmiştir.³⁸ Verş, Kâlûn, Ebû Ca'fer, İbn Kesîr ve Kisâi'nin kıraatlerinde bu şekilde hemzenin hazf ile okunuşu olduğu tespit edilmiştir.³⁹

Med: Hemze ile ilgili kıraat vecihlerinde kullanılan bir diğer terimdir. Med, lafzî ve mânevî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Lafzî meddin nedenlerinden biri hemzedir. Hemze “أدم، رأي، الموؤدة، خاطين، أوتي، إيمان، خاطين، أوتي، الموؤدة” ifadelerinde olduğu gibi med harfinden önce veya sonra olmak üzere iki şekilde gelmektedir. Hemze, harf-i medden sonra geldiğinde aynı kelimedede olursa medd-i muttasıl, farklı kelimelerde olursa medd-i munfâsıl olmaktadır. Kıraat âlimleri med harfinin zayıf, hafif hemzenin ise zor ve ağır olması nedeniyle zayıf harfı desteklemek ve hemzeyi iyi telaffuz etmek için med konusunda ittifak etmişlerdir.⁴⁰ Ancak bazı âlimler bu medleri kasr ile de okumuşlardır. Bu bağlamda İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) medd-i muttasıl'ın kasr ile okunması konusunda bazı âlimlerin cevaz verdiğini fakat kendisinin sahih ve şâz kıraatlerde bu meddin kasr ile okunduğuna rastlamadığını ifade etmiştir.⁴¹ Kıraat âlimleri medd-i muttasıl ve munfâsılın uzatma miktarı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Konuyla ilgili “بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ” (Bakara 2/4) âyeti misal verilebilir. Ebû Ca'fer ve İbn Kesîr vakf halini göz önünde bulundurarak hemzenin etkisini yok olması ve gereksiz olması nedeniyle kasr şeklinde okumuşlardır. İbnü'l-Muhaysin (ö. 123/741) ve Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) de aynı şekilde okumuşlardır. Diğer kıraat âlimleri ise med ile okumuşlardır. Med miktarı konusunda kurrâ arasında ihtilaf vardır. Hamza'ya göre “بِمَا أَنْزَلَ” ifadesinin vakf halinde hemze'nin tahkîki, teshîli, meddi ve kasrı olmak üzere dört vecih vardır.⁴²

İşkân ve ihtilâs da hemze ile ilgili kıraat vecihlerinde kullanılan terimlerden bir diğeridir. İşkân harekenin kaldırılması ve harekenin nakledilmesi şeklinde olmaktadır.⁴³ İhtilâs ise harekeyi tam doyurmayı, tamamlamayı terk ederek dinleyenlerin harekeyi sanki cezm gibi okunduğunu zannettiği okuma şekli veya harekenin üçte ikisini telaffuz etme olarak tanımlanmaktadır.⁴⁴ Bu duruma “بَارِكُمْ”⁴⁵ ifadesiyle ilgili kıraat farklılığı örnek verilebilir. İbn Kesîr, Nâfî, Âsım, İbn Âmir, Hamza ve Kisâi zikri geçen ifadedeki hemzeyi kesreli olarak ihtilâs yapmadan okumuşlardır. Ebû Amr ise hemzeyi iskân ile “بَارِكُمْ” şeklinde; râvisi Dûrî ise hemzeyi ihtilâs ile okumuştur.⁴⁶

Bu ifadelerin dışında tahfîf, iskât, telyîn, beyne ve beyne, nakl terimleri de kullanılmaktadır. Bir şeyi hafif kılmak anlamına gelen tahfîf kıraat ilminde genel olarak hemze sesinin değiştirilmesi anlamına gelmektedir. İskât, hazf ifadesiyle aynı anlamda kullanılmaktadır. Telyîn ve beyne beyne ifadeleri ise teshîl ile aynı anlamdadır. Nakle gelince “مَنْ أَبُوكَ” ifadesinin “مَنْ بُوَكْ” şeklinde okunmasında olduğu gibi hemzenin harekesini önündeki cezimli harfin üzerine taşıyıp hemzenin hazfedilmesidir.⁴⁷

³⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 287-289.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Bilici, Mehmet Akif, “Ġâyetü'l-Emânî Adlı Tefsirinde Molla Gürânî'nin Kıraatlere Yaklaşımı”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi*, (Çanakkale 2019), 20-21.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 313; Dimyâtî, *İthâf*, 53.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 315.

⁴² Dimyâtî, *İthâf*, 168.

⁴³ Bilici, “Ġâyetü'l-Emânî Adlı Tefsirinde Molla Gürânî'nin Kıraatlere Yaklaşımı”, 18.

⁴⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 155; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 59.

⁴⁵ el-Bakara 2/54.

⁴⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 154-156.

⁴⁷ Alaeddin Saleh ve Ali Bulut, “Hemze'nin İlmü Resmî'l-Mesâhif ve Kıraattteki Yeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2016), 85-86; İsmail Durmuş, “Hemze”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27: 190-193.

2. Hemze İle İlgili Kıraat Vecihleri

Hemzenin harf olup olmaması, mahreci ve sıfatlarıyla ilgili ihtilaf olduğu gibi hemzenin okunuşu konusunda kıraat âlimleri arasında farklı görüşler vardır. Hemze ile ilgili bu okuyuş farklılıklarını mütevâtir kıraatler bağlamında çeşitli alt başlıklarla ve örneklerle incelemeye çalışalım.

2.1. Hemze'nin Bulunduğu Konumla İlgili Vecihleri

Hemze; aynı kelimedeki iki hemzenin yan yana gelmesi, birinin sonunda ikincisinin başında olmak üzere iki ayrı kelimedeki mevcudiyeti ve kelimedeki tek başına olması yönüyle üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi aynı kelimedeki iki hemzenin yan yana bulunmasıdır. Bu durumla ilgili Kur'an'da on sekiz yerde geçen on kelime bulunmaktadır. Bunlar “ءَأَنْذَرْتَهُمْ” (el-Bakara 2/6; el-Yâsîn 36/10), “ءَأَنْتُمْ” (el-Bakara 2/140; el-Furkân 25/17; el-Vâkıa 56/59, 64, 69, 72; en-Nâziât 79/27), “ءَأَسْلَمْتُمْ” (el-Âl-i İmrân 3/20); “ءَأَفْرَزْتُمْ” (el-Âl-i İmrân 3/81), “ءَأَنْتَ” (el-Mâide 5/116; el-Enbiyâ 21/62), “ءَأَرْبَابٌ” (el-Yûsuf 12/39), “ءَأَسْجُدُ” (el-İsrâ 17/61), “ءَأَشْكُرُ” (en-Neml 27/40), “ءَأَتَّخِذُ” (el-Yâsîn 36/23) ve “ءَأَسْفَقْتُمْ” (el-Mücâdele 58/13) âyetleridir. Bu kelimelerde geçen hemzelerin okunuşunda kıraat âlimleri ihtilaf etmiştir. Bu kelimeleri Kâlûn, Ebû Amr, Hişâm (ö. 245/859 [?]), Ebû Ca'fer ve Yezîdî (ö. 202/817), bahsi geçen ifadelerdeki ikinci hemzeyi teshille; yani elif ve hemze arasında elif'in olmasıyla okumuştur. Verş (ö. 197/812), İbn Kesîr ve Ruveys (ö. 238/852) ise elif ve hemze arasında elif harfi olmaksızın okumuştur. Diğerleri ise med ile beraber hemzenin elif harfine ibdâli ile okumuşlardır.⁴⁸

Hemzenin bulunduğu konum itibarıyla ikincisi ise hemzenin birinin sonunda ikincisinin başında olmak üzere iki ayrı kelimedeki bulunmasıdır. Bu hemzeler fethalı, kesreli ve zammeli olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Kesreli olanlardan üzerinde ittifak edilenler Kur'an'da on beş yerde on üç kelimedeki bulunmaktadır. Bunlar “هُؤُلَاءِ إِنْ” (el-Bakara 2/31), “مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا” (en-Nisâ 4/22), “وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ” (el-Hûd 11/71), “بِالسُّوءِ إِلَّا” (el-Yûsuf 12/53), “هُؤُلَاءِ إِلَّا” (el-İsrâ 17/102; es-Sâd 38/15), “عَلَى الْبِعَاءِ إِنْ” (en-Nûr 24/33), “مِنَ السَّمَاءِ إِنْ” (eş-Şuârâ 26/187), “مِنَ السَّمَاءِ إِلَى” (es-Secde 32/5), “مِنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ” (el-Ahzâb 33/32), “وَلَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ” (el-Ahzâb 33/55), “مِنَ السَّمَاءِ” (es-Sebe 34/9), “أَهُؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ” (es-Sebe 34/40) ve “فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ” (ez-Zuhrûf 43/84) âyetleridir. Kesreli olanlardan “لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ” (el-Ahzâb 33/50), “بُنْيُوتِ النَّبِيِّ إِلَّا” (el-Ahzâb 33/53) ve “مِنَ الشُّهَدَاءِ” (el-Bakara 2/282) âyetlerinde geçen ifadelerde ise ihtilaf vardır. Hemzelerin fethalı olarak kullanılmasına gelince Kur'an'da bu şekilde gelen hemze on dokuz yerde on altı kelimedeki bulunmaktadır. “السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمْ” (en-Nisâ 4/5), “جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ” (en-Nisâ 4/43; Mâide 5/6), “جَاءَ” (el-Enâm 6/61), “تَلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ” (el-A'râf 7/47), “جَاءَ أَجْلُهُمْ” (el-A'râf 7, 34; el-Yûnus 10/49; en-Nahl 16/61; el-Fâtır 35/45), “جَاءَ أَمْرُنَا” (el-Hûd 11/40, 58, 66, 82, 94; el-Müminûn 23/27), “وَجَاءَ أَهْلُ” (el-Hicr 15/67), “جَاءَ آلٌ” (el-Hicr 15/61; el-Kamer 54/41), “السَّمَاءِ أَنْ تَقَعَ” (el-Hac 22/65), “جَاءَ أَحَدُهُمْ” (el-Müminûn 23/99), “شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ” (el-Furkân 25/57), “شَاءَ أَوْ يَتُوبَ” (el-Ahzâb 33/24), “جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ” (el-Mü'min 40/78; el-Hadîd 57/14), “جَاءَ أَشْرَاطُهَا” (el-Muhammed 47/18), “جَاءَ أَجْلُهَا” (el-Münâfikûn 63/11) ve “شَاءَ أَنْشُرَهُ” (el-Abese 80/22) âyetlerinde bulunan hemzelerdir. Hemzenin zammeli okunuşuyla ilgili Kur'an'da sadece “أَوْلِيَاءَ أَوْلِيَاكَ” (el-Ahkâf

⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-sab'*, 134; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 363; Dimiyâtî, *İthâf*, 64.

46/32) ifadesi vardır. Kıraat âlimleri bu iki hemzeden birinin düşürülmesi, tahkik edilmesi ve tahfif edilmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir.⁴⁹

Hemzenin bulunduğu konum itibarıyla üçüncüsü ise hemze-i müfrede yani hemzenin kelimedeki tek başına bulunmasıdır. Bu konumdaki hemzeler, sâkin ve harekeli olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Hemze sâkin olduğunda “يؤمنون، يؤتى، رؤيا، مؤتفة، ولؤلؤ، يسؤكم، ويقول انذن لي،” örneklerinde olduğu gibi öncesi mazmûm, “بئس، جنث، شئت، ورثيا، ونبيء، والذي انتمن،” örneklerinde ise öncesi kesreli, “فأتوهن، فأذنوا، وآتوا، وأمر أهلك، ومأوى، واقراء، وأن يشاء، واهدى اتتنا،” ifadelerinde de önceki harfin harekesi fethalı olmak üzere üç şekilde bulunmaktadır. Kıraat âlimlerinin bir kısmı bütün bu ifadelerde hemzeden önceki harfin harekesine göre hemzeyi ibdâl ederek öncesi zamme ise “و” (vâv) harfine, kesre ise “ي” (yâ) harfine fetha ise “ا” (elif) harfine çevirerek okumuşlardır.⁵⁰ İkinci kısım ise hemzenin harekeli olarak gelmesidir. Harekeli hemzede önceki harfin harekeli veya sâkin olması farklı hükümleri ortaya çıkarmaktadır. Kıraat âlimlerinden bazıları, “يؤده، يواخذ،” örneklerinde olduğu gibi hemze fethalı önceki harfin harekesi zammeli ise “و” (vâv) harfine dönüştürerek “يؤده، يواخذ، يولف، موجلا، مؤذن” şeklinde, hemze fethalı önceki harfin harekesi kesreli “رئاء الناس” (el-Bakara 2/264; en-Nisâ 4/38; el-Enfâl 8/47) şeklindeki ifadelerde ise “ي” (yâ) harfine dönüştürerek okumuşlardır. Hemze zammeli önceki harf kesreli ve sonrasında “و” (vâv) harfi bulunan “وَالصَّابِقُونَ” (el-Mâide 5/69) ifadesinde ise bazıları hemzenin hazfiyle diğerleri ise hemzenin tahkikiyle okumuşlardır. Ayrıca “ولا يطون”، “السابئين” ve “أرأيت” ifadelerinde olduğu üzere fethalı harften sonra zammeli hemze, kesreli harften sonra kesreli hemze ve fethalı harften sonra fethalı hemze bulunması durumunda ise hemze hafzedilerek veya tahkik edilerek okunmuştur.⁵¹

2.2. Hemzenin Çeşitleriyle İlgili Kıraat Vecihleri

2.2.1. Hemze-i Vasl ve Hemze-i Kat' İle İlgili Vecihler

Hemze-i vasl ve kat' hemzenin çeşitlerindedir. Hemze ile başlayan kelimelerin evvelinde yazıda bulunan, kendisi ile başlanınca okunan ancak kendinden önce harekeli bir harf gelince okunmayan hemzelere hemze-i vasl denir. Hemze-i kat' ise hem yazıda hem de okunuşta bulunan, kelimenin hem vasl hem de vakf halinde değişmeyen sâbit kalan hemzelere denir.⁵² Hemzenin vasl mı veya kat' mı okunacağı konusunda kıraat âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Bu konuyla ilgili birçok âyet bulunmaktadır.⁵³ Sözelimi “اتخذناهم سخرية أم زاعث عنهم الأبصار” (Cehennemlik değillerdi de) biz onları alaya mı almış olduk, yoksa (buradalar da) gözlerimizden mi kaçtılar?⁵⁴ âyetinde geçen “اتخذناهم” ifadesi bu konuya örnek verilebilir. Bu ifadeyle ilgili kıraat farklılığı kıraat-i seb'a, aşera ve erbeate aşera içerisinde yer almaktadır. Ebû Amr, Hamza, Kisâi, Yakûb ve Halef (ö. 229/844) zikri geçen kelimedeki hemzeyi; önceki âyetle birleştirdiklerinde vasl hemzesi, başlangıç cümlesi olarak okuduklarında ise kesreli hemze ile haber konumunda okumuşlardır. Şâz kıraat imâmılarından A'meş (ö. 148/765) ve Yezîdî de bu şekilde okuyarak onlara muvafakat etmişlerdir.

⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 382; Dimyâtî, *İthâf*, 72-75.

⁵⁰ Abdüssabûr Şahin, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye fî dav'i 'ilmi'l-lügâti'l-badîs*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 97.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 390-407; Dimyâtî, *İthâf*, 75-83; Şahin, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye fî dav'i 'ilmi'l-lügâti'l-badîs*, 98-103.

⁵² Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, 250-252.

⁵³ Bu âyetler için bkz. “قال أعلم” (el-Bakara 2/259), “فأسر بأهلك” (el-Hûd 11/81), “واجنبي” (el-İbrâhim 14/35), “فأتبع” (el-Kehf 18/85), “اشدد به” (et-Tâhâ 20/31),

⁵⁴ es-Sâd 38/63.

İbn Kesîr, Nâfi, İbn Âmir ve Âsım vasl ve başlangıç cümlelerinde de fethalı kat' hemzesiyle okumuşlardır.⁵⁵

Mezkûr âyette geçen “اتَّخَذْنَاَهُمْ” ifadesinin haber ve soru yapısında olmak üzere iki farklı okuyuş şekli bulunmaktadır. Haber konumunda olduğunu kabul edenler “فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِحْرِيًّا حَتَّى” “Siz ise onlarla alay ediyordunuz. O kadar ki onlar size beni anmayı unutturdu”⁵⁶ âyetinde de belirtildiği gibi onların müminlerle alay ettikleri kesin olarak bilindiği için soru yapısında gelmesinin uygun olmadığını ifade etmişlerdir.⁵⁷ Ayrıca daha önceki âyette “وَقَالُوا مَا لَنَا لَا” “Yine şöyle derler: “Dünyada kendilerini kötü saydığımız adamları acaba neden göremiyoruz?”⁵⁸ şeklinde soru yapısıyla geldiğini bu âyette ise haber konumunda olması gerektiğini söylemişlerdir.⁵⁹ “اتَّخَذْنَاَهُمْ” ifadesini soru yapısında kabul edenler ise azarlama ve şaşkınlık bildiren bir anlamda olduğunu belirtmişlerdir. Bundan dolayı soru yapısıyla gelmesinin bu işi yapmadıklarına dair bir haber verme olmadığını aksine onların müminlerle alay ettiklerini kesin olarak bildiklerini göstermektedir.⁶⁰ Nehhâs (ö. 338/950), mezkûr âyette geçen kelime ile ilgili kıraat farklılıklarını naklettikten sonra Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]) ve Ebû Hâtım'ın (ö. 255/869) haber şeklinde okunan kıraate meylettiklerini ifade etmiştir. Ayrıca âyette kâfirlerin, müminlerle alay etmiş olduklarının kesin olarak bilindiğini ve daha önceki âyette soru yapısıyla geldiği için burada da haber olarak gelmesi gerektiği şeklindeki delillerinin uygun olmadığını, bu âyetteki istifhâmın azarlama ifade eden ve şaşkınlık bildiren bir yapı olduğunu belirtmiştir.⁶¹

2.2.2. İstifhâm Hemzesiyle İlgili Vecihler

“فهم” sülâsi filinin “استفعال” vezninden mastar olan istifhâm, birisinden bir şeyi anlatmasını istemek, bilinmeyen bir şeyi öğrenmeyi istemek anlamına gelmektedir.⁶² Hemze sadece fetha ile harekelendiğinde, istifhâm manasında kullanılmaktadır.⁶³ İstifhâm anlamı içeren cümleler ise inşâ⁶⁴ kısmına girmektedir. Kıraat vecihlerinden bir kısmı da istifhâm hemzesinin okunuşuyla ilgilidir.⁶⁵ Sözelimi “وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ إِنَّكُمْ لَأْتَأُونَ” (el-A'râf 7/80-81) âyetinde geçen “اتَأْتُونَ” ve “إِنَّكُمْ” ifadeleri bu konuya örnek verilebilir. Kıraat âlimlerinden bir kısmı bu şekilde gelen iki ifadeyi diğer bir kısmı ise bu iki ifadeden birincisini istifhâm hemzesiyle okumuşlardır. İbn Kesîr, Ebû Amr, Hamza ve Ebû Bekir rivâyetinde Âsım her iki ifadeyi “وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ... إِنَّكُمْ لَأْتَأُونَ” istifhâm hemzesiyle

⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 556; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 361-362; Dimyâtî, *İthâf*, 478.

⁵⁶ el-Mü'minûn 23/110.

⁵⁷ Ebû Ali el-Hasen b. Abdî'l-Ğaffâr el-Fârisî, *el-Huce li'l-kurrâi's-seb'*, thk. Bedreddîn Kahvecî, Beşîr Cuvicâtî (Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1991), 6: 83; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf 'an vüçûbi'l-kerââtî's-seb' ve 'ilelibâ ve hüceibâ*, thk. Muhyiddîn Ramadân (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 2: 233-234.

⁵⁸ es-Sâd 38/62.

⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20: 137; Râzî, *Mejâlibu'l-ğayb*, 26: 223.

⁶⁰ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2: 411; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2: 234.

⁶¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 872.

⁶² Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisâni'l-'Arab*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 5: 3481.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 362.

⁶⁴ Arap edebiyatında sözü söyleyene; o bu sözünde doğrudur veya yalancısı diyebileceğimiz ve doğru ya da yalan olma ihtimali olan her kelama haber denir. Bunun zıddı olan yani sözü söyleyene o bu sözünde doğrudur veya yalancısı diyemeyeceğimiz kelama ise inşâ denir. Haber cümlesinin gayesi muhâtaba bir haberi duyurmaktır. İnşâ cümleleri ise talep ifade eden (emir, temenni, istifhâm ve nida) ve talep anlamına gelmeyen olmak üzere iki kısma ayrılır. Râci el-Esmer, *Ulûmu'l-belâgat* (Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1426/2005), 20-26.

⁶⁵ Bu âyetler için bkz. “أَبْنَاكُمْ لَأْتَأُونَ” (el-Yûsuf 12/90), “أَبْنَاكُمْ لَأْتَأُونَ” (er-Ra'd 13/6), “أَبْنَاكُمْ لَأْتَأُونَ” (en-Neml 27/67), “أَبْنَاكُمْ لَأْتَأُونَ” (el-Ankebût 29/29).

okumuşlardır. Adı geçen kıraat âlimlerinden Âsım ve Hamza bu istifhâm hemzelerini tahkik ile İbn Keşîr ve Ebû Amr ise tek hemze ile okumuşlardır. Nâfi ve Kisâî de bu iki ifadeden sadece birincisini “وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ... إِنْ كُمْ لَأَتَّوُونَ” şeklinde istifhâm hemzesiyle okumuşlardır. Kisâî, bu istifhâm hemzesini iki hemzeyle tahkik ile Nâfi’ ise tek hemze ile okumuştur.⁶⁶ Zikri geçen ifadeyle ilgili kıraat farklılığı tefsir kaynaklarında da zikredilmiştir. Şöyle ki Kurtubî (ö. 671/1273), bu ifadenin bazı kıraat âlimlerine göre bir haber kipi olarak kesreli tek bir hemze ile okunduğunu ve buna göre ifadenin daha önce sözü geçen hayâsızlığı açıkladığını belirtmiştir. O, bu şekilde ifadenin önceki cümle ile bağlantılı olduğunu ve bunun istifhâm hemzesiyle okunduğunda bu bağın yok olduğunu belirterek istifhâm hemzesiyle okunuşun uygun olmadığını ifade etmiştir. Ancak bu ifadenin azarlamak anlamına gelecek şekilde istifhâm (soru) lafzıyla iki hemzeyle okunduğunu kaydetmiştir.⁶⁷ Bu okuyuşlar arasında tercih de yapılmıştır. Buna göre Ebû Ubeyd ve Kisâî birinci okuyuşu tercih ederek “أَفَأَنْ مَتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ” (el-Enbiyâ 21/34) ve “أَفَأَنْ مَاتَ” (el-Âl-i İmrân 3/144) âyetlerini delil getirmiştir. Görüldüğü üzere bu âyetlerde geçen ifadelerde “أَفَهُمْ” ve “أَفَأَنْ” şeklinde cümle içinde ikinci istifhâm sorusu kullanılmamıştır.⁶⁸

2.3. Lehçe Farklılığından Oluşan Hemzeyle İlgili Kıraat Vecihleri

Hemzenin tahkik, teshîl, ibdâl ve hazf gibi farklı şekillerde okunmasının nedeni lehçe farklılığıyla da izah edilmiştir. Hemzenin tahkik ile telaffuzunun Temîm gibi bedevi kabilelerin lehçesine ait olduğu; hemzenin tahfifinin ise Hicaz lehçesine ait bir özellik olduğu ifade edilmiştir.⁶⁹ Bu bağlamda Medine’nin meşhur kıraat imâmlarından olan Ebû Ca’fer, Nâfi’nin ve Ebû Amr’ın kıraatlerinin genel itibarıyla hemzenin tahfifiyle olduğu tespit edilmiştir.⁷⁰ Bu konuyla ilgili “النَّبِيِّنَ”⁷¹ kelimesi örnek verilebilir. Bu kelimeyi Nâfi ve Ebû Ca’fer “النَّبِيِّنَ” şeklinde hemzeli okumuşlardır.⁷² Bu kelimenin hemzeli okunmasının nedeni kelimenin aslının bu şekilde olmasıyla açıklanmıştır. Nitekim Hicaz ekolü kelimelerdeki hemzeyi tahkikli olarak okumuşlardır. Buna delil olarak da “Bir kişi Hz. Peygamber’e ‘selam sana ey Allah’ın Nebisi’ “يا نبي الله” şeklinde “يا نبي الله” lafzını hemzeli olarak söylemiş buna karşılık Hz. Peygamber, bu kelimenin doğrusunun “يا نبي الله” şeklinde hemzesiz olduğunu belirterek o kişiye cevap vermiştir” şeklindeki hadis rivayetini getirmişlerdir.⁷³

Hemzenin tahkikli okunuşunun genel itibarıyla bedevi kabilelerde, tahfif uygulamasının ise medeni kabilelerde yaygın olmasının sebebi şöyle açıklanmıştır: “Bedeviler genelde hızlı konuşmaya çalışırlar. Hızlı konuşurken kelimelerde hemzenin tahkiki daha kolaydır. Medeni insanlar ise daha çok ağır ve teenni ile konuşmaya çalışırlar. Bu da onları hemzeyi tahfif ile çıkarmaya yönlendirmiştir.”⁷⁴ Ayrıca hemzenin ibdâli şeklindeki okuyuş ihtilaflarının bir kısmı lehçesel farklılıkla izah edilmiştir. Örneğin Hüzeyl kabilesinde “أخذ” lafzı “تخذ” şeklinde telaffuz

⁶⁶ er-Ra’d 13/5, es-Saffât 37/16 ve el-Vâkıa 56/47 âyetlerinde geçen istifhâm hemzelerini de kıraat âlimleri bu şekilde okumuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 285-286.

⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 9: 278.

⁶⁸ Nehhâs, *İrâbü’l-Kur’ân*, 313; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1: 468.

⁶⁹ Sibeveyh, *el-Kitâb*, III, 542.

⁷⁰ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Merkezu’d-Diraseti’l-Kur’âniyye, (Medine: 1426), 2: 627.

⁷¹ el-Bakara 2/61.

⁷² İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 156-157; Dimyâtî, *İthâf*, 180.

⁷³ Fârisî, *el-Hüccce*, II, 87-94; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, I, 243-245; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, II, 156-157.

⁷⁴ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Muktebes mine’l-lebecâti’l-Arabiyye ve’l-Kur’âniyye*, (İskenderiyye: 1986), 85.

edilmektedir.⁷⁵ Bunlardan başka Temîm başta olmak üzere Kays, Esed ve bunlara komşu kabilelerde hemze, “ع” harfine dönüştürülerek okunmuştur. Buna göre “أن،أذن” lafızları “عن،عذن” şeklinde okunmuştur.⁷⁶

2.4. Hemze İle İlgili Şâz Kıraatler

Hemzenin okunuşuyla ilgili şâz kıraatler de bulunmaktadır.⁷⁷ Bu konuyla ilgili örneklerden biri “يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ”⁷⁸ âyetinde geçen “يُؤْتُونَ مَا آتَوْا” ifadesidir. Hz. Âişe (ö. 58/678), bu ifadede “يَأْتُونَ مَا آتَوْا” şeklinde hemzeyi kasr ile okuyarak Allah’ın Resûlünün de bu şekilde okuduğunu ve bu okuyuşun daha uygun olduğunu söylemiştir.⁷⁹ Bu konuyla ilgili İsmail b. Halef’ten aktarılan rivâyet şöyledir: “O, Ubeyd b. Umeyr ile beraber Hz. Âişe’nin yanına gittiğini ve ona “يُؤْتُونَ مَا آتَوْا” ve “يَأْتُونَ مَا آتَوْا” okuyuşlarından hangisi daha uygun ve daha sevimli geldiğini sorunca Hz. Âişe, Allah’ın Resûlü (s.a.v.)’den “يَأْتُونَ مَا آتَوْا” okuyuşunu işittiği için bu okuyuşun daha uygun olduğunu söylemiştir.”⁸⁰ Taberî de buna benzer bir rivâyet zikretmiştir.⁸¹ Bu iki okunuşa göre âyet farklı şekilde yorumlanmaktadır. “يَأْتُونَ مَا آتَوْا” şeklinde hemzenin kasr ile okunuşuna göre âyet onlar Allah’tan, Allah ile karşılaşmaktan ve Allah’ın makamından korkarak amel ediyorlardı, anlamına gelmektedir. “يُؤْتُونَ مَا آتَوْا” şeklinde hemzenin med ile okunuşuna göre ise âyet bir şeyi verdiklerinde kendilerinden kabul edilmeyeceğinden korku duyarlar, anlamına gelmektedir.⁸² Kurtubî, söz konusu âyetin tefsiri esnasında Hz. Âişe ve İbn Abbâs’ın bu ifadenin son kelimenin hemzesini uzatmaksızın “يَأْتُونَ مَا آتَوْا” “yaptıklarını yaparlarken” anlamında okuduğunu belirttiikten sonra Ferrâ’dan nakille şöyle demektedir: “Hz. Âişe, bu okuyuşuyla cumhûrun kıraatine muhalefet etmemektedir. Çünkü Araplarda “سئل”، “يستهنون” ve “شئ” ifadelerinde de olduğu gibi hemze bazen elif ile yazılmazdı. Bundan dolayı “يَأْتُونَ” kelimesinde “ي” harfinden sonra elif’in yazılması yanlış değildir. Bu ifade hem cumhûrun kıraatiyle hem de diğer şâz kıraatle olmak üzere iki şekilde de okunabilir.”⁸³

Sonuç

Hemzenin Arap alfabesinde müstakil bir harf sayılıp sayılmayacağı, mahreçleri ve sıfatları konusunda âlimler arasında farklı görüşler vardır. Aynı şekilde kıraat âlimleri arasında da hemzenin okunuşu konusunda farklı vecihler vardır. Hemze ile ilgili bu vecihlerin bir kısmı hemzenin bulunduğu konum itibarıyla oluşmaktadır. Hemze; aynı kelimedede iki hemzenin yan yana gelmesi, birinin sonunda ikincisinin başında olmak üzere iki ayrı kelimedede mevcudiyeti ve kelimedede tek başına olması yönüyle üç kısma ayrılmaktadır. Kur’ân’da on sekiz yerde on kelimedede geçen iki hemzenin aynı kelimedede yan yana gelmesi durumunda ikinci hemze teshîl ile elif ve

⁷⁵ Bilici, “Gâyetü’l-Emânî Adlı Tefsirinde Molla Gürânî’nin Kıraatlere Yaklaşımı”, 30.

⁷⁶ Sarı, “İbdâl”, 19: 263-265.

⁷⁷ Hemze ile ilgili şâz kıraatler için bkz. İbn Hâleveyh, *Mubtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 52, 89, 111, 177, 128; Şahin, *el-Kıraatü’l-Kur’ânîyye fî dav’i ‘ilmi’l-lügâti’l-hadîs*, 115-121.

⁷⁸ el-Mü’minûn, 23/60.

⁷⁹ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2: 238; İbn Hâleveyh, *Mubtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, 100; Ebü’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî, *el-Muhteseb fî tebyîni vüçûbi şevâzî’l-kirâât ve’l-izâbi anhâ* thk. Ali en-Necdí Nâsîf, Abdülhalim en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ’îl Şiblî (Kahire, Meclisü’l-A’la li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1994), 2: 95; Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 15: 57.

⁸⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 95.

⁸¹ Ebu Halef şöyle demektedir: “Ubeyd b. Umeyr ile Hz. Âişe’ye gittik. Ubeyd ona, “bu harfi nasıl okuyayım” diye sordu, o da “يَأْتُونَ مَا آتَوْا” şeklinde dedi.” Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17: 70.

⁸² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 95.

⁸³ Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, 15: 57-58.

hemze arasında elif'in olmasıyla, elif ve hemze arasında elif harfinin olmaması ve med ile beraber elif harfine dönüştürülmesiyle olmak üzere üç şekilde okunmuştur. Hemzenin birinin sonunda ikincisinin başında olmak üzere iki ayrı kelimedede mevcudiyeti durumunda harekesine göre hemze farklı vecihlerle okunmuştur. Hemzenin kesreli olması halinde ittifak edilenler Kur'ân'da on beş yerde on üç kelimedede; ihtilaf edilenler ise üç yerde bulunmaktadır. Hemzelerin fethalı olarak kullanılması Kur'ân'da on dokuz yerde on altı kelimedede mevcutken; hemzenin zammeli okunması ise sadece bir yerde bulunmaktadır. Kıraat âlimleri bu hemzeleri ikisinden birinin düşürülmesi (hazf), bu iki hemzenin okunması (tahkîk) ve tahfif edilmesi şeklinde farklı vecihlerle okumuşlardır. Hemzenin bulunduğu konum itibarıyla üçüncüsü olan hemze-i müfrede yani hemzenin kelimedede tek başına bulunmasıdır. Bu konumdaki hemzeler sâkin ve harekeli olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kıraat âlimlerinin bir kısmı hemzenin sâkin gelmesi durumunda hemzeden önceki harfin harekesine göre hemzeyi ibdâl ederek öncesi zamme ise “و” (vâv) harfine, kesre ise “ي” (yâ) harfine fetha ise “ا” (elif) harfine çevirerek okumuşlardır. İkinci kısım ise hemzenin harekeli olarak gelmesidir. Bu durumda ise hemzenin tahkîki ve hazfî olmak üzere iki vecih uygulanmıştır.

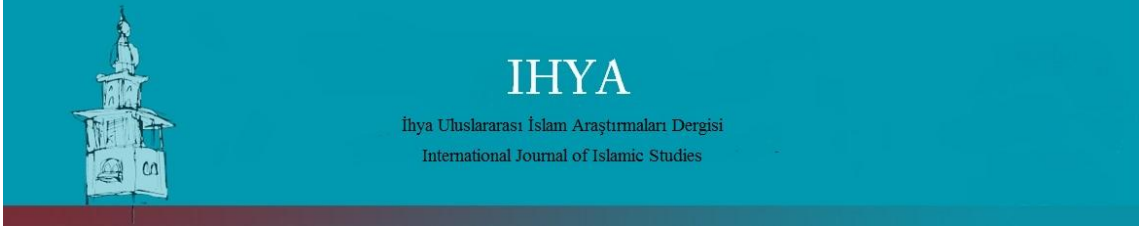
Hemzenin farklı şekillerde okunmasının nedeni lehçe farklılığıyla da izah edilmiştir. Hemzenin tahkîk ile telaffuzunun Temîm gibi bedevi kabilelerin lehçesine ait olduğu; hemzenin tahfifinin ise Hicaz lehçesine ait bir özellik olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca hemzenin ibdâli şeklindeki okuyuşun nedeni de lehçesel farklılıkla izah edilmiştir. Örneğin Hüzeyl kabilesinde “أخذ” lafzı “تخذ” şeklinde telaffuz edilmektedir. Bunlardan başka Temîm başta olmak üzere Kays, Esed ve bunlara komşu kabilelerde hemze, “ع” harfine dönüştürülerek okunmuştur. Buna göre “أن،أذن” lafızları “عن،عذن” şeklinde okunmuştur.

Hemze ve hemzenin çeşitleriyle ilgili kıraat vecihlerinde tahkîk, teshîl, ibdâl, hazf ve med gibi bazı terimler kullanılmıştır. Fonetik farklılıklar kategorisinde yer alan ve çoğunlukla âyetin anlamına etki etmeyen hemze ile ilgili bu okuyuş farklılıkları; sadece kıraat kaynaklarında değil ilk dönemden günümüze kadar olan birçok tefsir kaynaklarında da zikredilmiştir. Ferrâ, Taberî, Zeccâc, Nehhâs Begavî, Zemahşerî, Râzî, Kurtubî ve diğer müfessirlerin eserlerinde bu konuyla ilgili âyetlerde mütevâtir ve şâz kıraatlerin yanı sıra bu okuyuşların hüccetleri yer almıştır. Bu durum hemzenin ilk dönemden günümüze kadar ilim ehlinin dikkatini çeken önemli konulardan olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- BEGAVÎ, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr, Osman Cum'a Dâmiriyye ve Süleyman Müslim el-Harş. Riyâd: Dâru Taybe, 1409.
- BİLİCİ, Mehmet Akif. "Ġâyetü'l-Emânî Adlı Tefsirinde Molla Gürânî'nin Kıraatlara Yaklaşımı". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi*. Çanakkale: 2019.
- CEVHERÎ, İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhâb tâcî'l-lüġa ve sıhâbü'l-Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulġafûr Attârî. Beyrût: Darü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1085
- ÇETİN, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- DAĞ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- DEVSERÎ, İbrahim b. Saîd. *Mu'cemu'l-mustalabât fi 'ilmi't-tecvîd ve'l-kıraât*. Riyad: 1425/2004.
- DİMYÂTÎ, Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbeate 'aşer*. thk. Enes Mahrâh. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- DURMUŞ, İsmail. "Hemze", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- ESMER, Raci. *Ulûmu'l-belagât*. Beyrût: Dâru'l-Ceyl, 1426/2005.
- FÂRİSÎ, Ebû Ali el-Hasen b. Abdi'l-Ġaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'*. thk. Bedreddîn Kahvecî, Beşîr Cuvicâtî. Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1991.
- FERRÂ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- HAFEYÂN, Ahmed Mahmûd Abdüsemi'. *Eşhurü'l-mustalabât fi fenni'l-edâ ve 'ilmi'l-kıraât*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- HALİL B. AHMED, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâi. Beyrût: Müessesetü'l-Âlemi, 1408/1998.
- HAMED, Ġânim Kuddûrî. *ed-Dirâsâtü's-savîyye 'inde ulemâi't-tecvîd*. Amman: Dâr-u Ammar, 1428/2007.
- İBN ÂTİYYE, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ġâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İBN CİNNÎ, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'i'l-kirâât ve'l-izâbi anhá*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şiblî. Kahire: Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- İBN HÂLEVEYH, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fi şevâzî'i'l-Kur'an min Kitâbi'l-Bed'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, , ts.
- İBN MANZÛR, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisâni'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İBN MÜCÂHİD, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb' fi'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İBN SIKKÎT, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *el-Kalb ve'l-ibdâl*, ts.
- İBN YAÎŞ, Ebü'l-Beka Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b.Yaîş el-Esedî. *Şerbu'l-mufassal*. Kahire: İdaretü't-Tıbâati'l-Müniriyye, ts.
- İBNÜ'L-CEZERÎ, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali. *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ'. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- İBNÜ'L-CEZERÎ, Şemsüddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali. *et-Tembûd fî 'ilmi't-tecvîd*. nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: 1405/1985.
- KARAÇAM, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- MEKKÎ B. EBÎ TÂLİB, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûbi'l-kurâati's-seb' ve 'ilelibâ ve hiccibâ*. thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyn limâ tezâmmenebû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- MUHAYSİN, Muhammed Sâlim. *el-Muktebes mine'l-lebecâti'l-Arabiyye ve'l-Kur'âniyye*. İskenderiyye: 1986.
- MÜBERRED, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhalik Azime. Kahire: 1415/1994.
- NEHHÂS, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- RÂZÎ, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.
- SA'LEBÎ, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- SALEH, Alaaddin ve Bulut, Ali. "Hemze'nin İlmu Resmi'l-Mesâhif ve Kıraatteki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2016.
- SARI, Mehmet Ali. "İbdâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: DİA Yayınları, 1999.
- SİBEVEYHÎ, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber. *Kitâbu Sibeveyhi*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1408/1988.
- SÜYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezu'd-Diraseti'l-Kur'âniyye. Medine: 1426.
- ŞAHİN, Abdüssabûr, *el-Kırâati'l-Kur'âniyye fî dav'i 'ilmi'l-lügâti'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- TABERÎ, Ebû Cafer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- TEMEL, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstılabları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- ÜNAL, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- ZEBÎDÎ, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyinî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: 1982.
- ZECCÂC, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abdud Şelebî. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an bâkâiki gâvâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.



Kur'an'da Şirk ve Acele Azap Talebi

Politheism and Desire of İmmediate Torment in Qur'an

İsmail KILIÇ

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, Bağlarbaşı İlkokulu, Üsküdar/İstanbul
ORCID ID: 0000-0003-2364-3212, e-mail: kilicismaail@gmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 4 Ocak 2019/ 4 January 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Mayıs 2019 / 6 May 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5 Sayı / **Issue:** 2 Sayfa / **Pages:** 299-312

Öz

Bu çalışmada şirk ile insanın acele azap talep etmesi arasında nasıl bir ilişki olduğu ve azap talebinin Kur'an'da nasıl işlendiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada müşriklerin vaat edilen azabı aceleyle istediklerini aktaran ayetler ile bunlara cevap mahiyetinde gelen ayetler, mümkün oldukça nüzul sırasına göre ele alınıp Kur'an bütünlüğü gözetilerek incelenmiştir. Sonuç olarak insanın yapısında bulunan acelecilik eğiliminin müşriklerde olumsuz anlamda tezahür ettiği tespit edilmiştir. Vaat edilen azabı acele istemenin, şirk düşen insanın kendisini doğru yolda görüp şirkte ısrar etmesinin ve onu savunmasının bir yansıması olduğu görülmüştür. Ayrıca, Kur'an'da müşriklerin vaat edilen azabı acele istediklerini aktaran ifadelerin yer alması hususunun, insanı doğru yolda tutmayı hedefleyen Kur'an'ın bir üslup özelliği olduğu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Şirk, Müşrik, Acelecilik, Azap.

Abstract

The manifestation of this immediate torment desire of Polytheists', the relationship between polytheism and mentioned desire and torment desire tried to be identified how it was processed in Qur'an. In research, verses which transferred polytheists immediate desire of promised torment and verses which came as an answer were examined according to Qur'an integrity and as much as possible according to order of revelation. Consequently, hurriedness tendency which is based in human habit is determined to appear in a negative meaning on polytheists. To desire immediate torment that was promised, was seen as a result of the people who were insisting on polytheism, seeing themselves on the right way. Otherwise the point taking part in Qur'an, polytheists' expressions transferring immediate desire of promised torment was evaluated as Qur'an's style feature which aiming to keep human on the right way.

Keywords: Qur'anic Exegesis, Qur'an, Polytheism, Polytheist, Hurriedness, Torment.

Giriş

Yaklaşık 23 yılda nazil olan Kur'an bu süreçte hem nüzul dönemi muhataplarının hem de önceki peygamberlerin muhataplarının itirazlarını, sorularını ve taleplerini konu edinmiştir. Bu yönüyle Kur'an, hayatın içinde oluşmuş bir kitaptır. Muhatabı insan olan Kur'an, insanın içinde bulunduğu atmosferi yansıtarak ve ona ait argümanları kullanarak onu sırat-ı müstakime yöneltmektedir.

Kur'an'ın en önemli konularından biri şirkdir. Kur'an, peygamberlerin insanları şirkten uzak tutmak için mücadelelerini aktarmakta ve şirk düşmüş insanların her türlü itirazlarını, sorularını ve taleplerini dikkate almaktadır. Kur'an, peygamberlerin müşrik muhataplarının taleplerini aktararak bir bakıma şirkin talep olarak yansımasını canlandırmakta ve bu şirk hastalığının tedavi yolunu da göstermektedir. Şirke bulaşanların taleplerinden biri de kendilerine vaat edilen azabın bir an evvel gelmesini istemeleridir.

Bu çalışmada şirk ile acele azap talebi arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılacaktır. Bunun sonucunda ise Kur'an'ın ana konularından biri olan şirkin bu yönüyle aydınlatılmasına bir katkı sunulmaya çalışılacak ve acele azap talebinin Kur'an'da nasıl işlendiğine dikkat çekilecektir.

Bu alanda yapılan çalışmalar tarandığında, Abdurrahman Kasapoğlu'nun "İnkâr ve Acelecilik Karakteri" adlı makalesine rastlanmıştır. Bu çalışmada inkâr edenlerin acele azap

istemelerine de değinilmiş ve azap istemenin temelinde insanın doğasında olan acelecilik eğilimi olduğu belirtilmiştir. Ayrıca müşriklerin böyle bir talepte bulunmalarının amacının ise peygamberi zor durumda bırakarak kendilerinin haklı olduğunu ortaya çıkarabilmek olduğu söylenmiştir. Bunun yanında azabın kendi arzulanırları zamanda gelmesini istemeleriyle Allah'ın takdirine karşı bir umursamazlık sergiledikleri ifade edilmiştir.¹ Sözü edilen makalede, adından da anlaşıldığı üzere, inkâr edenlerin acelecilik karakterleri anlatılırken onların acele azap istemelerine değinilmiş ancak, şirk ve azap talebi arasındaki ilişki konu edinilmemiştir. Kur'an'da azap kavramıyla ilgili bazı yüksek lisans ve doktora çalışmaları da yapılmıştır. Bunlardan biri, Ali Kaya tarafından hazırlanan "Kur'an'da Azap" adlı doktora tezidir.² Bunun yanında, "Kur'an'da Azap Kavramı" ismiyle Suat Kelkitli'nin³ ve Faiz Kalın'ın⁴ yüksek lisans çalışmaları ile Murat Karakaya'nın "Kur'an'da Af ve Azap Kavramları" adlı yüksek lisans çalışması mevcuttur. Bu çalışmalarda da şirk ve azap talebi arasındaki ilişkiye değinilmediği görülmüştür.

Bu çalışmada, şirke düşen insanların azap isteklerini aktaran âyetler ile bu isteklere cevap mahiyetinde olan âyetler, mümkün olduğu kadar nüzul sırası ve Kur'an'ın bütünlüğü gözetilerek incelenecektir. Tefsir kaynakları yanında, bu alanda yapılmış çalışmalardan yararlanılacaktır. İlgili kelimelerin anlam tespitinde ise lügatlerden istifade edilecektir.

1. Şirk

Sözlükte şirk, "ortak olmak" ve "ortaklık" anlamlarına gelir.⁵ İFâl babından olan "işrâk" ise "ortak yapmak ve ortak kılmak" demektir.⁶ Şirkin birçok tanımı yapılmıştır. Bunlar; "Allah'a rubûbiyetinde ortak tanımak",⁷ "Allah'la beraber O'na denk veya O'ndan derece bakımından düşük başka ilahlar edinmek",⁸ "Allah'ı birlememek ve ondan başkasına kulluk etmek,"⁹ "Allah'a ibadette putları ortak yapmak, Allah'tan derece bakımından düşük başkalarını rabler edinmek, Allah'a oğul isnadında bulunmak"¹⁰ ve "Allah'a has sıfatları başkalarına yakıştırmak"¹¹ gibi

¹ Abdurrahman Kasapoğlu, "İnkâr ve Acelecilik Karakteri – Character Of Denial And Hastiness-", *Kelam Araştırmaları* 4/1 (2006): 91; Kerim Buladı, *Kur'an'da Nankörlük Kavramı* (İstanbul, 2001).

² Ali Kaya, "Kur'an'da Azap" (Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017).

³ Suat Kelkitli, "Kur'an'da Azap Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, 2010).

⁴ Faiz Kalın, "Kur'an'da Azap Kavramı" (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1995).

⁵ Ebû Abdî'r-Rahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temim el-Ferahhidî: *Kitâbu'l-Ayn*, Thk. Mehdî Mahzumî, İbrahim es-Sâmerrâî, 8 cilt (Beyrut, Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1408/1988), 5: 293; Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî: *es-Sihâb: Tâcü'l-Luğa ve Sihâbu'l-Arabîyye*, Thk. Ahmed Abdülgafur Atar, 6 cilt. 4. baskı (Beyrut, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), 4: 1593; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr: *Lisânü'l-Arabî'l-Arab*, 15 cilt (Beyrut, Dâru Sadır, t.y.), 10, 448; Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağîb el-İsfahânî: *Mu'cemu Müfredâtü'l-Elfâzî'l-Kur'an* (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 291; Mustafa Sinanoğlu: "Şirk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 2010), 39: 193.

⁶ Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ: *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 6 cilt (Beyrut, Dârü'l-Cil, t.y.), 3: 265, Cevherî, *es-Sihâb*, 4: 1594; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arabî'l-Arab*, 10: 448; İsfahânî, *Mu'cemu Müfredât*, 291; Sinanoğlu, "Şirk", 193; Veli Ulutürk: *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıyıyor?*, (İstanbul, Yeni Akademi Yayınları, 2007), 254.

⁷ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî: *Tebzîbü'l-Luğa*, Thk. Muhammed İvaz Mir'ab, 8 cilt (Beyrut, Dârü İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 2001), 10: 12.

⁸ Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Said b. Yahya el-Askerî, *el-Furûkî'l-Luğavîyye*, Thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire, Dârü'l-İlim ves'Segâfe li'n-Neşri ve't-Tevzi', t.y.), 230.

⁹ Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman (et-Tefsîrî'l-Kebir)*, Thk. Abdullah Mahmûd Şehhate, 4 cilt (Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâp, 1979), 1: 168.

¹⁰ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'an*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 cilt., (y.y., Müessesetü'r-Risale, 1420/2000), 16: 286.

tanımlardır. Bu tanımlara göre şirk, Allah'a bir şekilde ortak tanımak, inanç ve amelde Allah'ı birlememek anlamına gelmektedir.

Şirkin karşıtı, tevhittir. Sözlükte “tek olmak, bir olmak ve parçalara ayrılmamak” anlamındaki وَحْدٌ (vehd/vahd) kökünden türeyen tevhid; birlemek, bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmektir.¹² Tevhid, Allah'ın bir olduğuna ve ortağının bulunmadığına inanmaktır.¹³ Tevhidin terim anlamı ise; Allah'ı zatında, sıfatlarında, mabut oluşunda bir ve tek olduğunu zihnen ve kalben kabul etmektir.¹⁴

Müşrik, Allah'a bir şekilde ortak tanıyan, inanç ve amelde onu birlemeyendir. Mabut sadece Allah olduğu halde müşrik, mabûdiyeti O'dan başkalarına da verir.¹⁵ Hâlbuki insanın kulluk etmesi gereken tek varlık Allah'tır. İnsan, Allah'a olan kulluğunda başkalarını da gözetirse Allah'ı hakkıyla takdir edememiş, O'na olan kulluğunda gözetmediği varlığa da hak etmediği bir değer vermiş ve o varlığı ontolojik olarak bulunduğu konumundan üstün bir konuma yerleştirmiş olur. Dolayısıyla müşrik, Allah'ı gerçek konumunda göremediğinden O'nun yarattığı bazı varlıkları kendi konumundan çıkararak O'na denk veya O'ndan derece bakımından düşük tanrılar edinir. Böylece insanın zihninde varlıklar hiyerarşisi bozulur ve insan kendisine yabancılaşır. Bu durumda insan, Allah'tan başka varlıkların kulu olur ve Allah'a inandığı halde O'nu zihninde hayata müdahil olmaktan uzaklaştırarak yaşar.

Şirki, “küfür”,¹⁶ “affedilmeyecek bir günah”¹⁷ ve “büyük bir zulüm”¹⁸ olarak niteleyen Kur'an, Allah'tan başka varlıklara yönelik olarak gerçekleşen her türlü kulluğu şirk¹⁹ olarak değerlendirir ve şirki reddeder. Ne doğrudan ne de O'nun katında aracılık etmesi gayesiyle Allah'tan başkasına yönelmemek gerekir. Çünkü bunlar insanları doğru yoldan saptıran şirkin ta kendisidir.²⁰

2. Acelecilik ve İnsan

a. Acele Kelimesinin Anlamı ve Psikolojik Kökeni

-
- ¹¹ Şah Veliyullah Ahmed b. Abdurrahman ed-Dihlevî, *el-Fezû'u'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, 2. baskı (Beyrut, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1407/1987), 23.
- ¹² Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3: 281; Cevherî, *es-Sıbâh*, 2: 547; Ezherî, *Tebzîbü'l-Luğa*, 5: 125; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, VI, 90; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 448; Mevlüt Özler, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2012), 41: 18.
- ¹³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3: 281; Ezherî, *Tebzîbü'l-Luğa*, 5: 125; Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamusu'l-Mubît*, 2. baskı (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987, 414; Yaşar Düzenli, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan* (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2000), s. 304; Özler, “Tevhid”, s. 18.
- ¹⁴ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 69; Bekir Topaloğlu - Yusuf Şevki Yavuz - İlyas Çelebi, *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 79, 90; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 3. baskı (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013), 318, 319; Özler, “Tevhid”, 18.
- ¹⁵ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr: Mefâtihü'l-Gayb*, 32 cilt, 3. baskı (Beyrut, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), XXV, 120.
- ¹⁶ Bkz. Âl-i İmrân 3/151.
- ¹⁷ Bkz. Nisâ 4/48, 116.
- ¹⁸ Bkz. Lokman 31/13.
- ¹⁹ Şirkin felsefi ve dini düşüncelerdeki farklı yansımaları hakkında geniş bilgi için Bkz. Nadim Macit, *Kur'an ve Hadis'e Göre Şirk ve Müşrik Toplum* (Konya, Damla Matbaacılık, 1992), 40-212.
- ²⁰ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm: Tefsîrü'l-Menâr*, 12 cilt., 2. baskı (Beyrut, Dârü'l-Marife, t.y.), VIII, 436.

“Acele” kelimesi Arapça *عجل* kökünden olup “sürat” anlamına gelir. Yavaş olmanın zıddıdır.²¹ Bir şeyi vaktinden önce istemek ve araştırıp onun peşine düşmektir.²² Yolcular için hazırlanan ve çabucak yenilebilen yiyeceklere *العجالة* (el-ucâle) denilmiştir. İhtiyaç anında acele gerekli olduğu için küçük mataraya *العجلة* (el-icle) denilmiştir. Binicisi tam olarak yerleşmeden devenin hemen hareket etmesi *الإعجال* (i'câl) şeklinde anılmıştır. Tekerleğe ve su kuyusunun üzerinde suyu almayı kolaylaştıran ağaçtan imal edilmiş oka da *العجلة* (el-acele) adı verilmiştir.²³ Arapçada *عجل* kökünden türemiş olan bu kelimeler incelendiğinde, “Acele” kelimesinin “bir şeyin vaktinden önce gerçekleşmesini istemek” şeklinde olumsuz anlamının yanında, “ihtiyaç halinde bir şeyin hemen olmasını istemek” şeklinde olumlu anlamının da olduğu görülmektedir.

İnsanın genel özelliklerinden biri olan acelecilik, Psikolojide yerine göre bir karakter, yerine göre ruhsal bir tip belirtisi olarak ele alınmıştır.²⁴ Aşırı aceleciliğin, ferdin en tehlikeli işler yapmaya eğilim göstermesine sebep olduğu, normal ve ölçülü aceleciliğin ise çok değerli olduğu ifade edilmiştir.²⁵ Örneğin, bir araştırmaya göre kişilik özelliklerinden biri olarak ataklık ölçümünde yüksek puan alanlar, hemen eyleme geçme, acele etme ve sıklıkla yersiz kararlar verme eğilimindedirler.²⁶

b. İnsanın Aceleciliği

Acelecilik insanın yapısında bulunan bir eğilimdir. Bu eğilim bir âyet-i kerimede şöyle ifade edilmektedir:

“خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ / İnsan, aceleci (bir tabiatta) yaratılmıştır. Size âyetlerimi göstereceğim; benden acele istemeyin.”²⁷

“İnsan aceleden yaratılmıştır” ifadesi mübalağa amacıyla aceleci davranıştaki aşırılığı ifade etmek için kullanılmıştır. Bu söz tıpkı, zeki kimseler için “ O tutuşan bir ateştir.” demek gibidir.²⁸ Nitekim Araplar, bir şeyi çok yapan kişiye o şeyi çok yaptığını kastederek “ondan yaratıldı” derlerdi.²⁹

İlâhî mesajları önemsemeyen insanların inanç bakımından yanılığa düşmelerinde bu aceleci tutumları etkili olmaktadır.³⁰ İnsanların ahiret hayatını dikkate almayarak dünya hayatını yaşamalarında bu acelecilik eğiliminin etkisi göz ardı edilemez. İnsanlar bu özellik sebebiyle ahiret

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-Luğa*, Thk., Remzî Münîr Baalbekî, 3 cilt (Beyrut, Dâru'l-İlm Lilmelâyîn, 1987), 1: 428; Cevherî, *es-Sıhâb*, 5: 1760; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 11: 425.

²² İsfahânî, *Mu'cemü Müfredât*, 323.

²³ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 9: 425-429.

²⁴ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, Trc. Kamuran Şipal (İstanbul, Dergah Yayınları, 1977), 142-146; Kasapoğlu, “İnkâr ve Acelecilik Karakteri – Character Of Denial And Hastiness-”, 93.

²⁵ Francis Bacon, *Denemeler*, Trc. Akşit Göktürk (İstanbul, İnkilâp Kitabevi, 1994), 136, 137; Rene Destances, *Rubun İbtirasları*, Trc. Mehmet Karaasan (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1972), s. 136, 137.

²⁶ H. J. Eysenck, Glenn Wilson, *Kişiliğimizi Tanıyın*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 59.

²⁷ el-Enbiyâ 21/37.

²⁸ Râzî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr*, 22: 145.

²⁹ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî: *Tehzîbü'l-Luğa*, Thk. Muhammed İvaz Mir'ab, 8 cilt (Beyrut, Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, 2001), 1: 237.

³⁰ Kasapoğlu, “İnkâr ve Acelecilik Karakteri – Character Of Denial And Hastiness-”, 91.

hayatını uzak görüp dünya hayatını ahiret hayatına tercih edebilmekte ve ahiret yokmuş gibi yaşayabilmektedirler. Nitekim bir âyette şöyle buyurulmaktadır:

“وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ” / كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ () وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ”³¹ / Hayır! Doğrusu siz, çarçabuk geçeni (dünya hayatını ve nimetlerini) seviyor, ahireti bırakıyorsunuz.”³¹

Bu âyette dünya hayatına *العَاجِلَةَ* (el-âcile) denildiği görülmektedir. Kur'an'ı Kerim'de bu kelime dünya hayatının ahiret hayatına tercih edilmesi söz konusu edildiği zaman kullanılmıştır.³² Buna göre insan, kendisine içinde yaşadığı dünya hayatını ahiret hayatından yakın bulmakta ve önceliği ona verebilmektedir. Ahiret hayatını uzak gördüğü için onu beklemek yerine, aceleci bir tutumla dünya hayatına sarılabilmektedir.

Kur'an'da, dünya hayatının ahiret hayatından önce olması ve çabuk geçecek bir mahiyeti olması sebebiyle dünya hayatına *العَاجِلَةَ* (el-âcile) denilmiştir. Ayrıca, Kur'an'da dünya hayatının ebedî olan ahiret hayatına tercih edilmemesi uyarısı yapılmıştır. Bu konu hakkında bir âyette şöyle buyurulmaktadır:

“مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَذْحُورًا” / Her kim bu çarçabuk geçen dünyayı dilerse ona, yani dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadarını dünyada hemen verir, sonra da onu, kınanmış ve kovulmuş olarak gireceği cehenneme sokarız.”³³

İnsan acelecilik eğilimi sebebiyle hayır ister gibi şerri de isteyebilmektedir. Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır:

“وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا” / İnsan, hayra dua eder gibi, şerre dua etmekte(hayrı ister gibi şerri istemekte)dir. İnsan pek acelecidir.”³⁴

İnsan, sonra olacak şeyin hemen olmasını ister. Sabretmekte zorlanır. Bu yüzden inkâr edenler hakkında hazırlanmış olan çok acı azabın bir an önce yerine getirilmesini bir hayır ister gibi ister ve bu şekilde kendisine şer davet etmiş olur. Çünkü bir şeyin vaktinden önce gerçekleşmesini isteyen kimse, o şeyden mahrum edilmekle azarlanır. İnsanın çok aceleci olması bir de şu manayı kapsar: İnsan veresiyeden daha fazla peşine heves eder. Ahireti, dünyada görmek ister. Onun için insanların birçoğu ahireti bırakır da dünyayı ister. O büyük ecre önem vermez, o acıklı azabı hesaba almaz. Bundan dolayı kendisine hayır istiyormuş gibi şerri davet eder.³⁵

İnsandaki acelecilik eğilimi, müşrikleri vaat edilen ahiret azabını acele istemeye yönlendirmiştir. Bu durum, Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir:

“وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” / Bir de ‘doğru söyleyenlerseniz bu (bizi) tehdit (ettiğiniz azap) ne zaman?’ diyorlar.”³⁶

³¹ el-Kiyâmet 75/20, 21; Ayrıca bk. el-İnsân 76/27.

³² Ayrıca bk. el-İsrâ 17/18, 19; el-İnsân 76/20.

³³ el-İsrâ 17/18.

³⁴ el-İsrâ 17/11.

³⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 10 cilt (İstanbul, Eser Neşriyat, t.y.), 5: 3168.

³⁶ el-Enbiyâ 21/38; Ayrıca bk. Yûnus 10/48-51; el-Hac 22/47; en-Neml 27/71, 72; Yâsîn 36/48, 49; es-Sâffât 37/176; ez-Zâriyât 51/12-14.

Acelecilik Kur'an'da yerilen bir vasıf olmakla beraber, aceleci davranmanın insanın yararına olduğu durumlar da elbette vardır. Örneğin, Allah'ın rızasını kazanmak için sergilenen acele davranış, Kur'an'da olumlu olarak şöyle değerlendirilmektedir:

“قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَىٰ أَثَرِي وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ” / Dedi: ‘Onlar benim arkamdan geliyorlar, ya Rabbî razı olman için sana çabuk geldim.’³⁷

Aceleci davranmak bazı durumlarda insanın faydasına olsa da bazı konularda ölçsüzce gösterilen acelecilik fert ve toplum için yarardan çok zarar meydana getirmektedir. Kur'an-ı Kerim, ölçsüz ve zararlı olacak şekilde aceleciliği bir alışkanlık haline getirmeyi eleştirmiştir.³⁸

3. Acele Azap Talebinin İnanç ve Amelî Temelleri

a. Vaat Edilen Azabın Uzak Görülmesi

Müşrikler sahip oldukları acelecilik karakteri saikiyle bu dünyada ödül ve cezanın anında gerçekleştiğine inanmışlardır. Henüz azap görmediklerinden hiçbir zaman kendilerine azap edilmeyeceğini sanmışlardır. Bundan dolayı vaat edilen azabı acele istemişler, ancak azap gelmeyince peygamberle alay etmeyi sürdürmüşler ve kendilerine azabın hiç gelmeyeceğine inanmışlardır.

Müşrikler azap edilecek olmalarını kabul etmedikleri için kendileri açısından olmayacak bir şeyi istemişlerdir. Allah, vaat ettiği azabın geleceğine inanmadıkları için onun gelmesini acele istediklerini şöyle haber vermektedir:

“يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ” / Ona inanmayanlar, onun çabuk gelmesini isterler. İnananlar ise ondan korkarlar ve onun gerçek olduğunu bilirler. İyi bil ki, o saat hakkında tartışanlar, uzak bir sapıklık içine düşmüşlerdir.³⁹

Müşriklerin vaat edilen azabı acele istemelerine cevap olarak Allah, vaat edilen azabın kıyamette geleceğini kesinlik bildiren bir ifade tarzıyla şöyle bildirmektedir:

“أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ” / Allah'ın emri geldi, artık onu acele istemeyin. Allah, onların ortak koştukları şeylerden uzaktır, yücedir.⁴⁰

Bu âyette kıyametin kopmasının kesin olduğunu anlatmak için geçmiş zaman kipi kullanılmıştır. Bu âyete göre kıyametin vakti âdeta gelip çatmış gibidir. Allah'ın vaat ettiği azap ve kıyametin kopması hakkındaki ilâhî bilgi, kesin bir bilgidir. Bunda şüphe yoktur. Allah bir konuda bir hükme varmışsa, o kesin gerçekleşecek demektir. Böyle bir hüküm için mecazî olarak “gerçekleşti” ifadesi kullanılmıştır.⁴¹ Kur'an'ın cevabı kıyametin geleceğinin kesin olduğunu vurgulayan bir üslupta olmuştur. Yoksa kıyamet henüz gelmiş değildir.

Öte yandan, vaat edilen azabı yalanlayan müşriklerin ceza gününü sordukları Kur'an'da şöyle bildirilmektedir:

³⁷ Tâhâ 20/84.

³⁸ Kasapoğlu, “İnkâr ve Acelecilik Karakteri – Character Of Denial And Hastiness-”, 47.

³⁹ Şûrâ 42/18.

⁴⁰ en-Nahl 16/1.

⁴¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 3083, 3084.

“يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ / ‘Ceza günü ne zaman?’ diye sorarlar.”⁴²

Bu tür sorulara ve müşriklerin acele azap taleplerine cevap olarak Kur’an, azabın kendilerine kesin geleceğini, ancak azabı tattıklarında artık çok geç olacağını haber vermektedir:

“يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ () ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ / O gün onlar ateş üzerinde deneneceklerdir. ‘Fitnenizi (fesadınızın cezasını) tadın! Acele isteyip durduğunuz şey budur işte!’ (denilecek).”⁴³

Müşrikler ceza gününün zamanını sormuş olmalarına rağmen, bu âyetlerde onun zamanı bildirilmemiştir. Çünkü onlar onu bilmek ve anlamak maksadıyla sormamışlardır. İnkâr ve alay amaçlı sormuşlardır.⁴⁴ Bundan dolayı o günün tarihini açıklamanın sorudaki asıl konuyla bir ilgisi yoktur.

Diğer yandan, yukarıdaki âyette yer alan “يُفْتَنُونَ” kelimesinin manasının “yakılacaklar” şeklinde olduğu ileri sürülmüşse de bunun asıl manası; “onlar, tıpkı altını test edenin onu ateşe tutup test etmesi gibi ateşe tutulup azabı test edecekler.” şeklindedir. Çünkü âyetteki عَلَى edatına bu uygun düşer. Eğer “يُفْتَنُونَ” fiili ile “yakılacaklar” kastedilmiş olsaydı, o zaman, âyetteki bu kelimenin بالنار (ateş ile) ya da النار في (ateşte) şeklinde olması daha uygun olurdu. Çünkü aslında فِتْنَةٌ (fitne) “tecrübe etmek” anlamındadır. Yukarıdaki âyette geçen ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ (azabımızı tadın) ifadesindeki فِتْنَةٌ (fitne) kelimesi de imtihan anlamındadır.⁴⁵ “Yakılarak azap edilecekler” şeklinde anlaşılrsa da bu mana, azabı tecrübe etmek anlamını da içerir. Çünkü فِتْنَةٌ (fitne) kelimesinin asıl anlamı tecrübe etmek, test etmek, denemektir. Nitekim altının kalitesini anlamak için ateşe tutulduğunda فتننت الذهب بالنار (Altını ateşte test ettim.) denir.⁴⁶ O halde yukarıdaki âyetten şu anlaşılmaktadır: Dünyada azap edilmedikleri için hiç azap görmeyeceklerini sanan ve bundan dolayı vaat edilen azabı acele isteyen müşrikler, ahirette azabı tecrübe ettiklerinde neyi acele istediklerini anlamış olacaklardır.

Günümüzde de bazı insanların ahiret hayatına kuşkuyla baktıkları görülmektedir. Özellikle her şeyi deneyerek, tecrübe ederek kabul etmeye şartlanmış insanlar, ahiret hayatı denenmediği için ona kuşkuyla bir yaklaşım sergilerler. Onlar ahiretin tecrübe edilemeyeceği sebebiyle “Gidip gören ve geri gelen var mı?” gibi ifadelerle ahirete dair şüphelerini izhar ederler. Onların bu tutumu müşriklerin tutumlarına benzemektedir.

Allah, müşriklerin acı azabı görmeden, onu tecrübe etmeden inanmayacaklarını “لَا يُؤْمِنُونَ / به حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ / Acı azabı görünceye kadar da ona inanmazlar.”⁴⁷ âyetiyle bildirmiştir. Buna

⁴² ez-Zâriyât 51/12; Ayrıca bk. Yûnus 10/48; el-Enbiyâ 21/38; en-Neml 27/71; Yâsîn 36/48.

⁴³ ez-Zâriyât 51/13, 14; Ayrıca bk. Yûnus 10/50-54; el-Enbiyâ 21/39, 40; el-Ankebût 29/53-55; Yâsîn 36/49-53; es-Sâffât 37/176, 177.

⁴⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 4: 128; Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes’ûd el-Begavî, *Tefsîrül-Begavî: Mealimü't-Tenzîl*, Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Zamiriyye, Süleyman Müslim el-Harş, 8 cilt, 2. baskı (Riyad, Dâru Taybe, 1993), 7: 372; Râzî, *et-Tefsîrül-Kebîr*, 28: 164; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur’an*, 6 cilt, 11. baskı (Beyrut, Dâru’ş-Şurûk, 1405/1985), 6: 3376; Seyyid Ebu’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, Edit. Ali Bulaç, Çev. Muhammed Han Kayânî v.d. 7 cilt (İstanbul, İnsan Yayınları, 1986-1988), 5: 465.

⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîrül-Kebîr*, 28: 164.

⁴⁶ Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 21: 498; İsfahânî, *Mu’cemu Mişfredât*, 416; Azap-Fitne ilişkisi için bk. Kaya, “Kur’an’da Azap”, 148-150.

⁴⁷ eş-Şuarâ 26/201.

göre onların niyeti azap zamanını bilmek değildir. Bundan dolayı Kur'an'da, onlara azabın ansızın geleceği ve o geldiğinde onların farkında olmayacakları şöyle vurgulanmaktadır:

“فَيَأْتِيهِمْ بَعْتَةٌ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ / Azap onlara öyle ansızın gelir ki, onlar hiç farkında olmazlar.”⁴⁸

Kur'an'da, azap ansızın geldiğinde müşriklerin, azabın ertelenmesini arzu edecekleri bildirilerek vaat edilen azabın kesinlikle vuku bulacağı anlatılmıştır. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyrulmaktadır:

“فَيَقُولُوا هَلْ نَحْنُ مُنْظَرُونَ () أَفَبِعَذَابِنَا يَسْتَعْجِلُونَ / (Birden onu karşılarında bulunca) ‘Acaba bize süre verilir mi?’ derler. Hâlâ bizim azabımızı mı acele istiyorlar?”⁴⁹

Öte yandan, Kur'an'da Allah'tan başka edinilen ilahların ahirette müşriklerin başlarına gelecek olan azabı savamayacağı, o gün herkese adaletle hükmedileceği ve kimseye haksızlık yapılmayacağı bildirilmiştir.⁵⁰ Buna göre, onlar Allah'tan başka kulluk ettikleri varlıkların yardımı sayesinde dünya hayatında cezalandırılmadıklarını sanmışlardır. Bundan dolayı hiç azap görmeyeceklerine inanmışlardır.

b. Şirkin Hak, Tevhidin Batıl Olduğu Vehmi

Müşriklerin, vaat edilen azabı acele istemelerinin nedenlerinden biri de şirke bulaşmış dinlerinin doğru, Peygamberlerin tebliğ ettikleri tevhidin ise yanlış olduğu inancı olmuştur. Müşriklere göre bu mesaj, ilahî bir mesaj olsaydı isyan ve küfürleri yüzünden çoktan azap edilmiş olmaları gerekirdi. Bu sebeple Allah'ın emrinin gelmesinin yakın olduğu ifade edildikten sonra, onların azapla ilgili yanlış anlamaları şöyle ortadan kaldırılmaktadır: “Sizin gittiğiniz şirk yolu doğru olduğu için azabın gelmeyeceğini sanmanız tamamen yanlıştır. Çünkü Allah, şirkten müstağnidir ve O'nun hiçbir ortağı yoktur.”⁵¹

Peygamberler müşrikleri tevhide davet edip onları Allah'tan başkasına kulluk etmeye devam ettikleri takdirde azapla uyarınca, onlar Allah'tan başka edindikleri ilahlara bağlı olmaları gerektiğini savunarak tehdit edildikleri azabın hemen gelmesini talep etmişlerdir. Örneğin, Nuh (a.s) da kavmine Allah'tan başkasına kulluk etmeme çağrısında bulunmuş, aksi halde azap edilebilecekleri uyarısını yapmıştır. Kavmin ileri gelenleri kendilerini üstün konumda ve dolayısıyla doğru yolda gördüklerinden şirkten uzak durmalarını isteyen ve azap ile uyarın peygamberden azabı acele istemişlerdir. Nihayetinde istedikleri bu azap gelmiş ve helak edilmişlerdir.⁵²

Hz. Hud (a.s) da kavmine eğer şirkten dönmezlerse azaba uğrayabileceklerini söylemiştir.⁵³ Hz. Hud'un (a.s) kavmi ise atalarının taptıklarını terk etmenin doğru olmayacağını iddia etmiş ve vaat edilen azabı acele istemiştir. Bu durum, Kur'an'da şöyle bildirilmektedir:

⁴⁸ eş-Şuarâ 26/202; Ayrıca bk. el-Ankebût 29/53.

⁴⁹ eş-Şuarâ 26/203, 204.

⁵⁰ Bk. Yûnus 10/54; el-Enbiyâ 21/43; Yâsîn 36/54.

⁵¹ Mevdûdî, *Tefhîmu'l- Kur'an*, 3: 11.

⁵² Bk. Hûd 11/26-44.

⁵³ Bk. el-Ahkâf 46/21; el-A'râf 7/65-69.

“ قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحَدَهُ وَنَدْرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ / Dediler ki: Sen bize tek Allah'a kulluk etmemiz ve atalarımızın tapmakta olduklarını bırakmamız için mi geldin? Eğer doğrulardan isen, bizi tehdit ettiğini (azabı) bize getir.”⁵⁴

Yüce Allah, Hz. Hud'un (a.s) kavmine dünya hayatında azap göndermiştir. Hz. Hud'a inanmayanlar, atalarının ilahlarına tapmanın doğru olduğunu kabul ettiklerinden başlangıçta kendilerine gönderilen azabı siyah bir yağmur bulutu sanmışlardır. Allah bu konuda şöyle buyurmaktadır:

“ فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أُوْدِيِّهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ (٥٤) تَدْمِيرٌ / Nihayet azabın (ufukta) geniş bir bulut halinde vadilerine doğru geldiğini görünce: 'Bu, bize yağmur yağdıracak bir buluttur' dediler. 'Hayır, o sizin acele gelmesini istediğiniz şey, içinde acı azap bulunan bir rüzgârdır.' Rabbinin emriyle her şeyi yıkar, mahveder. Derken onlar o hale geldiler ki konutlarından başka bir şey görülmez oldu. İşte biz, suç işleyen toplumu böyle cezalandırırız.”⁵⁵

Müşrikler bir taraftan kendi dinlerinin doğruluğunu savunmakta ısrar ederlerken, diğer taraftan da tevhidin doğru yol olmadığını söyleyerek peygamberlerin yoldan saptıklarını iddia etmişlerdir. Nitekim Hud'la (a.s) tartışan ve ondan vaat ettiği azabı hemen isteyen kavminin önde gelen kâfirleri onu beyinsizlik ve yalancılıkla suçlamışlardır. Bu durum Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir:

“ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرِيكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنُظَنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ / Kavminden ileri gelen inkâr edenler dediler ki: 'Biz seni bir beyinsizlik içinde görüyoruz ve biz seni yalancılardan sanıyoruz!’”⁵⁶

Salih (a.s.) de kavmine şirki terk etme çağrısında bulunmuş ve Allah'tan bir mucize olarak gelen deveye dokunmamalarını söylemiştir. Ona bir kötülük yaptıklarında azaba uğrayacakları uyarısında bulunmuştur.⁵⁷ Salih'in (a.s.) kavmi peygambere meydan okurcasına deveyi kesmiş ve peygamberden vaat ettiği azabı acele istemiştir. Kur'an'da bu durum şöyle ifade edilmektedir:

“ فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ / Derken dişi deveyi boğazladılar ve Rablerinin buyruğu dışına çıktılar; 'Ey Salih, eğer hakikaten elçilerdensen, bizi tehdit ettiğin (azabı) bize getir!' dediler.”⁵⁸

Kur'an, geçmişte şirke bulaşmış insanların acele azap istemelerini ve bu istedikleri azabın dünyada başlarına gelmesiyle yok olup gittiklerini anlatmıştır. İstedikleri azabın gelmesiyle birlikte üzerinde buldukları şirkin doğru yol olmadığını anlamaları gerektiği vurgulamıştır. Böylece Kur'an, Mekke müşriklerine şirkte ısrar etmelerinin faydalarına olmayacağını, ahiret azabının gelmesinde kuşku bulunmadığını ifade etmiş ve azap geldiği zaman kıyametın kopmuş olacağını açıklamıştır. Nitekim acele azap talep eden Mekke müşriklerinin de öncekiler gibi azap görecekleri Kur'an'da şöyle bildirilmektedir:

⁵⁴ el-A'râf 7/70; Ayrıca bk. el-Ahkâf 46/22.

⁵⁵ el-Ahkâf 46/24, 25.

⁵⁶ el-A'râf 7/66.

⁵⁷ Bk. el-A'râf 7/73.

⁵⁸ el-A'râf 7/77.

فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا مِثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ فَلَا يَسْتَعِجِلُونَ / Muhakkak ki, bu zulmedenlerin de (geçmiş) arkadaşlarının payı gibi bir azâp payı vardır, (ötekilerin başına gelen azâp gibi bir azâp bunların da başına gelecektir), acele etmesinler.”⁵⁹

Kendilerini doğru yolda gören Mekke müşriklerinin, Hz. Muhammed’in (s.a.v) söylediğini doğru kabul etmeyip azap talebinde buldukları ise şöyle Kur’an’da haber verilmektedir:

وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حَجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ / Hani (o kâfirler) bir zaman da: Ey Allah'im! Eğer bu Kitap senin katından gelmiş bir gerçekse üzerimize gökten taş yağdır veya bize elem verici bir azap getir! demişlerdi.”⁶⁰

Müşriklerin bu sözleri bir dua ya da beddua anlamında değil, bir tehdit ve bir meydan okuma anlamındadır. Bu sözlerle kastedilen şudur: Eğer bu gerçekten Allah tarafından gönderilmiş olsaydı bizim üzerimize gökten taş yağdırmaya ve bizim onu reddetmemize karşılık bize bundan da acıklı bir azap indirmeye güç yetirirdi. Bu tür bir azap gelmediğine göre bu gerçek değildir ve Allah tarafından gönderilmemiştir.⁶¹

Hz. Muhammed (s.a.s) de Mekke müşriklerini Allah’tan başkasına kulluk etmemeye çağırıp onlara, dünya hayatının imtihan için olduğunu ve öldükten sonra yeniden diriltileceklerini bildirmiştir. Ancak onlar, atalarından devraldıkları şirk inançlarına göre Allah’tan başka edindikleri ilahlar sayesinde azap görmeyeceklerini sandıklarından azabın hemen gelmesini talep etmişlerdir. Bundan dolayı onlara azap geldiğinde kendilerine yardım edenin olmayacağı ve o azaptan kaçılmayacağı bildirilmiştir.⁶²

Sonuç

İnsan hem olumlu hem de olumsuz yönüyle acelecilik eğilimi olan bir yapıya sahiptir. Bu eğilim, insanın hayrı ister gibi şerri istemesine, çabuk geçen dünya hayatını ebedî olan ahiret hayatına tercih etmesine ve ahiret yokmuş gibi yaşamasına neden olabilmektedir. Acelecilik, şirke düşmüş insanlarda inanç ve amel açısından daha çok olumsuz yönüyle ortaya çıkmıştır. Ahiret hayatını dikkate almayıp dünya hayatına öncelik tanıyan müşrikler, hayrı ister gibi aceleyle şerri istemişler ve şirke ısrar ederek kendilerine vaat edilen azabın hemen gelmesini talep etmişlerdir.

Allah tarafından vaat edilen azabı müşriklerin hemen istemelerinin inanç ve amel açısından şu iki temeli olduğu belirtilebilir: Birincisi, ödül ve cezanın anında dünyada verildiğini zannedip dünyanın imtihan yeri olduğunu unutarak kendilerine Allah’tan başka edindikleri ilahlar sayesinde makam, rızık ve mühlet verildiğini sanarak hiç cezalandırılmayacaklarmış gibi hareket etmiş olmalarıdır. İkincisi ise atalarından devraldıkları şirkin hak, tevhidin ise batıl olduğunu sanmaları ve peygamberleri hak yoldan sapmakla suçlamalarıdır. Bu açıdan bakıldığında, şu durumlar şirke düşmüş insanların hiç azap görmeyeceklerini sanmalarına sebep olabilmektedir: Dünya hayatında makam ve rızık sahibi olmak, atalardan devralınan ve alışkanlık haline getirilen

⁵⁹ ez-Zâriyât 51/59; Ayrıca bk. el-Hac 22/42-48; en-Neml 27/67-72.

⁶⁰ el-Enfâl 8/32; Ayrıca bk. el-Enâm 6/57, 58; el-Hac 22/47; en-Neml 27/72; es-Sâffât 37/176; Sâd 38/16.

⁶¹ Mevdûdî, *Tefhîm’l- Kur’an*, 2: 152.

⁶² Bk. Hûd 11/2-8; Ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/38-43; en-Neml 27/64-72; es-Sâffât 37/176, 177.

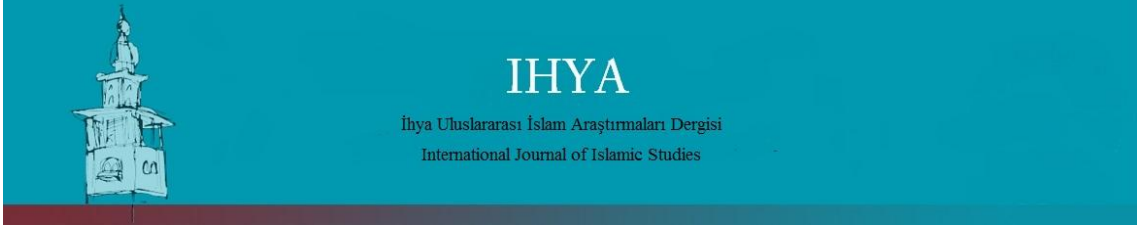
şirkin doğruluğundan kuşku duymamak ve Allah'tan başka kulluk edilen varlıkların yardımına güvenmek. Müşrikler kendilerini bu şekilde hak yolda gördüklerinden uyarılara kulak asmayarak peygamberleri doğru yoldan ayrılmakla itham edebilmişler, hatta istedikleri azap hemen gelmediğinden bu isteği bir meydan okumaya dönüştürebilmişlerdir.

Kur'an'da yer alan azap talepleri, yapısında acelecilik eğilimi olan insanın dünya hayatını ahiret hayatına tercih ederek kendisini hak yolda sanıp şirke düşmesi ve onda ısrar etmesinin bir tezahürü olarak görülebilir. Buna göre insan; doğrudan vaat edilen azabı acele talep etmemiş olsa bile, kendisine verilen mühletten dolayı hiç azap görmeyeceğini sanması, dünya hayatının imtihan için olduğunu unutup dünya hayatını ahiret hayatına tercih etmesi, atalardan devraldığı inanç ve uygulamaların doğruluğunu sorgulamadan onları kabul etmesi, dünya ya da ahirette Allah'tan başka varlıkların yardımını umması ve bütün bunları savunması durumunda vaat edilen azabı acele isteyenler gibi olur. Bu açıdan bakıldığında müşriklerin vaat edilen azabı acele istemiş olduklarını aktaran ifadelerin Kur'an'da yer almış olması, insanı şirkten uzaklaştırmayı ve doğru yolda tutmayı hedefleyen Kur'anî bir üslup olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- ADLER, Alfred. *İnsan Tanıma Sanatı*. Trc. Kamuran Şipal. İstanbul: Dergah Yayınları, 1977.
- ASKERÎ, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullah b. Sehl b. Said b. Yahya. *el-Furûkû'l-Luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlim ves'Segâfe li'n-Neşri ve't-Tevzi', t.y.
- BACON, Francis. *Denemeler*. Trc. Akşit Göktürk. İstanbul: İnkilâp Kitabevi, 1994.
- BEGAVÎ, Ebû Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd. *Tefsîrû'l-Begavî. Mealimü't-Tenzil*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma Zamiriyye, Süleyman Müslim el-Harş. 8 cilt. 2. baskı. Riyad: Dâru Taybe, 1993.
- BULADI, Kerim. *Kur'an'da Nankörlük Kavramı*. İstanbul: 2001.
- CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sıhâb: Tâcü'l-Luğa ve Sıhâbu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafur Atar. 6 cilt. 4. baskı. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyîn, 1990.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1983.
- DESTANCES, Rene. *Ruhun İbtirasları*. Trc. Mehmet Karaasan. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- DİHLEVÎ, Şah Veliyullah Ahmed b. Abdurrahman. *el-Fevzu'l-Kebir fî Usûli't-Tefsîr*. 2. baskı. Beyrut: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1407/1987.
- DÜZENLİ, Yaşar. *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) Yayınları, 2000.
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, t.y.
- EYSENCK, H. J., WILSON, Glenn. *Kişiliğinizi Tanıyın*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- EZHERÎ, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî. *Tehzîbü'l-Luğa*, Thk. Muhammed İvaz Mîr'ab, 8 cilt, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecdüddin Muhammed b. Yakub. *el-Kamusu'l-Mubîd*. 2. baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- HALİL b. AHMED, Ebû Abdi'r-Rahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temim el-Ferahhidî. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdî Mahzumî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1408/1988.
- İBN ÂŞÛR, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîrû't-Tabrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İBN DÜREYD, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd el-Ezdî. *Cemheretü'l-Luğa*. Thk. Remzî Münîr Baalbekî, 3 cilt, Beyrut: Dârü'l-İlm Lilmelâyîn, 1987.
- İBN FÂRİS, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, t.y.

- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- İSFAHÂNÎ, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağıb. *Mu'cemü Müfredâti'l-Elfâzi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- KASAPOĞLU, Abdurrahman. "İnkâr ve Acelecilik Karakteri – Character Of Denial And Hastiness-". *Kelam Araştırmaları* 4/1 (2006): 91-111.
- KAYA, Ali. "Kur'an'da Azap". Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017.
- KUTUB, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. 6 cilt, 11. baskı. Beyrut: Dârü's-Şürûk, 1405/1985.
- MACÎT, Nadim. *Kur'an ve Hadis'e Göre Şirk ve Müşrik Toplum*. Konya: Damla Matbaacılık, 1992.
- MEVDÛDÎ, Seyyid Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. Edit. Ali Bulaç. Çev. Muhammed Han Kayânî v.d. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986-1988.
- MUKÂTİL, Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman (et-Tefsîrü'l-Kebir)*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhate. 4 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâp, 1979.
- ÖZLER, Mevlüt. "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41: 18-20, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn Fahreddin: *et-Tefsîrü'l-Kebîr: Mefâtihü'l-Gayb*. 32 cilt. 3. baskı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.
- REŞİD RIZA, Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Hakîm: Tefsîrü'l-Menâr*. 12 cilt., 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- SİNANOĞLU, Mustafa. "Şirk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 193-198, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 cilt. y.y.: Müessetü'r-Risale, 1420/2000.
- TOPALOĞLU, Bekir - ÇELEBİ, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. 3. baskı. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013.
- TOPALOĞLU, Bekir - YAVUZ, Yusuf Şevki - ÇELEBİ, İlyas. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- ULUTÜRK, Veli. *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıyıyor?*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2007.



Kur'ân Vahyinde Nüzûlün Tekaddümü Yahut Hükümün Teahhuru Meselesi

Taqaddum al-Nuzûl or Ta'akhkhar al-Hukm Issue in the Nuzûl Process of the Qur'ân

Muhammed Selman ÇALIŞKAN

Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
ORCID ID orcid.org/0000-0001-6287-7738 mscaliskan@istanbul.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Mayıs 2019 / 31 May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Haziran 2019 / 4 June 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: 313-333

Öz

Medine döneminde uygulama alanı ve imkânı bulan bazı hükümlerin Mekkî âyetlerde zikredilmesiyle meydana gelen işkâlin hallini amaçlayan *tekaddüm-teahhur* mevzuu ilk olarak Begavî tarafından dile getirilmiştir. Müfessirlerin konu hakkındaki izahlarının, sonraları ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde müstakil bir başlık altında incelendiği görülmektedir. En erken Zerkeşî'nin *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde yer alan mevzu, Suyûtî tarafından genişletilmiş ve Kur'ân ilimlerine dair telif edilen birçok eserde ele alınmıştır. Tekaddüm-teahhur mevzuu, Medine'de meşru kılınacak bir ibadetin Mekkî surelerdeki değinilerini, hükmü teahhur eden nüzûl; söz konusu ibadeti de nüzûlü tekaddüm etmiş bir hüküm olarak değerlendirmektedir. Konunun örnekleri arasında *hükme* müteallik âyetlerin yanı sıra *haber* muhtevalı âyetler de zikredilmektedir. Haberî âyetlerdeki teahhur, ilgili olayın tahakkuk etmesi şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Haberî âyetlerin hüküm içermemesine rağmen hükmü konu edinen bir başlık altında ele alınması ile Medine döneminde müesseseseleşmiş bir ibadetin Mekke dönemindeki değinilerinin nüzûlün tekaddümü olarak telakki edilmesi, tekaddüm-teahhur usulünün tenkide uğradığı noktalar. Medine döneminde gerçekleşecek bir olayın Mekke döneminde zikredilmesi, Kur'ân'ın i'câzı ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bir ispatı; Medine'de uygulandığı bilinen bir ibadetin Mekkî âyetlerdeki zikri ise söz konusu ibadete zemin oluşturmak şeklinde anlaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Vahiy, Nüzûl, Hüküm, Tekaddüm, Teahhur.

Abstract

Some of the *hukms* applied during the Madîna period are mentioned in the Meccan *âyât*. This situation caused some problems about what these Meccan *âyât* meant. These problems were first mentioned in the tafsîr books. To solve this problem, mufassirs expressed the *taqaddum-ta'akhhur* issue. These explanations, which were first mentioned in tafsîr books, were then examined under an independent title in 'ulûm al-Qur'ân books. The first tafsîr book on the subject of *taqaddum-ta'akhhur* issue belongs to al-Baghavî, and the first 'ulûm al-Qur'ân book belongs to al-Zarkashî. *Taqaddum-ta'akhhur* issue has been examined in al-Suyûtî's *al-Itqân* in a broader way and it has been argued as an independent title in the many of 'ulûm al-Qur'ân books. In the title of *taqaddum-ta'akhhur*, issues related to *hukms* have been expressed. However, *news-related âyât* are also discussed in this title. The *taqaddum-ta'akhhur* in the news-related *âyât* is the realization of the related event. However, it is open to discuss news-related *âyât* under a title of *taqaddum-ta'akhhur*. In this respect, there are some points where *taqaddum-ta'akhhur* issue has been criticized. Mention of an event following the Hijra in Meccan *âyât* has been understood as evidence of Muhammad's prophecy. Mentioning of the *hukm*/worship implemented in Madîna in the Meccan *âyât* aims to create a mental infrastructure.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Wahy, Nuzûl, Hukm, Taqaddum, Ta'akhhur.

Giriş

Ayetlerin manalarına intikalde mühim bir mevki işgal eden sebab-i nüzûl ve Mekkî-Medenî rivayetlerinin zaman zaman muhtelif müşkilâtın kaynağı haline geldiği bilinmektedir. Bu müşkilâtın bir kısmı rivayetlerin kendi aralarındaki tearuzdan, diğer bir kısmı ise âyet veya sûrelerin lafız, konu yahut üslûbu ile mütenakız bulunmasından meydana gelmektedir. İşbu tearuz ve tenakuzun hallinde takip edilmesi gereken yola ait kaideler, ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin muhtelif başlıkları altında ele alınmaktadır. Bu eserlerin tekrârı'n-nüzûl gibi başlıkları ilk kısım tearuzun hallini amaçlarken, çalışma konusu ettiğimiz tekaddüm ve teahhur

başlıkları ikinci kısma ait bir işkâli çözmeyi hedeflemektedir. Bu bakımdan ulûmu'l-Kur'ân eserlerindeki benzer başlıkların bir nevi işkâl giderme yolları olduğu söylenebilir.¹

Nüzûlün hükme tekaddüm edebileceğine dair usulün ilk defa Begavî (ö. 516/1122) tarafından geliştirildiği görülmektedir. Begavî, Mekki olan A'lâ sûresinin 14. âyetinin Medine döneminde meşru kılınan *sadaka-i fîtr* ile ilişkilendirilmesine itiraz eden Sa'lebî'ye (ö. 427/1035) verdiği cevapla ilk olarak konuyu gündeme getirmiştir. Begavî, daha sonraları ulûmu'l-Kur'ân müelliflerinin adlandırdığı şekilde bir isimlendirmede bulunmamakla birlikte nüzûlün hükme sebkatinin mümkün olduğunu ifade etmiş (يجوز أن يكون النزول سابقا على الحكم) ve bunu da Mekke'de indirilmesine rağmen el-Kamer 54/45. âyetin (سَيُزَمُّ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ) Bedir harbinde, el-Beled 90/2.

âyetin (وَأَنْتَ حَلٌّ بِحَدِّ الْبَلَدِ) ise Mekke'nin fethinde karşılığını bulması üzerinden delillendirmiştir.² Vâhidî (ö. 468/1076), önceden indirilen bir âyetle sonraları indirilecek bir hükme imtisal edenlerin övülmesinin ilm-i ilahi açısından mümkün olduğunu dile getirerek hocası Sa'lebî'nin itirazına Begavî'den evvel cevap vermişse de nüzûlün hükme tekaddüm edebileceğinden bahsetmemiştir.³

Nüzûlün tekaddümüne dair ilk ulûmu'l-Kur'ân başlığı ise Zerkeşi'nin (ö. 794/1392) *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde yer almaktadır. Zerkeşi "Marifetü Esbâbî'n-Nüzûl" ana başlığı altına "Tekaddümü Nüzûlî'l-Âye ale'l-Hukm / تقدم نزول الآية على الحكم" (âyetin nüzûlünün, hükmüne tekaddümü) adıyla açtığı başlıkta nüzûlün hükmün önüne geçmesi mevzuunu ele almıştır.⁴ Zerkeşi'nin mevzuu, esbâb-ı nüzûl bağlamında değerlendirdiği ve تقدم نزول الآية على الحكم başlığıyla

¹ Bk. İbn Akile el-Mekki, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîati'ş-Şârîka, 2006), 1: 336; Muhammed Ebû Şehbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1987), 256, 257; Mahmud el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Râbu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 29: 114; Halil Aldemir, "Esbâb-ı Nüzûl Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili", *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011): 141-159; Cumhuriyet Demirel, "Kur'ân'ın Özel Tarihine Işık Tutan Bir İlim: Mekki - Medeni", *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017): 35-54. Çalışma alanı olarak belirlediğimiz mevzu, ulûmu'l-Kur'ân eserlerinin 'Ma'rifetü'l-Mekki ve'l-Medenî' ana başlığının altında yer alan 'Zikru Mâ Nezele bi-Mekke ve Hukmuhû Medeni' yahut 'Zikru Mâ Nezele bi'l-Medîne ve Hukmuhû Mekki' başlıklarıyla karşıtlanmalıdır. Zira söz konusu başlıklardan ilki mekân bakımından Mekke'de indirildiği halde zaman bakımından hicretten sonra nâzil olan âyetlerin hükmen Medeni olduğunu, diğeri ise hicretten sonra Medine'de indirildiği halde Mekke halkını muhatap alan âyetlerin hükmen Mekki olduğunu ifade etmektedir. Bk. Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 1: 195.

² Bk. Ahmed es-Salebî, *el-Keşf ve'l-beyân (Tefsîru's-Salebî)*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 10: 185; Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî (Meâlimu't-tenzîl)*, nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr (Riyad: Dâru Tîbe, 1409/1989), 8: 402.

³ Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîl* (Riyad: Silsiletü'r-Rasâilü'l-Câmiiyye, 1430/2009), 23: 448.

⁴ Zerkeşi, *Burbân*, 1: 32. Zerkeşi'nin "Tekaddümü Nüzûlî'l-Âye ale'l-Hukm" şeklinde dile getirdiği konuyu Suyûtî'nin 'ما تأخر حكمه عن نزوله' / Mâ Teahhara Hukmuhû an Nüzûlihî' (hükmü, nüzûlüne teahhur eden âyetler) başlığıyla zikrettiği görülmektedir. Sonraki ulûmu'l-Kur'ân müellifleri de meseleyi bazen Zerkeşi bazen de Suyûtî'nin tesmiyesini tercihle ele almaktadırlar. Çalışma başlığında her iki isimlendirmeyi zikretmemiz işbu itibardır. Tekaddüm-teahhur meselesinin diğer bir mühim vechesi olan 'nüzûlün hükme teahhuru'na ise Zerkeşi'nin değinmediği görülmektedir. Bu mevzu ilk olarak Suyûtî tarafından dile getirilmiştir. Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Vüzâretü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.), 1: 238, 241. İbn Akile'nin eserinde her iki başlığa da yer verdiği görülmektedir. İbn Akile, *Ziyâde*, 1: 332. Suyûtî'nin 'nüzûlün hükme teahhuru' başlığını 'hükmün nüzûle teahhuru' başlığından daha sonra zikretmesi, örnek sayısı çok olan başlığı öncelemesi ile açıklanmıştır. Bk. Hâzim Saîd Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-Burbân ve'l-İtkân* (Medine: Dâru'z-Zemân, 1420/1999), 415. Sebeb-i nüzûl rivayetlerini zaman itibarıyla ele alan İmâdüddîn Muhammed er-Reşîd, 'nüzûlün hükme tekaddümü' başlığı ile 'hükmün nüzûle tekaddümü' başlığı arasına 'nüzûlün hükme murâfakatı' (ما توافق فيه النزول والحكم) şeklinde üçüncü bir başlık açmıştır. Bk. İmâdüddîn Muhammed er-Reşîd, *Esbâbu'n-nüzûl ve eseruhâ fî beyâni'n-nusûs* (b.y.: Dâru'ş-Şihâb, 1999), 122-124.

"sonraları vuku bulacak bir hükmün, önceden indirilen bir âyetin nüzûl sebebi olması"nı kastettiği anlaşılmaktadır. Zira ona göre nüzûl, hükmünden yani sebep-i nüzûlünden evvel olabilir. Evvelce inen bir âyetin nüzûl sebebini daha sonraki bir hükmün oluşturabileceği şeklindeki yorum, âyetin şumulüne sonradan yaşanan olayların girebileceğine dair bir telakkiye istinat etmektedir. Nitekim ilk dönem sebep-i nüzûl rivayetlerinde yer alan ve âyetin bir konu hakkında indirildiğini beyan eden ifadelerin, iniş sebebini zikretmekten çok, âyetin ilgili konuyu kapsadığı manasına gelmesi de aynı telakkiden hareketledir.⁵ Söz konusu telakkiyi göz ardı eden bazı eserlerin Zerkeşî'nin tekaddüm mevzuunu sebep-i nüzûl başlığı altında zikretmesini tenkit ettiği görülmektedir.⁶

Zerkeşî'nin nüzûlün tekaddümüne dair açtığı başlığı, Suyûtî (ö. 911/1505) hükmün teahhur etmesi (ما تأخر حكمه عن نزوله) şekline dönüştürmüş ve yeni örneklerle zenginleştirmiştir. İbn Akîle (ö. 1150/1737) ise başlık ve muhteva bakımından Suyûtî'yi esas alarak konuyu işlemiş ancak Zerkeşî ve Suyûtî'nin herhangi bir yorum yapmadan zikrettiği misalleri, itiraz ve tenkitleriyle kaydetmiştir.⁷ Mennâ' Halîl el-Kattân (ö. 1420/1999) da aynı mevzu Zerkeşî'nin açtığı başlıkla (تقدم نزول الآية على الحكم) ele almış ve Zerkeşî'nin zikrettiği örneklerin âyetin hükme tekaddümü kabilinden olamayacağı kanaatini ifade etmiştir. O, tekaddüm-teahhur meselesini, bu bâbda örnek olarak verilen âyetlerin birden fazla manaya hamledilebilecek mücmel lafızları ihtiva etmesi ve bu lafızların sonraları söz konusu manalardan biri ile tefsir edilmesinin bir sonucu olarak görmektedir.⁸

Nüzûlün hükme sebkate etmesi bağlamında zikredilen örneklere bakıldığında bunların bir kısmının hükme, diğer bir kısmının ise habere müteallik âyetlerden oluştuğu görülmektedir. Bu bakımdan hükmün teahhuru başlığı altında yer alan âyetleri *ihbarî* ve *inşai* olarak ikiye ayırmak mümkündür. Ancak ihbarî âyetlerde hükmün tehir edildiği tartışmalı bir mevzudur. Zira herhangi bir âyetin ifade ettiği mananın hakikatini gelecekte bulması, hükmün tehirini değil istikbalde gerçekleşecek bir olayın evvelden haber verildiğini göstermektedir.⁹ Öte yandan hüküm ihtiva

⁵ Ali Rıza Gül, "Kur'ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dinî Araştırmalar* 7/19: 204-207. Âyetin nüzûlünün, nüzûlüne sebep olacak hükmün önüne geçebileceği diğer bir ifadeyle bir hükmün kendinden önce inen bir âyetin, sebep-i nüzûlü olabileceğine dair anlaşılması zor bir mevzu Allah'ın ilminin tüm zamanları kuşatması ile vuzuha kavuşturulabilir. Nitekim -yukarıda da zikredildiği üzere- Vâhidî, Mekki bir sûredeki âyetin Medine'ye ait bir hükümle irtibatlandırılması hakkında Sa'lebî tarafından dile getirilen bir şüpheyi, ilm-i ilahinin gelecekte olacak şeyleri de şamil bulunduğu hakikatiyle izale etmeye çalışmıştır. Bk. Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 23: 448. Öte yandan sebep-i nüzûl rivayetlerinin bir kısmının nüzûlden sonrasına müteallik bulunmasının nüzûlün tekaddüm edebileceğine dair kanaate istinat etmesi, tekaddüme dair telakkinin Begavî öncesine uzandığını akla getirmektedir. Hasan-ı Basrî'nin Mekke'de inen el-İnşirâh 94/7. (فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ) âyeti 'Gazadan boşa çıktığında ibadete koyul' şeklinde tefsir etmesinin hükmün teahhuru telakkisine istinat etmiş olabileceğine dair Âlûsî'nin yaptığı değerlendirme de dikkate alındığında, hükmün teahhur edebileceği kanaatinin -dile getirilmemekle birlikte- ilk dönemlerden beri var olduğu söylenebilir. Âlûsî, Hasan-ı Basrî'nin bu tefsiri sûrenin Medine'de indiği kabulüyle yapmış olabileceğini de ifade etmektedir. Bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30: 172.

⁶ Bk. Reşîd, *Esbâbu'n-nüzûl ve eseruhâ fî beyâni'n-nusûs*, 121.

⁷ İbn Akîle, *Ziyâde*, 1: 332-339.

⁸ Mennâ' Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2000), 88-89. Bu eserlerin dışında tekaddüm-teahhur mevzuunun şu eserlerde de müstakîl başlık olarak ele alındığı görülmektedir: Muhammed Ebû Şehbe, *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 256-257; Hâzîm Saîd Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-Burbân ve'l-İtkân*, 415; İmâdüddîn Muhammed er-Reşîd, *Esbâbu'n-nüzûl ve eseruhâ fî beyâni'n-nusûs*, 119-121. Tekaddüm mevzuunu, sebep-i nüzûl rivayetlerinin âyetleri anlamadaki yönlendiriciliği açısından (تقدم سبب نزول آية على حكمها) farklı bir bağlamda ele alan diğer bir eser için bk. Abdullah Tahir Mahmud, *Marifetü esbâbi'n-nüzûl ve eseruhâ fî ihtilâfi'l-müfessirîn ve'l-fukahâ* (Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü'n-Necâhi'l-Vataniyye, 2003), 127-136.

⁹ İbn Akîle, *Ziyâde*, 1: 334; Mennâ' Halîl el-Kattân, *Mebâhis*, 88-89; Reşîd, *Esbâbu'n-nüzûl ve eseruhâ fî beyâni'n-nusûs*, 121.

eden bir âyetin, nüzûlünden seneler sonra tatbik mevkiine konulması, âyetle amel etmek için nüzûlün kifayet etmediği ve başka bir emre ihtiyaç duyulduğu şeklindeki bir işkâli intaç edecektir. Hüküm ve hükmün unsurlarını içermeyip sadece hükme telmihte bulunan âyetler ise teşrii ileride vuku bulacak ibadetlere zemin hazırlamak ve gönlü ısıdırmak kabilinden değerlendirilmiştir.¹⁰

Hükümün nüzûlün çok sonrasına ertelenebileceğinin kabulü, nüzûlün hükmü şamil olamayacağını da bir ifadesidir. Nüzûl hükmü ihtiva etmiyorsa yani bir âyetin nüzûlü hükmünü gerektirmiyorsa o âyetin, sebkât ettiği hükmü ifade ettiği tartışmalı hale gelir. Dolayısıyla tekaddüm-teahhur usulünün rivayetler arasındaki tearuzu gidermesi bir tarafa yeni işkâllerin medarı olabileceği görülmektedir. Bu bakımdan mevzuun tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde yer almasıyla birlikte müstakil bir çalışmanın konusu haline getirilmemiş olmasının bir neticesi olan çalışmamız, meseleyi söz konusu eserlerde zikredilen başat örnekler (zekât, harp, ezan) üzerinden ele almayı ve hükmün tehirinin imkânını yahut ne derece mümkün olduğunu irdelemeyi istihdaf etmektedir.

1. Zekât

Sarf mahalleri ve diğer hükümleriyle *zekât* ibadetinin Medine döneminde farz kılındığı bilinmekle birlikte Mekke'de inen sûrelerde de zekâtın zikredildiği görülmektedir. Bu durum, ibadetin Mekke'de meşru kılındığı ancak hükmünün Medine'ye tehir edildiğine yönelik bir yoruma yol açmıştır. Nitekim Suyûtî hükmü nüzûlünün ardına bırakılan âyetler (ما تأخر حكمه عن نزوله) arasında zekâtla ilgili âyetlerin de bulunduğunu İbnü'l-Hassâr (ö. 620/1223) üzerinden zikretmektedir. Bu bâbda, Mekkî olan Müzzemmil sûresinin 20. âyetinde zikredilen وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ “Namazı kılın ve zekâtı verin!” ifadesiyle yine Mekkî En'âm sûresinin 141. âyetindeki وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ “Ürünlerinizin devşirildiği ve toplandığı gün hakkını (sadakasını/zekâtını) verin!” şeklindeki kısım misal olarak verilmektedir.¹¹

Zekât kelimesinin ‘vermek’ manasına gelen آتى fiili ile zikredildiği yerlerde mâlî bir ibadeti karşıladığı bilinmektedir. Öte yandan *îta-i zekâtın* Kur'ân'da *ikâme-i salât* kullanımıyla birlikte ve onun hemen akabinde gelmesi de fiilî bir ibadeti işaret ettiğini göstermektedir.¹² Dolayısıyla

¹⁰ İbnü'l-Hassâr'a göre Medine döneminde uygulama imkânı yakalayan zekât gibi ibadetlerin Mekkî sûrelerde zikredilmesi, Allah Teâlâ'nın Rasûlüne olan vadini yerine getireceği, dinini izhar ve ikame edeceğinin bir göstergesidir. Bk. Suyûtî, *İtkân*, 1: 240. Ayrıca bk. İsmail Hakkı el-Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, nşr. Halil Eser (İstanbul: Mektebetü Eser, 1389/1969), 10: 221-222; Ebû Şehbe, *Medhal*, 257. Bu örnekten de açıkça görüldüğü gibi takdim-tehir meselesinin ortaya çıkmasının bir sebebi de Medine döneminde farz kılınmakla birlikte Mekkî sûrelerde yer alan ibadetlerdir.

¹¹ Suyûtî, *İtkân*, 1: 240. Ayrıca bk. Bursevî, *Râhu'l-beyân*, 10: 221-222; İbn Akîle, *Ziyâde*, 1: 335; Ebû Şehbe, *Medhal*, 257. Zekâtın Mekke ve Medine'deki teşriine dair bk. İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Dâru Tîbe, 1999), 5: 462. Mekkî sûrelerde zekât ve zekâta yakın bir mana ifade eden ‘hak’ kelimesi zikredildiği halde konunun özellikle bu iki âyet üzerinden işlenmesinin, diğer âyetlerin haber, bu iki âyetin ise çoğul-emir sigası ile zikredilmesiyle alakalı olduğunu tahmin etmekteyiz. Söz konusu âyetler için bk. el-A'râf 7/156; el-İsrâ 17/26; Meryem 19/31, 55; el-Enbiyâ 21/73; el-Mü'minûn 23/4; en-Neml 27/3; er-Rûm 30/38, 39; Lokmân 31/4; Fussilet 41/7; ez-Zâriyât 51/19; el-Me'âric 70/24 (el-İsrâ 17/26 ve er-Rûm 30/38. âyetlerinde müfred-emir sigası kullanılmıştır).

¹² Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.), 1: 282; Şehmus Demir, “Kur'an'da Zekat Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007): 17. ‘Îta-i zekât’ kullanımının ‘ikâme-i salât’ ile birlikte zikredildiği âyetler için bk. (köşeli paranteze alınan âyetler Mekkîdir) el-Bakara 2/43, 83, 110, 177, 277; en-Nisâ 4/77, 162; el-Mâide 5/12, 55; et-Tevbe 9/5, 11, 18, 71; [el-Enbiyâ 21/73]; el-Hacc 22/41, 78; en-Nûr 24/37, 56; [en-Neml 27/3]; [Lokmân 31/4]; el-Ahzâb 33/33; el-Mücâdele 58/13; el-Beyyine 98/5. Bununla birlikte el-Müzzemmil 73/20. âyette

Müzzemmil sûresindeki ilgili kısmın, kişinin malından vermesi suretiyle eda ettiği bir ibadet olduğunda şüphe yoktur. Ancak âyette zikredilen *zekât* kelimesinin nisap, miktar ve mesârifıyla Medine döneminde müesseseseleşen zekâtı mı yoksa başka bir zekât türünü mü ifade ettiği noktasında kanaatler çeşitlenmektedir. Bazı müfessirler sûrenin Mekkîliğini dikkate alarak âyette kastedilen zekâtın vacip zekât olamayacağını ifade etmişler ve âyet metnindeki *zekât* kelimesini *zekât-ı fitr* (fitre) şeklinde açıklamışlardır. Âyetteki zekâtın, vacip zekât olduğu kanaatinde olan müfessirlerin ise âyeti Medine dönemine ait kabul ettikleri görülmektedir.¹³ Sûrenin son kısmının Medenî olarak değerlendirilmesinin, söz konusu kısımda zikredilen cihat ve zekâtın Medine döneminde farz kılınması ile alakalı olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ Ancak âyetin, ashab-ı kirâmın sûrenin başında zikredilen gece namazını kılmaya güç yetirememesi üzerine indiği dikkate alındığında nüzûlün Medine dönemine kadar tehir edilmesi uzak görünmektedir. Nitekim Kâtâde (ö. 117/735), İkrime (ö. 105/723) ve Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) gelen rivayetlerde sûrenin son kısmının ilk kısmından 12 ay sonra indirildiği bildirilmektedir.¹⁵

Müfessirlerin çoğu En'âm sûresi 141. âyetin *وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ* "Ürünlerinizin devşirildiği ve toplandığı gün hakkını (sadakasını/zekâtını) verin!" şeklindeki kısmının ziraî mahsuller için farz kılınan zekâtı yani *öşrü* (ve nısf-ı öşrü) kastettiğini ifade etmektedir. Ancak âyetin, hasat zamanı bir miktar ürünün ihtiyaç sahiplerine tasadduk edilmesinin lüzumunu ifade ettiğini öne süren müfessirler de bulunmaktadır. Diğer bir kısım müfessire göre ise âyet, tasaddukun vücubunu

zikredilen 'itâ-i zekât'ın Allah'a itaat ve O'na gösterilen ihlâs olduğuna dair İbn Abbas'tan gelen bir rivayet de bulunmaktadır. Bk. Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 6: 134.

¹³ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an bakâiki garâmiği't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûbi't-te'vil*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 6: 249; Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 30: 187; Bursevî, *Râbu'l-beyân*, 10: 221. el-Müzzemmil 73/20. âyetin Medine'de indiğine dair bir bilgi ve tenkidi için bk. Suyûtî, *İtkân*, 1: 50, 104-105. Farzların söz konusu edildiği âyetlerin Medenî olarak telakki edilmesinin, farz ibadetlerin zikredildiği âyetlerin Medine döneminde indirildiğine dair bir ön kabule istinat etmesi de mümkündür. Söz konusu kabuller için bk. Suyûtî, *İtkân*, 1: 108, 109. Mâverdi'de yer alan bir bilgiye göre âyetteki 'zekât' kelimesiyle 'sadaka-i fitr'ın kastedildiğine dair kanaat Hâris el-Uklî'ye aittir. Uklî'ye göre âyette 'sadaka-i fitr'ın kastedilmesinin sebebi, maldan verilen zekâtın bu âyetin nüzûlünden sonra farz kılınmasıdır. Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 134; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinu limâ tedammenehû mine's-Sünneti ve âyi'l-Furkân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 21: 352. Aynı kişinin Mekkî olan el-A'râf 7/156 ve en-Neml 27/3. âyetlerinin yanı sıra Medenî olan el-Bakara 2/43, en-Nisâ 4/77 ve et-Tevbe 9/5. âyetlerinde zikredilen 'itâ-i zekât'ı da 'sadaka-i fitr' olarak karşılması dikkat çekicidir. Bk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997), 1: 100; 3: 1005; 5: 1581; 6: 1754; 9: 2840.

¹⁴ Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Eblî's-Sünne* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5: 305. Müzzemmil sûresinin tamamının Mekkî olduğunu ifade edenler, son âyetteki cihat gibi hususları va'd ve müjde şeklinde değerlendirmektedirler. Nitekim âyette açıkça 'sizden hastalananlar olacaktır' buyurularak sonraki bir zaman dilimi işaret edilmektedir. Âyetin ileride vuku bulacak olayları haber vermesi, Hz. Peygamber'in risaletinin bir delili olarak da telakki edilmiştir. İbn Kesîr de sûrenin tamamının Mekkî olduğunu ifade etmekte ve bu âyeti mugayyebattan olan cihadı haber vermesi sebebiyle 'delâilün-nübüvve'nin en büyüklerinden addetmektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 305; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8: 258.

¹⁵ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vilî âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, ts.), 23: 397; Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr fi't-tesfîri bi'l-me'sûr* (Kahire: Merkezu Heçr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabîyye ve'l-İslamiyye, 2003), 15: 59. Mukâtil de sûrenin evveli ile ahirinin nüzûlü arasında bir sene bulunduğunu zikretmektedir. Bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 2002), 4: 479. Bu süreçte, kendilerine emredilen süreyi tutturamamaktan endişe eden bazı sahabîlerin gecenin tamamında namaz kıldıklarına dair rivayetler bulunmaktadır. Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 8: 257.

meşru kılmış ancak öşürün vucubu ile bu tasadduk nesh edilmiştir.¹⁶ Âyet, öşrü ifade ettiği kanaatinde olanlarca Medenî, diğerleri tarafından ise Mekkî olarak değerlendirilmiştir. Ancak benzer mâlî *hakları* söz konusu eden diğer âyetlerin de (el-İsrâ 17/26, er-Rûm 30/38, ez-Zâriyât 51/19, el-Me'âric 70/24) Mekkî olması, muhtevayı dikkate alarak En'âm âyetinin Medenî olduğunu ifade edenleri haksız çıkarıcı mahiyettedir. Taberî (ö. 310/923) âyetin bilinen farz zekâtın (öşür) bahsetmediğini, ilgili âyet kısmının hemen akabinde وَلَا تُسْرِفُوا ifadesinin zikredilmesiyle delillendirmektedir. Zira (âyetin zekâtı veren kişiye hitap etmesinin yanı sıra zekât toplayan memuru da muhatap almasından hareketle) zekât âmilinin farz kılınan miktardan (öşür–العشر: 1/10 veya nısf-ı öşür–نصف العشر: 1/20) fazlasını alması mümkün değildir. Zeccâc'ın (ö. 311/923) zikrettiği bir sebab-i nüzûle göre de ilgili kısım, ensardan Sabit b. Kays'ın mahsulünün tamamını dağıtıp ailesine bir şey ayırmaması üzerine indirilmiştir. Ancak Zeccâc'ın bu inış sebebini, âyetin Mekkî olması bağlamında zikretmesine bakılırsa israfı nehyeden kısmın (وَلَا تُسْرِفُوا) Medine'de indirildiği kanaatinde olduğu söylenebilir. Bu takdirde Sabit b. Kays'ı mahsulünün gelirini vermeye sevk eden emir (وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) daha evvel inmiş olmalıdır.¹⁷

Bu başlığın önemli bir bölümünü teşkil eden *zekât-ı fîtr* bahsine geçmeden evvel zekâta müteallik Mekkî âyetlerin hükmünün Medine dönemine tehir edilmesi hususunda bazı değerlendirmelerde bulunmak yerinde olacaktır. Müzzemmil âyetinde *itâ-i zekât*tan sonra *karz-ı hasenden* bahsedilmesi ve bu tabirin zekâtın dışındaki nafile infakı ifade etmesi,¹⁸ *itâ-i zekâtın* tasadduktan öte bir manayı haiz bulunduğunu akla getirmektedir.¹⁹ Bu sebepten olsa gerek Katâde gibi müfessirler âyette zikredilen *ikâme-i salat* ile *itâ-i zekâtın* farz-vacip olduğunu ifade etmişlerdir.²⁰ Mâtürîdî (ö. 333/944) zekâtın Medine döneminde farz kılındığına dair bilgileri dikkate alarak Müzzemmil sûresinin ilgili âyetini Medenî addedenlere itiraz etmekte ve Medine'de farz kılınan zekâtın, müslümanların düşman korkusu sebebiyle Mekke'de yetiştirmekten çekindikleri hayvanlara müteallik bir zekât olduğunu dile getirmektedir. Ona göre maldan verilen zekât Medine döneminde vacip olduğu gibi Mekke döneminde de vacip idi.²¹ Âlûsî (ö. 1270/1854) de Müzzemmil âyetinin hükmü nüzûlünün sonrasına tehir edilen âyetler kabilinden olmadığını ifade etmekte, müfessirlerin çoğunun âyetteki zekâtı bilinen farz zekât olarak anladıklarını eklemektedir. Bu durumda zekâtın Medine'de farz kılındığına dair bilgilerin, nisap-miktar-mesârif bakımından müesseseseleşmiş bir zekâtı kastettiği söylenebilir.²² İbn Kesîr'in (ö.

¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 595-611. Ayrıca bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 5: 1397-1398; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2: 178. İbrâhim en-Nehaî âyetin 'öşür'le nesh edildiğini ifade ederken sûrenin Mekkî olmasına dikkat çekmektedir. Taberî de âyetin farz bir yardımcı ifade etmekle beraber 'öşür'le nesh edildiği kanaatinde. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 610, 611. Ancak burada ilk dönem ulemasının nesh tabiriyle mutlakın takyid, mübhemin tebyin, mücmelin tafsil edilmesini kastettiklerini göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Bk. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Medine: Dâru'l-Vefâ, 1987), 1: 70-73.

¹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9: 612; İbrâhim b. es-Seri *ez-Zeccâc*, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2: 297. En'âm sûresindeki Medenî âyetler arasında sadedinde bulunduğumuz âyetin yer almaması da dikkate değerdir. Bk. Suyûtî, *İtkân*, 1: 49, 85-86.

¹⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 398.

¹⁹ İbrâhim b. Ömer el-Bikâ'î, *Naẓmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyat ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 21: 35.

²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 398.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 305-306. İbn Âşûr, Müzzemmil sûresinin 20. âyetinin Medine'de indiği kanaatinde. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-temîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 29: 278.

²² Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 29: 114. Zekâtın Medine döneminde farz kılındığına dair bilgilerin, zekâtın Mekke döneminin ilk yıllarından Medine döneminin sonuna kadar uzanan bir müesseseseleşme süreci olduğu halde, Medine

774/1373) “Zekât Mekke’de farz kılınmıştır. Ancak nisap ve sarf mahalleri Medine’de açıklanmıştır.” kanaatini taşıyanlara el-Müzzemmil 73/20. âyetin delil olabileceğini ifade etmesi de bu bağlamda zikre değerlidir.²³ Öte yandan Mekkî olduğu bilinen Meryem 19/31, 55; el-Enbiyâ 21/73 ve Fussilet 41/7. âyetlerindeki zekât değinilerinin müşrikler ve önceki ümmetler üzerinden zekâtı gündeme getirmesinin yanı sıra yine Mekkî sûrelerde doğrudan zekât ve zekâtın verilmesinden bahseden âyetlerin (el-A‘râf 7/156, el-Müminûn 23/4, en-Neml 27/3, er-Rûm 30/39, Lokmân 31/4) bulunması, zekâtın Mekke döneminde de zaman ve zeminin imkân verdiği ölçüde bir uygulama şekline sahip olduğunu göstermektedir.²⁴ Bu da tüm unsurlarıyla Medine döneminde müesseseseleşen bir ibadetin Mekkî âyetlerdeki değinilerini, Medenî olarak yorumlamayı uzak kılmaktadır. Yine Müddessir, Leyl, Fecr, Mâûn gibi ilk inen sûrelerde iktisadi yardımlaşmanın zikredilmesi de bu bağlamda manidardır.²⁵ Tüm bu bilgilerden hareketle zekât müessesesinin tam olarak teşekkül etmediği Mekke dönemindeki değinilerinin, sonraları tafsil edilecek zekâtın icmâlî birer ifadesi olduğunu söylemek mümkündür.²⁶

Zekât-ı Fıtr: Zekâtın bir nevi olan *fıtır sadakasını* (كُتَاة الْفِطْرِ / صَدَقَةُ الْفِطْرِ) karşıladığı ifade edilen el-A‘lâ 87/14. âyeti (فَدَّ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى) de hükmü sonraya bırakılan âyetler arasında değerlendirilmektedir. Zerkeşi, nüzûlün hükmün önüne geçmesine dair açtığı başlık (تقديم نزول الآية) altında sadece *zekât-ı fıtrın* vücutbiyyetine delil gösterilen söz konusu âyeti zikretmektedir.²⁷ Âyetin, *Ramazân zekâtı* olarak da adlandırılan fıtır sadakasını (fitre) ifade ettiğine dair merfu rivayetler bulunmaktadır. Beyhaki’nin (ö. 458/1066) eserine aldığı bir rivayete göre Rasûl-i Ekrem A‘lâ sûresinin ilgili âyetini zekât-ı fıtır şeklinde tefsir etmiştir. Yine Hz. Peygamber’in bayram namazından evvel zekât-ı fıtırın verilmesini emredip söz konusu âyetleri

döneminde muhtelif unsurlarıyla daha müşahhas hale gelmesini dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Hasan Maçın, “Zekâtın Farziyetinin Kur’an’ın Nüzul Süreci Ekseninde Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017): 361-367. Hz. Peygamber’in hicri 2. senede farz kılınan Ramazan orucuyla iltisaklı olarak sadaka-i fıtırı emretmesi ve zekâtın farz kılınmasından sonra ise söz konusu sadakaya dair bir emir yahut nehiyde bulunmaması, zekâtın hicri 2. seneden evvel farz kılınmadığı fikrini intaç etmiştir. Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 197.

²³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8: 259.

²⁴ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Şehmus Demir, “Kur’an’da Zekat Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi”, 18-20, 25, 30; Soner Duman, “Zekât Ahkâmının Teşri‘ Süreci”, *Tarîhte ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 26; Ünal Kılıç, “Hz. Peygamber Döneminde Zekât Uygulaması”, 46-48; Durak Pasmaz, *Mekkî Surelerde Ahkâm Ayetleri* (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2012), 166-171, 242. Habeşistan’a hicret eden ikinci kafilenin başkanı Cafer b. Ebî Tâlib’in, Necâşî’ye hitaben Hz. Peygamber hakkındaki “Bize namazı, zekâtı ve orucu emrediyor” ifadesi de zekâtın Mekke dönemindeki meşruiyetini göstermektedir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 357.

²⁵ Konu ile alakalı diğer âyetleri tarihî tertiple ele alan bir çalışma için bk. Hasan Maçın, “Zekâtın Farziyetinin Kur’an’ın Nüzul Süreci Ekseninde Değerlendirilmesi”, 348-353.

²⁶ Mehmet Erkal, “Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007): 10-11.

²⁷ Zerkeşi, *Burhân*, 1: 32. Ayrıca bk. Suyûtî, *İtkân*, 1: 238; Ebû Şehbe, *Medhal*, 256; Reşid, *Esbâbu’n-nuzûl ve eserubâ fı beyâni’n-nusûs*, 120; Abdullah Tahir, *Marifetü Esbâbi’n-Nüzûl*, 130. el-A‘lâ 87/14. âyetin iniş sebebi hakkında şunlar kaydedilmektedir: Münafıklardan biri sahibi bulunduğu hurma ağaçlarından komşusunun bahçesine düşen hurmaları komşusunun yemesini Rasulullah’a şikâyet etmiş, bunun üzerine Rasulullah da ensarlı bu sahabînin yediği hurmalara mukabil Allah’ın kendisine Cennet’te hurma ağacı vereceğini söylemiştir. Ancak münafığın bunu kabul etmemesi üzerine Hz. Osman o kişiye bir hurma bahçesi vermiş, âyet de bunun üzerine şeref-nâzil olmuştur. Bk. Kurtubî, *el-Câmi‘u li ahkâmîl-Kur‘ân*, 22: 232-233. el-Müzzemmil 73/20 ve el-Bakara 2/43. âyetlerde zikredilen ‘zekât’ kelimesi de ‘zekât-ı fıtır’ olarak tefsir edilmiştir. Kurtubî, *el-Câmi‘u li ahkâmîl-Kur‘ân*, 2: 24; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 10: 221.

okuduğu da rivayet edilmektedir.²⁸ Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) de bayram sabahı sadaka-i fitrını verdikten sonra A'lâ sûresinin 14-15. âyetlerini okur ve bu âyetlerin bayram namazından önce zekât-ı fitrın verilmesi hakkında nâzil olduğunu zikrederdi.²⁹ Ebû'l-Âliye (ö. 90/709), Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Said b. Müseyyeb (ö. 94/713), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693), Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) de el-A'lâ 87/15. âyeti (وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى) Ramazan bayramı namazı, evvelindeki âyeti ise namazdan önce verilen sadaka-i fitr şeklinde tefsir ettiği görülmektedir.³⁰

Begavî, bazı ulemanın A'lâ sûresinin Mekkî olması ve Mekke'de de herhangi bir bayram ve zekâtın bulunmamasından hareketle ilgili âyetin fitreyle ilişkilendirilmesine mana veremediklerini zikretmektedir.³¹ Begavî'nin isim vermeden zikrettiği bu itirazı Sa'lebî'nin dile getirdiği anlaşılmaktadır. Sa'lebî *el-Kesf ve'l-beyân* adlı tefsirinde âyetin fitr sadakası ile irtibatını kuran rivayetleri zikrettikten sonra "Bu tevil cihetini bilmiyorum. Çünkü bu sûre icmâen Mekkîdir. Mekke'de de herhangi bir bayram ve zekât-ı fitr yoktur." şeklinde bir tenkitle bulunmaktadır.³² Vâhidî, Sa'lebî'nin bu itirazına kayıt koymakta ve Allah'ın, önceden indirilen bir âyetle sonraları indirilecek bir hükme imtisal edenleri övmesinin mümkün olabileceğini zikretmektedir.³³ Begavî

²⁸ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4: 268; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3418; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 23: 447; Kurtubî, *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'an*, 22: 232; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 15: 369. İbn Merdûye de Ebû Saîd el-Hudrî'nin "Rasulullah ﷺ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى . وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (el-A'lâ 87/14-15) âyetlerini okur sonra Ramazan bayramı günü musallaya gitmeden evvel fitr sadakasını taksim ederdi" şeklindeki rivayetini aktarmaktadır. Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 15: 370.

²⁹ Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 15: 370. Yine İbn Ömer mevlâsı Nâfi'e bayram namazı evvelinde sadaka verip vermediğini sorar vermemişse vermesini ve musallâya öyle geçmesini tenbihler, A'lâ sûresinin 14-15. âyetlerinin bu konudan bahsettiğini eklerdi. Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 8: 402.

³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24: 320, 321; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3418; Ebubekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Abkâmi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1992), 5: 372; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 23: 447; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 8: 402; Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelûsi, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 5: 470; Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Abkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4: 379; Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 9: 91-92; Kurtubî, *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'an*, 2: 24; Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 15: 370-372. Ömer b. Abdülazîz insanlara sadaka-i fitr vermelerini emreder ve bu meyanda el-A'lâ 87/14-15. âyetleri delil getirirdi. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8: 382. Ahkâm tefsirlerinde de A'lâ sûresi âyetinin fitre ile ilintilendirildiği görülmektedir. Bk. Cessâs, *Abkâmi'l-Kur'an*, 5: 372; İlikiyâ el-Herrâsî, *Abkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 4: 428; İbnü'l-Arabî, *Abkâmi'l-Kur'an*, 4: 379.

³¹ Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 8: 402. Ayrıca bk. Zerkeşi, *Burbân*, 1: 33.

³² Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 10: 185; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 23: 448. Benzer bir kanaat için bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 9: 92; Kurtubî, *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'an*, 22: 233; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fetbu'l-Kadîr el-câmiu beyne fenneyi'r-rivayeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsîr*, nşr. Abdurrahman Umeyre (b.y.: Dâru'l-Vefâ, ts.), 5: 567, 569. Kur'an'ın namaz ve zekât zikirindeki genel üslubunun aksine el-A'lâ 87/14-15. âyetlerde önce zekâtın zikredilmesi de söz konusu âyetlerde bilinen manadaki namaz ve zekâtın kastedilmediğine yorumlunmuştur. Bk. Muhammed Cemâleddîn el-Kâsımî, *Tefsîru'l-Kâsımî (Mebâsinü't-te'vîl)*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabî, 1957), 14: 6135. Zerkeşi'nin isim vermeden aktardığı kavlin, Sa'lebî'nin kavli ile mutabık olduğu görülmektedir. Ancak Suyûtî söz konusu iktibasın sonundaki bayram (عيد) ve zekât (زكاة) kelimelerine orucu (صوم) da eklemiştir. Aynı kısmı Zerkeşi'den aktardığını söyleyen İbn Akile'nin metninin Suyûtî'ninki ile örtüşmesi, iktibasın Suyûtî'den yapıldığını göstermektedir. Nitekim aynı paragrafta A'lâ sûresi âyetlerinin zekât-ı fitr hakkında indigine dair İbn Ömer'in kavlini Bezzâr'ın merfu olarak rivayet ettiğine dair ek bilgi Zerkeşi'de değil Suyûtî'de yer almaktadır. Bk. Zerkeşi, *Burbân*, 1: 32-33; Suyûtî, *İtkân*, 1: 238; İbn Akile, *Ziyâde*, 1: 332.

³³ Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basît*, 23: 448. Benzer değiniler için bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'an*, 22: 233; Ali b. Muhammed el-Hâzin el-Bağdâdî, *Tefsîru'l-Hâzin (Liübâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl)*, nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4: 418.

de bu durumu, nüzûlün hükme sebkate etmesi olarak değerlendirmekte ve bunu da Beled sûresinin 2. âyeti (وَأَنْتَ حَلٌّ بِمَدِّ الْبَلَدِ) ile Kamer sûresinin 45. âyetinin (سَيُهْرَمُ الْجَمْعُ وَيُؤَلَّوْنَ الدُّبْنَ) ifade ettiği manaların çok sonraları vuku bulmasıyla delillendirmektedir.³⁴ Bikâ'î (ö. 885/1480), Begavî'nin bu izahına iştirak etmekte ayrıca sûrenin Mekki olması ve orucun Medine'de farz kılınmasına rağmen el-A'lâ 87/14-15. âyetlerin *zekât-ı fitr*, *bayram tekbirleri* ve *bayram namazını* ifadeye münasip olduğunu zikretmektedir. Zira ona göre, Allah Teâlâ'nın ilmi mazi-hal-istikbal bakımından müsavi olduğundan lafzın umumiyeti söz konusudur.³⁵

Bu kanaatlere mukabil olarak A'lâ sûresinin ilgili âyetinde zikredilen *tezekkî* kelimesini mala değil nefse yönelik bir arınma şeklinde tefsir eden âlimler de bulunmaktadır. İbn Abbas (ö. 68/687), Hasan-ı Basrî, Katâde, Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), Rebî' b. Enes (ö. 139/756) ve İkrime tezekkîyi küfürden uzak durmak ve evâmîr-i şerîyyeyi yerine getirmek şeklinde izah ederler.³⁶ Yine Mâtürîdî, Râzî (ö. 606/1210), Neseî (ö. 710/1310), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Merâgî (ö. 1371/1952), İbn Âşûr (ö. 1393/1973), Şînkî (ö. 1392/1974), Vehbe Zuhaylî (ö. 1436/2015) âyetin tefsiri bağlamında fitreye hiç değinmemiş; Beyzâvî (ö. 685/1286), Hâzin (ö. 741/1341), İbn Kesîr ve Ebüssuûd (ö. 982/1574) ise fitreyi ikincil bir görüş olarak zikretmiştir.³⁷

el-A'lâ 87/14. âyetin bir çeşit tasadduktan bahsettiği de ifade edilmiştir. Said b. Cübeyr (ö. 94/713) ile Ebû'l-Ahvas (ö. 179/795) âyetteki *tezekkî*yi kişinin malından bir miktar sadaka vermesi şeklinde açıklamış ve âyeti fitre özelinde ele almamıştır. Mukâtil (ö. 150/767) ve Ferrâ (ö. 207/822) da âyeti benzer bir yaklaşımla izah etmektedir.³⁸ Atâ b. Ebî Rebâh önceleri âyetin zekât-ı fitrî ifade ettiği kanaatindeyse de konu hakkında İbn Abbas'a yönelttiği soruya "Böyle bir şey duymadım. Âyet tüm zekât çeşitlerini ifade eder." şeklinde cevap alması üzerine kanaatini

³⁴ Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 8: 402-403. Kamer ve Beled sûrelerinin ilgili âyetleri bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

³⁵ Bikâ'î, *Nazmu'd-dürer*, 21: 404. Bu âyetin bayram namazını işaretine benzer bir durum Kevser sûresinde de görülmektedir. Sürede geçen *فَصَلِّ* (salât et/namaz kıl) ifadesi ile bayram namazını anlayan müfessirler bulunmaktadır. Sûrenin Mekki olduğu göz önünde bulundurulduğunda söz konusu âyetin hükme sebkate eden bir nüzûlün hasılası olduğu söylenebilir. Benzer bir mütalaa Hud sûresi 5. âyet için de söz konusudur. Zira âyet Mekki olmakla birlikte elbiselerine bürünen münafıklardan bahsetmektedir. Abdulkâdir Mahmud el-Ânî, *Be'yânü'l-meânî* (Dimeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1965), 1: 169, 3: 93.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 318-319; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3417; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 10: 185; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 255; Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 8: 402. Âlûsî sûrenin Mekki olarak değerlendirilmesi halinde hükmün teahhurunun söz konusu olabileceğine değinmiş ancak kendisi el-A'lâ 87/14-15. âyetlerini şirkten uzak bir şekilde kalben iman edip kelime-i tevhidi zikretmek ve farz kılınan namazları eda etmekle ilişkilendirmiştir. Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 30: 110.

³⁷ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5: 440; Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, nşr. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 5: 306; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31: 147-148; Ahmed en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî (Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil)*, nşr. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1998), 3: 632; Hâzin, *Lübâbu't-te'vil*, 4: 418; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *Tefsîru'l-babri'l-muhîb*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 8: 454-455; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8: 381-382; Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Suûd (İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm)*, nşr. Abdülkadir Ahmed Ata (Riyad: Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadîse, ts.), 5: 520; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Mısır: Mektebetü'l-Mustafa el-Bâbî, 1946), 30: 127-128; İbn Âşûr, *Tabrîr*, 30: 287-288; Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed eş-Şînkî, *Edvânü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (b.y.: Dâru âlemi'l-Fevâid, ts.), 9: 179-180; Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-akâide ve's-şerîa ve'l-menbec* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2009), 15: 575-579.

³⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 4: 670; Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983), 3: 257; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24: 319-320; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3418. "Tezekkî'nin Mekki sûrelerde zikredildiği benzer kullanımlar için bk. Tâhâ 20/76, Fâtır 35/18, el-Leyl 92/18. A'lâ sûresi âyetinde zikredilen 'tezekkî'nin namaz için yapılan temizlik manasına geldiği de belirtilmektedir. Bk. Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 3: 632; el-Hatîb eş-Şîrbînî, *es-Sirâcü'l-münîr* (Bûlâk: el-Matbaatü Bûlâk, 1285/1868), 4: 523. Ebû'l-Ahvas el-A'lâ 87/15. âyetteki *فَصَلِّ* kullanımını, zekât verdikten sonra kılınan nafil namaz şeklinde açıklamaktadır. Bk. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6: 255.

değiştirmiştir.³⁹ İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) el-A'lâ 87/14. âyetin fitr sadakası ile alakasını sorması üzerine Atâ'nın âyetin tüm sadakaları ifade ettiği şekilde bir cevap vermesi de kanaatinin değiştiğini göstermektedir.⁴⁰

Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîb*'ine aldığı bir rivayete göre A'lâ sûresinin Mekke'de indiği açıktır.⁴¹ Sûrenin sadedinde bulunduğumuz 14. âyeti, bağlamından anlaşıldığı kadarıyla Hz. İbrahim ve Musa'nın sahifelerindeki bir ifadeyi yansıtmaktadır. Hz. Peygamber'in de söz konusu âyetin bu sahifelerde yer aldığına dair beyanı bulunmaktadır.⁴² Dolayısıyla ilgili âyet, evvelki kitaplardaki bir hükmü bildirmekte ancak ileride benzer bir hükmün mevzubahis olacağına telmihte bulunarak söz konusu hükme zemin hazırlamaktadır. Bununla birlikte Mekke döneminde de zekât-ı fitrın uygulama imkânı bulunduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in Mekke sokaklarına bir münadi göndererek "Dikkat edin sadaka-i fitr erkek kadın, hür köle, küçük büyük her müslümana vaciptir" şeklinde ilanda bulunması (Tirmizî, "Zekât", 35), fitrenin Mekke dönemine uzanan bir tarihi olduğunu göstermektedir. Buna göre zekât-ı fitrın Mekke'de farz kılındığı ancak Hz. Peygamber'in hutbelere emretmesi sonucu yaygınlaşmasının hicri ikinci senenin sonrasına tekabül ettiği anlaşılmaktadır.⁴³

Fitrenin Mekke döneminde meşru kılındığı söylenebilirse de kaynağını A'lâ sûresinin 14. âyetinden aldığına dair katı bir delil bulunmamaktadır. Nitekim fukahâ da fitrenin vucubiyetinde A'lâ sûresinin ilgili âyetini değil zekât-ı fitrın farz kılındığına dair Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri (Buhârî, "Zekât", 70; Müslim, "Zekât", 12) esas almaktadır.⁴⁴ Dolayısıyla âyetin fitreyi ifade ettiğine dair merfu rivayetler ile İbn Ömer'in âyetin fitre hakkında indiğine dair beyanından sarf-ı nazar edilmiştir. Merfu rivayetlerin dikkate alınmamasında mevsukiyetlerinin müsellemlenmemesi,⁴⁵ İbn Ömer'in sebep-i nüzûl beyanına itibar edilmemesinde ise sahabe yahut tabiin "bu âyet şu hususta indi (نزلت هذه الآية في كذا)" şeklindeki ifadelerinin âyetin sebep-i nüzûlünden çok,

³⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 10: 3418.

⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'an*, 22: 232.

⁴¹ Buhârî, "Tefsîr", 87. Buna mukabil sûrenin Medeni olduğu da ifade edilmiştir. Ancak bu zikrin, sûrenin bayram namazını ve zekât-ı fitri ihtiva etmesi sebebiyle olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Suyûtî, *İtkân*, 1: 75; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30: 101; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 563.

⁴² Abdurrahman b. Muhammed es-Se'âlibî, *Tefsîru's-Se'âlibî (el-Cevâbiru'l-hsân fi tefsîri'l-Kur'an)*, nşr. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 5: 579-580. Ayrıca bk. Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 15: 576-578.

⁴³ İbn Akîle, *Ziyâde*, 1: 333. Bu takdirde orucun da Mekke döneminde edâ edilmeye başlandığını söylemek gerekmektedir. Konu hakkındaki bir çalışma için bk. Muhammed Selman Çalışkan, "Ramazan Orucunun Teşrii", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2017): 159, 172, 181. Bununla birlikte fitr kökünün hilkat manasından hareketle fitrenin insanın bedeni ve nefsi için verdiği bir sadaka olduğuna dair kanaatler de bulunmaktadır. Bk. İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim, *Garîbu'l-Hadîs* (Bağdat: el-Cumhuriyyetü'l-İrâkiyye Vizâratü'l-Evkâf, 1977), 1: 184. Zekât-ı fitrın hicri ikinci senede indirildiğine dair bilgi için bk. Muhammed b. Sa'd, *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebir* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 1: 214.

⁴⁴ Muhammed b. İdris eş-Şâfî, *el-Ümm*, nşr. Rifat Fevzi Abdülmüttalib (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001), 3: 160-162; Abdullah b. Mahmud el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1: 123-124. İbn Kudâme 'zekât-ı fitr' bahsinde A'lâ sûresinin 14. âyetinin zekât-ı fitra yorulduğundan bahsetmekteyse de fitrenin vucubiyetini Hz. Peygamber'in fitreyi farz kılması hakkındaki rivayete ve icmâa dayandırmaktadır. Bk. Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 4: 281-283. Mezheplerin fitrenin vucubiyetinde rivayetleri esas aldıklarına dair bir bilgi için bk. Yunus Vehbi Yavuz, "Fitre", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 160.

⁴⁵ Hz. Peygamber'e ref' edilen rivayetin senesinde bulunan Kesîr b. Abdillâh b. Amr 'zayıf' olarak nitelendirilmiştir. Suyûtî de söz konusu rivayeti aktarırken zayıf bir senede sahip olduğunu kaydetmektedir. Bk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tebzîb* (Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.), 808; Suyûtî, *ed-Dürru'l-mensûr*, 15: 369.

tefsirine yönelik bir açıklama olduğunun göz önünde bulundurulduğu söylenebilir.⁴⁶ A'lâ sûresi 14. âyetin zekât-ı fitr şeklinde tefsir edilmesinin, âyetin *fitre*→*bayram tekbirleri*→*bayram namazını* çağrıştıran sıralı bir bağlama sahip olmasıyla da alakası bulunmaktadır. Nitekim 15. âyetin *وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ* kısmı *bayram tekbirleri*, *فَصَلَّى* kısmı ise *bayram namazı* olarak tefsir edilmiştir.⁴⁷ Hatta *tezekkânin* *salattan* evvel zikredilmesi, *fitrenin bayram namazından önce verilmesi* gerektiği şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁸

2. Harp

Mekke döneminde indirilen bazı âyetlerin savaş manasını tazammun etmesi ile müslümanların yine bu dönemde herhangi bir harbe girişmemesi bilgisi arasındaki tearuzun halli için de savaş hükmünün tehir edilmiş olduğu gündeme getirilmiştir. Suyûtî'nin *İtkân* adlı eserine aldığı bir İbn Mes'ûd (ö. 32/652) rivayetine göre, Mekki olan Sebe' sûresinin 49. âyetindeki *الْحَقُّ* kelimesi seyf-kılıç manasına gelmektedir.⁴⁹ İbn Mes'ûd'u ilgili âyet kısmını kılıç/harp şeklinde tefsir etmeye sevk eden şeyin, Hz. Peygamber'in Mekke fethinden sonra Kâbe'nin etrafındaki putları elindeki değnekle dürtüp *فُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ* "Hak geldi; artık bâtil ne bir şeyi başlatabilir ne de geri getirebilir." (Sebe' 34/49) âyetini okuması olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu rivayetlerin bir kısmını İbn Mes'ûd aktarmaktadır.⁵⁰

Müzzemmil sûresinin 20. âyeti, zekâtın yanı sıra harbi söz konusu etmesi bakımından da hükmü sonraya bırakılan âyetler arasında değerlendirilmiştir.⁵¹ Âyet müminlerin sonraları Allah yolunda savaşacaklarını şöyle ifade etmektedir: *عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَأُخْرُونَ يُضْرَبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ*

⁴⁶ Zerkeşî, *Burbân*, 1: 31-32. Nitekim İbn Akile de İbn Ömer'in A'lâ sûresi âyetlerinin zekât-ı fitr hakkında indiğine dair rivayetini benzer şekilde değerlendirmiş ve bu değerlendirme ile işkâlin ortadan kalkacağını ifade etmiştir. İbn Akile, *Ziyâde*, 1: 335-336. Buna göre ilk dönem sebeb-i nüzül rivayetlerinde yer alan *كذا نزلت هذه الآية في كذا* tabiri "âyet şu konuyu/kişiyi kapsar" şeklinde anlaşılabilir.

⁴⁷ Begavî, *Medâlimu't-tenzîl*, 8: 402, 403; Zemahşerî, *Keşşâf*, 6: 360; İbn Atıyye, *Muharrer*, 5: 470; Kurtubî, *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'an*, 22: 233.

⁴⁸ Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İklâl fî istinbâtî't-tenzîl*, nşr. Esad Trabzonî el-Hüseynî (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 221; Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'an*, 5: 372. Rasûl-i Ekrem'in iki bayram namazında da A'lâ ve Gâşiye sûrelerini okuduğuna dair rivayetin de A'lâ sûresi âyetini zekât-ı fitra yormada etkili olduğu söylenebilir. Ebû Dâvûd, "Salât", 242; İbn Mâcce, "İkâmetü's-Salavât", 157. Bayram namazı yahut genel anlamda namaza işaret eden Kevser sûresi 2. âyetin de hükmü nüzülüne teahhur eden âyetler cümlesinden olduğu ifade edilmiştir. Zira Kevser sûresinin Mekki olduğu bilinmektedir ve söz konusu âyetinde *فَصَلَّى* "salât et/namaz kıl" şeklinde bir emir bulunmaktadır. Dolayısıyla âyetin Hz. Peygamber'in kurban keseceği ve bayram namazı kılacağına dair bir telmihi muhtevi bulunduğu belirtilmiştir. Mekke döneminde bayram namazının bulunmamasından hareketle âyetin Medeni olduğu da öne sürülmüştür. Öte yandan âyetin mükerreren indiği de zikredilmektedir. Bk. Abdulkâdir Mahmud el-Ânî, *Beyânü'l-meânî*, 1: 169. Kevser sûresinin Medeni olduğuna dair bir kayıt için bk. Suyûtî, *İtkân*, 1: 81-82.

⁴⁹ Maverdî, *en-Nüket ve'l-nyûn*, 4: 457; Ebû Hayyân, *el-Babru'l-mubût*, 7: 278; Suyûtî, *İtkân*, 1: 240. Ayrıca bk. Ebû Şehbe, *Medhal*, 257. Sebe' sûresi âyetinin Mekki olması hakkında bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'an*, 17: 252. Âyette zikredilen *الْحَقُّ* kelimesinin 'seyf' yani harbi işaret ettiğine dair bir kanaatin bulunduğuna işaret eden diğer tefsirler için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8: 94; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5: 132. Müslümanlara mukâtele için Medine döneminde izin verildiği bilinmektedir. Konu hakkında bilgi için bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'an*, 14: 407-408; Mehmet Salmazem - Abdulkarim Bingöl, "Tefsirlerde Cihada Yönelik Yorum Farklılıkları", *Bittis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (2016): 232-234.

⁵⁰ Buhârî, "Meğâzi", 48; Müslim, "Cihâd", 87; Tirmizî, "Tefsîr", 18; Suyûtî, *İtkân*, 1: 240. Ayrıca bk. Ebû Şehbe, *Medhal*, 257. Aynı rivayette Hz. Peygamber'in 'Hak geldi; bâtil yıkılıp gitti. Zaten bâtil yıkılmaya mahkûmdur.' (el-İsrâ 17/81) âyetini okuduğu da aktarılmaktadır. Buradan hareketle ilgili âyetin de hükmü teahhur eden âyetlerden sayılması mümkündür.

⁵¹ Suyûtî, *İtkân*, 1: 241. Ayrıca bk. İbn Akile, *Ziyâde*, 1: 335.

الله وَأَخْرُونَ يُقَاتُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ “Allah bilmektedir ki, içinizde hastalar bulunacak, bir kısmınız Allah’ın lütfundan (rızk) aramak üzere yeryüzünde yol tepecek, diğer bir kısmınız da Allah yolunda çarpışacaktır.” Söz konusu âyetin Mekkî olduğunu yukarıda zikretmiştik. Dolayısıyla âyetin bir kısmını teşkil eden mukâtele/savaş Mekke dönemine ait bir değindir.

İnşirah sûresinin 7. âyetindeki فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ “Boş kaldın mı hemen (başka) işe koyul” ifadesi de harbe yorulmuştur. Hasan-ı Basrî âyetin “gazâdan boşa çıktığında ibadete koyul” şeklinde bir manayı haiz olduğunu belirtmektedir. Âlûsî âyet hakkında serdedilen tefsirleri değerlendirirken Hasan-ı Basrî’nin bu tefsirini, Hz. Peygamber’in gazâdan dönüşü küçük cihattan büyük cihada dönüş olarak ifade eden sözleriyle irtibatlandırmakta ve cihadın hicretten sonra farz kılındığı halde sûrenin Mekkî olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre Hasan-ı Basrî, hükmün teahhur ettiği yahut âyetin Medine’de indiği kanaatiyle söz konusu tefsiri dile getirmiştir.⁵² Âlûsî’nin bu değerlendirmesi, hükmün teahhur edebileceğine dair telakkinin adı konulmamakla birlikte ilk dönemlerden beri var olduğunu göstermektedir.

Begavî, ifade ettikleri manaların çok sonraları vuku bulması sebebiyle Beled sûresinin 2. âyeti (وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ) ile Kamer sûresinin 45. âyetini (سَيُهْرَمُ الْجَنَّةُ وَيُؤْتُونَ الدُّبْرَ) nüzûlün hükme sebkâta etmesi bağlamında ele almaktadır. Her iki âyet de Mekkî olduğu halde ilk âyet Mekke’nin fethi, diğeri ise Bedir harbi ile ifadesini bulmuştur. Zira Beled sûresi âyetinde zikredilen helallik (حِلٌّ/hill), Mekke’nin fethi günü zuhur etmiştir. Harem’de savaşmak haram olduğu halde fetih gününün bir kısmında savaşa müsaade edilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber “(Harem) gündüzün bir kısmında (saatinde) benim için helal kılındı” buyurmuşlardır (Buhârî, “Diyât”, 8). Kamer sûresinin 45. âyetine gelince Hz. Ömer (ö. 23/644) âyetteki الْجَمْعُ kelimesiyle hangi topluluğun kastedildiğini merak etmiş ve Hz. Peygamber’in Kureyş’in hezimete uğradığı Bedir gününde bu âyeti okuması üzerine de müşriklerin kastedildiğini anlamıştır.⁵³ Suyûtî, مَا هُنَالِكَ مَهْرُومٌ مِنَ الْأَخْرَابِ, “Onlar, çeşitli gruplardan oluşmuş bir ordudur; işte şurada bozguna uğratılacaklardır.” (Sâd 38/11) âyetinin de müşriklerin Bedir günü hezimetini Mekke döneminden haber verdiğini eklemektedir.⁵⁴

Târik sûresinin فَهَلْ الْكَافِرِينَ أَنهَلَهُمْ رُؤْدًا “Kâfirlere mühlet ver, onları biraz kendi hallerine bırak (pek yakında desteğimiz sana gelecek).” şeklindeki son âyetinin de hükmü nüzûlüne teahhur eden âyetler arasında değerlendirildiği görülmektedir. Âyette kâfirlere yapılan bir tehdit söz konusudur. Bu tehdidin kâfirlere mukâteleyi emreden âyetlerin yanı sıra Mekke’nin fethiyle de

⁵² Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 30: 172.

⁵³ Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 8: 402-403; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sabîhi'l-İmâm Ebî Abdillab Muhammed b. İsmail el-Buhârî*, nşr. Abdulkadir Şeybe (Riyad: 2001), 8: 496. Ayrıca bk. Zerkeşî, *Burbân*, 1: 33; Suyûtî, *İtkân*, 1: 239; İbn Akile, *Ziyâde*, 1: 334; Ebû Şehbe, *Medhal*, 256; Reşid, *Esbâbu'n-nüzûl ve eseruhâ fî beyânî'n-nusûs*, 120; Abdullah Tahir, *Marifetü esbâbi'n-nüzûl*, 134. Hâzin de Begavî’nin kanaatini paylaşmaktadır. Bk. Hâzin, *Lübâbu't-te’vîl*, 4: 418. Kamer sûresi 45. âyetin, muhtevâsından hareketle Medenî addedildiğine dair kanaatler bulunmaktadır. Bk. Suyûtî, *İtkân*, 1: 102-103.

⁵⁴ Suyûtî, *İtkân*, 1: 239. Ayrıca bk. İbn Akile, *Ziyâde*, 1: 334; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesûr*, 7: 104-105; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mesûr*, 12: 509. en-Nûr 24/55 ve el-Fetih 48/27. âyetlerin de benzer konuda hükmü tehir edilen âyetler cümlesinden olduğu ifade edilmiştir. Bk. Abdulkadir Mahmud el-Ânî, *Beyânü'l-meânî*, 1: 293.

hakikatini bulduğu ifade edilmiştir. Bu alakadan ötürü âyet, hükmü nüzûlünden sonraya bırakılan âyetler arasında zikredilmiştir.⁵⁵

Bu başlık altında ele alınan âyetlerin *hüküm*den çok, *haber* ihtiva ettiği görülmektedir. Nitekim âyetlerde savaşı emreden *inşâî* bir yapı değil, savaşa dolaylı bir şekilde işaret etmesi mümkün olan *ihbarî* cümle yapıları kullanılmıştır. Dolayısıyla bir ulûmü'l-Kur'ân başlığı olarak 'hükümün nüzûle teahhuru' kullanımındaki *hükem* kelimesini bu bağlamda savaşın vukuu olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.⁵⁶ İbn Akîle de buna dikkat çekmiş ve Kamer, Sâd, Sebe' sûresi âyetlerinin ileride gerçekleşecek bir takım vaatleri konu etmesine rağmen hükmün teahhuru mevzuuna misal getirildiğini belirtmiştir.⁵⁷ Muhammed Reşîd de haber içerikli âyetlerin hükmün teahhuruna örnek olarak gösterilmesinin, teşriî bir hükmün değil âyetlerde haber verilen olayın tahakkukunun tehiri manasına geldiğini vurgulamış, haberin gerçekleşmesiyle de söz konusu âyette zikredilen mevzuun tevîlinin anlaşılacağını ifade etmiştir.⁵⁸ Öte yandan Medine'de vuku bulacak bir olayın Mekke dönemindeki değinilerinin Hz. Peygamber'in nübüvvetine işaret ettiği de belirtilmektedir. İbn Kesîr Müzzemmil sûresi 20. âyetin tefsirinde, sûrenin tamamının Mekkî olmakla birlikte savaştan bahsedilmesine dikkat çekmiş ve bu durumun Rasûl-i Ekrem'in nübüvvetine işaret ettiğini şu şekilde dile getirmiştir: "Bu âyet ve hatta sûrenin tamamı Mekkîdir. Hâlbuki o dönemde henüz kıtâl meşru kılınmamıştı. Dolayısıyla âyet delâilü'n-nübüvvenin (Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet eden şeylerin) en büyüklerindedir. Zira bu husus, istikbale ait mugayyebâtı ihbar etme bâbındandır."⁵⁹ Bu bağlamda âyetin gaybî bir olayı haber vermesinin Kur'ân'ın mu'ciz yapısını yansıttığı da söylenebilir.⁶⁰

3. Ezan

Ulûmü'l-Kur'ân eserlerinin hükmün tehir ettiğine dair başlıklarında, Fussilet sûresinin 33. âyeti özelinde *ezan* mevzuunun zikredildiği de görülmektedir. Mekkî bir sûre olan Fussilet sûresinin ilgili âyetinin müezzinleri söz konusu ettiğine dair rivayetler ile ezanın Medine döneminde farz kılındığını ifade eden rivayetler arasındaki tearuzun giderilmesi amacıyla, ezanın teşriinin Mekke döneminde olduğu ancak hükmünün yani uygulanmasının Medine dönemine tehir edildiğine dair bir kanaat serdedilmiştir. Suyûtî'nin kaydettiği bilgiye göre Hz. Aişe (ö. 58/678), İbn Ömer ve İkrime Mekke'de nâzil olan Fussilet sûresinin *وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ* "(İnsanları) Allah'a çağıran, iyi iş yapan ve 'Ben müslümanlardanam' *صَاحِبًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ*

⁵⁵ Abdulkâdir Mahmud el-Ânî, *Beyânü'l-meânî*, 1: 277.

⁵⁶ Bu sebeple 'hükümün nüzûle teahhuru' başlığı altında zikredilen haber içerikli âyetler için başlıkta zikredilen 'hüküm' kelimesini 'âyetin ifade ettiği şey ve bu şeyin gerçekleşmesi' şeklinde anlamak mümkündür. Benzer bir kullanım için bk. Suyûtî, *İtkân*, 1: 111.

⁵⁷ İbn Akîle, *Ziyâde*, 1: 334.

⁵⁸ Reşîd, *Esbâbu'n-nüzûl ve eseruhâ fî beyâni'n-nusûs*, 121.

⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 8: 258.

⁶⁰ Abdullah Tahir, *Marifetü esbâbi'n-nüzûl*, 134. Kur'ân'ın gaybdan haber vermesi bağlamında İsrâ sûresinin ilk âyeti de hükmü nüzûlünün sonrasına bırakılan âyetler arasında sayılmaktadır. Âyette zikredilen 'mescid' kelimesinin İslâmî bir terim olması ve müslümanların namaz kıldığı yeri ifade etmesinden hareketle, âyette kastedilen yerin o gün itibarıyla müslümanların elinde bulunmamasına rağmen 'mescid' olarak isimlendirilmesi, söz konusu yerin müslümanlar tarafından mescid kılınacağına bir işareti olarak telakki edilmiştir. Hz. Ömer'in de Kudüs'ü fethettiğinde iki rekât namaz kılıp bu âyeti okuması, âyetteki müjdenin tahakkukunun bir şükürü olarak değerlendirilmiştir. Bk. Muhammed Abdülmünim el-Kay'î, *el-Aslân fî ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: 1996), 34.

diyenden kimin sözü daha güzeldir?” (Fussilet 41/33) şeklindeki âyetinin *müezzînler* hakkında indirildiğini söylemişlerdir.⁶¹

Kur’ân’da ezanla alakalı iki âyetin bulunduğu görülmektedir. Bunlar *وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا* “Namaza çağırduğunuz zaman (ehlikitap) onu alay ve eğlence konusu yaparlar.” (el-Mâide 5/58) âyetiyle *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ* “Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırıldığınız zaman, hemen Allah’ın zikrine koşun ve alış verişini bırakın.” (el-Cum‘a 62/9) âyetidir. Müfessirler bu iki âyette zikredilen *nidâ/çağırma* kelimesiyle ezanın kastedildiğini ifade etmektedir.⁶²

Ezan hicretin ilk senesinde yahut kiblenin Mescid-i Aksa’dan Kâbe’ye tahavvülünün (hicri 2. sene) hemen akabinde meşru kılınmıştır.⁶³ Bununla birlikte bazı rivayetlerde ezanın Mekke’de meşru kılındığı da zikredilmektedir. Ancak bu rivayetleri tek tek ele alan İbn Hacer (ö. 852/1449), onların sıhhatlerine zarar veren noktaları zikretmekte ve muteber olmadıklarını dile getirmektedir.⁶⁴ Öte yandan Hz. Peygamber’in namaza davet şekli hakkında Medine’de ashâbıyla istişare etmesi de ezanın Mekke’de cari bir sünnet olmadığını göstermektedir.⁶⁵

Görüldüğü üzere ezanın Mekke döneminde meşru kılındığına dair mevsuk bir rivayet bulunmamaktadır. Dolayısıyla Mekke döneminde nâzil olan Fussilet sûresinin ilgili âyetinin ezanı ifade ettiği tartışma mevzuudur. Bu da ezanın Mekke’de meşru kılınmakla birlikte hükmünün Medine dönemine tehir edilmesinin müsellemlerle bir hakikat olmadığını göstermektedir. Nitekim İbn Akîle Fussilet 41/33. âyetin müezzînler hakkında indiğine dair rivayetlerin, söz konusu âyeti hükmü teahhur eden âyetler arasında değerlendirmek için yeterli olmadığını ifade etmektedir. Zira bazen sahâbîlerin “âyet şu konu hakkında indi” demelerinin âyetin tefsirine müteallik bir açıklama olduğu, dolayısıyla sebep-i nüzûlü beyan etmediği bilinmektedir.⁶⁶ Bu bilgi dikkate alındığında, Fussilet âyetinin *ezan-müezzîn* manasını haiz olması durumunda bile, ezanın Mekke döneminde meşru kılındığını söylemek mümkün görünmemektedir. Nitekim İbn Kesîr, âyetin müezzînleri de

⁶¹ Suyûtî, *ed-Dürru’l-mensûr*, 13: 110-111; Suyûtî, *İtkân*, 1: 241. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20: 430; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 4: 386; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7: 180; İbn Akîle, *Ziyâde*, 1: 335; Bursevî, *Râhu’l-beyân*, 8: 257-258. Hz. Aişe’nin âyetin müezzînlerden bahsettiğine dair diğer rivayetleri için bk. Ebû Cafer en-Nehhâs, *Meâni’l-Kur’âni’l-Kerîm*, nşr. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, 1988), 6: 268; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7: 180. Suyûtî İtkân’da İbn Ömer’in de âyetin müezzînler hakkında nâzil olduğunu ifade edenler arasında bulunduğunu zikrediyorsa da tefsirine aldığı rivayetler arasında konuya dair İbn Ömer’den gelen bir rivayet bulunmamaktadır. Bk. Suyûtî, *ed-Dürru’l-mensûr*, 13: 110-111. Râzî Fussilet 41/33. âyetin tefsirinde, ezanın Mekke yahut Medine’de meşru kılınmasına değinmemekle birlikte, ezanın en güzel davet olmasından hareketle âyetin ezanın vücûbuna delalet ettiğine dair bir çıkarımda bulunmamaktadır. Aynı yerde âyetin şumulüne ezanın giremeyeceğine dair bir çıkarımın da mümkün olduğunu zikretmektedir. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 27: 126-127.

⁶² Cessâs, *Abkâmu’l-Kur’ân*, 4: 103; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 140; Kurtubî, *el-Câmi’u li abkâmi’l-Kur’ân*, 8: 59-60; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 30: 8.

⁶³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3: 140-141; Kurtubî, *el-Câmi’u li abkâmi’l-Kur’ân*, 8: 60.

⁶⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 2: 94. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi’u li abkâmi’l-Kur’ân*, 8: 60-61. Ezanın miraçta işitildiğine dair bir rivayet ve tenkidi için bk. Recep Tuzcu, “Aynî’nin Hadisleri Kronolojik Olarak Değerlendirmesi -Ezanın Teşrii, Budâ’a Kuyusu ve Mut’a Nikahı Örneğinde-”, *Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İbtisas Toplantısı (Gaziantep, 10-11 Mayıs 2013)*, ed. Recep Tuzcu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 187-189. Ezanın teşri tarihi için bk. Hidayet Aydar, “Ezanın Tarihi ve Başka Dillerde Okunması Meselesi”, *Bahkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016): 13-18.

⁶⁵ Cessâs, *Abkâmu’l-Kur’ân*, 4: 103.

⁶⁶ İbn Akîle, *Ziyâde*, 1: 335-336. Âyetin bir konu hakkında indiğini haber veren sahabe ve tabiîn rivayetlerinin sebep-i nüzûlden çok tefsir mahiyeti arz ettiğine Zerkeşi de değinmektedir. Bk. Zerkeşi, *Burhân*, 1: 31-32.

içine alan umumî bir ifade yapısına sahip olduğunu zikretmekte ve ezanın Mekke değil Medine döneminde meşru kılındığını eklemektedir.⁶⁷

Sonuç

Medine döneminde tatbik mevkiine konulan bir hükmün Mekkî âyetlerde zikredilmesinin anakronik bir okumanın medarı haline gelebileceği endişesiyle geliştirilen nüzûlün tekaddüm ettiğine dair usul, ilk olarak Begavî tarafından dile getirilmiştir. Mekkî olan A'lâ sûresinin 14. âyetinin, en erken hicrî ikinci sene meşru kılındığı bilinen zekât-ı fitrı ifade ettiği hakkındaki rivayet ve kanaatlere ilgili âyetin tefsirinde şerh düşen Sa'lebî, Mekke döneminde oruç ve bayramın olmamasına rağmen âyetin zekât-ı fitrı karşılıdığına yönelik telakkileri tartışmaya açmıştır. Salebi'nin bu kaydına cevap olarak Begavî tarafından zikredilen nüzûlün tekaddümü mevzuu, nüzûlün sonraları vuku bulacak bir hükme sebkate edebileceğine dikkat çekmektedir. Bir başka deyişle âyetin nüzûlü, nüzûlüne sebep olacak hükmün önüne geçebilir. Begavî'den evvel Vâhidî, hocası Sa'lebî'nin itirazını ele alıp Allah'ın ilminin tüm zamanları kuşatıcı yapısının Mekkî âyetlerde Medenî olay ve hükümlerin mevzubahis edilmesini mümkün kıldığına dair bir açıklama getirmişse de nüzûlün tekaddümüne dair bir usul zikretmemiştir. Nüzûlün tekaddümünü müstakil bir başlık olarak ele alan ilk ulumu'l-Kur'ân müellifinin ise Zerkeşî olduğu görülmektedir. Zerkeşî'nin Begavî'nin usulünü takip ederek ilgili rivayetler üzerinden ele aldığı konuyu, Suyûtî hükmün teahhur etmesi başlığıyla ele almış ve yeni örneklerle zenginleştirmiştir. Bu sebeple konunun kaynaklarda bazen nüzûlün tekaddümü bazen de hükmün teahhuru şeklinde zikredildiği görülmektedir. Nüzûlün tekaddümü yahut hükmün teahhuru meselesine Suyûtî sonrasında kaleme alınan muhtelif tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde de değinilmiştir. Ancak Zerkeşî ve Suyûtî'nin salt müdevven bir halde serdettikleri örnekler, sonraki müellifler tarafından çeşitli açılardan tenkide tabi tutulmuştur. Zira hükmün teahhuru meselesi, gerek âyetlerin ifade ettiği manayı takyid eden rivayetlerin bir kısmının mevsuk bulunmaması gerekse ibadet ve muamelata dair hususların teşri tarihini tespitinde bir takım ön kabullerle hareket edilmesi bakımından bazı açmazlara sahiptir.

Zekât kelimesinin mâlî bir ibadeti karşılayan haliyle *ûtâ-i zekât* şeklindeki kullanımının birçok defa Mekkî sûrelerde zikredildiği görülmektedir. Bu kullanımların çoğu önceki kavimler yahut Mekke müşrikleri üzerinden dile getirilen haber formundaki değinilerde yer almaktadır. Ancak Mekkî olduğu bilinen Müzzemmil sûresinin 20. âyetindeki zekât kelimesi “zekâtı verin” şeklindeki bir emir cümlesinde kullanılmıştır. Zekâtın en erken hicrî ikinci senede meşru kılındığına dair kaynaklarda yer alan bilgiler esas alınarak Müzzemmil sûresinin 20. âyetinin Medenî olduğu ifade edilmiştir. Hâlbuki zekâtın teşrii, diğer birçok ibadette olduğu gibi, Mekke ve Medine dönemini içine alan bir süreçte tedricen gerçekleşmiştir. Bu bakımdan zekâtın hicrî iki ve hatta dokuzuncu senede meşru kılındığını ifade eden bilgilerin nisap, miktar, zaman ve mesârif gibi tüm unsurlarıyla müesseseseleşen zekâtı dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Mekke döneminde zekâtın verilmesini emreden âyetlerin, müslümanların İslâm cemiyetinin muhtelif ihtiyaçlarını gidermek amacıyla kendi zaman, mekân ve imkânları itibarıyla yapmaları gereken tasadduku ifade ettiğini söylemek uzak olmayacaktır. Nitekim sonraları *öşür* olarak müesseseseleşen zirâî mahsul zekâtının verilmesini âmir En'âm sûresi 141. âyetinin de Mekkî olduğu görülmektedir

⁶⁷ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 7: 180. Kurtubî âyetin Allah'a davet eden tüm kişileri kapsadığına yönelik Hasan-ı Basrî kanaatini, en güzel kanaat olarak tavsif etmektedir. Kurtubî, *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'ân*, 18: 418-419.

ve bu âyet benzer mâlî *hakları* söz konusu eden diğer âyetlerin de (el-İsrâ 17/26, er-Rûm 30/38, ez-Zâriyât 51/19, el-Me'âric 70/24) Mekkî olması bakımından yalnız değildir. *Zekât-ı fitn* (fitre) kastettiği kabulüyle hükmünün teahhur ettiği ifade edilen A'lâ sûresi 14. âyet için de benzer bir durum söz konusudur. Mekke döneminde oruç ve bayramın olmamasından hareketle fitrenin de olamayacağı dile getirilmişse de A'lâ sûresinin 14. âyetinin fitreyi ifade ettiğine dair rivayetlerin yanı sıra fitrenin Mekke döneminde meşru kılındığına dair de birçok merfû ve mevkûf rivayet bulunmaktadır. Rivayetlerin mevsukiyeti ve âyetteki *tezekkî* tabirinin fitreyi karşıladığı tartışma konusuysa da âyetin ruhî bir arınmanın yanı sıra fitreyi de içine alan malî bir arınmayı ifade etmesi mümkündür. Zekâtın Mekke döneminde nisap, miktar, mesârif unsurlarını taşımamasına benzer bir şekilde, o dönemki *fitrenin* de Ramazan orucu ve bayramıyla ilintisi bulunmayabilir. Öte yandan Mekke döneminde Ramazan orucu olmamakla birlikte Hz. Peygamber'in oruç tavsiyelerinin bulunduğu Cafer-i Tayyâr ile Necaşî'nin muhaveresinden öğrenmekteyiz. Ayrıca Hz. Peygamber'in Mekke sokaklarına gönderdiği bir münadi ile *fitreyi* emrettiği de bilinmektedir. Dolayısıyla fitrenin Mekke döneminde uygulanıyor olması, A'lâ âyetiyle iltisakı bulunsun yahut bulunmasın, hükmünün Medine dönemine tehir edilmediğini göstermektedir.

Harple alakalı âyetlerin hükmünün tehirine gelince bu âyetlerin *hükümden* çok, *haber* ihtiva ettiği görülmektedir. Nitekim âyetler savaşı emreden *inşâî* bir yapıyı değil, savaşa dolaylı bir şekilde işaret etmesi mümkün olan *ihbarî* bir yapıyı haizdir. Dolayısıyla bu bağlamda bir ulûmu'l-Kur'ân başlığı olarak 'hükümün nüzûle teahhuru' kullanımındaki *hüküm* kelimesini, savaşın vukuu olarak değerlendirmek ve bu vukuun tehir edildiğini anlamak daha doğru olacaktır. Bu da Medine döneminde kâfirlerle girişilecek *harbe* Mekkî âyetlerde işarette bulunulduğu manasına gelmektedir ki bazı âlimler mugayyebâtı ihbar eden bu âyetleri *i'câz-ı Kur'ân* ve *delâilü'n-nübüvve* kabilinden telakki etmişlerdir.

Nüzûlünün Mekke, teşriinin ise Medine döneminde olduğu iddia edilen *ezan* mevzuu da tartışmaya açıktır. Zira Mekkî olması hasebiyle ezanın da Mekke'de meşru kılındığına delil gösterilen Fussilet sûresinin 33. âyeti, namaza davetten değil Allah'a davetten bahsetmektedir. Allah'a davet etmesi açısından *müezzinlerin* de âyetin şumulüne girdiği söylenebilirse de ezanın Mekke döneminde meşru kılındığını bu âyet üzerinden söylemek mümkün görünmemektedir. Ezanın Mekke'de İsrâ olayıyla birlikte Hz. Peygamber'e ilkâ edildiğine dair tartışmalar da söz konusu âyetin dışında yapılmıştır. Öte yandan âyetin müezzinler hakkında indiğini ifade eden rivayetleri, ilk dönem sebep-i nüzûl rivayetlerinde kullanılan üslup bakımından *sebebîyye* değil *tefsirîyye* olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Hükümün tehir ettiğine dair usulün, rivayetlerin meydana getirdiği problemlerin halli için geliştirilen bir izah tarzı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu usulün sûre yahut âyetlerin Mekkî-Medenî olduklarına dair rivayetler ile ibadetlerin teşri zamanlarına müteallik bilgileri esas alması, birtakım yeni problemleri doğurmuştur. Bu problemler, söz konusu bilgi-rivayetlerin tetkiki ve ahkâma müteallik Mekkî âyetlerin Mekke döneminde hiç uygulanmadığına dair kanaatin izalesi ile çözüme ulaşmaktadır. Öte yandan başlık altında zikredilen bazı âyetlerin haber içerikli yapısı, hükümün değil tahakkukun tehir edildiğini göstermektedir. Bu da Kur'ân'ın, istikbalde meydana gelecek bir şeyi evvelden haber vermesi ile mu'ciz yapısını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- ABDULLAH Tahir Mahmud. *Marifetü esbâbi'n-nüzûl ve eserubâ fî ibtilâfi'l-müfessirîn ve'l-fukahâ*. Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü'n-Necâhi'l-Vataniyye, 2003.
- AHMED b. Hanbel. *el-Müsned*. Nşr. Ahmed Muhammed Şakir. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- ALDEMİR, Halil. "Esbâb-ı Nüzûl Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili". *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 141-159.
- ÂLÛSÎ, Mahmud el-Bağdâdî. *Râhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- ÂNÎ, Abdulkâdir Mahmud el-Ânî. *Beyânü'l-meânî*. Dimeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1965.
- AYDAR, Hidayet. "Ezanın Tarihi ve Başka Dillerde Okunması Meselesi". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 5-48.
- BEGAVÎ, Hüseyin b. Mes'ûd. *Tefsîru'l-Begavî (Meâlimu't-tenzîl)*. Nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr. 8. Cilt. Riyad: Dâru Tîbe, 1409/1989.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- BEYZÂVÎ, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Nşr. Muhammed Abdurrahman. 5. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- BİKÂÎ, İbrahim b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sabîh*. Nşr. Muhibbüddîn el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1400/1980.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. *Râhu'l-Beyân*. Nşr. Halil Eser. 10 Cilt. İstanbul: Mektebetü Eser, 1389/1969.
- CESSÂS, Ebubekir Ahmed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Sadık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- ÇALIŞKAN, Muhammed Selman. "Ramazan Orucunun Teşri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2017): 157-192.
- DEMİR, Şehmus. "Kur'an'da Zekat Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007): 9-30.
- DEMİREL, Cumhur. "Kur'an'ın Özel Tarihine Işık Tutan Bir İlim: Mekki - Medeni". *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 35-54.
- DUMAN, Soner. "Zekât Ahkâmının Teşri Süreci". *Tarih ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. Ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 19-44. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebi Dâvûd*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, t.y.
- EBÛ HAYYÂN, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *Tefsîru'l-babri'l-mubît*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- EBÛ ŞEHBE, Muhammed. *el-Medhal li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru'l-Livâ, 1987.
- EBÛSSUÛD b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebi's-Suûd (İrşâdü'l-akli's-selâm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm)*. Nşr. Abdülkadir Ahmed Ata. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadîse, ts.
- ERKAL, Mehmet. "Toprak Mahsullerinin Zekâtı: Öşür". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 9-35.

- ERKAL, Mehmet. "Zekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 197-207. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- FERRÂ, Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. 3. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- GÜL, Ali Rıza. "Kur'ân Ayetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü". *Dinî Araştırmalar* 7/19, 191-220.
- HÂZİM Saîd Haydar. *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-Burbân ve'l-İtkân*. Medine: Dâru'z-Zemân, 1420/1999.
- HÂZİN, Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Tefsîru'l-Hâzîn (Lübâbu't-te'vîl fî meâni't-tenzîl)*. Nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İBN AKİLE el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatü's-Şârika, 2006.
- İBN AŞÛR, Muhammed Tâhir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İBN ATIYYE, Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Nşr. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İBN EBÎ HÂTİM, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sabîhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî*. Nşr. Abdulkadir Şeybe. 13 Cilt. Riyad: 2001.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-Tehzîb*. Riyad: Dâru'l-Âsime, ts.
- İBN KESİR, İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tîbe, 1999.
- İBN KUDÂME, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İBN KUTEYBE, Abdullah b. Müslim. *Garîbu'l-Hadîs*. Bağdat: el-Cumhûriyyetü'l-İrâkiyye Vizâratü'l-Evkâf, 1977.
- İBN MÂCE, Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, t.y.
- İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhammed b. Abdillâh. *Abkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İLKİYÂ el-Herrâsî. *Abkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İMÂDÜDDİN Muhammed er-Reşîd. *Esbâbu'n-nüzûl ve eserubâ fî beyâni'n-nusûs*. b.y.: Dâru's-Şihâb, 1999.
- KÂSİMÎ, Muhammed Cemâleddîn. *Tefsîru'l-Kasımî (Mehâsinü't-te'vîl)*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 17 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1957.
- KILIÇ, Ünal. "Hz. Peygamber Döneminde Zekât Uygulaması". *Tarih ve Günümüzde Zekât Uygulamaları*. Ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. 45-64. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li abkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinu limâ tedammehû mine's-Sünneti ve âyi'l-Furkân*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- MAÇİN, Hasan. "Zekâtın Farzîyetinin Kur'an'ın Nüzul Süreci Ekseninde Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 347-367.
- MÂTÜRİDÎ, Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Eblî's-Sünne*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

- MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Nşr. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- MENNÂ'U'L-KATTÂN. *Mebâbis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1946.
- MEVSİLÎ, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- MUHAMMED Abdülmünim el-Kayî. *el-Aslân fî ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: 1996.
- MUKÂTİL b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Nşr. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 2002.
- MUSTAFA Zeyd. *en-Nesh fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Medine: Dâru'l-Vefâ, 1987.
- MÜSLİM b. Haccâc. *Sabîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1991.
- NEHHÂS, Ebû Cafer. *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Nşr. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- NESEFÎ, Abdullah b. Ahmed. *Tefsîru'n-Nesefî (Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*. Nşr. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- PUSMAZ, Durak. *Mekki Surelerde Ahkâm Ayetleri*. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2012.
- RÂĞIB el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.
- RÂZÎ, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- SA'LEBÎ, Ahmed. *el-Kesf ve'l-beyân (Tefsîru's-Sa'lebi)*. Nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- SALMAZZEM, Mehmet - Bingöl, Abdulkerim. "Tefsirlerde Cihada Yönelik Yorum Farklılıkları". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5 (2016), 229-246.
- SE'ÂLİBÎ, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru's-Se'âlibî (el-Cevâhiru'l-hısân fî tefsîri'l-Kur'ân)*. Nşr. Ali Muhammed Muavviz. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- SUYÛTÎ, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürri'l-mensûr fî't-efsîri bi'l-me'sûr*. Kahire: Merkezi Hecr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003.
- SUYÛTÎ, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İklâl fî istibâti't-tenzîl*. Nşr. Esad Trabzonî el-Hüseynî, b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- SUYÛTÎ, Celaleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. b.y.: Vüzâretü's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- ŞÂFİÎ, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Nşr. Rıfat Fevzi Abdülmüttalib. 11 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2001.
- ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr el-câmiu beyne fenneyi'r-rivayeti ve'd-dirâyeti min ilmi't-tefsir*. Nşr. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, ts.
- ŞİNKÎTÎ, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed. *Edvâu'l-beyân fî izâbi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 9 Cilt. b.y.: Dâru âlemi'l-Fevâid, ts.
- ŞİRBİNÎ, el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr*. 4 Cilt. Bûlâk: el-Matbaatü Bûlâk, 1285/1868.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, ts.
- TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Riyad, Mektebetü'l-Maârif. ts.

- TUZCU, Recep. “Aynî'nin Hadisleri Kronolojik Olarak Değerlendirmesi -Ezanın Teşrii, Buda'a Kuyusu ve Mut'a Nikahı Örneğinde-”. *Uluslararası Bedruddîn el-Aynî Sempozyumu ve II. Hadis İhtisas Toplantısı (Gaziantep, 10-11 Mayıs 2013)*. Ed. Recep Tuzcu. 183-201. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- VÂHİDÎ, Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basît*. 25 Cilt. Riyad: Silsiletü'r-Rasâilü'l-Câmiyye, 1430/2009.
- VEHBE Zuhaylî. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akâde ve's-şerâ ve'l-menbec*. 17 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2009.
- YAVUZ, Yunus Vehbi. “Fitre”. *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 160-161. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- ZECCÂC, İbrâhim b. es-Seri. *Meâni'l-Kur'ân*. Nşr. Abdülcélil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- ZEMAŞERÎ, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûbi't-te'vîl*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- ZERKEŞÎ, Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**İzmitli Karaveys el-Kocevî'nin *Kavsü Kuzah* Adlı Risâlesinin Tahkik,
Tercüme ve Tahlili**

**Izmitian Karaveys al-Kocavî's Risâlah on *Kavsü Kuzah* Analysis,
Translation and Critique**

Ramazan ŞAHAN

Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı

ORCID ID: 0000-0002-7277-4795, e-mail: ramsahan@gmail.com..

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 4 Mayıs 2019 / May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Haziran 2019 / 25 June 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5; **Sayı / Issue:** 2; **Sayfa / Pages:** 334-358

Öz

Esîrüddin el-Ebherî'nin *Hidâyetü'l-Hikme* adındaki eserinin bir bölümünde kısaca "Kavsu Kuzah (Gökkuşağı)" konusu açıklanır. Bu açıklama, *Şerhu Hidâyeti'l-hikme* adlı eseri yazan Mevlânâzâde (Mollazâde) el-Herevî tarafından atmosfer olayları anlatılırken "onlardan biri de gökkuşağıdır..." şeklinde şerh edilmiştir. Mevlânâzâde'nin *Şerhu Hidâyeti'l-hikme* adlı eserinde yer alan gökkuşağıyla ilgili kısım, sonraki zamanlarda "*Risâletü Kavsu Kuzah*" ismiyle özel bir risâle olarak istinsah edilmiş ve üzerine hâşiye yazılmıştır.

İzmit'te yetişmiş âlimlerden Karaveys el-Kocevî, bir talep üzerine Mevlânâzâde'nin "*Kavsu Kuzah*" adlı risâlesine bir hâşiye yazarak özellikle bu konuda yeni, istekli ve samimi talebelere yardımcı olmak istemiş, çizmiş olduğu geometrik şekillerle konuyu izaha çalışmıştır.

Bu çalışmada, "*Kavsu Kuzah*" adlı risâle tahkik ve tenkîd edilirken, aynı zamanda hem Ebherî'ye ait metin, hem Mevlânâzâde'ye ait şerh hem de Kocevî'ye ait hâşiye tercümeleriyle birlikte verilmiştir. Bu çalışmayla gerek astronomi ve menâzır (optik) ilmine, gerekse Kocaeli'nin ilim ve kültür tarihine az da olsa bir katkı sunulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Karaveys el-Kocevî, Kavsu Kuzah, Mevlânâzâde, Ebherî, Şua', Dâire, Levn.

Abstract

Esîrüddin el-Ebherî briefly explains "Kavsu Kuzah (Rainbow)" in first chapter from his work entitled *Hidâyetü'l-hikme*. The Mevlânâzâde (Mollazâde) el-Herevî has written a work to explain *Hidâyetü'l-hikme* and the name of his work is "*Sherhu Hidâyeti'l-hikme*". While he was telling of the atmospheric incidents, he explained it by saying "one of them is a rainbow". Mevlânâzâde's writings on Kavsu Kuzah (Rainbow) from "*Sherhu Hidâyeti'l-hikme*" have been exclusively hand-copied and titled "*Risâlatu Kavsu Kuzah*" and some scholars have written hashiyas for this risâlah.

Karaveys el-Kocavî is a scholar who was raised in Kocaeli, he has written a hashiya for Mevlânâzâde's risâlah titled "*Kavzu Kuzah*" on request and he intended to help the newer, eager and sincere students with this. He tried to explain the issue with geometrical drawings.

In this study, it was examined and criticized the risâlah and explain the subject by giving Ebherî's text, Mevlânâzâde's explanatory booklet and Kocavî's hashiya with their translations. We intend to contribute to both astronomy and optical sciences and Kocaeli's cultural legacy with this modest study.

Keywords: Karaveys el-Kocavî, Qavsu Quzah, Mevlânâzâde, Ebherî, Reflection, Circle, Color.

Giriş

İzmitli âlim Karaveys el-Kocevî'nin (ö. 9./15. yy) "*Kavsu Kuzah*" adlı risâlesi, Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan yazma bir eserdir. Giriş kısmında verilen bilgilere göre eserin, Kocevî'ye ait Arapça bir "hâşiye" olduğu ve öğrencilerin özel ricası üzerine kaleme alındığı anlaşılmaktadır.¹ Risâlenin bir hâşiye olması göz önüne alındığında, *Kavsu Kuzah*'ın üzerine yazıldığı bir şerh ve bu şerhin de ilintili olduğu başka bir asıl metnin varlığını düşündürmektedir.

Risâlenin bir doğa olayını ele alışı ve modern anlamda bilimsel bir çabanın varlığı, güncel açıdan dikkat çekici olduğundan risâlenin tahkik, tercüme ve tenkidinin yapılmasının yararlı olacağı, bu bağlamda çalışmanın Kocaeli'nin kültür tarihine de önemli katkıları olacağı düşünülmüştür. Çalışmada öncelikle risâle, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki el yazma asıl nüshası

¹ Karaveys el-Kocevî, *Risâle Kavsi Kuzah*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2844, vr. 132^b.

esas alınarak bilgisayar ortamında word'a aktarılmış ve sonrasında tahlil, tahkik ve tenkid (edisyon kritik) çalışması yapılmıştır.

Kocevî, risâlesinin girişinde; “Bu zor konuyu izah etmek için yanımda Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkef* adlı eserinden başka eser yoktu”² demektedir; ancak risâlede konu edilen hususlar, ne Ebü'l-Fazl Adudiddîn el-Îcî'nin (ö. 755/1355) *Mevâkef* adlı eserinde, ne de onun şerhi olan Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkef* adlı eserinde doğrudan geçmektedir. Muhtemelen Kocevî, bu ifadesiyle, hâşiyeyi yazarken kaynakların yetersiz olup elinde sadece Cürçânî'nin bu eserinin olduğunu söylemiştir.

Eserin gerek aslını tespit edebilmek ve gerekse de düzgün bir tahlil ve tahkikini yapabilmek için önce Çorum Halk Kütüphanesi'nde bulunan Sinan Paşa nüshası, sonra da Konya Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan Mevlânâzâde'ye ait olan “*Kavsu Kuzah*” adlı risâlelere ulaşılmıştır. Sinan Paşa nüshasından Kocevî'nin yaşadığı dönem tespit edilirken, Mevlânâzâde (Mollazâde) Ahmed b. Mahmud el-Herevî'ye (ö. 8./14. yy) ait olan nüshadan ise risâlenin bu şerhin bir hâşiyesi olduğu belirlenmiştir. Ancak risâlenin ferağ kaydında şârih olan Mevlânâzâde'nin isminden başka bir malumat bulunmamaktadır.

Araştırma konusu hâşiyenin doğru değerlendirilebilmesi için ana metin olan şerh ile hâşiyenin birbirinden ayrılması ve fizik-astronomi kavramlarının doğru anlaşılması gerekir. Bu bağlamda öncelikle şerh ayrı bir metin olarak verilip tercümesi yapılmış, daha sonra hâşiyesiyle beraber verilirken şerh kısmı köşeli parantez içinde altı çizili olarak verilmiştir. Çalışmada Kocevî'nin hâşiyesi ise normal metin olarak verilmiştir. Ufuk dairesi ve güneş ışınlarının yansımaları gösteren tablolar ise yeniden tarafımızca çizilerek izah edilmiş; çalışmanın en sonuna ise okuma ve anlamayı kolaylaştırmak için kavramları açıklayan küçük bir sözlük konulmuştur.

Kocevî'nin el yazma eseri olan “*Risâletü Kavsi Kuzah*”³ adlı risâlesi, çalışmamızda üç bölüm halinde işlenmiştir: İlk bölümde Kocevî ve risâlesi hakkında ulaşılabilen bilgiler sunulmuş; ikinci bölümde risâlenin tahkik ve tahlili (edisyon kritiği) yapılmış ve sonuncu bölümde ise risâle metninin aslı ve tercümesine yer verilmiştir. Nihayet eser hakkında genel bir değerlendirme yapılarak dönemin ilmi faaliyetlerinden nasıl etkilendiği ve bilim dünyasına nasıl bir katkıda bulunduğu değinilmiştir.

1. Kocevî'nin Hayatı ve “*Risâletü Kavsi Kuzah*” Adlı Risâlesi

Kocevî hakkında ayrıntılı bilgi olmamakla beraber risâlenin sonunda ismi geçen Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486)⁴ yaşadığı dönem dikkate alınırca müellifin 15. asırda yaşadığını söylemek mümkündür. Risâlenin ise 9./15. asrın ikinci yarısında kaleme alınarak devrin adetlerine göre ilmi bir heyet önünde sunulduğu ve eser üzerindeki “*Risâletü Kavsi Kuzah li Mevlânâ Karaveys el-Kocevî*” künyesinden çalışmanın Kocevî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

² Karaveys el-Kocevî, *Risâle Kavsi Kuzah*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2844, vr. 132^b.

³ Karaveys el-Kocevî, *Risâle Kavsi Kuzah*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2844, vr. 132^b-135^a.

⁴ İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in oğlu olan Sinan Paşa (844-89/1440-1486) yılları arasında yaşamıştır. Arapça ve Türkçe bazı önemli ilmi eserleri vardır. Geniş bilgi için bk. Aylin Koç, “Sinan Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 229-231.

Müellif, giriş kısmında bu konuyu izah ederken yanında Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkef*⁵ adlı eserinden başka kaynağın olmadığını belirtmektedir. Eserinde astronomi ilimlerine geniş ölçüde yer vermiş olan Cürçânî'nin vefat tarihi de dikkate alındığında ondan belli bir zaman sonra bu ilmi müzakerelerin yapıldığı anlaşılmaktadır.

Bilim tarihi sürecinde insanoğlunun dikkatini çeken ve onu meşgul eden meteoroloji olaylarından biri de “gökkuşağı” meselesidir. Türkçe’de “ebem kuşağı” ve “alkım” da denilen gökkuşağı, Arapça kaynaklarda “kavsu kuzah” olarak geçmektedir.⁶ Özellikle Fatih Sultan Mehmet Han (ö. 886/1481) döneminde çeşitli ilim meclislerinde bu tür konular müzakere edilir olmuştur. Ancak yansımalar, açılar, geometrik şekiller bu günkü kadar net anlaşılmadığı için risâlenin giriş kısmında da belirttiği gibi müellif Kocevî’den bu konuyu aydınlatmak üzere bir risâle yazması istenmiş, o da bu risâleyi kaleme almış ve devrin meşhur âlimleri arasında ismi geçen Sinan Paşa’nın huzurunda bu eserini sunmuştur.⁷

İslam Ansiklopedisi’nin “*İlm-i Menâzır*” (Optik İlmî) maddesini yazan İhsan Fazlıoğlu konuya dair şu bilgileri sunmaktadır: “*Osmanlı ilm-i menâzırında gökkuşağı konusu üzerinde özellikle durulduğu görülür. 15. yüzyıl ulemasından Nalbantzâde Hüsâmeddin Tokadî, Hocaâde Muslibuddin Efendi, Mevlânâzâde Rûmî ve Hüseyin Kocevî, birer risâle kaleme alarak gökkuşağının oluşumunu ve özelliklerini incelemişlerdir. Bunlardan sonuncusu Seyyid Şerîf el-Cürçânî’nin Şerhu’l-Mevâkef’indeki bilgileri kullanması açısından önemlidir; bu durum kelâm eserlerinin ilm-i menâzır için kaynak teşkil ettiğini göstermektedir.*”⁸

Önemli bir duruma vurgu yaptığı için naklettiğimiz yukarıdaki bilginin ardından şunu belirtmekte fayda vardır. Kocevî her ne kadar “*Bu konuyu izah ederken yanımda Cürçânî’nin Şerhu’l-Mevâkef adlı eserinden başka kitap yoktu...*” demiş olsa da yazmış olduğu risâlenin *Şerhu’l-Mevâkef* adlı eserden alındığını düşünmek yanlış olur. Zîra metinler karşılaştırıldığında bu eserin yazımında sadece ilgili eserden de istifade edildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda risâlenin *Şerhu’l-Mevâkef* adlı eserle doğrudan bir ilişkisinin olmadığını söyleyebiliriz. Esâsen Kocevî’nin risâlesine metin olarak kaynaklık teşkil eden Mevlânâzâde’nin “*Kavsu kuzah*” adlı eseridir. Kocevî aşağıda ayrıntısını ve metnini sunacağımız bu eserin kendince kapalı ve anlaşılması zor kısımlarını izah etmiştir.

Mevlânâzâde’nin “*Şerhu Hidayeti’l-hikme*” adlı bir eseri vardır. *Hidayeti’l-hikme* adlı eser ise mantık ilmine dair “*İsâğâjî*” adlı eserin de sahibi olan Esîrüddin el-Mufaddal b. Ömer b. el-Mufaddal es-Semerkindî el-Ebherî’nin (ö. 663/1265)¹⁰ adlı müellife aittir. Mevlânâzâde 8./14. yüzyılda yaşamış olup eserinin tahkik ve tahlili Abdullah Yormaz tarafından doktora tezi olarak çalışılmıştır. Çalışmada Kavsu Kuzah risâlesinden de bahsedilmektedir.¹¹ Konya Yazma Eserler

⁵ Farklı baskıları olan Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Cürçânî’nin *Şerhu’l-Mevâkef* adlı eseri, Ömer Türker tarafından 3 cilt halinde Türkçe’ye de çevrilmiştir. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015).

⁶ Hüseyin Gazi Topdemir, “Gökkuşağı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14: 122.

⁷ Kocevî, *Risâle Kavsi Kuzah*, vr. 135b.

⁸ İhsan Fazlıoğlu, “İlm-i Menâzır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 131.

⁹ Mevlânâzâde Ahmed b. Mahmûd el-Herevî el-Harziyanî, *Şerhu Hidayeti’l-Hikme*, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi nr. 889.

¹⁰ Ebherî’nin ölümüyle ilgili kaynaklarda 661 (1263) ve 663 (1265) gibi farklı tarihler zikredilmektedir. Bilgi için bk. Abdulkuddüs Bingöl, “Ebherî, Esîrüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 75; Abdullah Yormaz, “Muhallif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidayeti’l-hikme”, *Divan İlmî Araştırmalar* 18 (2005/1): 177.

¹¹ Abdullah Yormaz, *Mevlânâzâde’nin Hidayeti’l-hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010). 203-204.

Bölge Müdürlüğü'nde, Kon 3293/3 numaralı bölümde (vr. 135^b-136^b) Mevlânâzâde ferağ kaydıyla müstakil olarak bulunan “*Risâle fî Kavsi Kuzah*” adlı eser, Abdullah Yormaz’ın tahkik ettiği şerhteki bölümün aynısıdır. Dolayısıyla Kocevî’nin izâh ettiği “*Kavsu Kuzah Risâlesi*” Mevlânâzâde diye bilinen Ahmed b. Mahmûd el-Herevî’nin *Hidâyetü’l-hikme şerh*’nde yer almakta olup ilgili eserdeki gökkuşağıyla ilgili bölüme yazılmış bir hâşiyedir.

Genel olarak kavsu kuzah risâlesinin muhtevası, bir doğa olayı olan gökkuşağının (kavsu kuzah) dönemin bilgileri ışığında nasıl oluştuğuna dair bilgi verilmektedir. Gökkuşağının meydana geliş şeklini daha iyi anlaşılması için su, ayna, billur gibi parlak yüzeyler ve yansıtıcı cisimlerden örnekler verilmekte, ışınların geliş ve yansımalarından oluşan açılarla konu izah edilmeye çalışılmaktadır.

Risâle ilmi heyet huzurunda bir sunum olduğu için, zaman zaman konunun akışı kesilip bazı geometrik şekil ve kavramlarla ilgili, tanıtıcı açıklayıcı bilgiler sunulmaktadır. Bazen konunun daha iyi anlaşılması için optik ilmini ilgilendiren önemli kavramlar tek tek tarif edilirken, zaman zaman Arap diline ait gramer konularına da yer verilmektedir.

2. Risâlenin Tahkîk ve Tenkîdi (Edisyon Kritiği)

Astronomi alanında Arapça yazılmış olan *Risâle fî Kavsi Kuzah* adlı eser, Kocevî’ye ait olup Süleymaniye Şehid Ali Paşa Kütüphanesi’nde 002844 numaralı, 132^b-135^a varaklar arasındadır. İstinsah yeri ve tarihi yoktur. Müellifin bu risâlesi aslında Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, 42-Kon 3293/3 (vr. 135^b-136^b) nolu bölümde bulunan, Mevlânâzâde’nin “*Risâle fî Kavsi Kuzah*” adlı eserinin hâşiyesidir. Bu yönüyle risâle, Ebherî’nin *Hidâyetü’l-hikme* adlı eserine yazılan, Mevlânâzâde’nin *Şerhu Hidâyeti’l-hikme* adlı eserindeki bir bölümün izahından ibarettir. Dolayısıyla risâle hakkında doğru bir bilgi edinebilmek için önce Kocevî’nin risâlesine kaynaklık teşkil eden metni ve şerhi sunulduktan sonra kavsu kuzah risâlesi hakkında bilgi verilip eserin metni tahkikli olarak sunulacaktır.

Risâleler genelde besmele, hamdele ve salvele ile başlarken Mevlânâzâde’ye ait şerhin: “ve minhâ kavsu kuzahin...” diye başlaması dikkat çekicidir. Kocevî’nin “Şârih dedi ki...” diye başlayıp cümleleri tek tek izah etmesinden bu risâlenin bir şerhin hâşiyesi olduğu, Mevlânâzâde’ye ait olan bu şerhin aslının ise Ebherî’ye ait “*Hidayetu’l-Hikme*” adlı eserindeki atmosfer/tabiat olaylarının anlatıldığı kısımdaki bir buçuk satırlık kavsu kuzah (gökkuşağı) konusundan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Abdullah Yormaz tarafından hakkında doktora çalışması yapılan Ebherî’nin “*Hidayetu’l-Hikme*” adlı eserinde bir buçuk satır kendisinden bahsedilen kavsu kuzah konusu, “*Şerhu Hidayeti’l-Hikme*” adıyla Mevlânâzâde tarafından bir buçuk sayfada şerh ve izah edilmiştir. Bu şerhin ilgili bölümünde “Atmosferde meydana gelen şu şu olaylar vardır” denilip her biri tek tek izah ve şerh edilirken konuya giriş mahiyetinde “ve minhâ kavsu kuzahin... / onlardan biri de gökkuşağıdır.....” denilmiştir. Daha sonra ilgili bölüm, dönemin ilmî geleneği de dikkate alınarak “*Risâletü Kavsi Kuzah*” diye özel olarak istinsah edilmiştir. Esasen eser, bağımsız bir risâle olmayıp bir şerhin konuyla ilgili ufak bir bölümü olduğu için risâle “ve minhâ...” diye başlamıştır. Kısaca Ebherî’nin metnini Mevlânâzâde şerh etmiş, Kocevî de “ve minhâ...” diye başlayan bu şerhe hâşiyeye yazmıştır.

Ebherî, *Hidayetu’l-hikme* adlı eserinin 3. bölümünde çeşitli tabiat olaylarından bahsederken Kavsu Kuzah’ın (gökkuşağı) nasıl oluştuğuna dair de bilgi veriyor. Mevlânâzâde ise “*Şerhu*

Hidâyeti'l-hikme” adlı eserinde bütün bu olayları tek tek izah ederken “**ve minhâ... /onlardan biri de şudur**” şeklinde konuya giriş yapmaktadır. Konumuzla alakalı risâlenin hamdele ve salveleye yer vermeden direkt “**ve minhâ kavsu kuzahın /Onlardan biri de gökkuşağıdır**” tarzında başlamasının sebebi budur. Çünkü bu eser başlı başına özel bir risâle olmayıp hacimli bir eserin içindeki bir bölümünün izahından ibarettir.

Ebherî, “*Hidâyetü'l-hikme*” adlı eserindeki¹² bir bölümde değindiği kavsu kuzahla ilgili bilgilerin metin ve tercümesi şu şekildedir:

وأما قوس قزح فهي إنما تحدث من ارتسام ضوء النير في أجزاءٍ رشيّةٍ مستديرةٍ، واختلاف ألوانها بسبب اختلاف ضوء النير ولون الغمام المختلفة.¹³

“Kavsu Kuzah (gökkuşağı) konusuna gelince, o ancak, bir ışık kaynağından gelen ışının, dâiresel şeffaf parçacıklarda yansımından meydana gelir. Renklerinin farklı oluşu ise ışık kaynağından gelen ışının ve çeşitli bulutların renginin farklı olmasından ötürüdür.”

İbn Sina geleneğinin 13. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden olan Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme* adlı eseri, Abdullah Yormaz tarafından tahkikli bir şekilde neşredilmiştir.¹⁴ *Hidâyetü'l-hikme* üzerine pek çok şerh ve hâşiye yapılmıştır.¹⁵ Bunların en değerlilerinden biri Mevlânâzâde'nin şerhidir. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Mevlânâzâde'nin 14. asırda yaşadığı tahmin edilmektedir.¹⁶

Bir hâşiye olan Kocevî'nin risâlesi, Mevlânâzâde'nin yukarıda bahsi geçen şerhindeki bir bölüm üzerine yazılmıştır. Risâlenin amacı, şerhte yer alan bilgilerin daha da anlaşılır bir hale gelmesini sağlamaktır. Yanlış anlaşılmalara önüne geçmek ve daha kolay anlaşılır olması açısından Mevlânâzâde'ye ait olan şerhin metni ve tercümesi *italik*, Kocevî'nin hâşiyesi olan risâlesi ise normal fontta verilerek nerede ne tür izahlar yapmış olduğu gösterilecektir. Aynı gerekçelerle şerh ile hâşiyenin birbirinden ayırt edilebilmesi için Kocevî'nin hâşiyesinde ise Mevlânâzâde'ye ait metin altı çizili olarak verilmiştir.

2.1. Mevlânâzâde'ye Ait Şerhin Metni

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ومنها قوس قزح، وسبب الإحساس بها وقوع أجزاءٍ رشيّةٍ شفافَةٍ متقاربةٍ غيرٍ مُتَّحِدَةٍ بالاتصال فوق الأفق في مقابلة الشمس بحيث لو كانت في ناحية الشرق من الأفق كانت تلك الأجزاء في ناحية الغرب منه وبالعكس شبيهة بالمرآيا المُصَقَّلَة تنعكس عنها الأشعة الواقعة عليها لوقوعها قدام جسمٍ كثيفٍ من جبلٍ أو سحابٍ مُظْلِمٍ. فإن الجسم الشفاف كالبُورِ والزجاج يصير كالمِرْآة في انعكاس الأشعة عنها. وحكاية الأشباح عند وقوعها أمام جسمٍ كثيفٍ ويكون وقوع تلك الأجزاء الرشيّة على الصفة المذكورة عندما يكون الشمس قريبةً من ذلك الأفق غيرٍ مرتفعةٍ عنه جدًّا. لأن الأجزاء الرشيّة على الكائنة في الجوّ لِلطَافَتِهَا تتحلل سريعًا بأدنى سخونةٍ تُصيِّبُهَا من ارتفاع الشمس. وتكون تلك الأجزاء على وَضْعٍ ينعكس الشعاعُ البصريُّ منها إلى سطح الشمس بأن ينطبق الشعاعُ المنعكس من كل واحد منها على

¹² Geniş bilgi için bk. Yormaz, “Muhelif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü'l-hikme”, 175-192; Abdullah Yormaz, *Ebherî'nin Hidâyetü'l-hikme'si ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003), 1-13, 36-40.

¹³ Abdullah Yormaz, “Hidâyetü'l-hikme'nin Tahkikli Neşri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008/1), 178.

¹⁴ Abdullah Yormaz, “Hidâyetü'l-hikme'nin Tahkikli Neşri”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008/1), 145-202.

¹⁵ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katip Çelebi, *Keşfü'z-ze'ünun 'an esami'u'l-kütüb ve'l-fünûn* (İstanbul: y.y., 1972), 2: 2029-2030. Esere yapılan şerh ve hâşiyelerin geniş bir listesi için bk. Yormaz, *Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-hikme Şerhi Tabkik ve Tablil*, 13-20.

¹⁶ Yormaz, *Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-hikme Şerhi Tabkik ve Tablil*, 21.

الخط المستقيم الواصل بينه وبين الشمس بحيث ينطبق زاوية الانعكاس المساوية لزاوية الشعاع على الزاوية التي تحيط بها الخط المذكور مع الضلع الآخر لزاوية الانعكاس. ويكون تلك الأجزاء الواقعة على هيئة الاستدارة بحيث لو أخرجنا من الشمس خطاً مستقيماً إلى واحد من تلك الأجزاء، وأدرناه على قُطرِ الأفقِ المارِّ بدائرة ارتفاع الشمس. مرَّت الدائرة المرْتسمة من طَرَفِه الكائِن عند الجزء المذكور على جميع تلك الأجزاء. فإذا اتفق وجود تلك الأجزاء على الشرائط المذكورة واستدبر الإنسان الشمسَ ناظراً إليها انعكست الأشعة البصرية الواقعة عليها إلى سطح الشمس فيؤدي كل واحد منها ضوء الشمس دون شكلها. إذ لو أدى كلُّ منها شكل الشمس لأحسَّ من كلِّ منها شكل الشمس بتمامه كما يحسُّ في (كلِّ) واحد من المياه الكائنة في الألوان المختلفة.

والسبب في أن كل واحد منها لا يؤدي¹⁷ شكل الشمس بل ضوءها هو أن كل واحد من تلك الأجزاء كالمراة الصغيرة بالنسبة إلى جِرم (قرص) الشمس.

والمراة إذا صُعرت جداً بحيث لا تحيط قاعدة الشعاع المخروطي المنعكس عنها بسطح المرني بل يبقى من السطح شيء خارج عنها، فإنها لا تحكي شكل المرنية بل ضوءها ولونها فقط. فيرى من تلك الأجزاء لاستدارة هيئة تلافيها قوساً من دائرة قريبة من النصف عند قرب الشمس من الأفق منتقصة عنه بحسب ارتفاعها لانتقاص الأجزاء التي تنعكس منها الأشعة إلى الشمس من الطرفين بحسب ارتفاعها مختلفة الألوان بحسب اختلاط ضوء الشمس مع اللون الظاهر في تلك الأجزاء. إذ المراة الملونة لا تؤدي (لا تحكي) لون المرني كما هو بل يؤدي لوناً مركباً من لون نفسها ومن لون المرني، فإن الناظر في المراة الملونة يرى لونه مشوباً مختلطاً بلون تلك المراة تدل عليه التجربة. فهذه القوس المذكورة مع ما ذكرنا من سبب الإحساس بها هي قوس قرح مع سببها. ملا زاده رحمه. وقد قرئ عليه.¹⁸

2.2. Mevlânâzâde'ye Ait Şerhin Tercümesi

“Onlardan biri de gökkuşağıdır. Onu hissetme sebebi gizli, güneşin karşısında ufku üzerine tamamen inip bitişmeksizin yaklaşarak şeffaf parçaların olmasıdır. Şöyle ki: Eğer (güneş) ufku doğu yönünde olsaydı, bu parçalar onun (ufku) batı yönünde olurdu. Ya da aksi de olurdu. Bunlar, parlatılmış (cılalı) aynalara benzer. Dağ veya kara bir bulutun yoğun cismi (kütlesi) önünde bulduklarından, o parçalar üzerine düşen ışınlar onlardan yansır... Çünkü şeffaf cisim billur ve cam gibidir. Kendisinden ışıkların yansımada ayna gibi olur. Yoğun bir cismin önünde bulduklarında kütlelerin (cisimlerin) yansıtması ve güneşin ufka yakın olup ondan çok fazla yüksek olmadığında bu gizli parçaların belirtilen nitelikte bulunması meydana gelir. Çünkü atmosferde bulunan gizli parçalar, latif oluşlarından ötürü, güneşin ufuktan çok yükselmesiyle kendilerine dokunan ısının düşmesi sebebiyle bunlar hızlıca çözülür. Bu parçalar, kendilerinden optik ışının güneşin yüzeyine yansıdığı herhangi bir konumda bulunur. Bunların her birinden kendisiyle güneş arasını birleştiren doğru bir hatta yansıyan ışının örtüşmesiyle oluşur. Şöyle ki mezkûr hattın kestiği açı üzerinde ışın açısına eşit olan yansıma açısı, yansıma açısının diğer kenarıyla örtüşür. Dairesel konum üzerine düşen bu parçalar meydana gelir. Şöyle ki; güneşten bu parçaların her birine doğru bir hat çıkarsak ve onu güneşin yükselme dairesinden geçen ufku çemberi üzerinde çevirsek, mezkur parçanın yanında bulunan tarafından çizilen bu daire o parçaların tamamına uğramış olur.

Mezkûr şartlarda bu parçaların varlığı birleştiği ve insan o parçalara bakarak güneşe sırtını döndüğü zaman, onların üzerine düşen optik ışınlar güneşin yüzeyine yansır ve bunlardan her biri güneşin şeklini değil de ışığını icra eder. Eğer bunlardan her biri güneşin şeklini eda etmiş olsaydı farklı renklerde bulunan sulardan her birinde onların her birinden güneşin şekli tamamen hissedilmiş olurdu.

¹⁷ بمعنى: لا تحكي

¹⁸ Mevlânâzâde, “Risale fi Kavsî Kuzub”, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, 42-Kon 3293/3, vr. 135^b-136^b.

Bunların her birinin güneşin şeklini hatta ışığını eda etmemesindeki sebep, bu parçalardan her birinin, güneş yuvarlığına oranla küçük bir ayna gibi olmasıdır.

Ayna, kendisinden yansıyan konik ışının tabanının, görülen cismin yüzeyini kuşatamayacak şekilde çok küçültüldüğü hatta o yüzeyden bir şeyin o aynadan dışarda kaldığı zaman, o ayna görülen şeyin şeklini yansıtmaz, aksine sadece ışığını ve rengini yansıtır.

Artık sen, onlarla karşı karşıya gelen bir durumun dairesel şeklinden ötürü, güneşin ufka yakın olduğu anda bu parçalardan, güneşin yükselme durumuna göre ufuktan eksik olarak yarıya yakın dairesel bir yay görürsün. Bunun da sebebi güneşin yükselme durumuna göre, kendilerinden iki taraftan da güneşe ışıklar yansıyan parçaların azalmasıdır. Güneşin renginin bu parçalardaki renklerle karışımından ötürü de bu yay farklı renklerdedir. Çünkü renkli ayna görülen şeyin rengini tam olduğu gibi yansıtmaz, aksine kendi rengiyle görülen şeyin renginden birleşen bir renk yansıtır. Çünkü renkli aynaya bakan, rengini o aynanın rengiyle karışmış bulaşmış olarak görür. Tecrübe/deney de bunu gösterir.

İşte hissedilme sebebine dair anlattıklarımızla birlikte anlatılan bu yay sebepleriyle birlikte kavsu kuzahın (gökkuşağı) ta kendisidir.”

Mevlânâzâde (Allah kendisine rahmet eylesin). Bu eser kendisine okunmuş, kontrol edilmiştir.¹⁹

Mevlânâzâde, şerhinde açıklaması yaptığı Ebherî'nin metnini “ قال / Kâle / Dedi ki” lafzıyla verirken kendi görüşlerini “ أقول / Eqlû / Ben de derim ki” şeklinde vermekte, eser baştan sona böyle devam etmektedir. Ebherî ise kendi çalışmasında konuyu “*Faslun fî Kâinâti'l-Cevvi/Atmosferde Meydana Gelen Olaylar Hakkında Bir Bölüm*” başlığı altında ele alır. O, ilgili bölümde meteorolojik olayları açıklarken önce bulut ve yağmurdan, sonrasında gök gürültüsü ve şimşekten bahsederek konuyu açıklamayı dener. Konu hakkındaki açıklamalarını en sonunda rüzgârlar ve gökkuşağı hakkında bilgi vererek tamamlar. O daha sonra konuyu hâle, kayan yıldız, zelzele ve pınarların fişkırmaları hakkında bilgilerle devam ettirir.

Ebherî'nin vermiş olduğu kısa ve özlü bilgileri Mevlânâzâde, şerhinde genişçe ele alır ve her birini tek tek ele alıp inceler. Her bir maddeyi “ve minhâ/onlardan biri de şudur:...” diyerek açıklar. Bu metodu takip ederken sıra gökkuşağına gelince “ve minhâ kavsu kuzahın .../onlardan biri de gökkuşağıdır...” diyerek gökkuşağıyla ilgili bilgiler sunar.²⁰ Kocevî ise Ebherî'nin kısaca değindiği gökkuşağı meselesini şerh eden Mevlânâzâde'nin açıklamalarını yeterli bulmamış olsa gerek ki daha da geniş bir şekilde açıklama gereği hissetmiştir.

Kocevî, risâlenin giriş kısmında hamdele, salveleden sonra risâlenin yazılış sebebini açıklarken bu zor konu hakkında yeterince hâşiye olmadığı için bazı arkadaşların (talebelerin) kendisinden bir hâşiye yazmasını istemeleri üzere bu risâleyi kaleme aldığını belirtir.²¹ Bu açıklamalardan sonra “kâle's-şârih/şarih dedi ki:” diye başlayıp “ve minhâ kavsu kuzahın .../onlardan biri de gökkuşağıdır...” diye izah etmeye çalışır.

Kavsu kuzah risâlesi “ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ الْعَوْنُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ الْكَائِنَاتِ مَرْتَبَةً بِالسَّمَوَاتِ الْعُلَى / Bismillahirrahmânirrahîm ve bihi'l-'avnu. El-hamdu lillâhi'llezî halekâ'l-kâinâti

¹⁹ Mevlânâzâde'nin asıl eseri “*Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*” olup *Kavsu Kuzab* ile ilgili bölüm ayrı bir risâle yapıldığı için “Bu risâle kendisine okunmuş, kontrol edilmiştir” kaydı oldukça önemlidir.

²⁰ Yormaz, *Mevlânâzâde'nin Hidâyeti'l-Hikme Şerhi Tabkik ve Tablîl*, 203-204.

²¹ Karaveys el-Kocevî, *Risâle Kavsi Kuzab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2844, vr. 132^b.

murtabitaten bi's-semâvâti'l-'ulâ" ifadesiyle başlayıp "تم الأوراق / temme'l-evrâku" ifadesiyle tamamlanmıştır. Bu ferağ kaydına göre eser 132^b-135^a varakları arasında bulunmaktadır.

Kavsu kuzah risâlesinin sayfaları tam olmakla birlikte bazı kelimelerin okunuşunda ve anlaşılmasında sıkıntılar mevcuttur. Risâlenin tahkikinde karşılaşılan en önemli sorunlardan biri, astronomi ve optik ilmi gibi anlaşılması kolay olmayan konularda müellifin noktalama, hareke ve imla-inşâ gibi kuralları gözetmeksizin konuyu işlemiş olmasıdır. Aynı sıkıntının sonraki okumalarda önüne geçmek için tahkik edilirken risâlenin gerekli görülen yerlerine hareke ve noktalama işaretleri konulmuştur.

Risâlede okunmasında zorluk olan kelimelerin sağlamasını yapmak gerekçesiyle karşılaştırılmasına olanak vermesi için müellifin etkilendiği düşünülen şu iki risâleden de istifade edilmiştir:

1. Hocazade Muslihuddin Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevi, (ö. 893/1488), *Mukaddime seb'in fî ma'rifeti kavsi kuzah*, Süleymaniye, Kılıç Ali Paşa, 001040, ts., Yazma, 77^b-78^b vr.²²

Bu eser Ali Akbar Ziaee tarafından tahkik edilip "Hâşîhi risâletün fî beyâni mukaddimâti seb'in tebtâcu fî ma'rifeti kavsi kuzahin ilâ ma'rifetiba" adıyla neşredilmiştir.²³

2. Sinân Paşa Yûsuf b. Hızır Bey (844-891/1440-1486), *Hâşîye alâ risâle fî kavsi kuzah*, Müstensih: Karaveys el-Kocevî, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 19 Hk 1118/5. vr. 143^b-147^a.

Yukarıda verilen bu iki eserden de yararlanılarak risâlede okunması ve anlaşılması zor olan yerler tespit edilip gerekli görülen yerlere hareke, noktalama ve imla işaretleri konulmuştur.

Esâsen Kocevî'nin risâlesi, birkaç kelime noksanı veya fazlasıyla Sinan Paşa nüshasının aynıdır. Biz risâleyi tahkik ederken Kocevî nüshasını esas almakla beraber Sinan Paşa nüshasındaki farklılıklara da dipnotlarda işaret edilmiştir. Sinan Paşa nüshasının başlığındaki "Hâşîye" kaydı da bu risâlenin Mevlânâzâde(Mollazâde)'nin şerhine yazılmış bir hâşîye olduğunu göstermektedir.

Kavsu kuzah risâlesinin giriş kısmında müellifin belirttiği gibi anlaşılması zor bir konuda yazılan bu risâle konuya yeni başlayan öğrenciler için açıklayıcı bir ders notu tarzında kaleme alınmıştır. Bu nedenle bazı geometrik şekillerle ayna ve su gibi şeffaf cisimlerin ışığı yansıtması sonucu oluşan açılardan örnekler vererek konuyu izaha çalışmaktadır. Buradan hareketle bir dağın veya siyah yoğun bir bulutun önüne denk gelen yağmur damlalarına güneş ışınlarının vurup bize yansıtması sonucu gökkuşağının oluşumu izah edilmiştir.

Gökkuşağı ufkun üzerinde görülmektedir. Güneş dairesel olduğu için yağmur damlalarına vurup bize yansıtacak olan ışınların da dairesel/çember şeklinde olması gerekir. Ancak dairenin yarısı ufkun altında kaldığı için gözükmez ve gökkuşağı yarım daire şeklinde gözükür.

Yansıyan ışık ve renkler ışığın geldiği yönün aksi yönde olacağı için güneş meridyen hattının doğusunda olduğu zaman gökkuşağı batıda; güneş batıda olduğu zaman da gökkuşağı

²² Kocevî, Hocâzede'nin (838-893/1434-1488), "Hâşîye ala Şerhi Hidayeti'l-bikme li-Mollazâde" adlı eserinin de müstensihidir. Hocâzede "Hâşîye ala Şerhi Hidayeti'l-bikme li-Mollazâde" eserin müstensih kaydında Karaveys el-Kocevî, Süleymaniye, Yozgat, nr. 863, vr. 53-101 İsminin geçmesi nedeniyle Kocevî'nin Kavsu Kuzah Risâlesi'ni yazarken Hocâzâde'den etkilenmiş olduğu ihtimal dâhilindedir.

²³ Ali Akbar Ziaee, "Khojâzâde's Contributions to Islamic Sciences: The Case Study of Rainbow /Hocâzâde'nin İslam Bilim Geleneğine Katkıları: Gökkuşağı Risâlesi Örneği", *Uluslararası Hocâzâde Sempozyumu* (Bursa: 2010), 313-322.

doğuda gözükmektedir. Bu durum, duvardaki bir menfezden zemindeki parlak cisme vurup karşı duvarda yansıyan ışık örneğiyle izah edilmiştir.

Gökkuşağındaki renkler, güneşten gelen renklerle su damlacıklarının içinde bulunup görünmeyecek kadar küçük olan cisimlerdeki renklerin karışımından oluşmasına göre izah edildiği görülmektedir.

Risâlenin daha iyi anlaşılması için astronomi ve optik ilmini ilgilendiren yansıma ve açılardan iyi bilinmesi gerekmektedir. Bu çalışmada risâlenin tahkik (edisyon kritik) edilmesiyle beraber, hâşiyelerin kenarlarında veya satır aralarında yer alan ilave bilgiler de dipnotlara yansıtılmaya çalışılmıştır. Ayrıca ışınların geliş ve parlak cisimdeki yansımasına göre oluşan açılar anlatılırken hâşiyenin kenarında çizilen ve çok net anlaşılmayan şekiller de yeniden renkli olarak çizilmiştir. Böylece eserin daha iyi anlaşılması, bu konuda araştırma yapanlara da mütevazı bir katkı sağlaması amaçlanmıştır.

Eser, mümkün olduğunca anlaşılır sade bir dille ve ilave bazı dipnotlarla Türkçe'ye çevrilmiş, eserin şerh denilen asıl kısmı altı çizili ve köşeli parantez içinde verilmiştir. Bazı kelime farklılıkları dipnotlarda belirtilmişse de manaya etki etmediği yerlerde tercüme metnine yansıtılmamıştır.

Eseri Arapçısıyla birlikte tetkik etmek isteyenlere kolaylık olsun diye sonuna astronomi ve optik ilmini içeren kavramlardan oluşan küçük bir sözlük tablosu ilave edilmiştir.

3. Kavsü Kuzah Risâlesi'nin Tahkikli Tam Metni

رِسَالَةُ قَوْسِ قُزَحٍ لِمَوْلَانَا قَرَهٍ وَوَيْسِ الْقُوجِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ الْعَوْنُ.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ²⁴ الْكَائِنَاتِ مُرْتَبِطَةً بِالسَّمَوَاتِ الْعُلَى. وَالصَّلَاةُ عَلَى مُحَمَّدٍ الْمَبْعُوثِ إِلَى الْخَلْقِ لِلْهُدَى.

وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ نَوَّرَ بِتَقْوِيَّتِهِمُ الْمَلَّةَ وَالدِّينَ. وَشَاعَ بِهِمُهم إِلَى الْأَقْطَارِ شُمُوسَ الْحَقِّ وَالْيَقِينِ.

وَبَعْدَ فَلَمَّا كَانَ هَذَا الْبَحْثُ مِنَ الْمُبَاحَثِ الْغَامِضَةِ بَيْنَ الطَّالِبِينَ وَالْمَوَاضِعِ الْمُعْضِلَةِ عِنْدَ الْمُحْصِلِينَ.²⁵

وَلَمْ يَقَعْ لَهُ حَوَاشٍ²⁶ تُذَكِّرُ الصَّعَابَ وَحَلَّ يُمَيِّزُ²⁷ الْقَشَرَ عَنِ اللَّيَابِ.

الْتِمَسَ مِنِّي أَعْزَةَ الْأَخْوَانِ²⁸ أَنْ أَكْتُبَ لَهُ حَوَاشِي تَذَكِّرُ صَعَابَةَ بِنْتَامِهِ وَتُمَيِّزُ قَشْرَهُ عَنِ أَلْبَابِهِ بِكَمَالِهِ. فَحَدَانِي²⁹ ذَلِكَ أَنْ أَكْتُبَ

هَذَا لِيَكُونَ نُحْفَةً لِلطَّالِبِينَ النَّاطِرِينَ بِالْأَنْظَارِ الصَّائِبَةِ وَهَدِيَّةً لِلْمُحْصِلِينَ³⁰ الْمُتَفَكِّرِينَ بِالْأَفْكَارِ النَّاقِيَةِ وَأَنْ الْهَدَايَا عَلَى مِقْدَارِ

مَهْدِيهَا مَعَ قَلَّةِ الْبِضَاعَةِ فِي هَذَا الْوَقْتِ سَيِّمًا لَيْسَ عِنْدِي فِيهِ كُتُبٌ يُذَكِّرُ فِيهَا ذَلِكَ الْبَحْثُ إِلَّا شَرَحُ الْمَوَاقِبِ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ

الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.³¹

²⁴ فيه إشارة إلى براعة الاستهلال (سنان باشا)

²⁵ المخلصين (سنان باشا)

²⁶ Karaveys el-Kocevi'nin metninde "حواشي / hevâşî" şeklinde olsa da doğru olan buradaki metinde yazıldığı gibidir. Çünkü menkûs isimler nekra olduğu zaman ra' ve cer hallerinde sonundaki illet harfi hazfedilir. Bk. Mustafa b. Muhammed b. Selîm el-Galâyîni, *Câmiu'd-durûsi'l-Parabiyyeti*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1414/1993), 1: 107.

²⁷ Karaveys el-Kocevi'nin metninde "تميز / tumeyyizu" şeklinde yazılmıştır.

²⁸ بعض أعزة الاخوان (سنان باشا)

²⁹ / حداء- يحدو: حداء يحدو: ساق، بعث، دَفَع. / حداني: دفعني، ساقني، أوصلني، بعثني (سنان باشا).
"hadâ-yaħdû" fiili "دَفَع، بعث، ساق، / sâka, be'ase, defe'a" şeklinde açıklanmaktadır. "hadâni / حداني" demek "دفعني" demektir. Beni sevk etti, yönlendirdi.

³⁰ المخلصين (سنان باشا) : Sinan Paşa nüshasında "el-mukhlîşîn/ samimi olanlar" ifadesi vardır.

³¹ كُتِبَ فِي الْحَاشِيَةِ: مَا فِي هَذَا الْكِتَابِ إِنَّمَا يَكُونُ بِالنَّظَرِ إِلَى مَعْظَمِ الْمَعْمُورَةِ الَّذِي يَكُونُ غَايَةَ ارْتِفَاعِ الشَّمْسِ عِنْدَ الْأَفْقِ فِيهِ كَثِيرٌ جَدًّا وَإِلَّا فَيُمْكِنُ عَلَى مَقْتَضَى الْحُكْمِ فِي بَعْضِ الْعُرُوضِ الشَّمَالِيَةِ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ الشَّمْسُ قَرِيبَةً مِنَ الْأَفْقِ غَيْرَ مَرْتَفَعَةٍ عَنْهُ جَدًّا حِينَ وَصُولِهَا إِلَى دَائِرَةِ نِصْفِ النَّهَارِ إِذَا كَانَتْ فِي الْبُرُوجِ التَّسْوِيَةِ أَيِ يَحْسُ قُزَحُ نِصْفِهَا فِي جَانِبِ الشَّرْقِ وَنِصْفِهَا فِي جَانِبِ الْغَرْبِ وَأَمَّا عَرَضُ التَّعْطُّرِ الَّذِي لَا يَتَعَيَّنُ فِيهِ الشَّرْقُ وَالْغَرْبُ فَيُمْكِنُ أَنْ يَحْسُ قُزَحُ فِيهِ فِي أَيِّ جَانِبٍ كَانَ مِنَ الْأَفْقِ مَعَ كَوْنِ الشَّمْسِ غَيْرَ مَرْتَفَعَةٍ عَنْهُ جَدًّا. فَلْيَتَأَمَّلْ فَإِنَّهُ دَقِيقٌ!

قال الشارح³² الفاضل-تمهده الله تعالى بضوآته³³ وأسكنه في أعلى عُرفِ جَنَاتِهِ³⁴- (ومنها) أي: ومنَ الأشياء التي حُدوثها في الجوّ - أي فيما بين كُرّة الأرضِ وَالْفَلَكِ الأقرب إليها وإلينا- (قوسٌ قَرِحٌ وسبب الإحساس بها) أي: بتلك القوس وهي تستعمل مؤنثا

وإنما لم نقل³⁵ «وسبب حدوثها» كما قال في غيرها؛ إمّا بناءً على أنّ سبب الإحساس بها فهو سبب حدوثها أيضاً كما تُشعرُ به عبارةُ الشارح في آخر هذا البحث. وإمّا بناءً على أنها من قبيل الخيالات التي لا وجود لها في الخارج عند طائفة من الحكماء. أعني من قبيل رؤية صورة الشيء مع شيء مظهر له فيظنُّ أنّ تلك الصورة حاصلةٌ فيه وليست فيه في نفس الأمر (وقوع أجزاء رَشِيَّةٍ شَفَافَةٍ) وهي أجسام صغار مائية لطيفة صافية منتشرة. اعلم أنّ الشَفَافَةَ (أ) قد يُطلقُ ويُرادُ به ما لا يمنع نفوذَ الشعاعِ فيه (ب) وقد يطلقُ ويرادُ به ما لا لَوْنُ له وقد يزداد عليه «ولا ضوء له».

فإن قلت: «الأجزاء المذكورة³⁶ لا يمكن أن تكون شَفَافَةً على هذين المعنيين لأنها ملوّنةٌ بدليل قول الشارح في أواخر البحث: "مع اللون الظاهر في تلك الأجزاء" والمُلَوَّنُ يَمْنَعُ نُفُوذَ الشعاعِ.» قُلْتُ: لا تَمَّ ذلك³⁸ ولا يلزم من ظهور اللون فيها أن تكون ملوّنةٌ في نفسها³⁹-على أن اللون الضعيف لا يمنع نفوذ الشعاع فيه.

(متقاربةٌ غيرٌ مُتَحَدِّثَةٍ⁴⁰ بالاتصال فوق الأفق) وهي دائرة تفصل بين ما يرى من الفلك وبين ما لا يُرى منه وقطبها سميت الرأسِ والقدمُ وهو المُسَمَّى بالأفقِ الحسيِّ وللأفقِ معنيان آخران لا يليق ذكرهما في هذا المقام. وستعرّف الدائرة -إن شاء الله تعالى-

(في مقابلة الشمس) بشرط أن يكون وقوع تلك الأجزاء (بحيث لو كانت في ناحية الشرق من الأفق) أي: في جهة النصف الشرقي من الفلك الحاصل من تنصيف دائرة نصف النهار⁴¹ الأفقِ بِخَطِّ نَصْفِ [ورق 133/أ] النهار (كانت تلك الأجزاء في ناحية الغرب منه) أي: في جهة النصف الغربي من الفلك الحاصل من تنصيفها إياه به أيضاً، (وبالعكس)⁴² أي: لو كانت الشمس في ناحية الغرب من الأفق كانت تلك الأجزاء في ناحية الشرق منه، (شبيهة) تلك الأجزاء (بالمزايَا المَصْقُولَةِ) أي: المَجْلُوءَةِ (تنعكس عنها الأشعة الواقعة عليها لوقوعها قُدَامَ جسمٍ كثيفٍ من جبل أو سَحَابٍ مُظْلِمٍ كَدِرٍ (فإن الجسم الشَفَافَ كَالْبُلُورِ والزجاج يصير كالمِرْآةِ في انعكاس الأشعة عنها.)

(وحكاية الأشباح) أي: أجزاء ما يرى فيهما من الصور (عند وقوعها أمام جسم كثيف) أي: قُدَامَهُ فكَذلك تلك الأجزاء. وبشرط أن (يكون وقوع تلك الأجزاء الرشيّة على الصفة المذكورة عند كون الشمس قريبةً من الأفق غير مرتفعة عنه جداً) أي: كثيراً.

وإنما اشترط بذلك (لأن الأجزاء الرشيّة على الكائنة في الجو لِطَاقَتِهَا تتحلل سريعاً بأدنى سخونة تُصيبها) أي: تصيب تلك السخونة إياها (من ارتفاع الشمس) من الأفق جداً فلا يُحسُّ قوسٌ قَرِحٌ حينئذٍ وبشرط أن (يكون وقوع تلك الأجزاء على وَضْعٍ ينعكس الشعاعُ البصريُّ) عن كل واحدٍ (منها) أي: من تلك الأجزاء (إلى سطح الشمس) ووجهها (بأن ينطبق الشعاع البصري المنعكس من كل واحد منها على الخط المستقيم الواصل بينه أي بين كل واحد منها وبين الشمس) فيكونان متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار.

وَالخَطُّ كَمَّ لَهُ امتداد واحد فقط. وَالْمُسْتَقِيمُ فيه ما يشترط فيه وسط إذا وقع في امتداد شعاع البصر،

32 ملا زاده الهروي.

33 تغمده الله برضوانه (سنان باشا)

34 جَنَاتِهِ (سنان باشا)

35 لم يقل الشارح (سنان باشا)

36 بالأجزاء المذكورة (سنان باشا)

37 كُتِبَ بين السطور: وهذا الجواب مختصٌ بتحقيق الأول في تلك الأجزاء فقط. وكُتِبَ في الهامش: هذا الجواب مشترك بين المعنيين في تحقق كل منهما في تلك الأجزاء. انتهى.

38 أي عدم إمكان أن تكون شفافة على هذين المعنيين بالأجزاء المذكورة. (سنان باشا)

39 كُتِبَ في الحاشية: هذا الجواب مشترك بين المعنيين في تحقق كل منهما في تلك الأجزاء.

40 مُتَّحِدَةٌ (سنان باشا)

41 كُتِبَ في الحاشية: وهو الفصل المشترك بين دائرة نصف النهار والأفق

ثم كُتِبَ: وهي دائرة عظيمة تمر بقطبي العالم وسمّى الرأسِ قدم.

42 أو بالعكس (سنان باشا)

والمُراد «بِطرفه» نهايته التي تلي البصر⁴³ و«بتوسطه» ما عداها؛ هذا ولعلمهم أرادوا «بشق الطرف الأوسط» كونهما على وضع السائر والمستور وله رسوم أخر لكن أقربها إلى الفهم هذا الرسم (بِحَيْثْ يُنْطَبِقُ زَاوِيَةَ الْإِنْعِكَاسِ).
واعْلَمْ أَنَّ لِلزَّائِيَةِ تَعْرِيفَاتٍ كَثِيرَةً بِنَاءً عَلَى أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِيهَا؛ وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ الزَّائِيَةَ مِنْ بَابِ الْكَيْفِ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا مِنْ بَابِ الْكَيْفِ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا مِنْ بَابِ الْإِضَافَةِ، وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا مِنْ مَقُولَةِ الْوَضْعِ وَذَهَبَتْ طَائِفَةٌ إِلَى أَنَّهَا أَمْرٌ عَدَمِيٌّ وَيَبَيِّنُ كُلُّهَا لَا يَلِيْقُ هَهُنَا.

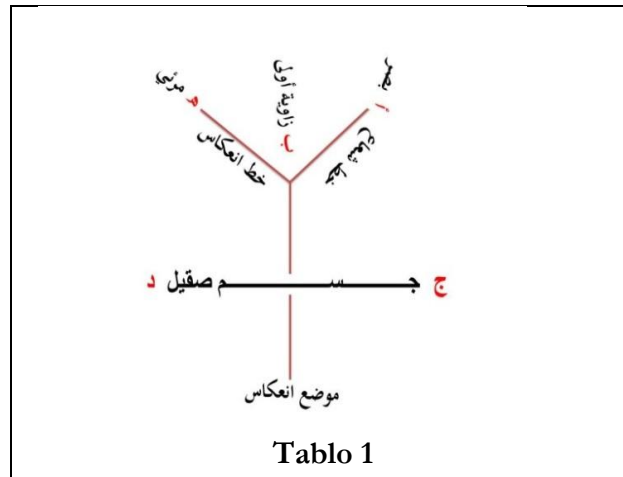
لَكِنَّ الصَّوَابَ مَا اخْتَارَهُ الْمُحَقِّقُونَ وَهُوَ أَنَّ الزَّائِيَةَ مِنْ مَقُولَةِ الْكَيْفِ فِيهِ هَيْئَةٌ تَعْرُضُ لِلسَّطْحِ الْمُحَاطِ بِالْخَطِّينِ الْمُتَقَابِلَيْنِ عِنْدَ نَقْطَةٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَّحِدَا خَطًّا وَاحِدًا⁴⁴ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُحَاطٌ بِهِمَا.

وَمَنْ جَعَلَهَا مِنَ الْكَيْفِ عَرَّفَهَا بِأَنَّهَا سَطْحٌ أَحَاطَ بِهِ الْخَطَّانِ الْمَذْكُورَانِ كَمَا تَشْعُرُ بِهِ عِبَارَةُ الشَّارِحِ حَيْثُ قَالَ: (عَلَى الزَّائِيَةِ الَّتِي يَحِيْطُ بِهَا الْخَطُّ الْمَذْكُورُ) وَهَذِهِ الزَّائِيَةُ الْمُسَطَّحَةُ يُسَمَّى الْبَسِيْطَةُ أَيْضًا وَهَذَا الْقَدْرُ كَافٍ [وَرَق 133/ب] مِنْهَا.

وَأَمَّا الزَّائِيَةُ الْمُجَسِّمَةُ فَلَا يَلِيْقُ أَيْضًا ذِكْرُهَا هَهُنَا.

(المساوية لزواية الشعاع)

واعلم أيضاً أن الشعاع البصريّ مثلاً الواقع على جسم صقيل كالمراة والماء ينعكس من ذلك الجسم إلى جسم آخر وضعه من الصقيل كوضع البصر منه بشرط أن لا يكون جهةً مخالفةً لجهة البصر كما ترى انعكاس الضوء من الشعاع النافذ في كوة الواقع على صقيل كالماء إلى الجدار المقابل لكوة فإذا كان الشعاع البصري قائماً على سطح ذلك الصقيل ينعكس على نفسه وينطبق عليه الخط المنعكس كسهم الشعاع المخروطي القائم على المراة. وإن لم يكن قائماً عليه يحدث بينه وبين الخط المنعكس إلى الجسم المذكور زاوية تُسمى الزاوية الأولى ويحدث بينه وبين خط يعرض في وسط ذلك الصقيل في جانب الشعاع البصري زاوية تسمى زاوية الشعاع ويحدث بين الخط المنعكس وبين خط يعرض في ذلك السطح في جانب المنعكس زاوية تسمى زاوية الانعكاس وهي مساوية لزواية الشعاع وكلها ثابت في موضعه.



ولیکن لتصوره "أ" البصر و "ج-د" الجسم الصقيل و "هـ" الجسم الآخر الذي يكون وضعه منه كوضع البصر منه و "ب" موضع الانعكاس في سطح الصقيل وخط "أ-ب" الخط الشعاعي الواقع على جسم صقيل وخط "هـ-ب" الخط المنعكس من الصقيل إلى جسم آخر وضعه منه كوضع البصر منه فزاوية "أ-ب-هـ" هي الزاوية الأولى. وزاوية "أ-ب-ج" زاوية الشعاع على سطح الصقيل من جانب "ج" الذي هو جانب الشعاع البصري يعرض خط "ج-ب" وزاوية "هـ-ب-د" زاوية الانعكاس على ذلك السطح يعرض خط "د-ب" فيه في جانب الخط المنعكس وهي مساوية لزواية الشعاع. وهذه الزاوية أعني زاوية الانعكاس المساوية لزواية الشعاع منطبقة (على الزاوية التي يحيط بها الخط المذكور) وهو الخط المستقيم الواصل بين كل واحدة من تلك الأجزاء وبين الشمس المنطبق عليه الخط المنعكس (مع الضلع الآخر لزواية الانعكاس) وهو الضلع الذي في سطح الصقيل يحيطها مع الخط المنعكس وهو خط "د-ب" في التصوير المذكور فتكون هذه الزاوية

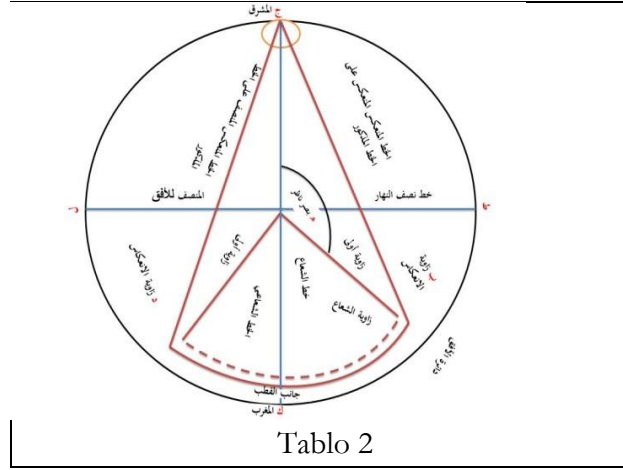
⁴³ على الزاوية (سنان باشا)

⁴⁴ قوله: "من غير أن يتحدًا خطأ واحداً" اخترازا عما إذا التقى على نقطة واحدة قوسان من دائرتين متساويتين فإنهما وإن أحاطا بسطح لكنهما اتحدتا خطأ واحدا فليس بانعكاس زاوية. (سنان باشا)

مع زاوية الانعكاس متحدة بالذات ومختلفة بالاعتبار لاشتراكهما في هذه الضلع واتحاد الخط المنعكس بالخط المذكور كما مرَّ. فإذا تحققت فهذا يُظهِرُ لَكَ الْحَالُ فِي الْأَجْزَاءِ الرَّشِيَّةِ وَبِشْرَطِ أَنْ (تكون تلك الأجزاء واقعةً على هيئة الاستدارة بحيث لو أَخْرَجْنَا مِنَ الشَّمْسِ خَطًّا مُسْتَقِيمًا) -وقد عرفته- (إلى واحد من تلك الأجزاء الرشيّة وأدناه) مع إثبات طرفه الكائن عند الشمس (على قُطْرِ الْأَفْقِ) [ورق 134/أ] بحيث يكون ذلك القُطْرُ محورًا⁴⁵ للدائرة المرسمة من طرف ذلك الخط، وقُطْرُ الأفق هو الخط المُنْتَصِفُ له. وأما قُطْرُهُ (المأْرُ بدائرة ارتفاع الشمس) فهو القُطْرُ الذي يقع فصلاً مشتركاً بين الأفق ودائرة الارتفاع.

والدائرة سطح مُسْتَوٍ يحيط به خطٌ مستديرٌ وقد يطلق على محيطها. ودائرة الارتفاع هي دائرة عظيمة تَمُرُّ بِسَمْتِي الرّأسِ وَالْقَدَمِ وَبِمَرْكَزِ الشَّمْسِ أَيْنَمَا كَانَتْ، والدائرة إنما تكون عظيمةً إذا نُصِفَتْ الكُرَةُ (مَرَّتِ الدَّائِرَةُ الْمُرْتَسِمَةُ مِنْ طَرَفِهِ) أي: من طرف الخط المُخْرَجِ مِنَ الشَّمْسِ (الكائن عند الجزء المذكور) وهو الواحد من تلك الأجزاء.

قوله: (على جميع تلك الأجزاء) متعلق بِمَرَّتِ وَبِذَلِكَ تَبِينُ وَقُوعُ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ عَلَى هَيْئَةِ الْإِسْتَادَارَةِ. (فإذا اتفق وجودُ تلك الأجزاء على الشرائط⁴⁷ المذكورة) التي أشرنا إلى كل واحد منها في موضعه بإطباق لفظ الشرط (واستدبر الإنسان الشمس) أي: وجعل خلفه نحوها (ناظرًا إليها انعكست الأشعة البصرية الواقعة عليها) أي: على تلك الأجزاء الرشيّة الموجودة فيها الشرائط المذكورة (إلى سطح الشمس فيؤدي كل واحد منها) من تلك الأجزاء (ضوء الشمس دون شكلها) و(لو أدى كل واحد منها شكل الشمس لأحس من كل واحد منها شكل الشمس بتمامه كما يُحسُّ به) أي كما يُحسُّ بشكل الشيء⁴⁸ بتمامه (في كل واحد من المياه الكائنة في الألوان المختلفة).



وأيكنُ لتصوير قوس قزح دائرة "ك-ل-ط" دائرة الأفق و "ج" المشرق و"ك" المغرب و"هـ" بصر الناظر خط "ك-هـ-ط" خط نصف النهار المُنْتَصِفُ لِلْأَفْقِ إِلَى قِسْمِيهِ:

أحدهما الشرق منه وهي ناحية "ل-ج-ط" وثانيهما من ناحية المغرب منه وهي ناحية "ط-ك-ل" وُلَيْكُنْ خَطُّ "ك-هـ-ج" القُطْرُ الْمَأْرُ الَّذِي هُوَ الْفَصْلُ الْمَشْتَرِكُ بَيْنَ دَائِرَةِ الْأَفْقِ وَدَائِرَةِ الْإِرْتِفَاعِ وَهُوَ مُنْطَبِقٌ فِي هَذَا التَّصْوِيرِ عَلَى دَائِرَةِ الْإِرْتِفَاعِ لَكُنْ هَذَا التَّصْوِيرِ عَلَى السَّطْحِ وَدَائِرَةُ عَلَى "د-ب" الشَّمْسِ مِنْ نَاحِيَةِ الشَّرْقِ وَنَقْطَةُ "ب-ج-د" (فِي نَاحِيَةِ الْمَغْرِبِ) وَالْأَجْزَاءُ الرَّشِيَّةُ (فِي نَاحِيَةِ الْمَغْرِبِ) هَكَذَا (وَالسَّبَبُ فِي أَنْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا) أَي: مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ (لَا يُوَدِّي شَكْلَ الشَّمْسِ) بِتَمَامِهِ (بَلْ ضَوْءُهَا هُوَ أَنْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ) فُرْصٌ وَجِزْمٌ (كَالْمَرْأَةِ الصَّغِيرَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى فُرْصِ الشَّمْسِ). وَالْحَالُ أَنْ (الْمَرْأَةَ إِذَا صُعِرَتْ جِدًّا) غَايَةَ الصِّغَرِ (بِحَيْثُ لَا تُحِيطُ قَاعِدَةُ الشَّمْسِ الْمَخْرُوطِي) -وَالْمَخْرُوطُ شَكْلُ مَجْسَمٍ مُحِيطٍ بِهِ دَائِرَةٌ هِيَ قَاعِدَةٌ بِهِ وَسَطِحٌ مُسْتَدِيرٌ يَرْتَفِعُ مِنْهَا عَلَى النَّصَائِفِ إِلَى نَقْطَةِ [ورق 134/ب] هِيَ رَأْسُ (الْمُنْعَكِسِ عَنْهَا) أَي: عَنْ تِلْكَ الْمَرْأَةِ-

قوله: (سطح المرئي) مُتَعَلِّقٌ بِحَيْثُ (بَلْ يَبْقَى مِنَ السَّطْحِ) أَي: مِنْ تِلْكَ الْمَرْئِيَّةِ (شَيْءٌ خَارِجٌ عَنْهَا) أَي: عَنْ تِلْكَ الْقَاعِدَةِ.

⁴⁵ المحور هو القطر الذي يدور عليه الكرة تَمُرُّ لَهُ الخَشْبَةُ الْوَسْطَانِيَّةُ الَّتِي يَدُورُ عَلَيْهَا الْبُكَرَةُ (قره ويس).

⁴⁶ أي وتَمُرُّ بِمَرْكَزِ الشَّمْسِ.

⁴⁷ "مُفْرَدُهُ شَرْطٌ": Karaveys'in metninde kenar sayfadaki ta'likte: "mufreduhu şartun / tekili şart"

⁴⁸ بشكل الشمس (سنان باشا)

وقوله: (فإنها) أي: تلك المرأة (لا تحكي شكل المرئية بل ضوءها ولونها فقط) جواب إذا، ولا يُحتملُ ليكون تعليلاً لقوله «بل يبقى» على ما لا يخفى.

وإذا كان الحال كما ذكر (فترى من تلك الأجزاء لاستدارة هيئة تلاقبها قوساً من دائرة) أي: ترى شكلاً مُجسماً شبيهاً بقوس من دائرة. والقوس قطعة من محيط الدائرة فندبره.

وقوله: (قريبة من النصف) أي: من نصف الدورة بالنصب على أنه صفة القوس لا بالجر على أنه صفة الدائرة كما تُؤهم فليتمل (عند قرب الشمس من الأفق).

وقوله: (منتقصة عنه) أي: عن ذلك المقدار بالنصب أيضاً على الصفتية (الوصفية) ولا يجوز أن يكونا منصوبين على الحالية من قوله «قوساً» لأن الحال إذا كان (حالاً) عن النكرة يجب تقديمه على صاحبه كما يُبين في علم النحو.

(بحسب ارتفاعها) أي: ارتفاع الشمس عن الأفق (لانتقاص الأجزاء التي تنعكس منها الأشعة إلى الشمس من الطرفين) أي: من طرفي تلك القوس (بحسب ارتفاعها)؛

وذلك لأن انعكاس الأشعة من وجه الأرض إلى كرة البحار تزايد بحسب ارتفاع الشمس فتصل تلك الأشعة المنعكسة أولاً إلى الأجزاء التي هي قريبة من الأرض فيتحلل بها سريعاً فتتقص تلك الأجزاء (مختلفة الألوان بحسب اختلاط ضوء

الشمس مع اللون الظاهر في تلك الأجزاء) وأنت خبير بأن ما ذكر من سبب اختلاف ألوان قوس قزح لا يقتضي كون ألوانها المختلفة على نظام واحد غالباً وهي كذلك بل يقتضي أن لا يكون عليه بحسب اختلاف ظهور اللون في تلك الأجزاء. وأما

احتمال أن يكون ظهور منها (فيها) أكثرياً على وجه يقتضي ذلك فبعيد جداً. ويمكن أن يقال ما ذكر ليس سبباً تاماً حتى يُرد ذلك فيجوز أن يكون (لها) أسباباً آخر يقتضي كون ألوانها المختلفة على نظام واحد غالباً.

قال السيد الشريف⁴⁹ رحمه الله فيما نُقل عنه من فوائد شرح المواقف: «الغالب أن يوجد في هذه القوس ثلاثة ألوان. قال بعضهم: «الناحية العليا منها أقرب إلى الشمس فانعكاس الشعاع من البصر أقوى فترى حمرة ناصعة والناحية السفلى أبعد

عنها وأقل إشراقاً فترى حمرة في سواد وهي الأرجوانية ثم يتولد منها لون كراني.»

ورُدَّ بأن هذا الوجه يقتضي أن يكون الأقرب أشدَّ نصوعاً في الحمرة ثم يُقل إلى الطرف الآخر فيكون [ورق 135/أ] أرجوانياً وأيضاً الكراني من الأسود والأصفر لا ما ذكر من الأحمر والأرجواني.» انتهى كلامه.

(إذ المرأة الملونة لا تحكي لون المرئي كما هو) أي: كما ينبغي (بل تُؤدي) تلك المرأة (لوناً مركباً من لون نفسها ومن لون المرئي،) (فإن) اللون (الناظر في المرأة الملونة يرى لونه) أي: لون المرئي (مشوباً مختلطاً بلون تلك المرأة يدل عليه

التجربة) فلا تجرى عليه المناقشة بالمنع، (فهذه القوس المذكورة مع ما ذكرنا من سبب الإحساس بها هو قوس قزح مع سببها.) هذا الذي ذكرنا من أسبابها هو رأي الجمهور وإن ادعى بطلان ذلك بعض الفضلاء وليكن من آخر الكلام. والحمد

لله على التمام. والصلاة على نبيه محمد وآله الكرام.

وهذه الرسالة الشريفة قد سودها الضعيف النحيف المذنب المحتاج إلى رحمة ربه ويسُ الفجوي عند أفضل فضلاء المتأخرين وقدوة العلماء المحققين سناناً باشاً لا زالَ شمس وجوده مضيئةً ووجودات المحصلين منها مستضيئةً ما أقام منبب⁵⁰ وما لاح كوكب منبب⁵¹.

تم الأوراق

4. Kavsü Kuzah Risâlesi'nin Tercümesi

Gökkuşağı Risâlesi, Mevlâna Karaveys el-Kocevî.

Rahman ve Rahim Allah'ın adıyla! Yardım sadece ondandır ve ona aittir.⁵²

Kâinâtı yüce göklerle bağlantılı yaratan⁵³ Allah'a (c.c.) hamdolsun!

⁴⁹ الجرجاني.

⁵⁰ وهو اسم جبل عند مكة. وهذا القول من العرب عبارة عن التأييد ونفي الانقطاع. (قره ويس)

⁵¹ في نسخة سنان باشا: عند أفضل فضلاء المتأخرين، وقدوة العلماء المحققين سنان باشا، لا زالَ شمس وجوده مضيئةً، ووجودات المخلصين منها مضيئةً، ما أقام منبب، وما لاح كوكب منبب، يوم الجمعة الثاني والعشرين من جمادى الآخر المبارك، وقد جرى عادة القوم أن يثبتوا التاريخ موقعا وتاريخ تسويدها، (إمضاء) قوس قزح. تمت.

⁵² Risâlelerin başlangıcında farklı tarzlarda geçen "sadece ondan yardım dileriz" ifadesi Fatıha 1/5. ayetinden mülhemdir.

Salat; hidayete ermeleri için tüm yaratılmışlara gönderilen Hz. Muhammed'e, kendilerini destekleyerek milleti ve dini aydınlatan âline ve ashabına olsun.

Allah (c.c.), onların himmet ve gayretleriyle dünyanın dört bir yanına hak ve yakîn güneşlerini/ışıklarını yaymıştır.

Bu girişten sonra bu mevzû, talebeler arasında anlaşılması zor araştırmalardan; halisane ilim tahsil edenlerce⁵⁴ de çözümü zor ve yorucu konulardan biridir. Bununla birlikte bu zorluğun üstesinden gelebilecek haşiyeler ve kabuğu özünden ayırabilecek herhangi bir çözüm de yoktu.

Çok değerli (bazı) dostlar⁵⁵ bu konudaki zorlukların tam anlamıyla üstesinden gelebilecek ve meselenin özünü bütün yönleriyle izzah edebilecek bir hâşiye yazmam için bana ricada bulundular. Ciddi araştırmalar yapan talebelere bir ikram, derinden derine düşünen sağlam fikir sahibi ihlaslı ilim yolcularına bir hediye olmak üzere bu talep beni bu konuda yazmaya sevk etti. Değeri düşük olmakla birlikte hediyeler, verenin durumuna göre değer kazanır.

Özellikle bu dönemde benim yanımda, *Şerhu'l-Mevâkef* adlı eserin dışında bu konunun anlatıldığı kitaplar yoktur. Başarım sadece ve sadece yüce Allah'ın yardımıyla.⁵⁶

Erdemli şârih⁵⁷ -Allah (c.c.) onu gufranına gark eylesin (makamını nurlandırsın)⁵⁸ ve cennetinin en yüce köşklerinde onu ağırlasın!⁵⁹ - demiştir ki: Onlardan yani atmosferde (yerküre ile ona ve bize en yakın yörünge arasındakilerden) olup biten şeylerden biri de gökkuşağıdır. Onu (yani o gökkuşağını) hissetme sebebi... “Kavs” kelimesi müennes olarak kullanılır. (Bu nedenle ilgili zamirler müennes kullanılmıştır) Ancak başka yerlerde dediği gibi (سبب الإحساس بها / sebebi'l-ihsâsi bihâ / onu hissetme sebebi” dedik de) وسبب حدوثها / ve sebebi hudûsihâ / onun meydana geliş sebebi” demedik.⁶⁰ Bunun iki nedeni vardır:

a) Ya onu hissetmenin sebebi, aynı zaman da onun meydana gelişinin de sebebi olmasından ötürüdür –nitekim bu bahsin sonunda şârihin ibaresi de bunu ima etmektedir;

b) Ya da bazı filozoflara göre dış âlemde varlığı olmayan bir takım hayallerden ibaret oluşundan ötürüdür. Bununla kastettiğim şudur: Bir şeyi ortaya çıkaran başka bir şeyle birlikte o şeyin şeklinin görüntüsü; aslında/bizzat o şeyin içinde zannedilir. (onu hissetme sebebi) ... gizli, şeffaf parçaların olmasıdır. Bunlar sıvı, latif, saf ve yayılan küçük cisimlerdir.

⁵³ Bir eserin muhtevasına göre konuya uygun kelimelerle giriş yapılmasına “Berâ'atu'l-istihlâl /güzel başlangıç” sanatı denilmektedir. Sinan Paşa nüshasında söze bu şekilde başlamanın güzel bir edebî üslûp (براعة الاستهلال) olduğuna işaret edilmiştir. Sinân Paşa, *Hâşiye alâ risâle fî Kavsi Kuzub*, Müstensih: Karaveys el-Kocevi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1118, vr. 143^b.

⁵⁴ Sinan Paşa nüshasında “المخلصين / el-muħlişin/ samimi olanlar” ifadesi vardır.

⁵⁵ Sinan Paşa nüshasında “بعض أعزة الأخوان / Ba'du eimmeti'l-iħvân/Bazı değerli kardeşler” şeklindedir.

⁵⁶ Karaveys'in ta'likinde şu yazar: Bu kitapta olan şey ufukta güneşin alabildiğine yükseldiği medeniyetin büyük kısmına göredir. Yoksa eşit burçlarda olduğu zaman, meridyen dairesine eriştiğinde çok fazla yüksek olmayıp güneşin ufka yakın olduğu bazı kuzey enlemlerinde hükümün gereğine göre olabilir. Yani kavsu kuzahın (gökkuşağı) yarısı doğu yönünde yarısı da batı yönünde hissedilir. Doğu ve batının net belirlenemediği değişim enlemine gelince orada, güneşin yükselmesiyle birlikte ufkun herhangi bir kenarında kavsu kuzahın hissedilmesi mümkündür. Bu ince bir meseledir, iyi düşünülmelidir!

⁵⁷ Buradaki şârih ile kastedilen Cürcânî değil, Mevlânazâde/ Mollâzâde el-Herevî'dir.

⁵⁸ Sinan Paşa nüshasında “تعمد الله برضوانه / teğammedehu'llahu bi rıdvânihî / Allah (c.c.) onu rızasına gark eylesin” ifadesi vardır.

⁵⁹ Sinan Paşa nüshasında “جَنَائِهِ / cinânihî / cennetlerinin...” ifadesi vardır.

⁶⁰ Sinan Paşa nüshasında “لم يقل الشارح / lem yeqûl eş-şâriħu / şârih demedi” ifadesi vardır.

Şunu bil ki: Bazen “Şeffaf” kelimesi kullanılır ve (a) onunla ışığın içine geçmesini engelleyemeyen şey kastedilir. Bazen kullanılır ve (b) onunla rengi olmayan şey kastedilir. Bazen de buna “ısı ve ışığı olmayan şey” ilave edilir.

İtiraz: Eğer şöyle dersin: “Zikredilen parçaların,⁶¹ renkli olmalarından ötürü, bu iki anlama göre şeffaf olması imkânsızdır. Bu da bu araştırmanın sonlarında şârihin ‘Bu parçalarda görülen renkle birlikte...’ sözünden çıkar. Hâlbuki renkli şey ışığın geçmesini engeller.”

Cevap:⁶² Ben de derim ki: Öyle bir şey⁶³ yoktur. İçinde rengin olmasından bizzat renkli olması gerekmez.⁶⁴ Çünkü zayıf renk ışığın içe geçmesini engellemez.

“(Gökkuşağının) Ufkun üzerine tamamen inip bitişmeksizin⁶⁵ yaklaşarak”... ifadesinde anlatılan, yörüngenin görülen kısmı ile görülmeyen kısmı arasını ayıran bir dairedir. Onun her iki kutbu da baş ve ayak diye adlandırılmıştır. O (ayak) da hissî (maddî) ufuk diye adlandırılan şeydir. Ufkun burada anlatmaya gerek duyulmayan başka iki manası daha vardır. İnşallah bu daire anlaşılacaktır.

Bu parçaların “güneş karşısında” bulunmasından ötürü... Şöyle ki: Eğer (güneş) ufkun doğu yönünde yani meridyen [varak 133/a] çizgisiyle meridyen dairesinin bölünmesinden⁶⁶ meydana gelen bu yörüngenin doğu yarım küresinde olsaydı, bu parçalar onun (ufkun) batı yönünde yani o dairenin meridyen çizgisiyle onun bölmesinden meydana gelen yörüngenin batı yarımküresinde olurdu. Aksi de aynıdır.⁶⁷ Yani güneş ufkun batı yönünde olsaydı bu parçalar onun doğu yönünde olurdu. Bunlar/ bu parçalar parlatılmış (cılalı) aynalara benzer. Dağ veya şeffaf olmayan kara bir bulutun yoğun cismi (kütlesi) önünde bulduklarından, o parçalar üzerine düşen ışınlar onlardan yansır... Çünkü şeffaf cisim billur ve cam gibidir. Kendisinden ışıkların yansımada ayna gibi olur.

Kütlelerin (cisimlerin) yani yoğun bir cismin önüne düştüğünde cam ve billur denen bu iki nesnede görülen resimlerin yansıtılması (neyse) işte bu parçacıklar da aynen öyledir. Bu da güneşin ufka yakın olup ondan çok fazla yüksek olmadığına bu gizli parçaların belirtilen nitelikte bulunması şartıyla (sebebiyle) meydana gelir.

Atmosferde bulunan gizli parçaların, latif oluşlarından ötürü bu durum şart koşulmuştur. Zira güneşin ufuktan çok yükselmesinden ötürü kendilerine dokunan ısının düşmesi sebebiyle bunlar hızlıca çözülür. O zaman da gökkuşağı hissedilmez.

Bu da bu parçaların her birinden optik ışının güneşin yüzeyine yansıdığı herhangi bir konumda bulunması sebebiyle meydana gelir. Bu parçaların her birinden yansıyan optik ışın; o parçalardan her biriyle güneşin arasını birleştiren doğru bir çizgi üzerinde örtüşür (uyumlu olur). Böylece bunlar aslında bir, adlandırma ve yorumlama yönüyle farklı olurlar.

⁶¹ Sinan Paşa nüshasında “بالأجزاء المذكورة / bi'l-eczâi'l-mezkûrati / adı geçen parçalarla, bunlardan ötürü” ifadesi vardır.

⁶² Karaveys el-Kocevî'nin metninde satır aralarındaki ta'likte şu yazılıdır: “Bu cevap, sadece birincinin bu parçalarda gerçekleşmesine özeldir.”

⁶³ Sinan Paşa nüshasında “ذلك / zâlike” ifadesinden sonra, “Yani, adı geçen parçalarla bu iki manaya göre onların şeffaf olmasının imkânsızlığı” notu vardır.

⁶⁴ Karaveys el-Kocevî'nin metninde kenar sayfada şu yazılıdır: “Bu cevâp her birinin bu parçalarda gerçekleşmesine yönelik iki mana arasında ortaktır.” Bitti.

⁶⁵ Sinan Paşa nüshasında “مُتَّحِدَةً / müttehîdetin / birleşmeksizin...” ifadesi vardır.

⁶⁶ Karaveys el-Kocevî'nin metninde kenar sayfadaki ta'likte şu yazılıdır: “Bu meridyen dairesiyle ufuk arasındaki ortak ayrıçtır. Bu dünyanın iki kutbundan geçen, ‘baş’ ve ‘ayak’ denilen büyük bir dairedir.”

⁶⁷ Sinan Paşa nüshasında “أو بالعكس / ev bi'l-'aksi / veya tam tersine” ifadesi vardır.

Hat/çizgi; sadece bir tek uzantısı olan (genişliği ve derinliği olmayan) bir niceliktir.
Mustakim'de/doğruda; Optik ışının uzantısında bulunduğu ortalama (ortay olma) şartı vardır.

Tarafı/Kenarı ile kastedilen, (açı üzerinde)⁶⁸ görüşün bittiği son noktadır.

Tavassutu/Ortası ile kastedilen ise onun (kenarın) haricinde olan kısımdır.

Durum budur. Belki de alimler “tarafın orta kenarı (ikiz kenar, açortay)” ile o ikisinin örtten ve örtülen (üstüste gelen, örtüşen) konumunda olmasını kastettiler. Onun başka görüntüleri de vardır. Fakat yansıma açısıyla örtüşmesi yönüyle anlaşılmaya en yakın olanı bu resimdir.

Şunu iyi bil ki (ulema) bu konuda ihtilaf etiklerinden ötürü zaviyenin (açımın) pek çok tarifi vardır. Onlardan bazıları açığı kemmiyet, (nicelik, ölçü, derece) açısından; bazıları keyfiyet (nitelik) açısından; bazıları izâfet (nisbîlik, görecelik) açısından ele almıştır. Bazıları da konum (vad') söylemi açısından olaya bakmışlardır. Her bir grup zaviyenin yok olan (hayalî) bir durum olduğuna kanaat getirmişlerdir. Bunların tamamını burada açıklamak uygun değildir. Fakat doğru olan, muhakkik âlimlerin tercih ettiği, açığı keyfiyet (nitelik, vasf) açısından ele alan görüştür. Bu da; ikisinin aynı düzlemde bulunduğu, aynı çizgide birleşmeksizin,⁶⁹ bir noktada kesişen iki çizgi ile kuşatılan yüzeyi kesen bir durumdur.

Zaviyeyi nicelik (ölçü) açısından ele alanlar onu şöyle tarif etmişlerdir: Zaviye; zikredilen iki çizginin kesiştiği bir alandır. Nitekim şârihin (Mevlânâzâde) ibaresi de bunu hissettirmektedir. O şöyle demiştir: “Zikredilen çizginin kestiği açığa (uyar, örtüşür)...” Bu düz açığa “basit açı” da denir. İbarenin bu kadarı yeterlidir. [varak: 133/b]

Belli bir şekli olan açığı da burada anlatmak uygun değildir.

“Işın Açısının Eşiti”

Şunu bil ki! Örnek olarak ayna ve su gibi parlak bir cismin üzerine düşen optik ışın bu cisimden bir başka cisme yansır. O cismin parlak cisme göre konumu, gözün ona göre olan konumu gibidir. Bu da şu şartla olur: Parlak cisim gözün yönüyle karşıt yönde olmamalıdır. Nitekim mazgaldan geçen ışından bir ışığın su gibi parlak bir cisim üzerinde, mazgalın karşısındaki duvara yansımasını görürsün.

Bu optik ışın bu parlak yüzeye dik (90 derece) geldiği zaman kendisine yansır ve yansıyan çizgi ayna üzerindeki dik konik (helezonik) ışın oku gibi kendisiyle örtüşür. Eğer bu ışın ona dik gelmezse optik ışın ile mezkûr cisme yansıyan çizgi arasında bir açı oluşur. Buna ilk açı denir. Yine kendisiyle optik ışının tarafında bu parlak cismin ortasını kesen bir çizgi arasında bir açı oluşur. Buna da ışın açısı denir. Yansıyan çizgi ile yansıyan çizginin yanındaki bu yüzeyi kesen çizgi arasında bir açı oluşur. Buna da yansıma açısı denir.

Bu yansıma açısı, ışın açısına eşittir.

Bunların tamamı kendi konumunda sabittir.

Algılanabilmesi için şöyle bir konum olsun!

“A” görüş açısı, “C-D” parlak cisim; “H” noktası, konumu o parlak cisme göre görüş konumu gibi olan diğer bir cisim; “B” noktası parlak yüzeydeki yansıma konumu; “A-B” çizgisi

⁶⁸ Sinan Paşa nüshasında “على الزاوية / ‘alâ’z-zâviyeti / açı üzerinde...” ifadesi vardır.

⁶⁹ Sinan Paşa nüshasında şu ilave bilgi vardır: “من غير أن يتحدًا خطأ واحداً / min gayri en yetteḥide khatten vâḥiden / bir tek çizgide birleşmeksizin” sözü şu durumdan kaçınmak içindir: Eşit iki daireden oluşan iki yay bir nokta üzerinde denk geldiği/kesiştği zaman – ikisi bir yüzeyi kesse bile bir çizgide birleştiklerinden ötürü- o ikisi açının yansıması değildir.

parlak cismin üzerinde bulunan ışın çizgisi, “H-B” çizgisi parlak yüzeyden diğer cisme yansıyan çizgi, ona göre olan konumu da görüş açısının ona göre olan konumu gibi olsun.

O halde “A-B-H” açısı birinci açıdır. “A-B-C” açısı ise “C-B” çizgisini kesen optik ışınının yanındaki “C” noktasının yanından geçen parlak yüzeydeki ışın açısıdır.

“H-B-D” açısı ise o yüzeydeki yansıma açısıdır. Yansıyan çizginin yanındaki “D-B” çizgisini keser.

Bu da ışın açısına eşittir.

Bu açı –ışın açısının eşiti olan yansıma açısı- zikredilen çizginin kestiği açıyla örtüşür.

Bu da o parçalardan her biri ile, yansıma açısının diğer kenarıyla yansıyan çizginin örtüştüğü, güneş arasını birleştiren dosdoğru (düz) çizgidir.

Bu da yansıyan çizgi ile birlikte kendisini kesen parlak yüzeydeki eşkenardır. Bu, zikredilen resimdeki “D-B” hattıdır. O halde, daha önce geçtiği gibi mezkûr çizgi ile yansıyan çizginin bir olmaları ve ikisinin bu eşkenarda ortak olmalarından ötürü, bu açı yansıma açısıyla birlikte zat yönüyle (aslında) bir olur, itibar yönüyle (tanımlama açısından) farklı olur.

O halde bu kesinleştiği zaman bu olay gizli parçalardaki durumu da sana gösterir. Bu da bu parçaların dairesel şekil üzerine bulunmasıyla olur. Şöyle ki: -Sen de bilirsin- Güneşten, bu gizli parçalardan birine doğru düzgün bir çizgi çıkarsak ve bu çap o çizginin bir kenarından çizilen dairenin merkezi olacak şekilde, güneşe olan tarafını sabitleyerek onu güneşin yükselme dairesinden geçen ufkun çemberi (çapı)⁷⁰ üzerinde döndürsek... [varak 134/a], ufkun çapı onu ikiye bölen çizgidir.

Güneşin yükselme dairesinden geçen (o çizginin) çapı ise ufuk ile yükselme dairesi arasında ortak bir ayıraç (açıortay) olarak bulunan çaptır.

Daire (çember) dairesel çizginin kendisini çevrelediği düz bir yüzeydir. Bazen çevresine de bu isim verilebilir.

Yükselme dairesi ise baş ve ayak uçları ile - her nerede olursa olsun- güneşin merkezinden geçen büyük bir dairedir. Daire ancak küre ikiye bölündüğü zaman büyük olur. (İşte o zaman) zikredilen kısmın yanındaki, güneşten çıkan çizginin kenarından çizilmiş olan daire o parçaların tamamına uğramış olur.

Bu da o parçalardan biridir.

“مرّت / merrat” sözü “على جميع تلك الأجزاء / alâ cem’ı tilke’l-eczâi / o parçaların tamamına” kelimesine mütealliktir. Bu izahla bu parçaların dairesel şekilde olduğu netleşir.

“Şart” lafzını kullanarak her birine kendi yerinde işaret ettiğimiz mezkûr şartlarda bu parçaların varlığı birleştiği ve insan o parçalara bakarak güneşe sırtını döndüğü (onu arkasına aldığı) zaman, onların/mezkûr şartlarda bulunan o gizli parçaların üzerine düşen optik ışınlar güneşin yüzeyine yansır ve bunlardan/bu parçalardan her biri güneşin şeklini değil de ışığını icra eder.

Eğer bunlardan her biri güneşin şeklini eda etmiş olsaydı farklı renklerde bulunan sulardan her birinde bir şeyin şeklinin tamamen hissedildiği gibi, onların her birinden güneşin şekli tamamen⁷¹ hissedilmiş olurdu.

⁷⁰ Karaveys el-Kocevî'nin metninde kenar sayfadaki ta'likte şu yazılıdır: “Mihver; dairenin üzerinde döndüğü çaptır. Makaranın üzerinde döndüğü tahta mil ondan geçer.”

⁷¹ Sinan Paşa nüshasında “بشكل الشمس / bi şekli's-şemsi / güneşin şekliyle” ifadesi vardır.

Gökkuşağını tasvir etmek için “K-L-T” dairesi ufuk çemberi; “C” doğu; “K” batı ve “H” bakanın görüş noktası; “K-H-T” çizgisi de ufku ikiye bölen meridyen olsun!

Biri: “L-C-T” yönü olan meridyenin Doğusu.

İkincisi de “T-K-L” yönü olan meridyenin Batısı.

“K-H-C” çizgisi, ufuk çemberi ile irtifa çemberi arasında açığortay olan geçen çap olsun. Bu da, yüzeydeki bu tasvirin oluşumu için bu tasvirde irtifa çemberine, doğu yönünden güneşin “D-B” çizgisi üzerindeki çembere uyum sağlamaktadır. Batı yönündeki “B-C-D” noktası ile batı yönündeki gizli parçalar da böyledir.

Bunların/bu parçaların her birinin tamamıyla güneşin şeklini hatta ışığını eda etmemesindeki sebep, yuvarlak ve cisim olan bu parçalardan her birinin, güneş yuvarlığına oranla küçük bir ayna gibi olmasıdır.

Durum şu ki ayna, kendisinden yansıyan konik ışının tabanının, görülen cismin yüzeyini kuşatamayacak şekilde alabildiğine fazla küçültüldüğü hatta o görülen yüzeyden bir şeyin ondan/ o tabandan dışarda kaldığı zaman, o ayna görülen şeyin şeklini yansıtmaz, aksine sadece ışığını ve rengini yansıtır.

-Mahrût (koni) tabanını oluşturan bir dairenin kestiği, oradan yarım daireler üzerinde tepe denilen noktaya [varak: 134/b] doğru yükselen dairesel bir yüzeyden oluşan cisimsel bir şekildir.-

“سطح المرئي / sethu'l-merî / görülen cismin yüzeyi” sözü “يحيط / yuhîtu / çevreliyor, kesiyor” kelimesine hatta “يبقى من السطح / yebkâ mine's-sethî / yüzeyden arta kalır” sözüne bağlıdır (onun mef'ûlüdür). Yüzeyden de kasıt o görülen, o tabanın dışında olan bir şeydir.

“فإنها / Fe innehâ / Şüphesiz ki o” sözü yani o ayna görülen şeyin şeklini yansıtmaz, aksine sadece ışığını ve rengini yansıtır” sözü (yukarıda “ayna alabildiğine küçültüldüğü zaman...” cümlesindeki) “إذا / izâ” kelimesinin cevabıdır. Açık ve net olarak “بل يبقى / bel yebkâ” sözüne bir gerekçe de olamaz.

Durum anlatıldığı gibi olunca artık sen bu parçalardan, onlarla karşı karşıya gelen bir durumun dairesel şeklinden ötürü, daireden bir yay görürsün. Yani bir çemberin bir yayına benzeyen cisimsel bir şekil görürsün. Yay çemberin çevresinden bir parçadır. Artık onu iyice düşün ve anla!

Artık sen, onlarla karşı karşıya gelen bir durumun dairesel şeklinden ötürü, güneşin ufka yakın olduğu anda bu parçalardan, güneşin yükselme durumuna göre ufuktan eksik olarak yarıma yakın dairesel bir yay görürsün. Bunun da sebebi güneşin yükselme durumuna göre, kendilerinden iki taraftan da güneşe ışıklar yansıyan parçaların azalmasıdır.

“قريبة من النصف / karîbeten mine'n-nısfî / Yarıma yakın” sözü yani kavsin/yayın sıfatı olarak mansûb şekliyle “devrenin yarısına yakın...” demektir. Yoksa sanıldığı gibi “dâire/çember” kelimesinin sıfatı olarak mecrûr (قريبة/ karîbetin) şekliyle değildir. “Güneşin ufka yakın olduğu anda” sözü iyice düşünülmelidir!

“منتقصة عنه / muntekısaten 'anhu / Ondan/bu miktardan eksilen” sözü de sıfat olarak mansûb olmuştur. Her iki kelimenin de “قوساً / kavsen” sözünden hâl olarak mansûb olması caiz değildir. Çünkü, nahiv ilminde açıklandığı gibi hâl nekranın hali olduğu zaman sâhibu'l-hâlden önce gelmesi vaciptir.

“Onun yükselişine göre...” yani güneşin ufuktan yükselişine göre, iki taraftan yani bu kavsin her iki tarafından, kendilerinden ışınların güneşe yansıdığı parçaların azalmasından ötürü... demektir.

Bu durum, güneşin yükselmesine göre, ışınların, yeryüzünden deniz küresine yansıyor artmasından ötürüdür. Böylece de yansıyan bu ışınlar önce yeryüzüne yakın olan bu parçalara ulaşır, onlardan ötürü hızlıca çözülür, neticede bu parçalar azalır.

Güneş ışığının bu parçalarda oluşan renkle karışmasından ötürü bu parçalar farklı renklerde olur. Sen de bilirsin ki; gökkuşağının renklerin farklılaşmasının sebebine dair anlatılan durum, genelde farklı renklerinin bir nizama göre olmasını gerektirmez. İşte bu durum böyledir hatta o parçalarda rengin farklı oluşumu hasebiyle öyle olmamasını gerektirir. Fakat onların; daha çok bunu gerektiren tarzda ortaya çıkma ihtimali gerçekten çok uzak bir ihtimaldir.

Şöyle de denebilir: Anlatılan şey tam bir sebep değildir ki buna cevap verilsin. O halde genel olarak bir nizama göre farklı renklerin oluşumunu gerektiren başka sebepler olabilir.

“*Şerhu'l-Mevâkef*” adlı eserin faydalarına dair nakledilen konularda Seyyid Şerîf (el-Cürcânî) şöyle demiştir: “Genel olarak bu yayda (gökkuşağında) üç renk vardır: Bazıları demiştir ki: Onun en yüksek yönü güneşe en yakın olan kısmıdır. Işının görüş noktasından yansıması en güçlü olandır. Böylece parlak bir kırmızılık görülür. En alt yönü ise ondan (güneşten) en uzak ve en az parlayan kısmıdır. Böylece siyahlık içinde kırmızılık görülür. Bu eflatun rengi(erguvani)dir. Sonra bundan yosun yeşili rengi oluşur.

Bu durum şundan ötürü reddedilmiştir; bu yön en yakın olanın daha parlak kırmızı olmasını sonra diğer tarafa doğru azalmasını gerektirir. Böylece eflatun rengi (erguvani) oluşur. [varak: 135/a] Aynı zamanda kırmızı ve eflatun renginden zikredilen şey değil, siyah ve sarıdan oluşan yosun yeşili olur.” Onun (Cürcânî'nin) sözü sona erdi...⁷²

Çünkü renkli ayna görülen şeyin rengini olduğu (gerektiği) gibi aktarmaz. Aksine bu ayna kendi renginden ve görülen şeyin renginden karışık bir renk oluşturur. Çünkü renkli aynaya bakan renk kendi (görülenin) rengini bu aynanın rengiyle karışmış olarak görür. Tecrübe bunu gösterir ve bunun üzerine asla karşıt bir münakaşa olamaz. İşte kendisini hissetme sebebine dair anlattıklarımızla anlatılan bu yay sebepleriyle birlikte gökkuşağının ta kendisidir. Her ne kadar bazı önde gelen âlimler bunun batıl olduğunu iddia etseler de, sebeplerini zikrettiğimiz bu şey cumhurun görüşüdür. Bu da sözün sonu olsun! Bunu tamamladığımız için Allah'a hamd; elçisi Muhammed'e ve onun değerli âline salât ve selam olsun!

Bu değerli risâleyi; son dönem âlimlerinin en erdemlisi, muhakkik âlimlerin önde geleni Sinan Paşa'nın huzurunda, zayıf, güçsüz ve günahkâr, Rabbinin rahmetine muhtaç Veys el-Kocevî (İzmitli Veys) karalamış/yazmıştır. Onun (Sinan Paşa'nın) varlığının güneşi hala ışık saçmaktadır, varlığını ona borçlu olanlar sonsuza dek⁷³ ondan ışık almaktadır.

Evrak Tamamlanmıştır.⁷⁴

⁷² Renklerle ilgili bilgiler için bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkef* (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1325/1907), 5: 234 vd. (*el-Kısmu'l-Evvel fî'l-Ehvâni / Renkler Bölümü*).

⁷³ Karaveys el-Kocevî'nin metninde kenar sayfadaki ta'likte şu yazılıdır: “Menber dağı durdukça, aydınlatıcı yıldız parladıkça” ifadesi Araplarda sonsuzluğu anlatmak için kullanılan bir ifade olup Menber, Mekke'de bir dağın adıdır.” Karaveys el-Kocevî, *Risâle kavsi Kuzub*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 2844, vr. 135^a.

⁷⁴ Süleymaniye'de bulunan Kocevî nüshasında ferağ kaydında Sinan Paşa'ya övgünün dışında fazla bir bilgi yer almaz. Ancak Çorum Halk Kütüphanesi'nden elde edilen Sinan Paşa nüshasında şu ilave bilgi yer almaktadır: “*Mübarek Cemâziye'l-Âbir ayının 22. Cuma günü risâlenin yazılış tarihi ve yerini tespit için toplumun önde gelenleri davet*

5. Kavsü Kuzah Risâlesi'nin Tahlili

Onbeşinci yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin zirveye tırmanış dönemidir. Bu tırmanış yalnız askerî, siyasî ve ekonomik alanda değil, aynı zamanda bilim ve sanatın her dalında görülmektedir. Yeni Çağ'ı aydınlatan büyük eserler bu asırda meydana getirilmiş, Osmanlı güçlü bir devletten güçlü bir imparatorluğa giden yolun büyük bir bölümünü bu asırda katetmiştir. Özellikle İstanbul'un fethinden sonra yükseliş hızlanmış, imparatorluğun her tarafında büyük sanat eserleri meydana getirilmiştir. Bu asırda Türkler, karanlık Orta Çağ'ı geride bırakmış, bütün dünya için aydınlık Yeni Çağ'ı başlatmışlardır. Onbeşinci yüzyıla damgalarını vuran dört hükümdar (Çelebi Mehmed, II. Murad, Fatih Sultan Mehmed ve Sultan II. Bayezid) bilim ve sanatı seven, teşvik eden hükümdarlar olup hem idarecilik ve askerlik bakımından üstün yetenekli, hem de birer ilim adamı ve şair olma hüviyetini kazanmışlardır. Bu dönemde Emir Sultan (1369-1429), Molla Fenârî (1350-1430), Molla Gürânî (1416-1488), Akşemseddîn (1389-1459), Ali Kuşçu (?-1474) gibi âlimler Osmanlı'nın payitahtı konumundaki Bursa ve İstanbul gibi şehirlere başta doğu olmak üzere farklı coğrafyalardan getirilerek ilme ivme kazandırılmıştır.

Osmanlı devrinde müstakil eserler yazılmakla birlikte mevcut eserleri şerh edip bunlar üzerine hâşiye yazmak daha fazla rağbet görmüştür.⁷⁵ Özellikle Fatih devrinde çağın vazgeçilmez ilimleri arasında yer alan tefsîr, hadîs, kelâm, fıkıh gibi dini ilimlerin yanında astronomi, matematik ve mantık gibi fen bilimlerine dair eserlerin de daha iyi anlaşılması için bu sahanın temel eserleri çeşitli bilginlerce şerh edilmiş, daha da iyi anlaşılması için bu şerhler üzerine de hâşiyeler yazılmıştır. Örneğin Kelâm ilmine dair İcî tarafından telif edilen *el-Mevâkef*⁷⁶ adlı eser Cürcânî tarafından *Şerhu'l-Mevâkef* adıyla şerh edilmiş, bunun üzerine de pek çok hâşiye yazılmıştır.⁷⁷ Aynı şekilde kelâm ilminde meşhur olan *Şerhu'l-Akâid*, Ebû Hafs Necmuddîn Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *Akâidu'n-Nesefî (Metnu'l-Akâid)* üzerine yazılmış; onu şerh, diğerleri hâşiye olan yetmiş civarındaki eserden en meşhuru Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahreddîn et-Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) ait, medreselerde asırlarca ders kitabı olarak okutulan bir kelâm klasığıdır.⁷⁸ Yine dönemin meşhur çalışmalarından olan İbn Sina geleneğinin 13. yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden olan Ebherî'nin mantık ilmine dair yazdığı *İsâgûjî* ve *Hidâyetü'l-bikme* adlı eserler medrese eğitiminde sıklıkla müracat edilen eserler arasında olmuştur.

Ebherî'nin *Hidâyetü'l-bikme* adlı eseri üzerine pek çok şerh ve hâşiye yapılmış olup Bunlardan Mevlânâzâde'nin şerhi ilk şerhler arasında yer almaktadır.⁷⁹ Mevlânâzâde bu şerhine

edilmiştir." Sinân Paşa, *Hâşiye alâ risâle fî kavsi kuzah*, Müstensih: Karaveys el-Kocevî, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 19 Hk 1118/5. vr. 147^a.

⁷⁵ Osmanlı medreselerinde hemen her ilim dalında bazı temel eserler olmakla birlikte yazılan şerh ve hâşiyeler de oldukça önemliydi. Geniş bilgi için bk. Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008): 25-46.

⁷⁶ el-İcî, "Belirli bir özelliği olmayan karışımlar (el-kısmu'r-râbi'u fî'l-murakkebatî'letü lâ mizâce lehâ)" konusunu anlatırken kavsü kuzah'tan/gökkuşağından da bahsetmektedir, bk. Adududdin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkef*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Dâru'l-Cil, 1997), 2: 596-604.

⁷⁷ Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004). 29: 423. Bunlardan biri de Sinan Paşa'nın yazdığı "*Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkef*" adlı hâşiyedir. Aylin Koç, "Sinan Paşa", 37: 230.

⁷⁸ Harun Çağlayan, "Şerhu'l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Deneme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2018): 17.

⁷⁹ Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zejjun 'an esami'u'l-kütüb ve'l-fünûn*, (İstanbul: y.y., 1392/1972), 2/2029-2030; Yormaz, *Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-bikme Şerhi Tabkik ve Tahlil*, 6.

Osmanlı döneminde Kadızâde Salâhaddin Musa b. Mahmûd (ö. 835/1431), Hızırşah b. Abdullatif el-Menteşevî (ö. 853/1449), Fatih Sultan Mehmed döneminin ünlü âlimlerinden Hocazâde diye tanınan Muslihuddin Mustafa b. Yusuf el-Bursevî (ö. 893/1488), II. Bayezid'in hocası Salâhaddin (ö. 929/1523) ve Muhammed b. Mahmud el-Muğlavî el-Vefaî (ö. 940/1533) tarafından hâşiyeler yazılmıştır.

Ebherî ve eserleri Osmanlı Devleti öncesindeki ilim ve kültür hayatında belli oranda bir öneme sahip olsa da gerçek anlamda ilgiyi Osmanlıyla birlikte 15. asırda kazanmıştır. Nitekim *Hidâyetü'l-hikme* adlı eser, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan felsefe müfredatının vazgeçilmezleri arasında yer edinebilmiştir.⁸⁰

Yukarda bahsi geçen isim ve eserleri dönemin şerh ve hâşiyeler geleneğini gösteren bazı örneklerdir. Bu dönemde bir eser baştan sona şerh edildiği gibi bazı eserlerin zor bölümleri de özel olarak ele alınıp bir risâlede şerh ve hâşiyeler olarak yazılmaktaydı. Şerh geleneği, bilindiği kadarıyla başta Memlûklüler, sonrasında Osmanlılar eliyle Müslüman dünyasında ağırlık kazanmış bir edebiyat türüdür.⁸¹ Şerhçilik geleneğinin teşekkülünde dönemin kurumsallaşma ihtiyaçlarının olduğu kadar sosyo-kültürel gelişmelerinin de etkili olduğu düşünülebilir. Çünkü şerh geleneğinde müstakil eserler yazmak yerine mevcut eserler içinden pratik faydalar gözetilerek seçilip faydalanılması ilkesi esas alınmıştır.⁸²

Şerh geleneğinin faydayı gözetmesinin bir sonucu olarak Kocevî'nin risâlesinin de dönemin ihtiyaçları doğrultusunda gelen bir talep üzerine kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Çünkü risâlenin başında açıkça eserin bir talep doğrultusunda yazıldığı açıkça ifade edilmektedir. Bu talebin arka planındaki gerekçenin ne olduğunu söylemek ise başka çalışmaları gerektirmektedir. Muhtemelen her dönemde olduğu gibi çeşitli ekonomik, askeri ve dinî gerekçeler dolayısıyla siyasal irade veya toplumsal beklentiler risâlenin yazılmasında etkili olmuştur. Çalışmamız açısından burada önemli olan husus, kavsü kuzah (gökkuşağı) konusunda önceden yapılan açıklamaların yetersiz bulunarak konuyu daha anlaşılır bir dille ortaya koyması için Kocevî'ye başvurulmuş olmasıdır. Osmanlı'nın her alanda olduğu gibi ilmi alanda da yükselişte olduğu bir dönemde doğal bir olayın izâhı için kendisine müracaatta bulunulması, Kocevî'nin ilmi seviyesini göstermesi açısından önemlidir.

Doğa ve astronomi olaylarının en zor anlaşılabilir konularından biri "kavsü kuzah/gökkuşağı" olayıdır. Meselenin önemine binâen dönemin âlimleri tarafından gökkuşağının nitelik ve meydana gelmesinin şeklini anlatan kitaplar şerh edildiği gibi müstakil çalışmalar da yapılarak mesele şerh ve izah edilmeye çalışılmıştır. Bir doğa olayı olan gökkuşağına neden fazla ilgi gösterildiği tartışılabilir; ancak konunun o dönem için önemli olduğu konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Nitekim konuya dair daha başka risâlelerin de yazıldığı bilinmektedir.⁸³ Muhtemelen gökkuşağıyla ilgili üretilen çeşitli halk efsanelerinin bir aslının olmadığı ve bir doğa olayı olan gökkuşağının nasıl gerçekleştiği tespit edilerek ondan yararlanma yollarının araştırılması amaçlanmıştır.

⁸⁰ Ebherî hakkında geniş bilgi için bk. Bingöl, "Ebherî, Esirüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10: 75; Yormaz, "Muhallif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü'l-hikme, 175-192.

⁸¹ Sedat Şensoy, "Şerh Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 557.

⁸² Çağlayan, "Şerhu'l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Deneme", 16.

⁸³ İhsan Fazlıoğlu, "İlm-i Menâzir", 22: 131.

Döneminin optik ilmine dair bilgilerine dayanarak gökkuşağı hakkında çalışma yapan müelliflerden olan Kocevî, risâlesinde Arapça cümle yapısı ve terkiplerini ustaca kullanarak meseleyi açıklamaya çalışmıştır. Onun bu çalışmasını farklı kılan bir diğer husus da, dönemin önemli ilim adamlarından Sinan Paşa gibi birisinin bulunduğu bir heyetin huzurunda sunulmuş ve kabul edilmiş olmasıdır.

Sonuç

Kocevî'nin gökkuşağıyla ilgili kaleme aldığı “*Risâletü Kavsî Kuzah*” adlı eserini konu edinen çalışmamızda ulaşılan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür.

Kocevî'nin doğum ve ölüm tarihleri tespit edilememiştir. Söz konusu eser dışında kendisine ait bir bilgiye ulaşılamadığından hayatı hakkında da yeterli malumat verilememiştir. Ancak eserin sonunda zikri geçen ve bu risâlenin, huzurunda sunulduğu Sinan Paşa'nın hayatı hakkında bilgiler bulunduğu için Kocevî'nin de aynı dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu da 15. yüzyılın ikinci yarısına tekâbül etmektedir.

Kocevî'nin “رسالة قوس قزح / *Risâletü Kavsî Kuzah*” adlı risâlesi, Ebherî'nin “*Hidâyetü'l-bikme*” adlı eseri üzerine Mevlânâzâde tarafından yazılan “*Şerhu Hidâyeti'l-bikme*” adlı şerhin bir bölümüyle ilgili yazılmış bir hâşiyedir. İlgili bölüm aynı isimle müstakil olarak da istinsah edilmiş olup farklı kütüphanelerde mevcuttur. Kocevî'nin bu risâle dışında iki istinsahından başka bir çalışmasına rastlanılmamıştır. Onun müstensihî olduğu iki eser hakkında da kısaca bilgi verilmiştir.

Dönemin ilmi faaliyetleri, astronomi ve optik ilmine dair yazılanlar hakkında Kocevî'yi öne çıkaran nedenlerin neler olduğu anlaşılmıştır. O, konuyu izah ederken hem optik ilmi ve Arapça'nın inceliklerine dair bir takım bilgiler vermiş, hem konu hakkında bilgisine güvenilerek özel olarak eser telif etmesi istenmiş, hem de yazmış olduğu eseri dönemin önde gelenlerinin bulunduğu bir hey'et (jüri) karşısında savunup onay almış bir âlimdir.

Günümüz açısından risâlenin ele alınmasında ise gerek Müslüman kültürünün doğa olaylarına olan ilgisini hatırlatmak ve gerekse İzmitli bir âlim Kocevî vasıtasıyla Kocaeli'nin kültür mirasına bir katkı sunabilmektir. Bu bağlamda çalışmanın günyüzüne çıkarılması halinde ufuk açıcı katkıları olacak başka çalışmaların da incelenip insanlığın yararına sunulmasını teşvik edeceği umulmaktadır.

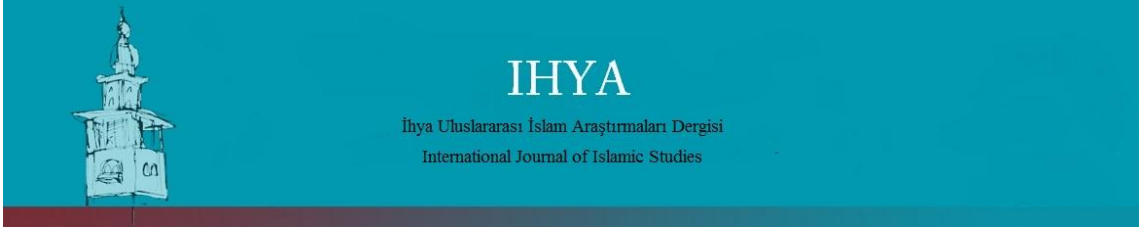
Optik İlmiyle İlgili Önemli Kavramlar

Kenar, üçgenin kenarı	ضلع (ج) أضلاع	Gökkuşağı	قوس قزح
Eşkenar üçgen	مُتَسَاوِي الأضلاع	Hava, Atmosfer	الجو
Konik	المخروطي	Yörünge	فلك (ج) أفلاك
Ayna	مِرَاة (ج) مَرَايا	Işın, şua	شعاع (ج) أشعة
Parlak, cilalı	المصقولة أي المجلوة	Bilge, filozof, sağlam görüşlü.	حكيم (ج) حكماء
Yansdı, aksetti.	إنعكس- ينعكس- إنعكاسا	Şeffaf, saydam, ince	شفاف
Yansıyan, akseden	المنعكس	Çizgi, yazı, hat, yol, şerit	خط (ج) خطوط
Hortlak, gölge, hayal, karartı, silüet.	شبح (ج) أشباح	Ekvator	خط الاستواء / الاعتدال
Görsel, optik ışın.	الشعاع البصري	Enlem dairesi	دائرة خط الأرض

İndi, aktı, eğildi	إِنْحَدَرَ-يُنْحَدِرُ-إِنْجِدَارًا	Köşegen	حَطُّ قَطْرِيٍّ
Eğik, yamaç, bayır, rampa	مُنْحَدِرٌ	Meridyen, boylam	حَطُّ الصَّوْلِ
Kişisel, şahsî, otonom	ذَاتِيٌّ	Paralel, enlem	حَطُّ الْأَرْضِ
Hükmî, farazî, manevî	اعتباريٌّ	Satıh, yüzey, düzlem.	سَطْحٌ (ج) سَطُوحٌ
Kategori	مَقُولَةٌ (ج) مَقُولَاتٌ	Yassı, düz, yüzey	مُسَطَّحَةٌ/بَسِيطَةٌ
Komisyon, kurul, komite Yapı, durum, şekil, biçim	هَيْئَةٌ (ج) هَيْئَاتٌ	Mazgal, duvardaki ışık veya hava deliği.	كُوَّةٌ (ج) كُوَاتٌ
Yuvarlaklık, dairesel	إِسْتِدَارَةٌ	Büyük ayı: Astronomi	الْدُّبُّ الْأَكْبَرُ
Disk, disket, kaset, kadran. Güneş yuvarlağı	فُرْصٌ (ج) أَفْرَاصٌ	Meridyen çizgisi	حَطُّ نِصْفِ النَّهَارِ
Cisim, kütle, hacim, vücut, Gök cismi.	جِرْمٌ (ج) أَجْرَامٌ	Gün ortası, öğlen	نِصْفُ النَّهَارِ
Dik açı	الزَّائِيَةُ الْقَائِمَةُ	Geniş açı	زَاوِيَةٌ مُنْفَرِّجَةٌ/مُنْقَرَّجَةٌ
Dar açı	زَاوِيَةٌ حَادَّةٌ		

Kaynakça

- BİNGÖL, Abdulkuddüs. “Ebherî, Esîrüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 75-76. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- CÜRÇÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *Şerhu'l-Mevâkef*. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1325/1907.
- ÇAĞLAYAN, Harun. “Şerhu'l-Akâid ve Kelâmî Değeri Üzerine Bir Deneme”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (2018): 15-44.
- ÇELEBÎ, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katip. *Keşfü'z-zünun 'an esami'u'l-kütüb ve'l-fünûn*. İstanbul: y.y., 1392/1972.
- FAZLIOĞLU, İhsan. “İlm-i Menâzır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- HIZLI, Mefail. “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008): 25-46.
- EL-ÎCÎ, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkef*. Thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997.
- KOCEVÎ, Karaveys. *Risâle kavsi kızab*. Şehit Ali Paşa, 2844: 132^b-135^a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- KOÇ, Aylin. “Sinan Paşa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 229-231. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- ŞENSOY, Sedat. “Şerh Maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 38: 555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- TOPDEMİR, Hüseyin Gazi. “Gökkuşuğu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 122-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- YORMAZ, Abdullah. “Muhelif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde Hidâyetü'l-hikme”. *Divan İlmî Araştırmalar* 18 (2005/1): 175-192.
- YORMAZ, Abdullah. *Ebherî'nin Hidâyetü'l-hikme'si ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2003.
- YORMAZ, Abdullah. “Hidâyetü'l-hikme'nin Tahkikli Neşri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2008/1): 145-202.
- YORMAZ, Abdullah. *Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-hikme Şerhi Tabkik ve Tablil*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- ZİAEE, Ali Akbar. “Khojazâda's Contributions to Islamic Sciences: The Case Study of Rainbow /Hocazâde'nin İslam Bilim Geleneğine Katkıları: Gökkuşuğu Risâlesi Örneği”. *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu* (Bursa, 22-24 Ekim 2010). Ed. Orhan Ş. Koloğlu-Kadir Gömbeyaz, 313-322. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010.



İlk Fıkıh Usûlü Sözlüğü: el-Hudûd Fi'l-Usûl

The First Concept Dictionary in Uşûl al-Fıqh: al-Ĥudûd Fi'l-Uşûl

Davut EŞİT

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
ORCID ID: 0000-0003-1366-4650 e-mail: davutesit@hakkari.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Haziran 2019/ 1 June 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Temmuz 2019 / 4 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: 359-382

Öz

Sözlüklerin telif edilmesi ilmî disiplinlerin gelişiminden sonraki bir dönemde gerçekleşmiştir. Fıkıh usûlü alanında yazılan sözlükler de fıkıh usûlü ilminin tedvininden sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir. Fıkıh usûlü literatürünün oluşumuyla beraber başlayan kavramsallaşma süreci bu alanda derli toplu ve müstakil eserlerin telif edilmesiyle yeni bir aşama kaydetmiştir. Fıkıh usûlüne dair günümüze ulaşan ilk sözlükler, V./XI. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu alana dair ilk sözlük denemesi bilebildiğimiz kadarıyla İbn Fûrek'in *el-Hudûd fi'l-uşûl* adlı eseridir. Bu eser fıkıh usûlü ıstılahlarının yanında kelâm ıstılahlarını içerse de fıkıh usûlü kavramlarının derli toplu bir şekilde içeren ilk eser olması bakımından dikkat çekicidir. *el-Hudûd fi'l-uşûl* kendisinden sonra üretilen fıkıh usûlündeki ıstılah literatürüne öncülük etmesi ve onları büyük ölçüde etkilemesi bakımından da önemlidir. Keza, eser yazıldığı dönemdeki fıkıh usûlü ıstılahlarının çerçevesini belirleme açısından da kayda değerdir. Bu araştırmada ilk fıkıh usûlü sözlüğü niteliğinde olan *el-Hudûd fi'l-uşûl*'ün yapısına, içeriğine, fıkıh usûlündeki ıstılah literatüründeki önemine ve etkisine değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Fûrek, *el-Hudûd*, Fıkıh Usûlü, İstılah, Sözlük

Abstract

The concept dictionaries have been written in a period following the development of scientific disciplines. The concept dictionaries written in the field of usûl al-fıqh also have been taken place some periods after codified of Islamic jurisprudence. The conceptualization process, which started with the formation of the fıqh literature, has taken a new step with well-organized and independent works. The first work of concept dictionary in usûl al-Fıqh which has survived the present day appeared in V./XI. century. As far as we know, the first dictionary study on this field is Ibn Fûrak's *al-Hudûd fi'l-uşûl*. Although this work includes notions of usûl al-fıqh as well as the concepts of theology (science of kalam), it is so important study because it is the first study that contains the concepts of usûl al-fıqh in a well-organized way. Also it is a significant study because it has pioneered the efforts of the concept dictionary in usûl al-fıqh and it has a great effect on them. It is also noteworthy in terms of determining the framework of the concepts of usûl al-fıqh. In this study, I will discuss the structure and content of *al-Hudûd fi'l-uşûl* which is the first work of concept dictionary in usûl al-Fıqh and its importance and effects on studies of concept dictionary in usûl al-fıqh.

Keywords: İbn Fûrak, *al-Hudûd*, Usûl Al-Fıqh, Technical Terms, Dictionary

Giriş

İslam hukukuna dair ıstılah yazımı, fıkıh literatürünün ortaya çıkışından sonraki dönemlerde gerçekleşmiştir.¹ Bunları furû', usûl ve mezhep literatüründe yer alan kavramların açıklanmasına dönük çalışmalar olmak üzere üç ana başlıkta değerlendirmek mümkündür.² İslam hukukuna ilişkin günümüze ulaşan ilk ıstılah eserleri, furû' fıkıh kitaplarında yer alan nadir ve garîb kelimeleri açıklama gayesi taşımaktadır.³ Bu açıdan bakıldığında İslam hukukundaki ilk ıstılah eserleri, ıstılahların belli bir sistemle bir araya getirilip açıklandığı derli toplu lügatler tarzında olmayıp, daha çok belli bir mezhebin muteber kabul edilen eserlerinde geçen nadir ve garîb kelimeleri açıklamaya dönük indeks türündeki eserler olduğunu

¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmî ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, haz. Abdullah Kahraman, [hazırlayanın girişi] (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 11.

² Kahraman, *Fıkıh İlmî ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 11.

³ Kahraman, *Fıkıh İlmî ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 11-12.

söylemek mümkündür.⁴ İlk fıkıh sözlüğü olarak nitelendirilebilecek Ebû Manşûr el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *ez-Zâbir fî ğarîbi el-fâzi'l-imâm eş-Şâfi'î* adlı eseri bu tür eserlerdendir.⁵ Ezherî, Şâfi'î'nin (ö. 204/820) öğrencisi Muzenî'nin (ö. 264/878) *Muhtaşar*'ını esas aldığı eserinde, *Muhtaşar*'da geçen nadir ve ğarîb kelimeleri açıklamaktadır.⁶ İbn Fâris el-Kazvîni'nin (ö. 395/1004) *Hıyetu'l-fukabâ* adlı eseri⁷ ilk dönem fıkıh ıstılahları literatürünün özelliklerini taşımakta ve yöntem olarak Ezherî'nin *ez-Zâbir*'ine benzemektedir.⁸ Kazvîni de Muzenî'nin *Muhtaşar*'ını esas aldığı eserinde, *Muhtaşar*'da geçen kavramların dilsel ve etimolojik açıklamalarını yapmaktadır. Bundan dolayı kaynaklarda bu eser, *Şerhu Muhtaşari'l-Muzenî* adıyla da bilinmektedir.⁹ İlk dönem furû' fıkıh ıstılahlarına dair bu metinlerden sonra mezhep bilginlerinin kendi literatürlerini merkeze alarak ürettikleri birçok eser kaleme alınmıştır.¹⁰

Fıkıh usûlüne dair günümüze ulaşan ilk ıstılah eserleri, V./XI. yüzyılda gerçekleştirilmiştir. Bunlardan ilki makalemize konu olan İbn Fûrek'in (ö. 406/1015)¹¹ *el-Hudûd fi'l-uşûl (el-Hudûd ve'l-*

⁴ Nail Okuyucu, "Fıkıh İstılahlarına Dair Bazı Değıniler ve On Sekizinci Yüzyılın Sonlarından Müellifi Meçhul Bir Fıkıh Lüğatçesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016): 594.

⁵ Eser için bk. Ebû Manşûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî el-Ezherî, *ez-Zâbir fî ğarîbi el-fâzi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (el-Kâhirâ: Dâru't-Talâi',1994).

⁶ Selahattin Kıyıcı, "Ezherî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12:65; Kahraman, *Fıkah İlmî ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 12; Okuyucu, "Fıkıh İstılahlarına Dair Bazı Değıniler ve On Sekizinci Yüzyılın Sonlarından Müellifi Meçhul Bir Fıkıh Lüğatçesi", 594.

⁷ Eser için bk. Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzi el-Kazvîni el-Hemedânî, *Hıyetu'l-fukabâ*, thk. 'Abullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrüt: eş-Şirketu'l-Muttahide li'-Tavzi',1983/1403).

⁸ Hüseyin Tural, "İbn Fâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19:480; Kahraman, *Fıkah İlmî ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 13; Okuyucu, "Fıkıh İstılahlarına Dair Bazı Değıniler ve On Sekizinci Yüzyılın Sonlarından Müellifi Meçhul Bir Fıkıh Lüğatçesi", 594.

⁹ Kahraman, *Fıkah İlmî ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 13.

¹⁰ Kahraman, *Fıkah İlmî ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 11-24; Okuyucu, "Fıkıh İstılahlarına Dair Bazı Değıniler ve On Sekizinci Yüzyılın Sonlarından Müellifi Meçhul Bir Fıkıh Lüğatçesi", 594-598.

¹¹ Adı el-Ustâz Ebû Bekr Muhammed el-Hasen b. Fûrek el-Enşârî en-Asbahânî'dir. Absahân'da (İsfahan) da 330/941 yılı civarında doğduğı tahmin edilmektedir. Burada [Şâfi'î] fıkında eğitimi almıştır. Fıkıh eğitimi aldığı hocası kelâm konularında kendisine yeterli cevapları veremeyince kelâm ilmini öğrenmeye karar vermiştir. Kelâmî hareketlerin yoğun olduğu Irak bölgesine gitmiştir. Irak'ta Eş'arî kelâmını öğreninceye kadar kalmış, burada Eş'arî'nin kelâm yöntemini Ebu'l-Hasen el-Bâhilî'den almıştır. Eş'arî'nin diğer bir öğrencisi İbn Mucâhid et-Tâi'den de ders almıştır. Dönemin diğer Eş'arî bilginlerinden olan Bakillânî ve Ebû İshâk el-İsferâyîni ile ders arkadaşlığı yaptığı ve onlarla kelâmî konularda müzakereler yaptığı bilinmektedir. Irak'taki ilim tahsilinden sonra Asbahân'a giderek orada ehl-i sünnet'in görüşlerini başarılı bir şekilde savunmuştur. Asbahân'dan sonra Rey Şehrine giderek burada Kerrâmîler ve Mu'tezililer yaptığı tartışmalardan sonra "bidatçıların" iftirasından dolayı fitneye maruz kalmış ve zincirlenmiş bir şekilde Şîrâzâ götürülmüştür. Ebû 'Abdillâh el-Hâkim'in, Emir Nâşîru'd-devle Ebu'l-Hasen b. İbrâhîm nezdindeki girişimleri sonucu serbest kalmış ve Nisâbûr'a gönderilmiştir. Orada kendisi için Ebu'l-Hasen el-Bûşencî'nin hankahı yanında bir medrese ve ev inşa edilmiştir. Tarihi kaynakların aktardığına göre bu medresede birçok farklı ilimde ders veren İbn Fûrek, yüzlerce âlim yetişmiştir. Gaznelî Mahmûd'un daveti üzerine Gazne kentine gitmiş orada birçok münazaraya katılmıştır. Kerrâmîlerin liderlerinden Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Haysem (İbnu'l-Haysem) el-Kerrâmî ile Sultan Mahmûd'un meclisinde tartışmıştır.¹¹ Kerrâmîler İbn Fûrek'e iftira atarak onun Hz. Peygamber'in vefat ettiği için bugün artık Peygamber olarak değerlendirilemeyeceği düşüncesinde olduğu iftirasında bulunmuşlardır. Kerrâmîler bu iftirayla İbn Fûrek'i Sultan Mahmûd'a şikâyet etmişlerdir. Sultan Mahmûd İbn Fûrek'i dinledikten sonra onun bu görüşte olmadığını anlamış ve kendisine izet-u ikramda bulunmuştur. Ebû Abdullâh İbn Kerrâm ve takipçilerine karşı şiddetli bir mücadele vermiştir. Kerrâmîler'in İbn Fûrek'i Gazne'den ayrılıp Nisâbûr'a geri döndüğünde yolda zehirledikleri kaynaklarda

muwâd'ât) adlı eseridir. İbn Fûrek'ten önce fıkıh usûlü ıstılahlarının gelişimi konusunda hatırı sayılır aşamaların kaydedildiğini söylemek gerekir. Fıkıh usûlü eserlerinde ıstılahların açıklanması ve bunların tartışılması, İbn Fûrek'ten önce müstakil olmasa da kavramsallaşmanın yaşandığını göstermektedir. Çünkü İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'un başında âlimler arasında yaygın olarak kullanılan kavramlar hakkında makbul sayılan tanımlara yer vereceğini söylemesi bu alanda kayda değer gelişmelerin olduğunu göstermektedir.¹² Aynı şekilde ileride değineceğimiz üzere İbn Fûrek'in yaptığı bazı tanımların çağdaşı el-Kâdî el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) tarafından aynı şekilde yapılmış olması ve bunların daha sonraki usûlcülerin eserlerinde de sıklıkla kullanılması, fıkıh usûlündeki kavramsallaşmanın önemli bir aşama kaydettiğini göstermektedir. İbn Fûrek'in eserinin ayırıcı özelliği kendisinden önce oluşan kavramsallaşmayı derli toplu bir şekilde ve müstakil bir eser halinde sunmuş olmasıdır. Bundan dolayı İbn Fûrek'in eseri -bilebildiğimiz kadarıyla- fıkıh usûlü ıstılahlarının yer aldığı derli toplu ilk eserdir.¹³ Ancak eserde fıkıh usûlü dışında kelâm ıstılahları da yer almaktadır.¹⁴ Bu açıdan bakıldığında eser sadece fıkıh usûlüne özgü değildir. Buna rağmen fıkıh usûlünü de içermesi ve bu alanda ilk müstakil eser olması bakımından önemlidir. İbn Fûrek'in eseri kendisinden sonra kaleme alınan ıstılah çalışmalarına öncülük etmesi bakımından da dikkate değerdir. İbn Fûrek'in eserinden sonra gerek müstakil olarak gerekse de fıkıh usûlü eserlerinde ayrı bir başlık altında yer alan "el-Hudûd" türü çalışmaların yapıldığını görmek mümkündür. İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'u kendisinden sonra kaleme alınan fıkıh usûlündeki "el-Hudûd" edebiyatını büyük ölçüde etkilemiştir. Klasik dönemde üretilen ıstılah literatürünün çerçevesi ve yöntemi İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'u esas alınarak belirlenmiştir. Sözgelimi Mâlikî usûlcülerinden Ebu'l-Velid el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) kaleme aldığı *Kitâbu'l-hudûd fi'l-uşûl* adlı eseri

zikredilmektedir. Nisâbü'r'a dönüş yolunda Büst yakınlarında 406 yılında vefat eden İbn Fûrek bundan dolayı eş-Şehîd olarak da anılmaktadır. Hayatı için bk. Ebû 'Amr Takıyyuddîn Osmân b. Şalâhuddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ es-Şehrezûrî İbnu's-Salâh, *Ṭabaḳātu'l-fukahâi's-Şâfi'yye*, thk. Muḥyuddîn 'Alî Necîb (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 1: 136-138; Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî, *Târîḫü'l-İslâm ve veşeyâtü'l-meşâbir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer 'Abdusselâm et-Tedmurî (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-'Arabî, 1993/1413), 26: 467; 28: 148; Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Subkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi es-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'yyeti'l-kuḫrâ*, thk. Maḥmûd Muḥammed Ṭanâhî, 'Abdulfettâḫ Muḥammed el-Ḥulv (el-Kâhira: Maṭba'ātu 'İsâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1964/1383), 4: 127-132; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *Türkiye Diyanet Vakefi İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19:495.

¹² Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-Aşbâhânî İbn Fûrek, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-uşûl (el-Hudûd ve'l-muwâda'ât)* thk. Muhammed Suleymânî (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 75; benzer değerlendirmeler için bk. Okuyucu, "Fıkıh İstılahlarına Dair Bazı Değıniler ve On Sekizinci Yüzyılın Sonlarından Müellifi Meçhul Bir Fıkıh Lüğatçesi", 598.

¹³ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, [muhakkikin girişi], 54; Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekekkim Metodunun Delalet Anlayışı* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2006), 7; Okuyucu, "Fıkıh İstılahlarına Dair Bazı Değıniler ve On Sekizinci Yüzyılın Sonlarından Müellifi Meçhul Bir Fıkıh Lüğatçesi", 598.

¹⁴ İbn Fûrek, *Kitâbu'l-hudûd fi'l-uşûl*, 76-135.

büyük ölçüde İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'unun etkisindedir.¹⁵ Bâcî'nin eserinde zikrettiği istilahlara ve bunların açıklamaları, İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'un genişletilmiş bir örneği mahiyetindedir. Bâcî, İbn Fûrek'ten farklı olarak istilahlara tanımlamakla yetinmemekte aynı zamanda bunları açıklamakta ve örnekler vermektedir.¹⁶ Keza Hanbelî usûlcü Ebû Ya'la el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) *el-Udde* adlı eserinin başında müstakil olarak yer verdiği "el-Hudûd" bölümü de İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'unun genişletilmiş bir örneği niteliğindedir. Ferrâ' da İbn Fûrek'ten farklı olarak istilahlara açıklamakta ve örnekler vermektedir.¹⁷ Şâfiî'ilerden Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ise *el-Mulahhaş* adlı eserinin başında müstakil bir bölüm olarak zikrettiği istilahlara ve bunların mahiyeti büyük ölçüde İbn Fûrek'in eserinin etkisinde yapılmış bir çalışma olarak dikkat çekmektedir.¹⁸ Hanbelî usûlcülerinden Ebu'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin (ö. 510/1116), *et-Tembîd fî uşûli'l-fıkḥ* adlı eserinin başında "el-Hudûd" başlığı altında zikrettiği istilahlara çerçevesi de, İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'unun etkisinde ve yöntem olarak devamı niteliğindedir.¹⁹ Keza Hanbelî usûlcülerinden Ebu'l-Vefâ' İbn 'Aqîl (ö. 513/1119), *el-Vâdih fî uşûli'l-fıkḥ* eserinin girişinde istilahlara yer vermesi, İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'unun istilahlara müstakil olarak derli toplu bir şekilde yazılması konusunda etkili olduğunu göstermektedir.²⁰ Dolayısıyla İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'u hem kendinden sonra kaleme alınan eserlere öncülük etmesi hem de onları etkilemesi bakımından ön plana çıkmaktadır.²¹

İbn Fûrek'in fıkḥ usûlü alanında yazdığı ve günümüze ulaşan iki eseri bilinmektedir. Birincisi araştırmamıza konu olan *el-Hudûd* adlı eseridir. İkincisi ise muhtasar bir şekilde kaleme aldığı fıkḥ usûlü eseridir. Bu eser, *en-Nuket* ve *el-Muhtaşar* adıyla iki farklı baskısı

¹⁵ İltaş, *Fıkḥ Usulünde Mütekekkim Metodunun Delalet Anlayışı*, 9.

¹⁶ Karşılaştırma için bk. İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fî'l-uşûl*, 76-160; Ebu'l-Velîd Suleymân b. Halef b. Sa'd et-Tucîbî el-Bâcî, *el-Hudûd fî'l-uşûl (el-İşâre fî uşûli'l-fıkḥ* ile birlikte), thk. Muhammed Ḥâsen Muhammed Ḥâsen İsmâ'îl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003/1424), 95-126.

¹⁷ Karşılaştırma için bk. İbn Fûrek, *Kitâbu'l-Hudûd fî'l-uşûl*, 76-160; Ebû Ya'la Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-Udde fî uşûli'l-fıkḥ*, thk. Ahmed b. 'Alî Seyr el-Mubârekî (Riyâd, y.y. 1993/1413), 1: 74-183.

¹⁸ Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mulahhaş fî'l-cedel*, thk. Muhammed Yûsuf Ahandicân Niyâzî (Yüksek Lisans Tezi, Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, 1407), 1: 28.

¹⁹ Ebu'l-Hattâb Maḥfûz b. Ahmed b. el-Ḥâsen el-Kelvezânî el-Bağdâdî, *et-Tembîd fî uşûli'l-fıkḥ* (Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyau Turâsi'l-'Arâbî, 1985/1406), 1: 33-99.

²⁰ Ebu'l-Vefâ' 'Alî b. 'Aqîl b. Muhammed b. 'Aqîl el-Bağdâdî, *el-Vâdih fî uşûli'l-fıkḥ*, thk. 'Abdullah b. 'Abdilmuhsin et-Turkî (Beyrût: Muessetu'r-Risâle, 1999/1420), 1: 7-33.

²¹ Burada şunu hatırlatmak gerekir ki İbn Fûrek'in etkisi sadece istilahlara sınırlı değildir. İbn Fûrek'in *el-Muhtaşar*'da zikrettiği asl (kitâb-sünnet-icmâ'), ma'kûlu'l-aşl (lahnu'l-ḥitâb, fahve'l-ḥitâb, delîlu'l-ḥitâb, mane'l-ḥitâb/kıyâs), istişhâbu'l-hâl'a dayanan usûl sistematigi Bâcî, Ferrâ' ve Şîrâzî tarafından sürdürülmüştür. Karşılaştırma için bk. İbn Fûrek, *el-Muhtaşar fî uşûli'l-fıkḥ*, (İbn Fûrek ve arâbu'l-uşûliyye me'a tahkîki kitâbihi ile birlikte) thk. Muhammed Ḥâsan 'Avaḍ (Dimeşk: Dâru'n-Nûr, 2014/1435), 1: 89; Ferrâ', *el-Udde*, 1: 71-74; Bâcî, *İbkâmu'l-fusûl fî abkâmi'l-usûl*, thk. 'Abdulmecid et-Turkî (Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1995/1415), 1: 193; Şîrâzî, *el-Me'üne fî'l-cedel*, thk. 'Alî 'Abdul'azîz el-'Umeyrîni (Kuveyt: Cem'iyetu İhyai't-Turâsi'l-İslâmî, 1987/1407), 26-39; *el-Mulahhaş*, 1: 29-104.

gerçekleştirilmiştir.²² Modern araştırmalarda *el-Hudûd* ile ilgili bazı yanlış değerlendirmeler yapılmaktadır. Birinci yanlış *el-Hudûd*'un Hanefî mezhebinin esaslarına göre yapılan ıstılah çalışması olduğudur. Bu yanlış Carl Brokelman ve Fuat Sezgin dile getirmektedir.²³ Şâfi'î ve Eş'arî kimliğiyle maruf olan İbn Fûrek'in eserinin Hanefî mezhebine göre yazılmış bir eser olamayacağı aşikârdır.²⁴ *el-Hudûd*'a dair dile getirilen ikinci yanlış değerlendirme ise *el-Hudûd*'un *en-Nuket* adıyla basılmış olduğudur. Bu yanlış değerlendirme de Sezgin tarafından ileri sürülmektedir. Sezgin *el-Hudûd*'un hicrî 1324 yılında Beyrût'ta basıldığını söylemektedir.²⁵ Ancak bu tarihte basılan *el-Hudûd* değil *en-Nuket*'tir.²⁶ Muhtemelen Sezgin'in verdiği bu bilgiyi dikkate alan çağdaş araştırmacılar, *el-Hudûd*'un *en-Nuket* olarak basıldığı bilgisini aktararak söz konusu hatayı tekrarlamaktadırlar.²⁷

1. Eserin Yapısı

İbn Fûrek, eserinin mukaddimesinde usûlu'd-dîn ve furû'u'd-dîn âlimleri arasında yaygın olarak kullanılan tanım, ıstılah ve ibarelere ilişkin makbul (kendi hocalarının benimsediği) sayılacak, anlaşılması ve ezberlenmesi kolay bir eser yazacağını ifade etmektedir.²⁸ İbn Fûrek'in bu açıklamaları eserini yazmasının iki ana saiki olduğunu göstermektedir. Birincisi mensubu olduğu usûlî ve kelâmî çizgiyle uyumlu bir ıstılah eseri yazmaktır. İbn Fûrek'in Şâfi'î-Eş'arî çizgisini benimsediği düşünüldüğünde bu geleneğe uygun bir eser yazmak istediği anlaşılmaktadır. İkincisi ise ıstılah alanında el kitabı niteliğinde bir eser yazmaktır. İbn Fûrek'in Nîsâbûr'da kendisi için inşa edilen medresede ders verdiği düşünüldüğünde öğrencileri için bir başvuru kaynağı yazmak istediği anlaşılmaktadır.

İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'u iki ana kısma ayrılmaktadır. Birinci kısmında kelâm literatürünün yapısına uygun olarak ilk önce kelâm ilminin giriş konuları arasında yer alan ilim, ilim çeşitleri (zarûrî ilim, kesbî ilim), nazar, delil, akıl, hadd vb. ıstılahlara ilişkin tanımlar yapılmaktadır. Eserde daha sonra kelâm ilminde sıklıkla kullanılan şâhid, gâib, şey, ma'dûm, kadîm, muhdes, fâ'il, kesb, cevher ve cism gibi birçok ıstılahın tanımına değinilmektedir. Eserde kelâm ilminin ana konuları olan tevhîd, nübüvvet ve me'âd konularına ilişkin tanımlar ve açıklamalara yer verildikten sonra

²² İbn Fûrek, *Muqaddime fî nuket min usûli'l-fıkḥ*, (*Mecmu'u resâil min usûli'l-fıkḥ*'in içinde), (Beyrût: el-Maṭba'atu'l-Ehliyye, 1906/1324)

²³ Carl Brokelman, *Târîhu'l-edebi'l-arabî*, trc. 'Abdulhalim en-Neccâr, (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1959), 3: 218; Fuat Sezgin, *Târîhu't-turasi'l-arabî*, trc. Fehmi Hicâzî (Riyâd, Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd), 1991/1411, 4: 53.

²⁴ Benzer değerlendirme için bk. İbn Fûrek, *el-Hudûd*, [muhakkikin girişi], 40.

²⁵ Sezgin, *Târîhu't-turasi'l-arabî*, 4: 53.

²⁶ İbn Fûrek, *Muqaddime fî nuket min usûli'l-fıkḥ*, (*Mecmu'u resâil min usûli'l-fıkḥ*'in içinde), (Beyrût: el-Maṭba'atu'l-Ehliyye, 1906/1324)

²⁷ Bu görüşler için bk. Yavuz, "İbn Fûrek", 19: 498; Halis Demir, "İslam Hukukunda Hudûd ve İstılah Edebiyatı", *Turkish Studies* 11/5 (2016): 210; Kahraman, *Fıkḥ İlmi ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 13.

²⁸ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 75.

ikinci kısım olarak nitelendirebileceğimiz bölümde fıkıh usûlü ıstılahlarına yer verilmektedir.²⁹ Yaklaşık olarak 60'tan fazla ıstılahın yer aldığı bu bölümde fıkıh, fıkıh usulü başta olmak üzere, Kitâb, sünnet, icmâ' ve kıyâs konularına ilişkin kavramların tanımları yapılmaktadır. Eserde genellikle sadece tanımlara yer verilmekte bunlara ilişkin açıklamalara ve örneklere yer verilmemektedir. Eserde yer alan usûlî ıstılahları eserdeki sırasına göre şu şekilde derlemek mümkündür:³⁰

1. emir	2. nehiy	3. icâb	4. vâcib
5. el-mendûb ileyh	6. ibâha	7. mubâh	8. mahzur/haram/el-vâcib terküh
9. nefl/nedb	10. usûlu'l-fikh	11. fikh	12. icmâ'
13. kıyâs	14. nass	15. fahve'l-hitâb	16. lahnu'l-[hitâb]
17. delîlu'l-hitâb	18. 'umûm	19. zâhir	20. husûs
21. mukayyed	22. istisnâ'	23. nesh	24. bedâ'
25. muhkem	26. hakikat	27. mecâz	28. asl
29. fer'	30. te'vîl	31. mücmel	32. mufesser
33. muteşâbih	34. re'y	36. zann	37. ğalebetu'z-zan
38. şekk	39. sünnet	40. mutevâtir	41. âhâd
42. fevât	43. fâit	44. kadâ'	45. i'âde
46. 'illet	47. şart	48. tard	49. 'aks
50. nakd	51. kesr	52. ma'lûl	53. kalb
54. el-'illetu'l-mute'addiyye	55. mu'arada	56. el-'illetu'l-vâkife	57. sehiv
58. cehl	59. tercih	60. cedel	61. sebep

²⁹ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 76-135.

³⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 135-160.

62. taklîd

2. Eserin Fıkî İçeriği

İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'ta zikrettiği bazı fıkîh usûlü ıstılahlarına ilişkin tanımlarından hareketle eserin fıkî yönü irdelenecektir. İstılahlar, klasik fıkîh usûlü yapısına uygun olarak belli başlıklar altında zikredilecektir.

2.1. [Mukaddimât]

İbn Fûrek, *fıkîh* "ıctihâd ve istinbât yoluyla elde edilmiş şer'î hükümleri idrak etmek" olarak tanımlamaktadır.³¹ İbn Fûrek'in yaptığı fıkîh tanımında birkaç hususu gözettiğini söylemek mümkündür. Birincisi "şer'î hükümler" ifadesiyle akli hükümleri fıkîh tanımının dışına çıkarmak istemiştir. İbn Fûrek, "ıctihâd ve istinbât yoluyla..." ifadesiyle şer'î hükümleri kendi arasında bilinme yöntemi açısından iki kısma ayırdığı anlaşılmaktadır. Birincisi ıctihâd ve istinbâta gerek olmaksızın âlim (hâss) ve âlim olmayan herkesin (âmm) kesin bir yolla bildiği hükümlerdir. Beş vakit namazın farz olması, zinanın haram olması ve gücü yeten kişiye haccın farz olması bu tür hükümlere örnek olarak verilebilir. Bu tür hükümler İbn Fûrek'in tanımına göre fıkîh olarak adlandırılmaz. Çünkü ıctihâd ve istinbâta gerek kalmaksızın herkes bu hükümleri bilebilir. Ancak fakîh genel halk kitesinden farklı olarak ancak âlimlerin bilebileceği nazar ve ıctihâda dayanan hükümleri bilen kişidir.³² Nitekim Şîrâzî fıkîh tanımında yer alan "ıctihâda dayanan..." kaydını koymasının nedenini bu şekilde açıklamaktadır. Şîrâzî, namazın ve diğer ibadetlerin farz olduğu, zina ve hırsızlığın haram olduğuna ilişkin hükümlerde olduğu gibi âminin genel olarak bildiği hususları fıkîh tanımında çıkarmak için "ıctihâda dayanan..." kaydını zikrettiğini belirtmektedir.³³

Fıkîh tanımında 'ilim/marife kelimelerinin kullanılması eleştirilere konu olmuştur.³⁴ Çünkü müctehid ıctihâd ve istinbât yoluyla şer'î bir hükme ulaştığında galib zannına göre hüküm vermektedir. Bundan dolayı bu tür hükümler zannî hükümlerdir ve bunların bilgi/ilim-marife olarak adlandırılması doğru değildir.³⁵ Bundan dolayı İbn Fûrek, fıkîh tanımında ilim/marife

³¹ İbn Fûrek'in yaptığı bu tanımı benzer şekilde Şîrâzî ve Cuveynî de yapmaktadır. Bâcî ise fıkîh "şer'î hükümleri bilmek" olarak tanımlamaktadır. İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 139; Bâcî, *el-Hudûd*, 101; Şîrâzî, *el-Luma' fî usûli'l-fıkîh*, thk. Muhyiddin Dîb Misto, Yûsuf 'Alî Budeyvî (Beyrût, Dimesşk: Dâru İbn Kesîr, 2008/1429), 34; *Şerhu'l-Luma'*, thk. 'Abdulmecîd et-Turkî (Tûnus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2012/1433), 1: 158; İmâmu'l-Ĥarameyn Ebu'l-Me'âli Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf, *Metnu'l-Varakât* (Riyâd: Dâru's-Samî'î, 1996/1416), 7.

³² Ebû MuĤammed Tâcuddîn 'Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâ' el-Fezârî *Firkâh*, *Şerhu'l-Varakât*, thk. MuĤammed Ĥasen MuĤammed Ĥasen İsmâ'îl (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 81-85.

³³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 1: 159.

³⁴ Bu eleştiriler ve eleştirilere verilen cevaplar için bk. Cuveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkîh*, thk. 'Abdul'azîm MaĤmûd ed-Dîb (MıŖır: Dâru'l-Vefâ, 2012/1433), 1: 74.

³⁵ *Firkâh*, *Şerhu'l-Varakât*, 86-88.

kelimeleri yerine idrak kelimesini kullanmıştır. Şîrâzî'nin ifade ettiği üzere zanna ve bilgiye dayalı olan bütün fikhî hükümlerin, fıkıh tanımında yer alabilmesi için, tanımda ilim/marife kavramları yerine “idrak etme” ifadesinin kullanılması daha uygundur.³⁶

İbn Fûrek, *usûlü'l-fıkıh* “Şer'î bir hükme nass olarak delalet eden kat'î şer'î delil[ler]” olarak tanımlamaktadır.³⁷ İbn Fûrek'in *fıkıh usûlünü* “kat'î şer'î delil[ler]” olarak tanımlaması, bunlarla amel etmenin gerekliliğinin kat'î olmasından kaynaklanmaktadır. Gerekli şartları taşıdıklarında Kitâb, sünnet, icmâ ve kıyâsla amel edilmesi kat'îdir. Onun *fıkıh usûlünü* kat'î şer'î deliller olarak tanımlaması, fikhî hükümlerin zannî olduğuna; dolayısıyla ilim olarak değerlendirilmemesi gerektiğine dayanan itirazlardan kaçınma amacını taşıması muhtemeldir. Çünkü fikhî hükümlerin zannî olduğu, bundan dolayı bilgi olarak adlandırılmasının doğru olmadığı eleştirilerine cevap veren Cuveynî, İbn Fûrek ile benzer düşünceleri ileri sürmektedir. Buna göre fikhî bilginin aslı olan delillerle amel etmek kat'îdir. Fikhî hükümler de bu delillerden üretildiği için fikhî hükümler bilgi olarak adlandırmaktadır.³⁸ Bu şekilde haber-i vâhid veya kıyâsa dayanan şer'î hükmün kendisi zannî olmasına rağmen, bu deliller ile amel edilmesi kat'î olduğu için bu yolla elde edilen hükümlerin ilim olarak adlandırılması mümkün olacaktır.³⁹

İbn Fûrek *fıkıh* ve *fıkıh usûlü* kavramaları dışında genelde klasik fıkıh usûlü eserlerinin mukaddime bölümlerinde ele alınan ıstıhlara değinmektedir. O *'ilimi* “bilineni olduğu hal üzere bilmek” olarak tasvir ederken⁴⁰ *cebh* ise “tasavvur edilen [şeyi] olduğu halin dışında tasavvur edilmesi” olarak tanımlamaktadır.⁴¹ İbn Fûrek'in *'ilim* tanımı genelde Eş'arîlerin benimsediği tanımdır.⁴² O *zannı*, “birinin [muhtemel manaya delaletinin] diğerinden daha açık (güçlü) olduğu iki durumun mümkün (câiz) olması” olarak tanımlarken⁴³ *ğalebetu'z-zannı* ise “iki mümkünden (câiz) birinin diğerinde üstün (tağlib) olması” şeklinde açıklamaktadır.⁴⁴ İbn Fûrek *şekki*, “birinin diğerine üstünlüğü olmayan iki durumun mümkün (tecviz) olması” olarak tanımlamaktadır.⁴⁵

³⁶ Şîrâzî, *Şerhul-Luma*, 1: 159.

³⁷ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 139.

³⁸ Cuveynî, *el-Burbân*, 1: 74.

³⁹ Firkâh, *Şerhu'l-Varakât*, 87-88.

⁴⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 76.

⁴¹ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 158; benzer tanım için bk. Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 3.

⁴² Eş'arîlerin ilim tanımı için bk. Davut Eşit; Muhammet Enes Kala, “Onüçüncü Yüzyıl İslâm Hukuk Felsefesinde Bilginin Mahiyeti -Âmidî ve Zerkeşî Örneği-” *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* (Anakra: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014), 188-209.

⁴³ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 148; Şîrâzî ve Ferrâ'nın zann tanımı bu şekildedir. Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 3; Ferrâ', *el-'Udde*, 1: 83.

⁴⁴ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 149; benzer tanımlar için bk. Bâcî, *el-Hudûd*, 97-98; Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 4.

⁴⁵ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 149; aynı tanım Bâcî, Ferrâ' ve Şîrâzî tarafından da zikredilmektedir. Bâcî, *el-Hudûd*, 98; Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 3; Ferrâ', *el-'Udde*, 1: 83.

2.2. [Ahkâm Bahsi]

İbn Fûrek *icâb* ve *vâcib* için iki ayrı tanım yapmaktadır. O *icâbı*, fiilin mucebbinin (icâbin gerektirdiği sonucu) ve içeriğinin veya kendisinin ve bedeli varsa bedelinin terkinin haram olması yönüyle [fiili yerine getirmekle] itaat etmek ve o fiili yapmaya devam etmek” olarak tanımlarken, *vâcibi* ise “her ne şekilde olursa olsun yapılmadığında veya [mükellefin vâcib olan] fiili terk etmesi durumunda kötülenme ve azarlanma gerektiren [fiil]” olarak tanımlamaktadır.⁴⁶ Bâkıllânî’nin zikrettiği *icâb* ve *vâcib* tanımları, İbn Fûrek’iyle aynıdır.⁴⁷ Bâkıllânî’nin ifadelerinden *icâb* ve *vâcibin* neden birbirinden farklı olduğunu öğrenme imkânımız bulunmaktadır. Ona göre *vâcib* [bizatihi mükellefin] yapması gereken [kesin ve bağlayıcı olan] fiildir. *İcâb* ise bundan farklıdır. *İcâb* mükellefin [yaptığı fiilin] sıfatıdır.⁴⁸ Buradan anlaşıldığı kadarıyla şâri’nin bir fiilin yapılmasını kesin ve bağlayıcı tarza istemesi *icâb*’⁴⁹ *icâbâ* konu olan ve bir anlamda *vucûb* ile nitelen mükellefin fiili *vâcib* olarak adlandırılmaktadır.⁵⁰ Zerkeşi de benzer şekilde *icâbın* “nefiste kâim olan talep” anlamında olduğunu, *vâcibin* ise bizatihi mükellefin fiili olduğunu belirtmektedir.⁵¹ Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse şâri’in yapılmasını istediği ve [onun nefsinde kaim olan mana] *icâb*, talebe bağlanan sonuç “*vucûb*”, yapılması talep edilen mükellefin fiilin kendisi ise “*vâcib*”tir.⁵² Aşağıda görüleceği üzere İbn Fûrek, *nedb-mendûb* ve *ibâha-mubâh* kavramlarını birbirinden ayırmaktadır.⁵³ *İcâb-vâcib* ayırımında olduğu gibi, *nedb* şâri’nin bir şeyin yapılmasını kesin ve zorunluluk olmaksızın istemesi iken, *mendûb* ise mükellefin bizatihi *nedbe* konu olan fiili yerine getirmesidir. Keza *ibâha* şâri’nin mükellefe bir şeyi yapmada izin vermesiyken, *mubâh* ise bizatihi mükellefin fiilidir. Esasen bu ayırım usûlcülerin ve fakihlerin hükmü tanımlarken farklı yaklaşım sergilemelerinden kaynaklanmaktadır. Usûlcülere göre hüküm, şâri’in mükellefin fiillerine ilişkin hitabı iken, fakihlere göre ise mükellefin fiillerine ilişkin olan şer’î vasıftır. Yanî şâri’in talebi *icâb*, *nedb*, *tahrîm* ve *kerâhe* iken, bu talebin bağlandığı mükellefin fiili *vâcib*, *mendûb*, *haram* ve *mekrûh* olmaktadır.

Bâcî’nin zikrettiği *vâcib* tanımı mahiyet olarak İbn Fûrek’in tanımına benzerdir. Bâcî İbn Fûrek’in zikrettiği “yerme ve azarlanma” ifadesi yerine “ceza/’ikab” kelimesini kullanmaktadır.

⁴⁶ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 136.

⁴⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Başrî el-Bâkıllânî, *et-Taqrîb ve’l-irşâd fî usûli’l-fıkḥ*, thk. Muhammed es-Seyyid Osmân (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2012/1433), 157; 259.

⁴⁸ Bâkıllânî, *et-Taqrîb*, 260.

⁴⁹ İbrahim Kâfi Dönmez, “Vâcib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 411.

⁵⁰ İbrahim Kâfi Dönmez, “Vâcib”, 42:411.

⁵¹ Ebû ‘Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. ‘Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Baḥrû’l-muḥîṭ fî usûli’l-Fıkḥ* (B.y.:Dâru’l-Kutûbî, 1994/1414), 1:233.

⁵² Zekiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûli’l-Fıkḥ)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 312.

⁵³ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 136-138.

“yerme ve azarlanma-ceza/‘ikâb”ın tanımında zikredilmesi *vâcibi*, *mendûb*tan ayırmak içindir. Keza “[mükellefin *vâcib* olan] fiili terk etmesi” durumunda cezanın gerekli olacağına dair kaydın zikredilmesini, *vâcib*in terki ile *mubâh* ve *mendûb*un terkinin birbirinden ayırmak içindir. Çünkü farz namazın terk edilmesi örneğinde olduğu gibi, hangi eylem olduğuna bakılmaksızın mükellefin herhangi bir eylemi yapmak suretiyle *vâcibi* terk ederse cezaya müstahak olur. Çünkü mükellef bizatihi *vâcibi* terk etmektedir. Buna mukabil günah olan bir eylemi yapmak suretiyle *mubâh* ve *mendûb* olan bir şeyi terk eden mükellef cezaya müstahak olur, ancak cezanın gerekliliği *mubâh* ve *mendûb* olan bir şeyi terk ettiği için değil günah olan bir eylemi yaptığı içindir. Nitekim *mubâh* ve *mendûb* olan bir şeyin günah olmayan bir fiil nedeniyle terk edilmesi cezayı gerektirmez. Ancak *vâcib* böyle değildir. Bundan dolayı *vâcib*in terkinin, *mubâh* ve *mendûb*un terkinden ayırmak için tanımında “[mükellefin *vâcib* olan] fiili terk etmesi” ifadesi zikredilmektedir.⁵⁴

İbn Fûrek, *nedb-nefi* “zorunluluk ve kesinlik olmaksızın bir fiilin yapılmasında mükellefin muhayyer olduğu söz” olarak tanımlarken, *el-mendûb ileybi* ise “yapılması emredilen [mükellefin bizatihi o] fiili terk edildiğinde kınama ve günah gerektirmeyen” şeklinde bir tanımlama yapmaktadır.⁵⁵ Bâkıllânî’nin *nedb* tanımı İbn Fûrek’in *mendûb* tanımıyla mahiyet olarak aynıdır. Ancak Bâkıllânî, *nedb* için farklı ifadelerle bir tanımlama yapmaktadır⁵⁶ ki bu durum *mendûb* ve *nedb*in birbirinin yerine kullanıldığını göstermektedir.⁵⁷ Cuveynî’nin zikrettiği *mendûb* tanımı İbn Fûrek’in tanımıyla aynıdır. Ancak Cuveynî, tanıma “şer’î olarak...” kaydını koymayı tercih etmektedir.⁵⁸ *Mendûb* tanımında “emredilen” ifadesi, *mendûb*un emredilen bir hüküm olmadığı görüşünü ileri sürenlere karşı olarak özellikle zikredilmektedir. Bâcî *mendûb*un emredilen hüküm olduğu görüşünü tanımında daha açık olarak belirtmek için *mendûb*un tanımına “yapılması sevap olan” ifadesini eklemektedir.⁵⁹

İbn Fûrek’e göre *ibâhâ*, “sadece (mutlak) izin” manasına gelmektedir.⁶⁰ O, *mubâh* kavramını, “övme ve yerme söz konusu olmaksızın muhatabın bizatihi *ibâha* olması yönüyle bir fiili terk etme ve yapma konusunda serbest bırakılması” olarak tanımlamaktadır.⁶¹ Bâkıllânî ve Cuveynî’nin yaptığı *mubâh* tanımı mahiyet olarak İbn Fûrek’in tanımına benzerdir. Ancak Bâkıllânî ve Cuveynî, *mubâh*ın şer’î bir teklif olduğunu ve aklın bu konuda herhangi bir rolünün

⁵⁴ Bâcî, *el-Hudûd*, 112.

⁵⁵ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 136-137; Bâcî’nin tanımında mahiyet olarak bu şekildedir. Bâcî, *el-Hudûd*, 113.

⁵⁶ Bâkıllânî, *et-Takrîb*, 259.

⁵⁷ Bâkıllânî, *et-Takrîb*, 155.

⁵⁸ Cuveynî, *Kitâbu’t-telâhîs fî usûli’l-fıkḥ* (Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, ts), 1:162.

⁵⁹ Bâcî, *el-Hudûd*, 113.

⁶⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 137; Şîrâzî’nin *ibâha* tanımı bu şekildedir. Keza o İbn Fûrek gibi *ibâha* ve *mubâh* kavramları için farklı tanımlar yapmaktadır. Şîrâzî, *el-Mulahḥaş*, 18.

⁶¹ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 137-138.

bulunmadığını göstermek için tanıma “şer‘ yönüyle veya Allâh tarafından verilen izin” kaydını eklemektedirler.⁶² Bâcî de *mubâh* tanımına “şer‘ yönüyle sabit olan...” ifadesini eklemektedir. Bâcî bu ifadeyi *ibâha*, *bazır* ve *vucûb* gibi şer‘î hükümlerin belirlenmesinde aklın rolünün olmadığını, bunların ancak şer‘ ile sabit olduklarını belirtmek amacıyla zikrettiğini vurgulamaktadır. Tanımda “bizatihi *ibâha* olması yönüyle bir fiili terk etme” ifadesinin zikredilmesinin nedeni, *mubâh* bir fiilin günah işlemek suretiyle terk edilmesi durumunda cezanın gerekli olduğunu ancak bu gerekliliğin *mubâh* fiili terk etmekten değil, günah olan eylemi yapmaktan kaynaklandığını vurgulamak içindir.⁶³

İbn Fûrek’e göre “*mabzûr- harâm- el-vâcibu terkub* kavramlarının manası aynı olup, “yapılması yasaklanan” manasında kullanılmaktadır.⁶⁴

2.3. [Elfâz Bahsi]

İbn Furek *emri*, “itaat gerektiren söz” *nehyi* ise “fiilin terk edilmesini gerektiren söz” olarak tanımlamaktadır.⁶⁵ Onun bu ifadeleri dikkate alındığında *emir* ve *nehyi* kavrl/söz olarak değerlendirdiği, fiilleri mecazen *emir* kapsamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

İbn Fûrek *nass* kavramını “nass (kesin) olması yönüyle sadece bir mana dışında başka bir manaya ihtimali olmayan” [lafız] olarak tanımlamaktadır.⁶⁶ İbn Fûrek’in *nass* tanımı, sadece bir yönden te’vile ihtimali olmayacak şekilde manası açık ve kesin olan hitap anlamındadır.⁶⁷ Bu görüş Hanefîlerin dışındaki diğer usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından benimsenmektedir.⁶⁸ Bâcî ve Ferrâ’ *nassı* “beyân bakımından en yüksek mertebeye yükseltilen [lafız]” olarak tanımlarken, İbn Fûrek’in yaptığı tanıma da değinmektedirler.⁶⁹

İbn Fûrek, *zâbir* “iki duruma (manaya) ihtimali olup birinin [muhtemel manaya delaleti bakımından] diğerinden daha açık (güçlü) olduğu [lafız]” olarak tanımlamaktadır.⁷⁰ Hanefî, Şii ve Mu‘tezilî usûlcülerin dışındaki usûlcülerin büyük çoğunluğunun benimsediği bu tanıma göre, zahir te’vile ihtimali olmayan *nass*tan mahiyet olarak farklıdır. Buna göre *zâbir*, “bazen muhtemel olduğu iki anlamdan birini ifade etmede diğerine göre daha baskın, daha açık olan lafız bazen de tevil ihtimali bulunan lafız” şeklinde değerlendirilmektedir.⁷¹

⁶² Cuveynî, *et-Telhîs*, 1:161; 250; Bâcî, *el-Hudûd*, 154.

⁶³ Bâkîllânî, *et-Taqrîb*, 154; Bâcî, *el-Hudûd*, 113.

⁶⁴ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 138.

⁶⁵ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 135; Bâkîllânî’nin zikrettiği nehiy tanımı İbn Fûrek’in tanımıyla aynıdır. Bâkîllânî, *et-Taqrîb*, 458.

⁶⁶ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 140; benzer tanımlama için bk. Şîrâzî, *el-Me‘ûne* 27; *el-Mulahhâş*, 8

⁶⁷ İbn Fûrek ile benzer bir *nass* tanımı yapan Şîrâzî, *nassın* te’vile ihtimali olmayan lafız olarak da tanımlandığını belirtmektedir. Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 8; İltâş, *Fıkıh Usulünde Mütekekkîm Metodunun Delalet Anlayışı*, 152.

⁶⁸ İltâş, *Fıkıh Usulünde Mütekekkîm Metodunun Delalet Anlayışı*, 152.

⁶⁹ Bâcî, *el-Hudûd*, 105; Ferrâ’, *el-Udde*, 1: 137-138.

⁷⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 142; benzer tanımlama için bk. Ferrâ’, *el-Udde*, 1: 140; Şîrâzî, *el-Me‘ûne*, 27; *el-Mulahhâş*, 9.

⁷¹ İltâş, *Fıkıh Usulünde Mütekekkîm Metodunun Delalet Anlayışı*, 163; 166.

İbn Fûrek'e göre *te'vil* "sözü zahiri dışında ihtimali olan başka bir tarafa (manaya) hamletmek"tir.⁷² Bu tanım genel olarak kelâmcı usûlcüler tarafından yapılmaktadır.⁷³ İbn Fûrek ile aynı *te'vil* tanımı yapan Bâcî'ye göre, kelâmın ihtimalli olduğu manalarından bir tanesi vaz, isti'mâl ve örf bakımından diğerlerinden daha açıktır.⁷⁴ Bir kelâm varit olduğunda onu *zâbirine* hamletmek gerekir. Ancak *zâbirine* dışından ihtimalli olduğu manalardan birine hamletmeyi gerektiren bir delil varsa o zaman *zâbirine* değil, ihtimalli olduğu manaya sarf edilir.⁷⁵ Hanefî usûlcüler ise *te'vil* ve *muevvelâ müşterek* lafızla ilişkilendirerek daha dar kapsamlı bir *te'vil* anlayışına sahiptirler.⁷⁶

İbn Fûrek'e göre *mubkem* üç manada kullanılmaktadır:⁷⁷

1. Nazım ve tertip bakımından *mubkem*

2. *Mufesser* manasındaki *mubkem*

Bu anlamdaki *mubkem* kelâmcı usûlcüler tarafından benimsenmektedir. Onlar muhkemi *mufesserde* olduğu gibi "anlamını açık olarak ifade eden hitap" şeklinde bir tanım getirmektedirler.⁷⁸ Ferrâ'nın ifade ettiği üzere bu manadaki *mucmel*, *nass* lafzın sıfatı manasında olan *mucmeldir*.⁷⁹ Bâcî, Ferrâ' ve Şîrâzî, *mubkem*'in *mufesser* manasındaki *mubkem* ve *nesh* edilemeyen manasında iki kullanımı olduğunu belirterek İbn Fûrek'in düşüncesini tekrarlamaktadırlar.⁸⁰

3. Nesh edilme imkânı olmayan manasındaki *mubkem*

Bu kısımdaki *mubkem*'in anlamı "hükmü ebedi olan" şeklindedir. İbn Fûrek'in verdiği bu anlam usûlcülerin terminolojisinde "değişmez (muhkem) yorumlanmaya ihtimal vermeyecek şekilde, kaldırılmayı ve değişmeyi kabul etmeden bizzat kendisi açık bir mana anlatan sözdür."⁸¹ şeklinde ifade ettikleri *mubkem* tanımına denk gelmektedir. Bu Hanefî usûlcülerin "anlamı kesin, başka türlü yorumlanma, tahsise uğrama ve nesh edilme ihtimali bulunmayan lafız"⁸² şeklindeki kullanıma yakındır.

İbn Fûrek'e göre *muteshâbili* "[manası] *muşkil* (karmaşık) olup, [anlaşılması] için düşünme ve araştırmaya ihtiyacı olan"dır.⁸³ Aynı tanımlama Bâcî ve Şîrâzî tarafından da yapılmaktadır.⁸⁴

⁷² İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 146-147; Bâcî'nin ve Şîrâzî'nin tanımı bu şekildedir. Bâcî, *el-Hudûd*, 105; Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 8.

⁷³ İltâş, *Fıkıh Usulünde Mütevellim Metodunun Delalet Anlayışı*, 186.

⁷⁴ Bâcî, *el-Hudûd*, 109.

⁷⁵ Bâcî, *el-Hudûd*, 109.

⁷⁶ İltâş, *Fıkıh Usulünde Mütevellim Metodunun Delalet Anlayışı*, 188.

⁷⁷ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 144-154.

⁷⁸ İltâş, *Fıkıh Usulünde Mütevellim Metodunun Delalet Anlayışı*, 155.

⁷⁹ Ferrâ', *el-'Udde*, 1: 151.

⁸⁰ Bâcî, *el-Hudûd*, 108; Ferrâ', *el-'Udde*, I/151-152; Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 10.

⁸¹ Abdulvahhâb Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkıh)*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 316.

⁸² Osman Güman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012/2), 122.

⁸³ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 147.

⁸⁴ Bâcî, *el-Hudûd*, 108; Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 10; Benzer tanımlama için bk. Ferrâ', *el-'Udde*, 1: 152.

Muteşâbih kavramı kelâmcı usûlcüler tarafından *mucmel* ile aynı anlamda kullanılmaktadır.⁸⁵ Çünkü ikisinde de mananın anlaşılması söz konusudur. Nitekim İbn Fûrek, *mucmel* “kendi lafzından manası anlaşılmayan şey” olarak tanımlamaktadır.⁸⁶ Ona göre *mucmel* lafzın anlaşılması için *mucmel* lafzının dışında harici bir karineye ihtiyaç vardır.⁸⁷ “Manasının anlaşılabilmesi” bir anlamda *mucmel* bir manasının olduğunu göstermektedir. Bu durumda *mucmel* herhangi bir manası olmayan *mubmel* lafızdan ayrılmaktadır.⁸⁸ *Mucmel* karşıtı olarak İbn Fûrek’e göre *mufesser* “tereddütsüz bir şekilde kendisiyle neyin kastedildiği bilinen şey”dir.⁸⁹

İbn Fûrek *hakikat*ın iki anlamda kullanıldığını belirtmektedir:⁹⁰

1. Bir şeyi tanımıyla, açıklamasıyla ve kendisinden dolayı hak ettiği manayla nitelemektir. Esasen bu mana bir şeyin mahiyetini kastetmektir. Diğer bir ifadeyle bir şeyin mahiyeti demektir. Bu anlamda kullanılan *hakikat*ın zıddı yani *meccâz*dan bahsetmek mümkün değildir.⁹¹

2. Sözü *hakikat*ı olup “kast edilen bir sözün aslında kendisi için vaz edilen [manada] kullanılması”dır. *Mecâz*ın mukabili olarak kullanılan *hakikat* kavramının manası budur.⁹² Çünkü İbn Fûrek’e göre *meccâz* “vaz edildiği şeyin (mananın) dışında kullanılan her türlü lafız”dır.⁹³ Bâcî, Ferrâ’ ve Şîrâzî’nin *meccâz* tanımı İbn Fûrek’in yapmış olduğu tanımla aynıdır.⁹⁴

İbn Fûrek *nesbe* “önceki hitapla sabit olan hükmün ortadan kaldırıldığına delalet eden ve daha sonra gelen hitaptır. Şayet sonraki hitap olmasaydı önceki hüküm sabit olacaktı.” şeklinde geniş bir tanımlama yapmaktadır.⁹⁵ Onun bu ifadeleri Şîrâzî,⁹⁶ Cuveynî⁹⁷ ve Gazzâlî⁹⁸ tarafından aynı lafızla zikredilmektedir. Bâcî ise mahiyet olarak İbn Fûrek’in ifadelerine benzer bir tanım yapmaktadır.⁹⁹ Şîrâzî, Cuveynî, Gazzâlî ve Bâcî’nin bu neshe ilişkin yaptıkları açıklamaların birbirine yakın olması, *nesbe* ilişkin yaklaşımlarının aynı olduğunu göstermektedir. İbn Fûrek

⁸⁵ İtaş, *Fıkıh Usulünde Mütekekkim Metodunun Delalet Anlayışı*, 195.

⁸⁶ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 147; benzer tanım Bâcî, Ferrâ’ ve Şîrâzî tarafından da yapılmaktadır. Bâcî, *el-Hudûd*, 108; Ferrâ’, *el-Udde*, 1: 142; Şîrâzî, *el-Mulahhas*, 10.

⁸⁷ İbn Fûrek, *el-Muhtasar*, 1:91.

⁸⁸ İtaş, *Fıkıh Usulünde Mütekekkim Metodunun Delalet Anlayışı*, 195.

⁸⁹ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 147; benzer tanımlama için bk. Ferrâ’, *el-Udde*, 1: 151; Şîrâzî, *el-Mulahhas*, 10.

⁹⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 145; Bâkîllânî, Ferrâ’, Şîrâzî ve Gazzâlî de bu sınıflamayı yapmaktadır. Şîrâzî, *el-Mulahhas*, 13; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfa İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, trc. H. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 2: 12; Ferrâ’, *el-Udde*, 1: 172; İtaş, *Fıkıh Usulünde Mütekekkim Metodunun Delalet Anlayışı*, 107.

⁹¹ İtaş, *Fıkıh Usulünde Mütekekkim Metodunun Delalet Anlayışı*, 107.

⁹² Benzer hakikat tanımı için bk. Bâcî, *el-Hudûd*, 111.

⁹³ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 145; İtaş, *Fıkıh Usulünde Mütekekkim Metodunun Delalet Anlayışı*, 107.

⁹⁴ Bâcî, *el-Hudûd*, 111; Ferrâ’, *el-Udde*, 1: 172; Şîrâzî, *el-Mulahhas*, 12

⁹⁵ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 143.

⁹⁶ Şîrâzî, *el-Luma*, 119-120.

⁹⁷ Cuveynî, *et-Telhis*, 2: 452.

⁹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 1:159.

⁹⁹ Bâcî, *el-Hudûd*, 109.

bedâ'yı ise “kişinin kendisine gizli olan (bilmediği) bilgiyi anlaması” olarak tanımlayarak *nesib* ile arasındaki farka dikkat çekmektedir.¹⁰⁰

Ona göre *‘umûm*, “eşit olan iki veya [sayıca] daha fazla olan şeyi kapsayan söz” iken¹⁰¹ *husûs* ise “hitapta kast edilmeyen şeyin (mananın), hitapta istenmesidir.¹⁰² Hitabın kapsamına dâhil olan mana (tahsis) konuşanın lafzının kapsamına kesinlikle dâhil değildir.

2.4. [Sünnet]

İbn Fûrek *sünnetâ*, “takip edilmesi (kendisine uyulması) için çizilen yol” olarak tanımlamaktadır.¹⁰³ İbn Fûrek *sünnetin* kısımlarını kendisiyle zarurî bilginin oluşup oluşmadığı ve isnadının muttasıl olup olmaması bakımından birkaç kısma ayırmaktadır. Buna göre “karinesiz bir şekilde kendisinden sonra zarurî bilginin oluştuğu [haber]” *mutevâtirdir*. “*Mutevâtirden* [derece olarak] aşağı olan ve [zarurî] *ilim* gerektirmeyen [haber]” ise *âbâd* haberdir. “İsnadı muttasıl olan” haber musned¹⁰⁴, “isnadı kesik olan” ise mürsel haberdir.¹⁰⁵ İbn Fûrek *sünnet* ile ilintili olarak *sabâbî*, *tabî’î* ve *‘adâlet* kavramlarını da tanımlamaktadır. Ona göre *sabâbî* “nebî (sav) ile arkadaşlık yapan” kimse iken¹⁰⁶ *tabî’î* ise “*sabâbî* ile arkadaşlık yapan” kişidir.

2.5. [İcmâ’]

İbn Fûrek’e göre *icmâ’* “[herhangi] bir hâdîsenin (ortaya çıkan yeni bir olayın) hükmü konusunda [ictihâd etmekle] mükellef olan asrın âlimlerinin (fakihlerinin) ittifak etmeleri”dir.¹⁰⁷ Cuveynî de İbn Fûrek’in ifadelerine yakın bir tanım yaptıktan sonra tanımda geçen “âlimler” ile kast edilenin “fakihler” olduğunu “hâdîse” ile kast edilenin ise “şer’î bir mesele” olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸ Ferrâ’ ise İbn Fûrek’in ifadeleriyle- küçük bir farkla- aynı tanımla yaptıktan sonra,

¹⁰⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 144;

¹⁰¹ İbn Fûrek, 142; Bâkıllânî’nin ‘umûm tanımı bu şekildedir. Bâkıllânî, *et-Takrîb*, 494. Bu tanım Cuveynî’nin de benimsediği tanımdır. Ancak Cuveynî ‘umûm yerine ‘amm tanımını tercih etmektedir. Cuveynî, *et-Telhîs*, 2:5; Şîrâzî’nin benimsediği ‘umm tanımı mahiyet olarak İbn Fûrek’in *el-Hudûd*’ta zikrettiği tanımla aynıdır. Şîrâzî’nin tanımı İbn Fûrek’in *el-Muhtaşar*’ında zikrettiği tanımla lafız olarak aynıdır. Benzer tanımlama Ferrâ’ tarafından zikredilmektedir. İbn Fûrek, *el-Muhtaşar*, 1/91; Ferrâ’, *el-Udde*, 1: 140; Şîrâzî, *el-Me’ûne*, 28; *el-Mulahhaş*, 9;

¹⁰² İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 14142-143.

¹⁰³ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 149-150; Bâcî, Ferrâ’ ve Şîrâzî sünneti bu şekilde tanımlamaktadır. Ancak Şîrâzî tanıma “...istihbab olması yönüyle...” ifadesini tanıma eklemektedir. Bâcî, *el-Hudûd*, 113; Ferrâ’, *el-Udde*, 1: 165; Şîrâzî, *el-Mulahhaş*, 17.

¹⁰⁴ Bâcî ve Şîrâzî’nin musned tanımı da bu şekildedir. Bâcî, *el-Hudûd*, 117; Şîrâzî, *el-Mulahhaş*, 21

¹⁰⁵ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 150-151; Şîrâzî’nin mürsel tanımı bu şekildedir. Şîrâzî, *el-Mulahhaş*, 21

¹⁰⁶ Benzer tanımlama için bk. Cuveynî, *et-Telhîs*, 2/414; Şîrâzî, *el-Mulahhaş*, 22.

¹⁰⁷ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 139; Bâcî’nin icmâ’ tanımı küçük bir farkla İbn Fûrek’in tanımıyla aynıdır. Bâcî tanımda “[ictihâd etmekle] mükellef” nitelemesine yer vermemektedir. Bâcî, *el-Hudûd*, 117; Şîrâzî ‘nin icmâ’ tanımı İbn Fûrek’in tanımıyla aynıdır. Şîrâzî, *el-Me’ûne*, 133.

¹⁰⁸ Cuveynî, *el-Varakât*, 14-15.

ittifâkın müctehidlerin sözleriyle veya bazılarının sözleri diğerlerini sukûtlarıyla ve bu şekilde asrın inkırâd etmesiyle bilindiğini belirtmektedir.¹⁰⁹

2.6. [Kıyâs]

İbn Fûrek'e göre *kıyâs* "iki bilinenden birini aralarındaki ortak 'illet sebebiyle hükmün varlığı (icâb-isbât) ve yokluğu (iskât-intifâ') yönüyle diğerine hamletmek"tir.¹¹⁰ İbn Fûrek'in bu tanımında zikrettiği "iki bilinen" *kıyâs*ın rükünlerinden olan *asl* ve *fer'*dir. Keza tanımında "hükmün varlığı ve yokluğu yönüyle" ifadesinin zikredilmesi fakihler tarafından kullanılan şer'î *kıyâs* belirtmek içindir. Bu şekilde *asıl*da var olan hüküm, *fer'*in *asla* hamledilmesiyle *fer'*de de var olduğu, yine *asıl*da olmayan hüküm, *fer'*in *asla* hamledilmesiyle hükmün *fer'*de de olmadığı açıklanmaktadır.¹¹¹

2.6.1. Asıl

İbn Fûrek' göre *asl*, "kendisi dışındakilerin bilgisinin kendisi üzerinde bina edildiği [unsur]" *fer* ise "bilgisi kendisi dışındaki başka [şeyin] bilgisinden sonra gelen [unsur]"dur.¹¹² Cuveynî'nin *asıl-fer'* tanımı İbn Fûrek'in tanımına benzerdir.¹¹³

2.6.2. İlet

İbn Fûrek, '*illeh* "bulunduğu [şeyde] hükmü gerekli kılan [unsur]" olarak tanımlamakta ve fakihlerin şer'î emâreler için '*illet* kavramını kullandıklarını belirtmektedir. İbn Fûrek'e göre şer'î emâreler için '*illeh* kullanılması, '*illeh* kapsamını genişletmek anlamına gelmektedir.¹¹⁴ Keza Tâcuddîn el-Firkâh (ö. 690/1291) "*kıyâs* hükmü gösteren emâredir." şeklindeki yaklaşımı eleştirmektedir. Ona göre *kıyâs* bir nevi emâre olsa da her türlü emârenin *kıyâs* olarak değerlendirilmemesi doğru bir yaklaşım değildir.¹¹⁵ İbn Fûrek, şer'î emârelerin isim, sıfat ve hükümler olduğunu belirttikten sonra isimlere örnekler vermektedir. "su, toprak, kan, bey' akdi, şart, taharet, zihâr, ğasb ve keffâret" onun verdiği örneklerden bazılarıdır. İbn Fûrek şer'î emârelerin [hükme etkisi bakımından] varlıkları ve yoklukları arasında bir fark olmadığını belirterek şu örneği vermektedir: Yokluk durumundaki şer'î emâre namazda kıraatın ve ihrâm

¹⁰⁹ Ferrâ' tanımında "[ictihâd etmekle] mükellef" ifadesi yer almamaktadır. Ferrâ', *el-'Udde*, 1: 170.

¹¹⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 139-140; İbn Fûrek'in kıyâs tanımını benzer bir şekilde Bâcî *el-Hudûd* adlı eserinde zikretmektedir. Bâcî, *el-Hudûd*, 121.

¹¹¹ Bâcî, *el-Hudûd*, 121.

¹¹² İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 146; Bâcî asıl ve fer'î "sarhoş edici nebiz haramdır." hükmünü vererek açıklamaktadır. Ona göre buradaki kıyasın aslı hamırdır. Hamrın hükmü haram olduğuna göre aralarındaki ortak illetten dolayı fer' olan "sarhoş edici nebiz" de haramdır. Bâcî, *el-Hudûd*, 121.

¹¹³ Cuveynî, *el-Varakât*, 7.

¹¹⁴ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 153-154.

¹¹⁵ Firkâh, *Şerhu'l-Varakât*, 106-107.

[tekbirinin] olmamasıdır. Çünkü bunlar [namazın] sıhhati için *'illet*dir. Aynı şekilde bunların yokluğu [namazın] fesâdı için *'illet*dir.¹¹⁶

İbn Fûrek *'illeâ* geçişli olup olmaması bakımında iki kısma ayırmaktadır: Birincisi *el-'illetu'l-mute'addiye* olup “fer’e geçiş yapan *'illet*”tir. İkincisi ise *el-'illetu'l-vâkife* olup, “fer’e geçiş yapmayan *'illet*”tir.¹¹⁷ *'illeâ*e ilgili benzer tanım ve sınıflama Bâcî, Ferrâ’ ve Şîrâzî tarafından yapılmaktadır.¹¹⁸ Yalnız Bâcî, geçişli *'illeâ* (*el-'illetu'l-mute'addiye*) “ash[n hükmünü] fer’e taşıyan *'illet*” olarak, geçişsiz *'illeâ* (*el-'illetu'l-vâkife*) ise “ash[n hükmünü] fer’e taşıyamayan *'illet*” olarak tanımlayarak *keyâs* için daha belirleyici bir tanım yapmaktadır.¹¹⁹ İbn Fûrek’e göre *ma'lûl*, “*'illeâ*n [varlığı] sonucu var olan hüküm”dür.¹²⁰ Bâcî ve Ferrâ’ *ma'lûl* yerine bizatihi hüküm (hükme konu olan fiil için sabit olan vasıf veya mu'tel leh) lafzını kullanmaktadırlar.¹²¹ Ferrâ’ hükmü varlık, yokluk, sıhât, fesâd, helâllik ve harâmlık benzeri vasıflarda *'illeâ*n gerektirdiği şeydir.¹²²

2.6.3. Sebeb ve Şart

İbn Fûrek *'illet* ile yakın olan terimlerden *sebeb* ve *şarta*¹²³ da değinmektedir. *Sebebi* lügat manasının “kendisiyle istenilen duruma ulaştıran” olarak vermekte ıstılahta ise “ister şart ister delil isterse de illet olsun hükmün kendisi için ortaya çıktığı [unsur]” olarak tanımlamaktadır.¹²⁴ Benzer yaklaşım Ferrâ’ tarafından da sergilenmektedir.¹²⁵ Onların bu yaklaşımları hükmün varlığını gösteren ve hükme ulaştıran her türlü unsuru *sebeb* olarak adlandırdığını göstermektedir.

İbn Fûrek *şart*n sözlük manasının “alâmet” olduğunu belirtmekte ve ıstılahta ise “şart koşulanın (maşrûtu) varlığı kendi varlığına dayanan ancak onun varlığı şart koşulanın varlığını gerektirmeyen (şey)” olarak tasvir etmektedir.¹²⁶ *Şart*n varlığı olması maşrûtu gerekli kılmaması *'illet* ile *şart* arasındaki temel ayırimdır. Çünkü *'illeâ*n varlığı hükmü gerekli kılmaktadır.¹²⁷

2.6.4. Tard

İbn Fûrek’in *keyâs* meseleleriyle ilgili değindiği terimlerden bir tanesi *tard*dır. Ona göre *tard* “*'illeâ*n bulunması sebebiyle hükmün de bulunması”dır.¹²⁸ Bâcî, Ferrâ’ ve Şîrâzî, İbn Fûrek ile aynı

¹¹⁶ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 153-154.

¹¹⁷ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 157.

¹¹⁸ Ferrâ’, *el-'Udde*, 1: 176; Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 25.

¹¹⁹ Bâcî, *el-Hudûd*, 122-123.

¹²⁰ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 156; Benzer tanımlama için bk. Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 25.

¹²¹ Bâcî, *el-Hudûd*, 122; Ferrâ’, *el-'Udde*, 1: 176.

¹²² Ferrâ’, *el-'Udde*, 1: 176.

¹²³ Abdurrahman Candan, *İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'li)* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005), 40.

¹²⁴ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 159-160.

¹²⁵ Ferrâ’, *el-'Udde*, 1: 182.

¹²⁶ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 155; Bâcî’nin tanımı mahiyet olarak bu şekildedir. Bâcî, *el-Hudûd*, 115.

¹²⁷ Bâcî, *el-Hudûd*, 115.

¹²⁸ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 155.

yaklaşımı sergilemektedir.¹²⁹ *Tard* 'illehin sıhhatinde şarttır.¹³⁰ Bâcî *tarda* sarhoş edici özelliği (müskir) bulunan nebizi örnek vermektedir. Ona göre bu tür nebiz aşırı keyif ve zevk veren (*şiddetun mutribetun*) bir içecektir. Bundan dolayı harâmdır.¹³¹ Sarhoş edici özelliği olan nebizde de hamrın yasaklanmasının 'illehi var olduğu için nebizin *harâm* olduğu hükmüne ulaşılmaktadır.

2.6.5. 'Aks

İbn Fûrek *tardın* tersi olarak değerlendirilebilecek 'aks terimini ise "illehin bulunmaması nedeniyle hükmün de bulunmaması" olarak tanımlamaktadır.¹³² Bâcî, Ferrâ' ve Şîrâzî, İbn Fûrek ile aynı yaklaşımı sergilemektedir.¹³³ Bâcî, 'akse, aşırı keyif ve zevk vermeyen her türlü içkinin harâm olmaması örneğini vermektedir. Yani 'illet olmadığı için harâmlık hükmü de yoktur.¹³⁴

2.6.6. Nakd

İbn Fûrek'e göre *nakd* "illehin bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması"dır.¹³⁵ Bâcî, Ferrâ' ve Şîrâzî, İbn Fûrekle aynı tanımlı yapmaktadır.¹³⁶ Bâcî *nakda* şu örneği vermektedir: Hanefî birisi sirkenin hem necâsetin kendisini hem de kalıntılarını ortadan kaldırdığına dayanarak necâsetin suyun dışındaki bir sıvıyla da giderileceğini ileri sürmektedir. Mâlikî birisi bu hükmün yağ örneğiyle *nakd* olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre yağ necâsetin kendisini ve kalıntısını izale etmektedir. Buna karşılık Hanefilere göre yağ necâseti temizleyici değildir.¹³⁷ Yani suyun dışındaki sıvılarda da suyun izale edicilik özelliği olmasına rağmen su gibi temizleyici sayılmamaları 'illehin olmasına rağmen hükmün olmaması anlamında *nakd*dir.

2.6.7. Kesr

İbn Fûrek'e göre *kesr* ise "illehin manasının bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması"dır.¹³⁸ Bâcî ve Şîrâzî İbn Fûrek ile aynı tanımlı yapmaktadır.¹³⁹ Bâcî, *kesri* [hükümde] lafzî olarak *nakd* olmamasına rağmen mana cihetiyle *nakd* olduğunu belirtmektedir. Bâcî, *kesre* şu örneği vermektedir: Hanefî birisi zimmiyi öldüren bir Müslüman'a kısâs uygulanacağını ileri sürmektedir. Buna delil olarak zimminin ebedî olmamakla beraber kanı koruma altında olduğunu göstermektedir. Nasıl ki kanı koruma altında olan Müslüman'a karşılık olarak onu öldüren kısıs

¹²⁹ Bâcî, *el-Hudûd*, 123; Ferrâ', *el-Udde*, 1: 177; Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 26.

¹³⁰ Ferrâ', *el-Udde*, 1: 177.

¹³¹ Bâcî, *el-Hudûd*, 123.

¹³² İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 155.

¹³³ Bâcî, *el-Hudûd*, 123; Ferrâ', *el-Udde*, 1: 177; Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 26.

¹³⁴ Bâcî, *el-Hudûd*, 123.

¹³⁵ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 156.

¹³⁶ Bâcî, *el-Hudûd*, 124-125; Ferrâ', *el-Udde*, 1: 177; Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 26.

¹³⁷ Bâcî, *el-Hudûd*, 124-125.

¹³⁸ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 156.

¹³⁹ Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 27.

uygulanabilir aynı şekilde kanı koruma altında olan zimmiye karşılık da Müslüman'a kısâs uygulanabilir. Mâlikî birisi ise buna karşılık bir müste'menin (eman verilmiş kişi) bir Müslüman tarafından öldürülmesi örneğinde olduğu gibi kanı korunmuş olan birisini öldüren Müslüman'a kısâsın uygulanmamasının imkânsız olmadığını ileri sürmektedir. Bu durumda müste'men kanı korunmuş olmasına rağmen onu öldüren Müslüman'a kısas uygulanmaz. Bâcî bu meselede Hanefî olan kişinin kanı ebedî olarak korunmuş olan kişiyle [kanı ebedî olarak korunmamış olan zimmi ve] müste'meni birbirinden ayırması gerektiğini aksi taktirde *kyâsın* geçersiz olacağına vurgu yapmaktadır.¹⁴⁰

2.6.8. Kalb

İbn Fûrek'e göre *kalbi* "hasmın *illette* ortak olması"dır.¹⁴¹ Şîrâzî ise, *kalbi* "hasmın müstedile *illet* ve *asıl* bakımından ortak olması" şeklinde tanımlayarak daha açıklayıcı ifadeler kullanmaktadır.¹⁴² Bu bir anlamda hükmün *illeh*nin hasım tarafından sorgulanmasıdır. Hüküm için ileri sürülen *illet*, esasında iddia sahibinin lehine değil aleyhine olduğu veya hem aleyhine ve lehine olduğu itirazı hasım tarafından yapılmaktadır. Bu durumda hasım iddia sahibinin bizatihi ileri sürdüğü *illeh* kendisini gerekçe göstererek hasmına itirazda bulunmaktadır. Bâcî *kalb* kavramını "hasmın müstedile [ileri sürdüğü] delil noktasında ortak olması" olarak tanımlamakta ve mahiyet itibariyle İbn Fûrek'le aynı yaklaşımı sergilemektedir. Yani müstedil *kyâs*la ispatlanan bir hüküm için delil ileri sürmektedir. Sâil ise aynı *illeh* bu hükmün tersine tatbik ederek *kalb* yapmaktadır. Bâcî *kalbe* şu örneği vermektedir: Mâlikî birisi ölümün teklifi ortadan kaldırdığı gerekçesiyle bey' akdinde muhayyerliğin mirasçılara intikalini ileri sürmektedir. Ölüm baygınlık ve akıl engeli (cünun) durumlarında olduğu gibi muhayyerliği geçersiz kılmaz. Hanefî birisi de aynı *illetle kalbde* bulunur. Ölüm teklifi ortadan kaldırır. Baygınlık ve akıl engeli (cünun) durumlarında olduğu gibi ölümden de muhayyerlik varislere intikal etmez.¹⁴³

2.7. Muaraza

İbn Fûrek'e göre *muaraza*, "hasmın (sâil) iddia ve hüccet bakımından [müstedil] ile eşit olması"dır.¹⁴⁴ Hasımın iddiası ve delili müstedilin iddiası ve delili ile eşit olması durumunda müstedilin hüküm için ileri sürdüğü *illeh* geçerliliği mümkün olmamaktadır.¹⁴⁵ Bâcî *muarazayı*, "hasmın müstedilin ileri sürdüğü delilin misli veya onun delilinden daha güçlü bir delil ile karşılık vermesi" olarak tanımlamaktadır. Şîrâzî'ye göre ise *muaraza*, "iki hasımdan birinin diğerinin delilini

¹⁴⁰ Bâcî, *el-Hudûd*, 125.

¹⁴¹ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 156.

¹⁴² Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 27.

¹⁴³ Bâcî, *el-Hudûd*, 125.

¹⁴⁴ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 157.

¹⁴⁵ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 157.

benzeri veya onun delilinden daha güçlü bir delil ile savunma yapması”dır.¹⁴⁶ Yani müstedil bir delil ortaya atar ve sâil onun delilinin sıhhatini kabul etmektedir. Ancak sâil müstedilin ileri sürdüğü delilin misli veya ondan daha güçlü bir delil ileri sürerek müstedile *muarazada* bulunmaktadır. Bâcî’ye göre sâil müstedilin ileri sürdüğü delilden daha zayıf bir delil ile *muarazada* bulunursa bu dil açısından *muaraza* olarak adlandırılırsa da cedel ilminde adlandırılan *muarazayı* tam olarak karşılamaz.¹⁴⁷

2.8. Fahve’l-hitâb ve Lahnu’l-hitâb

İbn Fûrek’e göre “*fahve’l-bitâb* ve *lahnu’l-[bitâb]*”, hitabın bizatihi kendisinden anlaşılan [mana]”dır.¹⁴⁸ İbn Fûrek, *el-Hudûd* adlı eserinde “*fahve’l-bitâb* ve *lahnu’l-bitâb*” için aynı tanımları yapmasına rağmen *el-Muhtaşar*’da ise her ikisi için farklı tanımlar yapmaktadır. Bu göre *lahnu’l-bitâb* sözün ancak kendisiyle anlaşılabilirdiği/tamamlanabilirdiği gizli unsurdur. *Fahve’l-bitâb* ise lafzın dikkat çektiği manadır.¹⁴⁹ Benzer şekilde Şîrâzî’ye göre *lahnu’l-bitâb*, lafzın kendisinden anlaşılan ve gizli unsur iken, *fahve’l-bitâb*, lafzın dikkat çektiği manadır.¹⁵⁰ İbn Fûrek’in *el-Muhtaşar*’da yaptığı *fahve’l-bitâb* ve *lahnu’l-bitâb* tanımları benzer şekilde Bâcî tarafından da yapılmaktadır.¹⁵¹ Ferrâ’ ise “mantûk ile meskûtun hükmüne dikkat çekmek” olarak tasvir ettiğimi *mejhûmu*, *fahve’l-bitâb* ve *lahnu’l-bitâb* şeklinde iki kısma ayırarak İbn Fûrekle benzer yaklaşımı sergilemektedir.¹⁵² İbn Fûrek’e göre *delîlu’l-bitâb* ise “mantûkun hükmünün kendisi dışındakiler için [gerekli] olmaması”dır. Şîrâzî’nin ifadeleri lafız olarak, Bâcî’nin ki ise mahiyet olarak İbn Fûrek’in tanımına benzerdir.¹⁵³

Sonuç

Fıkıh usûlündeki ıstılah edebiyatı, fıkıh usûlü ilminin tedvininden sonra gerçekleşmiştir. Fıkıh usulündeki kavramsallaşma, fıkıh usûlü literatürünün oluşmaya başladığı dönemden itibaren başlamıştır. İstılah edebiyatının fıkıh usûlü literatüründen bağımsız olarak ortaya çıkması V./XI. yüzyılda gerçekleşmiştir. Fıkıh usûlü kavramlarının müstakil olarak ve derli toplu bir şekilde ele alındığı ilk eser İbn Fûrek’in *el-Hudûd* adlı eseridir. İbn Fûrek kendi döneminde âlimler arasında yaygın olan yaklaşık altmış fıkıh usûlü ıstılahını tanımlamıştır. Bunlar fıkıh usûlünün mükaddimât bölümlerinde yer alan kavramlar başta olmak üzere fıkıh usûlünün ana konuları olan Kitâb,

¹⁴⁶ Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 27.

¹⁴⁷ Bâcî, *el-Hudûd*, 126.

¹⁴⁸ İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 140-141.

¹⁴⁹ İbn Fûrek, *el-Muhtaşar*, 1: 95.

¹⁵⁰ Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 13.

¹⁵¹ Bâcî, *el-Hudûd*, 110.

¹⁵² Ferrâ’, *el-Udde*, 1: 152-154.

¹⁵³ Bâcî, *el-Hudûd*, 110; Şîrâzî, *el-Mulahhâş*, 12; Benzer tanımlama için bk. Ferrâ’, *el-Udde*, 1: 154.

sünnet, icmâ‘ ve kıyâs meselelerine ilişkin ıstılahlardır. İbn Fûrek sadece kavramları tanımlamakla yetinmemektedir. Genel olarak tanımlara ilişkin açıklamalara, tartışmalara ve örneklere değinmemektedir. Eser, yazılış amacına uygun olarak el kitabı niteliğinde muhtasardır. Bu anlamda eser fıkıh usûlü eğitimi için yardımcı kaynak olmanın yanında münazaralarda bulunan kişilere kavramların tanımlanması konusunda yol gösterici olduğunu söylemek gerekir.

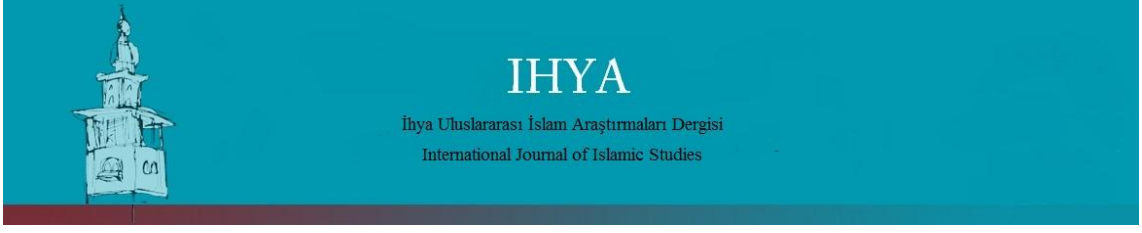
İbn Fûrek’ten süre sonra fıkıh usûlüne dair ıstılah çalışmalarının yapılmış olması, onun bu alanda öncü olduğunu kanıtlar niteliktedir. İbn Fûrek’ten sonra Bâcî’nin *el-Hudûd*’u ile başlayan ıstılah yazımı, farklı mezheplere mensup usûlcülerin fıkıh usûlü eserlerinin girişinde yer verdikleri “el-Hudûd” bölümleriyle devam etmiştir. Keza İbn Fûrek’in eseri klasik dönemde yazılan “el-Hudûd” edebiyatını etkilemiştir. Bâcî’nin *el-Hudûd*’u başta olmak üzere Ferrâ’nın *el-Udde*, Şîrâzî’nin *el-Mulahhas*, Kelvezânî’nin *et-Tembîd* ve İbn ‘Aķîl’in *el-Vâdih* adlı eserlerinde müstakil olarak yer verdikleri “el-Hudûd” bölümleri büyük ölçüde İbn Fûrek’in *el-Hudûd*’undan etkilenmişlerdir. Bunun dışında Bâcî, Cuveynî, Şîrâzî ve Ğazzâlî’nin fıkıh usûlü eserlerinde yer alan ıstılahların tanımları, İbn Fûrek’in *el-Hudûd*’undaki tanımlarla aynı veya onlara benzerdir. Bu durum İbn Fûrek’in *el-Hudûd*’unun fıkıh usûlündeki ıstılah yazımının oluşum ve gelişim sürecinde önemli bir kilometre taşı olduğunu göstermektedir.

Kaynakça

- BÂCÎ, Ebu'l-Velîd Suleymân b. Hâlef b. Sa'd et-Tucîbî. *el-Hudûd fi'l-usûl (el-İşâre fi usûli'l-fıkḥ* ile birlikte). Thk. Muḥammed Ḥasen Muḥammed Ḥasen İsmâ'îl. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003/1424.
- BÂCÎ, Ebu'l-Velîd Suleymân b. Hâlef b. Sa'd et-Tucîbî. *İhkâmu'l-fusûl fi abkâmi'l-usûl*. Thk. 'Abdulmecid et-Turkî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995/1415.
- BÂKİLLÂNÎ, Ebû Bekr Muḥammed b. Tayyib b. Muḥammed el-Başrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkḥ*. Thk. Muḥammed es-Seyyid Osmân, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012/1433.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi. *Fıkḥ İlmî ve İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*. Haz. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- BROCELMAN, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-arabî*. Trc. 'Abdulhalim en-Neccâr. 6 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1959.
- CANDAN, *Abdurrahman. İslam Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri (Ta'îl)*. Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi, 2005.
- CUVEYNÎ, İmâmu'l-Ḥarameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burbân fi usûli'l-fıkḥ*. Thk. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2012/1433.
- CUVEYNÎ, İmâmu'l-Ḥarameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbu't-telḥîs fi usûli'l-fıkḥ*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- CUVEYNÎ, İmâmu'l-Ḥarameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *Metnu'l-Varakât*. Riyâd: Dâru's-Samî'î, 1996/1416.
- DEMİR, Halis, "İslam Hukukunda Hudûd ve Istılah Edebiyatı". *Turkish Studies* 11/5 (2016): 199-226.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi. "Vâcip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- EŞİT; Davut; KALA, Muhammet Enes. "Onüçüncü Yüzyıl İslâm Hukuk Felsefesinde Bilginin Mahiyeti - Âmidî ve Zerkeşî Örneği-". Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2014: 188-209.
- EZHERÎ, Ebû Manşûr Muḥammed b. Aḥmed b. Ezher el-Herevî. *eş-Zâbir fi ğarbi elfâzi'l-İmâm eş-Şâfi'*. el-Kâhirâ: Dâru't-Talâi', 1994.
- HALLÂF, *Abdulvahhâb İslam Hukuk Felsefesi (İlmu Usûli'l-Fıkḥ)*. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Yayınları, ts.

- GÜMAN, Osman. "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/33 (2012/2): 103-132.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Trc. H. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- İBN 'AḲÎL, Ebu'l-Vefâ' 'Alî b. 'AḲîl b. Muḥammed b. 'AḲîl el-Bağdâdî. *el-Vâdih fî Uşûli'l-Fıkh*. Thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî. 5 Cilt. Beyrût: Muessetu'r-Risâle, 1999/1420.
- İBN FÛREK, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-Aşbâhânî. *Kitâbu'l-ḥudûd fî'l-uşûl (el-Hudûd ve'l-muvâda'ât)*. Thk. Muhammed Suleymânî. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1999.
- İBN FÛREK, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-Aşbâhânî. *Muḳaddime fî nuket min uşûli'l-fıkh*. (*Mecmu'u resâil min uşûli'l-fıkh*'ın içinde). Beyrût: el-Maṭba'âtu'l-Ehliyye, 1906/1324.
- İBN FÛREK, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-Aşbâhânî. *el-Muḥtaşar fî uşûli'l-fıkh*, (*İbn Fûrek ve arâbu'l-uşûliyye me'a tahkîki kitâbih* ile birlikte). Thk. Muḥammed Ḥassân 'Avad. 3 Cilt. Dimeşq: Dâru'n-Nûr, 2014/1435.
- İBNU'S-ŞALÂḤ, Ebû 'Amr Taḳıyyuddîn Osmân b. Şalâḥuddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ es-Şhezûrî. *Ṭabaḳatu'l-fuḳahâi's-Şâfi'îyye*. Thk. Muḥyuddîn 'Alî Necîb. 2. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- İBN KESİR, Ebu'l-Fidâ' 'İmâduddîn 'İsmâ'îl b. 'Ömer. *Ṭabaḳatu'l-fuḳahâi's-Şâfi'îyyîn*. Thk. Enver el-Bâz. 2 Cilt. b.y. Dâru'l-Vefâ', 2004/2425.
- İLTAŞ, Davut. *Fıkh Usulünde Mütevellim Metodunun Delalet Anlayışı*. Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi, 2006.
- FERRÂ', Ebû Ya'lâ Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-Bağdâdî el-Kâdî. *el-'Udde fî uşûli'l-fıkh*. Thk. Aḫmed b. 'Alî b. Seyr b. el-Mubârekî. 5 Cilt. Riyâd: y.y. 1993.
- FİRĠKÂḤ, Ebû Muḥammed Tâcuddîn 'Abdurrahmân b. İbrâhîm b. Sibâ' el-Fezâri. *Şerḫu'l-Varakât*. thk. Muḥammed Ḥâsen Muḥammed Ḥâsen İsmâ'îl. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- KAZVÎNÎ, Ebu'l-Ḥuseyn Aḫmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muḥammed er-Râzî el-Hemedânî. *Hilyetu'l-fuḳahâ'*. thk. 'Abullâh b. 'Abdilmuḥsin et-Turkî. Beyrût: eş-Şirketu'l-Muttahide li'-Tavzi', 1983/1403.
- KELVEZÂNÎ, Ebu'l-Ḥattâb Maḫfûz b. Aḫmed b. el-Ḥâsen el-Bağdâdî. *et-Tembîd fî uşûli'l-fıkh*. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyau Turâsi'l-'Arâbî, 1985/1406.

- KIYICI, Selahattin. “Ezherî, Muhammed b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 65. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- OKUYUCU, Nail. “Fıkıh İstılahlarına Dair Bazı Değıniler ve On Sekizinci Yüzyılın Sonlarından Müellifi Meçhul Bir Fıkıh Lügatçesi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016): 593-635.
- SEZGİN, Fuat. *Târîhu't-turasi'l-'arabî*. Trc. Fehmî Hicâzî. 10 Cilt. Riyâd: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 1991/1411.
- SUBKÎ, Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Sübkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-kubrâ*. Thk. Maḥmûd Muḥammed Tanḥî-'Abdulfettâḥ Muḥammed el-Ḥulv. 10 Cilt. el-Ḳâhira: Maṭba'âtu 'İsâ el-Bâbî el-Ḥalebi, 1964/1383.
- ŞÂBAN, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkḥ)*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- ŞİRÂZÎ, Ebû İshâḳ Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Luma' fî uşûli'l-fıkḥ*. Thk. Muḥyiddîn Dîb Misto-Yûsuf 'Alî Budeyvî. Dimeşḳ-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2008/1429.
- ŞİRÂZÎ, Ebû İshâḳ Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *Şerḥu'l-Luma'*. Thk. 'Abdulmecîd et-Turkî. 2 Cilt. Tûnus: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2012/1433.
- ŞİRÂZÎ, Ebû İshâḳ Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Mulabbas fî'l-cedel*, thk. Muhammed Yûsuf Ahundcân [Ahundhan] Niyâzî. Yüksek Lisans Tezi. Câmi'atu Ummi'l-Kurâ, 1407.
- ŞİRÂZÎ, Ebû İshâḳ Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Me'ûne fî'l-cedel*. Thk. 'Alî 'Abdul'azîz el-Ömeyrînî. Kuveyt: Cem'iyetu İḥyai't-Turâsi'l-İslâmî, 1987/1407.
- TURAL, Hüseyin. “İbn Fâris”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 479-481. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. “İbn Fûrek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 495-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- ZEHEBÎ, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân b. Kaymâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Ömer 'Abdusselâm et-Tedmurî. 53 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1993/1413.
- ZERKEŞÎ, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muḥammed b. Bahâdır b. 'Abdillâh. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkḥ*. 8 Cilt. B.y. Dâru'l-Kutûbî, 1994/1414.



İslam Hukuku Bakımından Organ Nakli Etrafındaki Tartışmalar*

Discussions on Organ Transplantation from Islamic Law

Ahmet EKŞİ

Dr. Öğretim Üyesi, Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı
ORCID ID: 0000-0003-3218-7837, e-mail: aeksi72@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Mayıs 2019 / 16 May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Mayıs 2019 / 29 May 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: 383-397

* Bu makale “İslam Hukukunda Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk” adlı doktora tezinden istifade edilerek hazırlanan ve 9 Mayıs 2014 yılında Malatya’da gerçekleştirilen “Tıp, Etik, Din, Sosyoloji ve Hukuk Bağlamında Organ Nakli Sorunlar ve Çözüm Önerileri” ana başlıklı sempozyumda sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

Öz

Tıp ilminin gelişmesine paralel olarak hastalıkları iyileştirme, acıları dindirme ve sağlığı koruma amacı olan tedavi yöntemleri de gelişmekte ve her geçen gün bunlara yenileri eklenmektedir. Bu yöntemlerden biri de kaybedilen veya görevini yapamayan bir organın yerine canlı yahut ölü bir vericiden alınan sağlam ve aynı görevi üstlenecek bir organın nakledilmesi işlemiyle gerçekleşen organ naklidir. Bir tedavi yöntemi olması hasebiyle dinî bakımdan organ nakli konusundaki tartışmalar bu yöntemin cevazından ziyade şartları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Daha çok dinî inançlardan kaynaklanan bu tartışmaların oluşturduğu tereddütler ise organ bağışının ve naklinin başarısı önünde birer engel olarak görülmektedir. Dolayısıyla istenilen başarıya ulaşmada söz konusu tereddütlerin giderilmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmayla bazı tereddütlerin yersiz olduğu, bazılarının ise gerçeklik payı olmakla birlikte giderilebileceği kanaati hâsıl olmuştur. Ayrıca üreme organları ile yüz, kol ve bacak gibi organların naklindeki tartışmaların ise daha çok nakil sonrası durumdan kaynaklandığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, İslam hukuku, organ nakli, tedavi, tıp

Abstract

Treatment modalities that aim to heal diseases, take away pains and protect health have developed in parallel with the development of the science of medicine and the new ones have been added to them. One of these modalities is organ transplantation which is an act of transferring a viable organ in the place of an organ that is lost or unable to fulfil its duty from a living or dead donor to another person (recipient). Debates on organ donation as a treatment modality from the religious perspective are concentrated on particularly its conditions rather than its religious legitimacy. Hesitations in consequences of these debates arising from mostly religious beliefs seems an obstacle to organ donation and its achievement. Therefore, it is important to remove hesitations in question to reach intended achievement. With the present study, such a conclusion that some of these hesitations are groundless while some of them are right but can be made up is reached. Another result is that hesitations in transplantation of face, arm and leg as well as genitals are mostly originated from the situation after the transplant surgeries.

Keywords: Fiqh, Islamic Law, Organ Transplantation, Treatment, Medicine

Giriş

Erenin en değerli ve saygın varlığı olan insanı yaşatmak, İslam dininin başlıca gayelerinden biridir. Bu nedenle insan hayatının korunması ve kollanması için maddi ve manevi bütün tedbirler alınmış, onun hayatını sonlandıracak bütün haksız müdahaleler yasaklanmış, bu yasağı ihlal edenler için en ağır cezalar ön görülmüştür.¹ Diğer taraftan hayatın devamı için sağlığın ve vücut bütünlüğünün korunmasının da vazgeçilmez olduğu açık bir gerçektir. Özellikle İslam'ın değerler sistemine bir bütün olarak bakıldığında insan hayatının öncelikli bir değer olduğu, sağlık ve vücut bütünlüğünün ise hayat hakkına bağlı olarak değer kazandığı görülür. Bu hak, her türlü müdahale ve saldırıya karşı din ve hukuk tarafından da korunur.

İnsan için asıl olan sağlıklı olmaktır. Ancak hayatın belirli dönemlerinde çeşitli sebeplerden dolayı gerek beden sağlığında ve gerekse ruh sağlığında hastalık denilen bozulmalar yani arızî durumlar ortaya çıkabilir. Genel anlamda hastalık olarak isimlendirilen bu durumun giderilmesi,

¹ Bk. el-İsrâ 17/33; el-Bakara 2/178; el-Mâide 5/45.

bu mümkün değilse etkilerinin hafifletilmesi ve tekrarından koruması amacıyla doktor tarafından girişilen her tıbbî girişim, tedavi olarak isimlendirilir.²

Peygamberimiz (s.a.v.) *‘Ey Allah’ın kulları! Tedavi olun. Çünkü Allah çare ve dermanını vermediği hiçbir hastalık yaratmamıştır.’*³ buyurarak her hastalığın bir çaresi olduğunu belirtmiş ve tedavi yollarına başvurmayı teşvik etmiştir. Kendisi de hastalandığında tedavi olmuş, yakın çevresine ve ashabına da alanında uzman olan Tâifli Hâris b. el-Kelede’ye giderek tedavi olmalarını tavsiye etmiştir.⁴

Tedavi işlemi, en basit muayene ve teşhisten en ağır cerrahi müdahalelere kadar geniş bir uygulama alanını kapsamaktadır. Hatta tedavi sonrası tekrar aynı hastalığa yakalanmamak için alınacak koruyucu hekimlik tedbirleri de bu alana dâhil edilir. Ayrıca tıp ilmindeki gelişmelere paralel olarak her geçen gün yeni tedavi metotları ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri de birçok organ hastalığında alternatifsiz bir tedavi yöntemi olarak uygulanan doku ve organ naklidir. Organ nakli, kaybedilen veya görevini yapamayan bir organın yerine canlı yahut ölü bir vericiden alınan sağlam ve aynı görevi üstlenecek bir organın nakledilmesi işlemidir.

Fıkıh âlimleri, tedavinin hükmü konusunda ihtilaf etmişlerdir. Genellikle Hanefî⁵, Malikî⁶ ve Hanbelîler⁷ tedavinin mubah olduğunu söylerken Şâfiîler ise müstehab olduğu kanaatinde dirler.⁸ Ancak Şâfiî âlimlerin bir kısmı, hastanın iyileşmesi mümkün olduğu müddetçe tedavinin vacip olduğu kanaatinde dirler.⁹ Diğer taraftan organ naklinin İslam’ın tevekkül ve imtihan anlayışıyla örtüşmediği gerekçe gösterilerek bu şekilde tedavinin haram olduğunu savunanlar da olmuştur.¹⁰ Bu görüşler incelendiğinde mezheplerin tehlike arz etmeyen hastalıklardan hareketle böyle bir neticeye vardıkları görülmektedir. Ancak ölüme, bir organın telef olmasına veya âtil duruma gelmesine sebep olan ya da bulaşıcı nitelikteki hastalıklar söz konusu olduğunda tedavinin vacip olduğunda şüphe yoktur. Nitekim el-Fetava’l-Hindiyye’de¹¹ ve Fıkıh Akademisi Konseyi’nin 1992 tarihinde Cidde’de yaptığı 7. dönem toplantısında alınan kararlarda bunu görmek mümkündür. Fıkıh Akademisi kararlarında “terki halinde can veya organ kaybı yahut hastalığın başkasına bulaşması söz konusu ise tedavinin vâcip, sadece bedenî zaafa mâruz kalınacaksa mendup, bedenî zaafa uğrama tehlikesi yoksa mubah ve zararları asıl

² Bk. Ahmed Mezid Çekni eş-Şınkıtî, *Abkâmi’l-cirâbeti’l-tıbbiyyeti ve’l-âs3ari’l-müetterebetü aleyha* (Cidde: Mektebetü’s-Saâde, 1994), 39, 131.

³ İbn Mâce, “Tıb”, 1; Tirmizî, “Tıb”, 2; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 1. Aynı hadisin Buhârî’deki rivayetinde “İhtiyarlık dışında” ifadesi yer almamaktadır. Buhârî, “Tıb”, 1.

⁴ Ebû Dâvûd, “Tıb”, 12.

⁵ Bk. Alâuddin Ebû Bekr b. Mes’ud el-Kâsânî, *Bedâi’u’s- sanâi’ fi tertibi’s-Şerâi* (Beirut: Darü’l- Fikir, 1996), 7: 260-261.

⁶ Bk. Ahmed b. Guneym b. Sâlim en-Nefravî İbn Mühenn3a, *el-Fenâkibi’l-devâni şerbi ala risâleti İbn Ebi Zeyd el-Kayrevânî* (Beirut: Dârü’l-Ma’rife, ts.), 2: 338.

⁷ Bk. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kâyyim el-Cevziyye, *Zadi’l-mead fi hedyi hayri’l-ibad*, thk. Şuayb el-Arnaut, Abdülkadir Arnaut (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1981), 4: 15-16.

⁸ Bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevi, *el-Mecmu’ şerhi’l-Mübezzeb* (Beirut: Dârü’l-Fikr, ts.), 5: 109-110.

⁹ Bk. Kays b. Muhammed el-Mübârek, *el-Tedâvî ve’l-mes’ûliyyetü’l-tıbbiyye fî’s- şerâti’l-İslâmiyye* (Beirut: Müessesetü’r-Reyyân, 1997), 100.

¹⁰ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubi, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Berduni, İbrahim Etfiş (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1964), 10: 138.

¹¹ Bk. *el-Fetava’l-Hindiyye=Fetava’l-Alemgiriyye*, haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam, Şeyh Vecihüddin, Şeyh Celaleddin Muhammed, Kadı Muhammed Hüseyin, Molla Hamid (Beirut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 5: 434-435.

hastalıktan daha fazla tehlike içeriyorsa mekruh olduğu”¹² ifade edilerek kişilere göre tedavinin hükmünün farklılık arz edeceği belirtilmiştir.

Bozulan insan sağlığının düzeltilmesine yönelik her girişim, tıp ilminin kurallarına uygun olmak ve uzman sağlık personeli tarafından uygulanmak şartıyla neticede Peygamberimizin “*Tedavi olunuz.*” tavsiyesinin bir gereğidir. Bu bağlamda, tedavi amacına yönelik olmak kaydıyla, organ ve doku nakli uygulamaları da tıbbî müdahale kapsamında değerlendirilebilir. Nitekim İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre suni organ ve doku kullanımını da dâhil olmak üzere bütün tedavi yolları tüketildikten sonra bir şifa ümidi olarak organ nakli ihtimali alternatifsiz bir çare olarak belirmişse, organ naklinin caiz olduğu söylenebilir ve bu cevazın dayandırılacağı birçok gerekçe sunulabilir.¹³ Bunun için öngörülen şartlar ve alınması gereken dinî, tıbbî, hukukî ve ahlakî tedbirler; üzerinde ayrıca konuşulmayacak kadar açık bir gerekliliktir.¹⁴ Ayrıca dinî, hukukî, ictimaî ve hatta tıbbi bakımdan organ nakli etrafındaki tereddütler yeterince giderilemediğinden olsa gerek, organ bağışının ve naklinin istenilen seviyeye ulaşmadığı görülmektedir. Bu çalışmada söz konusu tereddütlerle ilgili başlıca tartışmalar ele alınarak değerlendirilecektir.

1. İnsanın dokunulmazlığı (mükerrem oluşu)

İslam dini insanı yüceltmiş, saygıya layık görmüş ve onu birçok hak ve sorumluluk ile donatmıştır. Bunun için insanlar gerek hayatta ve gerekse vefatlarından sonra her türlü saldırıya karşı korunmuşlardır. Diğer bir ifadeyle insan, her yönüyle muhteremdir. Bu itibarla ister ölü ister sağ olsun, insandan bir parçanın alınıp atılması, bunlardan amacı dışında herhangi bir şekilde yararlanılması, insan saygınlığı ve şerefiyle bağdaşmadığı için caiz olmadığı gibi; öç almak, hakaret etmek veya yakınlarına acı çektirmek gibi maksatlarla ölen bir kimsenin cesedinin kesilip parçalanması, kemiklerinin kırılması ve benzeri davranışlar da İslam bilginlerince caiz görülmemiştir.¹⁵

İnsanın mükerrem olduğu¹⁶ ve her ne suretle olursa olsun bedenine müdahale edilemeyeceği fikri, organ nakillerindeki tartışmanın temelini oluşturur. Çünkü insanın yerini doldurabilecek başka bir varlık yoktur. Bu nedenle onun hayatını tehlikeye atacak olan bütün tıbbi müdahalelerden kaçınılmalıdır. Organ naklinde ise hasta birinin tedavisi amacıyla sağlam bir insanın zarar görmesi söz konusudur.¹⁷ Özellikle Peygamberimiz (s.a.v.)’in “*Ölünün kemiğini kırmak, canlı iken kırmak gibidir.*”¹⁸ anlamındaki hadisi dikkate alındığında, organ nakli konusundaki tartışmalar ayrı bir boyut kazanmaktadır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki ölünün kemiğini kırmakla ilgili hadisin manası, ölen kişiye eziyet ve işkence etmek suretiyle intikam alma durumuna veya kabrine yönelik saygısızlıklara mahsustur. Hâlbuki doku ve organ nakillerinde ölüye işkence etme ve ondam intikam alma gibi bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla bu aynen zaruret hâlinde tedavi olmaya

¹² Bk. Abdullah Kahraman, “Tedavi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 255.

¹³ Bk. Ghularn- Haider Aasi, “Organ Nakil ve Bağışına İslam’ın Hukuki ve Ahlaki Yaklaşımı”, trc. Mehmet Erdem, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010): 274-277.

¹⁴ Örneğin bir insanın yumurtalıklarının başka bir insana nakledildiğinde ortaya çıkabilecek dinî, hukuki mahzurlar göz önünde bulundurulmalıdır. Bk. Ahmet Yaman, “Organ Nakli”, *Diyanet Aylık Dergi*, Nisan (2008): 26.

¹⁵ Ahmet Ekşi, *İslam Tıp Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 59.

¹⁶ el-İsrâ 17/70; et-Tin, 95/4.

¹⁷ Abdüsselam Abdürrahim es-Sükkeri, *en-Nakl ve Ziraatü'l-Azâi'l-Ademiyye*, (b.y. Darü'l-Menar, 1988), 103.

¹⁸ Muvatta, “Cenâiz”, 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 58, 100, 105, 169, 200, 264; İbn Mâce, “Cenâiz”, 63; Ebu Davud, “Cenâiz”, 45, 60.

benzemektedir.¹⁹ Nitekim günümüzde bazı ameliyatlarda ilgili organın bulunduğu yerin kemiği kırılmakta ancak hiç kimse bunun hukuka aykırı olduğunu söylememektedir. Aynı şekilde ölmüş kişinin organları da nakil cerrahisinde uzmanlaşmış ekipler tarafından ameliyathane ortamında alındığı ve dikiş izleri hariç ceset bütünlüğünde hiçbir bozulma olmadığı sürece hukuka aykırılıktan söz edilemeyecektir.

Burada tartışma konusu olan organ nakli, insan hayatının bedeli takdir edilemez değeri ile onu sağlıklı bir yapıda devam ettirme duyarlılığı arasında kalan bir sorundur. Organ nakli bir tedavi yöntemi olduğuna göre insan bedenini ve sağlığını koruma yönündeki ısrarlı tavsiyelerin burada da geçerli olduğu söylenebilir. Öte yandan “insan bedeninin dirisinin ve ölüsünün mükerrem olması, bedene dokunulmazlık kazandırmakla birlikte, bir hayatı kurtarma ile ölü bir bedene zarar verme arasında kalındığı zaman, üst hukukî değer olan insan hayatını korumanın tercih edildiği aşikârdır.”²⁰

İnsanı yaşatma ve hayatı koruma esas olunca, bunu temin eden son çare olarak organ nakli de düşünülecektir. Nitekim bunun tarihsel izlerine ve benzerlerine fıkıh literatürümüzde rastlamak mümkündür. Örneğin İmam Şâfi²¹ (ö. 204/819) ve Ahmed b. Hanbel²² (ö. 241/855) sökülmüş dişin yerine, eti yenen boğazlanmış bir hayvanın dişinin, bu da bulunamazsa başka insana ait bir dişin yerleştirilmesinin caiz olduğunu söylemişlerdir.²³

Kişinin dokunulmazlığı mutlak ve sınırsız değildir. Zira hayat hakkını ve diğer dokunulmazlıkları sınırlayan, hatta ortadan kaldıran durumlar vardır. Örneğin, insanın kendisini tehlikeye atması caiz değildir.²⁴ Ancak gerektiğinde canı pahasına düşmanla savaşması yalnızca caiz değil, farzdır.²⁵ İşte bunun gibi cesedin dokunulmazlığı da mutlak değildir. Faydasız ve gereksiz olma durumuna bağlıdır. Faydalı, gerekli ve zaruri olduğunda cesede dokunmak, otopsi yapmak, bazı organ ve dokuları alarak yaşayan insanların acılarını dindirmek, sağlığa kavuşmalarını sağlamak caizdir. Bunları haram kılan bir ayet veya hadis mevcut değildir. Tam aksine bu filleri, insanları ilme ve araştırmaya, iyiliğe ve yardımlaşmaya teşvik eden ayet ve hadisler kapsamında değerlendirmek mümkündür. Diğer taraftan ölüden alınan doku veya organlarla canlı bir insanın maruz kaldığı zarar ortadan kaldırılmaktadır. Canlıdaki zararın giderilmesi ölüye olan hürmetten daha önemlidir.²⁶ Kaldı ki “zaruretlerin yasakları kaldırması prensibi”²⁷ de ayete dayanmaktadır.²⁸

¹⁹ Bk. Mahmud Nazım Nesimî, *et-Tıbbü'n-nebevî ve'l-İlmu'l-Hadis*, 2. Baskı (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1987), 3: 34, 35.

²⁰ Nurten Zeliha Şahin, *İslam Hukuku ve Biyoetik*, (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2013), 63-64.

²¹ Bk. Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi, *el-Ümm*, thk. Ali Muhammed ve Adil Ahmed (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabi, 2001), 6: 156.

²² Bk. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni*, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y.), 8: 356.

²³ Yaman, “Organ Nakli”, 25.

²⁴ “...Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın...” (el-Bakara 2/195). Müfessirler insanın hayatını tehlikeye düşüren her türlü tehlikenin bu ayetin kapsamında değerlendirilebileceğini söylemişlerdir. Bk. Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 3: 324-325; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Muhammed Abdüsselam Salih, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1: 235; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsiri'n-Nesefî*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1: 99.

²⁵ Bk. el-Bakara, 2/191; en-Nisâ, 4/95.

²⁶ Bk. Hayrettin Karaman, “Organ Nakli”, erişim: 10.05.2019, <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0120.htm>

²⁷ Mecelle, mad. 21.

²⁸ Bk. el-Bakara, 2/173.

2. İnsan bedeninin Allah'ın emaneti olduğu anlayışı

İslam inancına insanın canı ve bedeni Allah'ın bir emanetidir. Bu nedenle insan kendi bedeninin sınırsız hâkimi değildir. Bu bağlamda hayatı sonlandıran, bedene zarar veren, bedenden bir parçanın koparılmasını veya eklenmesini içeren her türlü müdahale yetkisiz tasarruf bağlamında hukuka aykırı kabul edildiği gibi bu kişinin bu fiillere yönelik gösterdiği rızanın da hiçbir geçerliliği yoktur. Bu hukuka aykırılık beden üzerinde ölümden sonraya ait tasarruflara verilecek izni de kapsamaktadır. Bu nedenle ölümden sonra organ bağışına dair yapılacak vasiyetin de hiçbir geçerliliği yoktur. Zira vasiyet insanoglunun hayattayken üzerinde tasarruf yetkisinin bulunduğu veya vekâlet verebildiği hususlarda geçerlidir. Ayrıca insanın sahip olmadığı bir şeyi bağışlamasının hukuken geçersizliği kişinin kendisine emanet olarak verilen bedeninden bir organını, kestirip atması veya başka birinin organının yerine takılması için bağışlaması gibi tasarrufları da geçersiz kılacaktır. Çünkü böyle bir işlem kişinin sahip olmadığı bir mal üzerinde tasarruf etmesi gibidir ki bu da hukuka aykırıdır.²⁹ Ancak “insan bedeninin kişiye emanet olması, hukuk dili ile vedia şeklinde tanımlanabilmektedir. Vediada emanetin kiraya verilmesi, emanet sahibinin iznine tabidir. Emanetin sahibi olan Şâri, en üst maslahat olarak insan hayatını korumayı hedeflediğine göre, insanın organlarının başkasının hayatını korumak adına verilmesine de izin vereceği sonucu çıkmaktadır.”³⁰

Allah (c.c.) “...Kendinizi öldürmeyin...”³¹ ve “...Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın...”³² buyurarak emaneti koruma görevini insan vermiştir. İnsanın beden sağlığını korumak gayesiyle tedavinin bir parçası olarak uygulanan organ nakli, emaneti zayı değil korumaya matuf bir ameliyedir. Organını bağışlayan ise “...Her kim bir canı kurtarırsa bütünü insanları kurtarmış gibi olur...”³³ ayetinde ifade edilen başkasının hayatını kurtarma iyiliğini işleyerek emanetin korunmasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca bu ayet “...İyilik ve takvada yardımlaşın...”³⁴ tavsiyesi ile birlikte düşünüldüğünde bir hayat kurtarma operasyonu olması itibarıyla, organ nakli ve bağışını da içine aldığı söylenebilir.

3. Allah'ın yarattıklarını değiştirme

İnsanın en önemli sorumluluklarından biri, Allah'ın yarattığı şekilde kendisini yani fitratını korumaktır. İslam'da, insanın doğuştan getirdiği özellik ve şeklinin değiştirilmesi ve bu amaçla yapılacak her türlü tıbbi müdahale hoş karşılanmamış; fitratı bozmayı hedef alan müdahaleler olarak kabul edilmiştir. Fitratı bozmayı, yaratılışı değiştirmeyi hedef alan tasarruf ve müdahaleler ise yasaklanmıştır. Bu yasak Kur'an-ı Kerim'de şöyle dile getirilmiştir: “...Şüphesiz onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler.’ (dedi). Kim Allah'ı bırakır da şeytani dost edinirse elbette apaçık bir ziyana düşmüştür.”³⁵ Organ nakli ve bağışının bu noktadan da değerlendirilmesi gerekir. Zira insan bedenini keserek bedenin bir parçasını bedenden uzaklaştırmak, Allah'ın fitratını değiştirmek olarak görülebilir.³⁶

²⁹ Bk. Ghularn- Haider Aasi, “Organ Nakil ve Bağışına İslam'ın Hukuki ve Ahlaki Yaklaşımı”, 272.

³⁰ Şahin, *İslam Hukuku ve Biyoetik*, 72.

³¹ en-Nisâ 4/29.

³² el-Bakara 2/195.

³³ el-Mâide 5/32.

³⁴ el-Mâide 5/2.

³⁵ en-Nisâ 4/119.

³⁶ Bk. Ghularn- Haider Aasi, “Organ Nakil ve Bağışına İslam'ın Hukuki ve Ahlaki Yaklaşımı”, 273-274.

Tedavi amaçlı olarak vücuda yapılan eklemelere dinimizde izin verilmiştir.³⁷ Nitekim Arfece adlı sahabiye altından bir burun yaptırılmasına Hz. Peygamber (s.a.v.) müsaade etmiştir.³⁸ Tedavinin bir parçası olan organ nakilleri de nakledilen kişi açısından bu bağlamda düşünülebilir.

İnsan kendi bedeninin sınırsız hâkimi değildir. Bu nedenle kişi beden bütünlüğü üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunamaz.³⁹ Bununla birlikte belirli şartlar dâhilinde insanın, beden bütünlüğü üzerinde tasarruf edebileceği bazı özel durumların olduğu kabul edilmiştir. Bu durumlarda beden bütünlüğüne yönelik müdahaleye gösterilen rıza ile birlikte söz konusu müdahalenin kişilik haklarına aykırılığından söz edilemeyecektir. Beden bütünlüğü üzerindeki girişimlere hangi durumlarda izin verilebileceği hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda genellikle kabul edilen görüşe göre “üstün amaç”, izni hukuka uygun hâle getirecektir. Bu üstün amaç, donörün verdiği organla başka kişilerin hayat ve sağlığının kurtarılması da olabilir.⁴⁰ Bu nedenle üstün amaç veya zaruret kapsamına kan ve organ nakli de girebilir.

4. Beyin ölümü

Ölüden organ ve doku alınabilmesi için öncelikle vericinin ölmüş olması gerekir.⁴¹ Bu nedenle öncelikle ölümün ne olduğu belirlenmeli ve böylece ortaya konacak kriterlere göre bir kişinin ölü olup olmadığı saptanmalıdır.

Ölümün ne zaman gerçekleşmiş sayılacağı konusunda tıbbî açıdan iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan ilki “biyolojik ölüm” diğeryse “beyinsel ölüm”dür. Biyolojik ölüm; kişiye canlılık veren dolaşım, solunum, sinir sistemi gibi ana hayat fonksiyonlarının kendiliğinden çalışabilme yeteneklerinin durması ve tekrar bu niteliğin kazandırılmama halidir. Bu görüşe göre kişinin kalbi durmadıkça beyin merkezleri ne kadar hasar görmüş olursa olsun, ölmüş sayılmaz. Dolayısıyla da ondan organ ve doku alınması söz konusu değildir.⁴²

Beyinsel ölüm ise insana insan olma özelliğini veren en önemli organ olan beynin, vücudu yönetme olanak ve yeteneğini tamamen ve geri dönüşü olmayacak şekilde kaybetmesidir. Bu andan itibaren kişi ölmüş sayılacaktır. Bugünkü tıp ilmi de beyin ölümünü gerçek ölüm olarak kabul etmektedir. Ancak çağdaş İslam hukukçuları arasında bu konuda bir ittifaktan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Zira beyin ölümünü gerçek ölüm kabul etmeyenlerin yanı sıra üzerinde tıbbî müdahale gerçekleştirme bakımından da ölüm kabul etmeyen birçok İslam hukukçusu bulunmaktadır. Ancak İslam Konferansı Teşkilatına bağlı İslam Fıkıh Akademisi aldığı kararla beyin ölümünü bütün yönleriyle gerçek ölüm kabul etmiştir.⁴³

Türkiye’de hâlen yürürlükte olan mevzuata göre beyin ölümünün saptanması 2238 Sayılı Organ ve Doku Alınması, Saklanması ve Nakli Hakkında Kanun’un 11. maddesinde şöyle ifade edilmiştir: “Bu Kanunun uygulanması ile ilgili olarak tıbbi ölümün gerçekleştiğine, biri nörolog

³⁷ Bk. Muhammed Ali el-Bâr, “İntifaü'l-İnsan bi Azai Cismi İnsanın Aher Hayyen ev Meyyiten”, *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslami*, 1/4 (4. Dönem 1988), 94.

³⁸ Ebu Dâvûd, “Hatem”, 7; Tirmizî, “Libâs”, 31.

³⁹ Ayhan Önder, *Çeşitli Hukukî Dersleri* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), 260.

⁴⁰ Abdülkadir Udeh, et-Teşriü'l-cinaiyyü'l-İslâmî: Mukarenen li-kanuni'l-vaz'î, (Beirut: Darü'l-Kâtibi'l-Arabî, t.y), 1: 469-470.

⁴¹ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı”, erişim: 10.05.2019, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/993/organ-bagisi-caiz-midir>

⁴² Faruk Erem, “Organ Nakli Hakkında Kanun”, *Yargıtaç Dergisi*, 5/4 (Ekim, 1979), 711.

⁴³ Masoud Sabri, “İslam Fıkıhında Beyin Ölümü”, trc. Tuncay Sandıkçı, *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar* (İstanbul; İSAR Yayınları, 2013), 159-160.

veya nöroşirürjiyen, biri de anesteziyoloji ve reanimasyon veya yoğun bakım uzmanından oluşan iki hekim tarafından kanıta dayalı tıp kurallarına uygun olarak oy birliği ile karar verilir.”

Ölümün tespiti ve bu konuda geç kalınmamış olması, alıcının hayatının kurtulması ya da sağlıklı bir şekilde devam etmesi bakımından çok önemlidir. Çünkü organ ve dokusu alınacak kişi ölmüş olsa da alınacak parçalarının canlılığını koruması gerekmektedir. Dolayısıyla ölüm gerçekleşti denilen bir anda yapay bir şekilde yaşatılan sujeden, organ ve dokunun alınarak derhâl ilgiliye aktarılması gerekmektedir. Bu nedenle ölümün saptanması çok önemlidir.⁴⁴

Organ nakli için verici olarak kullanılacak olan insan bedeni, tüm tedavi imkânları kullanıldıktan sonra bile yaşaması mümkün olmayan, beyin ölümü gerçekleşmiş olan, solunumu makine desteğiyle sağlanan, ancak kalbi atıyor olan/olabilen ve donör olarak değerlendirilmesi halinde birçok hastaya yeniden sağlık sunabilecek büyük bir potansiyeldir. Bu büyük potansiyelin değerlendirilebilmesi, toplumumuzda çeşitli dinî inançlara mensup bireylerin bilgilendirilmesi ile mümkündür. Burada , “beyin ölümü olsa bile, kalp ve akciğer makine yaşam destek ünitesiyle çalışıyor ya da kalp kendiliğinden de çalışıyor olduğundan ruhun vücudu terk etmediği, bu şekilde kalbin atarken çıkartılmasının cinayet sayılacağı” tezi ile “kalbin ve akciğerin ruh çıksa dahi makine ile çalıştırılabileceği, bu durumun suni yoldan cesede müdahaleden başka bir şey olmadığı, ruh en son baştan çıktığından, beyin fonksiyonları tamamen ölmüşse, ruhun da vücudu terk ettiği ve naklin caiz olduğu” tezi çatışmaktadır.⁴⁵ Bu nedenle inanç konusunda geçerli açıklama yapma yetkisine sahip kişi veya kurumlardan tatmin edici açıklamaların yapılması önem arz etmektedir. Bu sayede beyin ölümü gerçekleşmiş birey yakınlarının inançları sebebiyle organ nakline karşı çıkmaları engellenmiş, iç huzuruyla sisteme katılımları sağlanmış olacaktır.

Ülkemizde organ bekleyen insanların dertlerini çözmek ve bağış yapmak isteyen, ama şüphelerini gideremediği için organlarını bağışlamaktan çekinenleri aydınlatarak bağış sayısını arttırmak ve istenilen kadavra donör oranlarına ulaşabilmek için, inançtan kaynaklanan bu türden soruların net bir şekilde cevaplanması gerekmektedir.⁴⁶

5. Ahiret inancı bakımından organ nakli

Organ nakli ve bağışı konusunda en çok tartışılan konular arasında cismani haşrin inancı, organların sorumluluğu ve kıyamet günü şahitliği meseleleri yer almaktadır. Hesap vermek üzere kıyamet günü ölümlerin diriltilecek bir yere toplanması anlamındaki haşrin gerçekleşeceği üzerinde ulema ittifak etmekle birlikte niteliği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Tartışmalar bir tarafa, insanın ahirette ruh ve bedeniyle beraber diriltileceği ve haşrin cismani (bedenî) olacağı kabul edilmektedir. Zira Allah (c.c.) “İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mı sanır? Evet, bizim, onun parmak uçlarını bile aynen eski haline getirmeye gücümüz yeter.”⁴⁷ buyurarak bu duruma dikkat çekmiştir.

Ahirette haşrin cismani olacağı inancının, organ naklinin tereddütle karşılanmasında kısmen de olsa etkisi vardır. Bu konudaki tartışmaların başında, nakledilen organın kimin bedeninde diriltileceği meselesi gelmektedir. Ancak ölen insanın bedeninin çürüyerek toprak

⁴⁴ Nevzat Toroslu, “Organ Aktarma ve Cezai Sorumluluk”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (AÜHFĐ)* 35/1-4 (1978), 104.

⁴⁵ Hayrettin Karaman, erişim: 10.05.2019, <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0120.htm>.

⁴⁶ Hayrettin Karaman, erişim: 10.05.2019, <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0120.htm>.

⁴⁷ el-Kıyame 75/3-4; Ayrıca bk. Tâhâ 20/55; el-Hac 22/5-7.

olduğu ve bedeninin kıyamet günü yeniden yaratılacağı düşünülürse bu tartışmanın yersiz olduğu görülecektir. Ayrıca organların toprakta çürümesi, yanıp kül olması, hayvanlar tarafından parçalanıp yenmesi de bu organların tekrar bir araya getirilmesine engel değildir. Zira "...Onları ilk başta yaratmış olan diriltecektir..."⁴⁸ ayeti bu gerçeğe işaret etmektedir. Herkesin asli parçalarının kendisiyle haşrolacağı kıyamet gününde organ nakli yapılan kişinin yapacağı iyilik ve kötülüklerden tamamen kendisi sorumlu olacaktır. Çünkü herkes yaptıklarından mesul olacaktır.⁴⁹ Ölen kimsenin ise bunda sorumluluğu yoktur. Çünkü sorumlulukta aslolan iradedir. Sorumlusu da organları kullanan şahıstır. Nitekim emanet olarak verilen bir şeyle birisine zarar verilirse, bundan asıl mal sahibi değil, onunla zarar veren kimse sorumlu olur. Bütün bunlardan hareketle, organ naklinin cismani haşir inancını zedeleyen bir yönünün bulunmadığı söylenebilir.

"Kıyamet gününde organların şahitliği meselesine gelince, bu husustaki ayetler, organların ahirette lisan-ı hâl ile konuşacağı şeklinde anlaşılabilir gibi Allah'ın huzurunda insanın hiçbir mazeret ileri sürme ve yalan beyanda bulunma imkânının olmayacağı, her şeyin apaçık ortada olacağı anlamında da yorumlanabilir. Bu konudaki ayetler⁵⁰ gerçek anlamında alınsa bile, yine organ nakline engel bir delil teşkil etmez. Çünkü her şey Allah'ın bilgisi dâhilindedir ve organlar her bir bedende buldukları süre içinde olup bitene şahitlik edebilirler."⁵¹

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinin ilgili maddesinde sorumlulukla ilgili şöyle bir değerlendirme yer almaktadır: "Konuya dini sorumluluk esasları açısından bakıldığında ise öncelikle şunu belirtmek gerekir ki duygu, düşünce, akıl, inanç gibi manevi özellikler, organların biyolojik yapısına bağlı olmadığından, genel olarak organ nakliyle kişilik transferi olmamaktadır. Diğer taraftan İslam dini, cinsi, milliyeti, rengi, dini, konumu ne olursa olsun her insana, insan olarak bakmış ve eşit bir yaşama hakkı tanımıştır. Şu hâlde, organ veren kimsenin veya organ verilen şahsın, fâsık yahut gayrimüslim olması gibi şahsî durumlarından ötürü diğer tarafın dinen sorumlu olabileceğinin ileri sürülmesi de doğru olmaz."⁵²

6. Organ ticareti

Organ nakliyle ilgili tartışılan bir diğer konu da organ bağışdır. Çünkü organ nakli, organ bağışının neticesidir. Ancak insandan insana nakiller için yapılan bağışlar, cinayet, organ ticareti, kişisel çıkarlar ve adam kayırma gibi sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu türden sorunların ülkemizde ve dünyada yaşanmış pek çok örneğine rastlamak mümkündür. Bu sebeple insan kaybolması/kaçırılması vakalarında ilk akla gelen, organ ticareti şüphesidir. Bu yönüyle organ ve doku nakli "sedd-i zerâî" prensibi açısından da tartışmalara yol açmıştır.

İnsana önem veren ve onu yücelten İslam, insanın ve organlarının mal gibi alınıp satılmasını kabul etmemekte ve buna engel olmaktadır. Allah Resulü (s.a.v.) bu şekilde davrananlara, insan ticareti yapanlara karşı Allah'ın kıyamette bizzat davacı ve bunların en büyük hasmı olacağını bir kudsi hadislerinde şöyle ifade etmişlerdir: "*Azîz ve Celil olan Allah buyurdu: Üç sınıf vardır ki kıyamet gününde ben bunların hasmıyım, davacıyım. Bir kimse ki benim adıma yemin eder de sonra abdini (yemini) bozar. Yine bir kimse ki hür (bir insanı) bile bile köle diye satar da onun parasını yer. Yine bir kimse ki bir işçi tutar, onu çalıştırır da ücretini vermez.*"⁵³ Allah'ın bir kimse hakkında davacı

⁴⁸ Yâsin 36/79.

⁴⁹ Bk. el-İsra, 17/36.

⁵⁰ Bk. Nûr,24/24; Fussilet, 41/20-22.

⁵¹ Ali Bardakoğlu, "Helaller ve Haramlar", *İslam İlmihali* (İstanbul: İSAM, 1999), 2: 169.

⁵² İrfan İnce, "Organ Nakli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 374.

⁵³ Buhârî, Büyû, 106, İcâre, 10.

olması, o kimsenin yaptığı işin çok kötü bir fiil olduğu ve cezasının da çok şiddetli olacağı anlamına gelir. İnsanın muhterem olduğunu ifade eden benzer hukukî ifadeleri fıkıh kaynaklarımızda da bulmak mümkündür. Sözelimi, İbn Abidin (1252/1836)'in şu cümleleri bu konuya ışık tutar: “Kâfir de olsa, insanoglu muhteremdir; dokunulmazlığı vardır. Onu köle gibi satmak, değersiz bir meta kabul etmek ve cansız varlıklar yerine koymak, onu hor ve hakir görmek, değersiz bir şey olduğunu kabul etmektir ki bu davranış, din ve hukuk açısından asla caiz değildir. Hatta insanın bir parçasını satmak da aynı hükme dâhildir.”⁵⁴

Hâlen yürürlükte olan kanunlarda bir bedel veya başkaca çıkar karşılığı, organ ve doku alınması ve satılması yasak olduğu gibi, bilimsel istatistiki ve haber niteliğindeki bilgi dağıtımı hâlleri istisna olmak üzere organ ve doku alınması ve verilmesine ilişkin her türlü reklam da yasaktır.⁵⁵ Ayrıca Türk Ceza Kanunu'nda “Organ ve Doku Ticareti” başlığıyla yer alan 91. maddede organ ticareti yapanlara ön görülen cezai müeyyideler şu şekilde yer almaktadır. “Organ veya doku satın alan, satan, satılmasına aracılık eden kişi beş yıldan dokuz yıla kadar hapis cezasıyla cezalandırılır. Bu faaliyetlerin organize bir örgüt faaliyeti olarak yürütülmesi halinde sekiz yıldan on beş yıla kadar hapis ve on bin güne kadar adli para cezasıyla cezalandırılır.”⁵⁶ Bütün bu yasal düzenlemelerle hem organ ticaretinin hem de doku ve organ nakillerinin kötüye kullanılmasının önüne geçilmesi hedeflenmiştir.

7. Nakledilebilecek organlara getirilen kısıtlamalar

Yaşamın kendine bağlı olduğu bir organın nakledilmesi suretiyle kişinin hayatının tehlikeye atıldığı türden bir organ naklinin caiz olmadığını İslam hukukçuları ittifakla kabul etmişlerdir. Çünkü bu, hasta birini kurtarmak için sağlam olan bir başkasını öldürmek demektir.⁵⁷ Türk hukukunda da “Vericinin yaşamını mutlak surette sona erdirecek veya tehlikeye sokacak olan organ ve dokuların alınması yasaktır.”⁵⁸ şeklinde bir düzenleme yer almaktadır.

İslam hukukçularının kahir ekseriyeti belirli şartlar muvacehesinde canlı insandan hayatî olmayan doku ve organların naklinin hukuka uygun olduğunu kabul etmektedirler. Bu hukukçulara göre hayatî olmayan organ ve dokuların naklinin cevazı *zaruret ilkesine* dayanmaktadır. Ancak alınan doku veya organın vericiye önemli bir zararı olmayacağına veya ölümüne sebebiyet vermeyeceğine uzman doktorun kesin ifadelerle karar vermesi gerekir.⁵⁹ Örneğin tıbbî açıdan bir sakınca olmadığı ve veren kimseye zararı olmayacağı uzman doktorlarca tespit edilirse bu görüşte olanlara göre iki böbrekten biri verilebilir.⁶⁰

Nakiller tedavi olma zorunluğu açısından ele alındığında, insanın faydasına dönük nakiller caiz görülebilir. Hatta kalp, karaciğer, akciğer gibi kısa zamanda yapılmazsa hastanın ölüm ile karşı karşıya gelebileceği nakillerin zaruret arz ettiği söylenebilir. Fakat ülkemizde gerçekleşmesiyle birlikte tartışılmaya başlanan kol, bacak, yüz ve rahim nakilleri ise yapılmadığı takdirde kişinin

⁵⁴ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Abidin, *Reddül-mubtar ala'd-dürri'l-mubtar. Şerhu Tenviril-Ebsar*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994/1415), 4: 10.

⁵⁵ *Organ Ve Doku Alınması, Saklanması, Aşılması ve Nakli Hakkında Kanun*, md. 3 ve 4, erişim: 10.05.2019, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2238.pdf>

⁵⁶ Türk Ceza Kanunu (TCK), md. 91/3-4, erişim: 10.05.2019, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>

⁵⁷ Bk. Hasan Ali Şâzelî, *Hukmü nakli azâi'l-insan fi'l-fıkhi'l-İslamî*, (Kahire: Kitabü'l-Cumhuriyye, 1989), 186.

⁵⁸ *Organ ve Doku Alınması, Saklanması, Aşılması ve Nakli Hakkında Kanun*, md. 8.

⁵⁹ Ramazan el-Bûtî, “İntifâü'l-İnsan bi Adâi Cismi İnsanin Ahar Hayyen ev Meyyiten”, *Mecelletü Meçmai'l-Fıkhi'l-İslamî*, 1/4 (1988), 199-200.

⁶⁰ Muhtar Salim, *et-Tıbbü'l-İnsanî Beyne'l-Akide ve'l-İbda'*, (Beyrut: Müessesetü'l-Mearif, 1988), 516, 517.

yaşam sürecine etki etmeyecek nakillerdir. Buna rağmen Diyanet İşleri Başkanlığı yüz naklini “tedavi amaçlı estetik ameliyat” olarak kabul etmek suretiyle organ nakli için geçerli olan şartların yüz nakli için de geçerli olduğunu beyan ederek cevazı yönünde görüş beyan etmiştir. Zira bu görüşe göre yüz, başın bir cüzü olması yönü ile organ olarak da kabul edilebilir. Bu durumda hastanın tedavisi için yüz nakli dışında bir alternatif yoksa ve yüzü nakledilecek kişinin ölmeden önce aksine bir beyanı bulunmuyorsa, yakınlarının rızası ile yüzü alınabilir.⁶¹

Öte yandan, nakil yapılan kişiler açısından düşünüldüğünde, bu türden nakillerin tedavi niteliği taşıyıp taşımadığı önemli bir tartışma konusudur. Bu tartışmanın temelini ise naklin kişinin hayatının kurtarılmasına yönelik değil, kişinin görüntüsünün düzeltilmesine yönelik olmasıdır. İnsan yüzünün nakledilmesi için gerekli cerrahi teknikler ortaya konulmuş olsa da temelde önümüzde iki sorun bulunmaktadır. Birincisi, ömür boyu ilaç kullanmak ve bunun getirdiği yaşamsal sorunlar; diğeri ise etik tartışmalardır.⁶² Ayrıca bu türden nakilleri, her aynaya baktığında kendisinde başkasının yüzünü görmesi, her sabah başkasının kolu üzerinde yatıyormuş hissiyle uyanması ve organını taşıdığı kimselerin yakınlarına karşı mahcubiyet ve sorumluluk hissetmesi gibi daha birçok psikolojik sorundan bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir. “Öyle ki dünyada ilk yüz nakli olan Fransız Isabelle Dinoire yıllar sonra su açıklamada bulunmuştur: ‘Nakilden önce bana benzeyecek bir yüz umuyordum, fakat operasyondan sonra yüzümün yarısının bana diğer yarısının da donörüne benzediğini fark ettim. Bir başkasının yüzüne alışmak korkunç bir şey. Yüz nakli çok tuhaf bir nakil. Bir başkasının ağzının içinde gibisiniz. Bu iğrenç.’”⁶³ Bu ve benzeri durumlar aslında yapılan işlemleri tedavi olma amacından büyük oranda saptırmakta, zararı giderme ve faydayı elde etme ilkesini ihlal etmektedir.

Rahim ve diğer üreme organlarının nakli ise üremenin bir aracı olduğu için normal nakil gibi düşünülmemelidir. Bu nedenle rahim ve üreme organlarının nakline tedavideki zorunluluk açısından yaklaşılmalıdır. Çünkü üreme organlarının nakli, neslin korunmasını da ilgilendirdiğinden, organ nakli gibi görülmemektedir. Zira üreme organları genetik özellikler taşımakta, bir başkasına verildikten sonra da aynı genetik özellikleri taşımaya devam etmektedir. Bu itibarla başkasının rahminin nakli ve bu yeni rahimle hamile kalmak caiz görülmemiştir.⁶⁴ Çünkü “Beden zihnin bir nesnesi olmaktan çok özün bir parçasıdır. Bundan dolayı aslında her bir organ kişiliğimizin bir tarafını ele verir. Zaten organ nakledilen kişiler yalnızca psikolojik tecrübe yaşamazlar, aynı zamanda canlı beden tecrübesi de yaşarlar. Yani hissettikleri bir başka kişinin özünden parça taşıdıklarıdır.”⁶⁵

“Antropolog Lock Margaret’a göre, organlar karşdakine biyolojik beden parçalarından çok ‘kişilik parçacıkları’ taşırlar. Çoğu organ nakli yapılan hastalar, organını taşıdıkları donörün cinsiyeti, etnik kimliği, deri rengi, kişisel ve sosyal statüsüyle ilgili olarak endişe yaşamaktadırlar. Organ nakilleri üzerine araştırmalar yapan Lesley Sharp'in da belirttiği gibi organ naklini kabul

⁶¹ <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/BasinPDF/2012/subat/17022012kutup.pdf>, erişim: 03.03.2014.

⁶² Zülküf Kara, “Organ Nakli mi Kimlik Transferi mi?”, *Organ Nakli Sorunları ve Çözüm Önerileri*, Malatya: Hayat Vakfı, 2014, 113.

⁶³ Kara, “Organ Nakli mi Kimlik Transferi mi?”, 107.

⁶⁴ Bk. Muhammed Ali, el-Bâr, *el-Mevkızü'l-fıkhiyyü ve'l-ablaku min kadıyyeti zeri'l-adai* (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1994), 256.

⁶⁵ Kara, “Organ Nakli mi Kimlik Transferi mi?”, 107.

eden kişi yalnızca organı değil, o kişinin kimliğinden bir parçayı da kabul etmiş olmaktadır. Aslında nakledilen yalnızca organ değil kişiliğin de ta kendisidir.”⁶⁶

Uluslararası İslam Fıkıh Akademisi'nin insana ait genital organların aktarılmasında hukuka uygunluk ölçütü olarak sadece, bu organlar ile birlikte genetik bilgilerin aktarılıp aktarılmadığını dikkate aldığı görülmektedir. Buna göre yumurta ve sperm nakli, genetik bilgileri aktardığı için hukuka aykırı kabul edilmiş; ancak rahim nakli için kesin bir karara varılmamıştır.⁶⁷ Kanaatimizce bu konuda sadece genetik bilgilerin aktarılmasının dikkate alınması yeterli değildir. Ayrıca rahim ve diğer üreme organlarının nakli, gelecek nesilleri de ilgilendirdiği için etik, hukuk ve din açısından pek çok problemi bünyesinde barındırmaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla nakilden sonra çocuğun nesebinin isnadında yaşanacak hukukî, naklin yapıldığı kişiler arasındaki etik ve dinî sorunlar görmezlikten gelinmemelidir.

8. Hayvandan insana organ ve doku nakli

Organ ve doku nakillerinde hayvanlardan da faydalanılabileceğinden hareketle konu İslam hukukçuları arasında tartışılmaktadır. Tedavi maksadıyla özellikle eti yenen hayvanların kullanılmasında herhangi bir mahzur görülmemekle birlikte,⁶⁹ sadece domuzun kullanılmasına izin verilmemiştir. Çünkü domuz bizzat necis kabul edilmektedir.⁷⁰ Serahsî, domuz kemiğini tedavide kullanmanın mekruh olduğunu söylemiştir.⁷¹ Ancak hastalığın başka türlü tedavi imkânı olmadığı uzman doktorlar tarafından belirtilmiş ve zaruri bir durum söz konusu ise (tartışılmakla birlikte) zaruret sebebiyle domuzdan insana nakil yapılabileceği kabul edilmiştir. Çünkü “Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur. Şüphe yok ki Allah çokça bağışlayan çokça merhamet edendir.”⁷² ayetiyle hayatî bir tehlike söz konusu olduğunda yasaklanan şeylerin zaruret miktarınca yenilmesine izin verilmiştir. Buna dayanarak zaruret halinde eti haram olan hayvanlardan tedavide de faydalanılabileceği söylenebilir.⁷³ Nitekim son dönem İslam hukukçularından Halil Muhyiddin el-Meys de özellikle eti yenen ve şer'î usullere uygun kesilmiş hayvandan, zaruret hâlinde ise diğer hayvanlardan organ alınarak zorda kalmış bir insana nakledilebileceğini söyleyerek zımnen domuzdan da naklin yapılabileceğini kabul etmektedir.⁷⁴ Din İşleri Yüksek Kurulu da bu doğrultuda karar vermiştir.⁷⁵

Sonuç

Kitap ve sünnetin ortaya koyduğu temel prensiplerle müctehitler tarafından bunlara dayanılarak çıkarılan genel hükümler ve kaideler, tedavinin bir parçası olan organ naklinin caiz

⁶⁶ Kara, “Organ Nakli mi Kimlik Transferi mi?”, 107.

⁶⁷ Bk. el-Bâr, *el-Mevkefî'l-fıkhiyyü ve'l-ablaku min kadîyyeti zeri'l-adai*, 256-257.

⁶⁸ Bk. Şahin, *İslam Hukuku ve Biyoetik*, 75.

⁶⁹ Bk. *el-Fetava'l-Hindîyye*, 5: 354; Şinkitî, *Abkamü'l-ciraheti't-tbbîyye*, 399.

⁷⁰ el-En'âm 6/145.

⁷¹ Bk. Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *İslam Devletler Hukuku: Şerhu's-Siyerî'l-Kebir*, trc. İbrahim Sarmış ve M. Saîd Şimşek (Konya: Eğitaş Yayınları, 2001), 1: 144.

⁷² el-Bakara 2/173.

⁷³ Bk. Vehbe Zuhaylî, *Mevsuatü'l-Fıkbi'l-İslamiyyi'l-Muasır* (Dımaşk: Darü'l-Mektebi, 2007/1427), 1: 288.

⁷⁴ Halil Muhyiddin Meys, “Münâkaşa”, *Mecelletü Mecmai'l-Fıkbi'l-İslamî*, 1/4 (1988), 404.

⁷⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı”, erişim: 11.05.2019, <https://kurul.diyanet.gov.tr/Cevap-Ara/994/domuz-kalp-kapaginin-insan-kalbine-takilmasi-caiz-midir>

olduğuna işaret etmektedir. Organ bağışını ve buna bağlı olarak organ naklini doğrudan engelleyici olumsuz bir durum da söz konusu değildir. Çünkü canın korunması İslam dininin gerçekleştirmeyi gaye edindiği temel hedeflerin başında gelir. Ancak tam ve istenilen düzeyde hukuka uygun bir şekilde naklin gerçekleştirilmesi için şu hususlar da dikkate alınmalıdır:

* Hastanın hayatını veya hayatı bir uzvunu kurtarmak için nakilden başka çaresi olmadığı, meslekî ehliyet ve dürüstlüğüne güvenilen tabip/tabipler tarafından tespit edilmelidir.

* Hastalığın bu yoldan tedavi edilebileceğine tabibin zann-ı galibinin bulunması gerekir.

* Hem donör hem de nakledilen kişi üzerinde yapılan organ ve doku nakilleri uygulamalarında insanın saygınlığını zedeleyici tutum ve davranışlardan sakınılmalıdır.

* Ölüden nakillerde beyin ölümünün gerçekleştiğine varisler ilmî usullerle ikna edilmelidir.

* İnsanların inançları ve kültürel hassasiyetleri dikkate alınmalıdır.

* Nakiller, ticari hiçbir gaye gözetilmeksizin hakkaniyet kuralları çerçevesinde gerçekleştirilmelidir.

* Nakil sonrası yapılması gereken destek ve koruyucu tedaviler ile muhtemel psikolojik travmalar dikkate alındığında yüz, kol ve bacak gibi dış yüzey nakillerinin tedavi olarak isimlendirilmesi uygun gözükmemektedir. Dolayısıyla bu türden nakillere ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir.

* Yaşanabilecek dinî, hukukî ve etik problemler göz önünde bulundurulduğunda üreme organlarının naklinin doğru olmadığı açık bir gerçektir.

Kaynakça

- BÂR, Muhammed Ali. “İntifaü'l-İnsan bi Azai Cismi İnsanın Aher Hayyen ev Meyyiten”. *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslami* 1/4 (1988).
- BÂR, Muhammed Ali. *el-Mevkifü'l-fıkhiyyü ve'l-ahlaku min kadıyyeti zeri'l-adai*. Beyrut: Darü'l-Kalem, 1994.
- BARDAKOĞLU, Ali. “Helaller ve Haramlar”. *İslam İlmihali*. 2: 29-193. İstanbul: İSAM, 1999.
- BÛTÎ, Ramazan. “İntifaü'l-İnsan bi Adâi Cismi İnsanın Ahar Hayyen ev Meyyiten”. *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslamî*. 1/4 (1988).
- DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI. “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı”. Erişim: 10.05.2019. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/993/organ-bagisi-caiz-midir>
- DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI. “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı”. Erişim: 11.05.2019. <https://kurul.diyamet.gov.tr/Cevap-Ara/994/domuz-kalp-kapagin-in-insan-kalbine-takilmesi-caiz-midir>.
- EKŞİ, Ahmet. *İslam Tıp Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- el-Fetava'l-Hindîyye: Fetavayı Alemgirîyye*. haz. Burhanpurlu Şeyh Nizam-Şeyh Vecihüddin- Şeyh Celaleddin Muhammed-Kadı Muhammed Hüseyin-Molla Hamid. 6 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- EREM, Faruk. “Organ Nakli Hakkında Kanun”. *Yargıtay Dergisi* 5/4 (Ekim, 1979): 707-718.
- GHULARN- Haider Aasi. “Organ Nakil ve Bağışına İslam'ın Hukuki ve Ahlaki Yaklaşımı”. Trc. Mehmet Erdem. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010): 265-278. <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/BasinPDF/2012/subat/17022012kupur.pdf>. Erişim: 03.03.2014.
- İBN ABİDİN, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddü'l-mubtar ala'd-dürri'l-mubtar. Şerhu Temviri'l-Ebsar*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez. 13 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1415.
- İBN KÄYYİM, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed el-Cevziyye, *Zadi'l-mead fi bedyi hayri'l-ibad*, thk. Şuayb el-Arnaut, Abdülkadir Arnaut. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İBN KUDAME, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğni*, 10 cilt, Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, t.y.
- İBN MÜHENNA, Ahmed b. Guneym b. Salim en-Nefravi. *el-Fevakihü'd-devani şerhi ala risaleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevani*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İNCE, İrfan. “Organ Nakli”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 373-375. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- KAHRAMAN, Abdullah. “Tedavi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 254-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- KARA, Zülküf. “Organ Nakli mi Kimlik Transferi mi?”. *Organ Nakli Sorunları ve Çözüm Önerileri*. Malatya: Hayat Vakfı, 2014. 100-119.
- KARAMAN, Hayrettin. “Organ Nakli”. Erişim: 10.05.2019. <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0120.htm>
- KARAMAN, Hayrettin. Erişim: 10.05.2019. <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat2/0120.htm>.
- KÂSÂNÎ, Alâuddin Ebu Bekr b. Mes'ud. *Bedâi'u's- sanâi' fi tertibi's-Şerai*. 7 cilt. Beyrut: Zaru'l-Fikir, 1996.

- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Berduni-İbrahim Etfiş. 20 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- MEYS, Halil Muhyiddin, “Münâkaşa”, *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 1/4 (1988).
- MÜBÂREK, Kays b. Muhammed, *et-Tedâvî ve'l-mes'ûliyyetü't-tıbbiyye fî's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.
- NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsirü'n-Neseфі*. 4 cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- NESİMÎ, Mahmud Nazım. *et-Tıbbü'n-nebevî ve'l-İlmu'l-Hadis*. 3 cilt. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*. 20 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Organ ve Doku Alınması, Saklanması, Aşılması ve Nakli Hakkında Kanun*. Erişim: 10.05.2019.
<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2238.pdf>
- ÖNDER, Ayhan. *Ceza Hukuku Dersleri*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.
- SABRÎ, Masoud. “İslam Fıkında Beyin Ölümü”. Trc. Tuncay Sandıkçı, *Hayatın Başlangıcı ve Sonu: Tıbbî, Dinî ve Etik Sorunlar*. İstanbul: İSAR Yayınları, 2013: 157-186.
- SALİM, Muhtar. *et-Tıbbü'l-İnsanî Beyne'l-Akide ve'l-İbda'*. Beyrut: Müessesetü'l-Mearif, 1988.
- SERAHSÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *İslam Devletler Hukuku: Şerhu's-Siyerî'l-Kebir*. Trc. Sarmış, İbrahim- Şimşek, M. Sait. 5 cilt. Konya: Eğitaş Yayınları, 2001.
- SÜKKERÎ, Abdüsselam Abdürrahim, *en-Nakl ve Ziraetü'l-Azâi'l-Ademiyye*. b.y.: Darü'l-Menar, 1988.
- ŞÂFİÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, thk. Ali Muhammed ve Adil Ahmed. 11 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2001.
- ŞAHİN, Nurten Zeliha. *İslam Hukuku ve Biyoetik*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2013.
- ŞÂZELÎ, Hasan Ali. *Hukmü nakli azâi'l-insan fî'l-fıkhi'l-İslâmî*. Kahire: Kitabü'l-Cumhuriyye, 1989.
- ŞİNKİTÎ, Ahmed Mezid Çekni. *Abkamü'l-cirabeti't-tıbbiyyeti ve'l-asari'l-müterettibetü aleyha*. Cidde: Mektebetü's-Saade, 1994.
- TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin. 26 cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- TOROSLU, Nevzat, “Organ Aktarma ve Ceza Sorumluluk”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi (AÜHFD)* 35/1-4 (1978): 91-118.
- Türk Ceza Kanunu (TCK). Erişim: 10.05.2019.
<http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>
- UDEH, Abdülkadir. *et-Teşriü'l-cinaiyyü'l-İslâmî: Mukarenen li-kanuni'l-vaz'î*. 2 cilt. Beyrut: Darü'l-Kâtibi'l-Arabî, t.y.
- YAMAN, Ahmet. “Organ Nakli”. *Diyanet Aylık Dergi*. Nisan (2008): 24-26.
- ZEMAŞERÎ, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. thk. Muhammed Abdüsselam Salih. 4 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- ZUHAYLÎ, Vehbe. *Mevsuatü'l-Fıkhi'l-İslâmiyyi'l-Muasar*. Dımaşk: Darü'l-Mektebi, 2007/1427.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

التحليل الحقوقي في نطاق سلطة العفو وتصنيف الحقوق:
الأشخاص الذين أمر النبي محمد (ص) بقتلهم عند فتح مكة المكرمة

**Mekke Fethinde Haklarında Ölüm Emri Verilen Kişiler ve İlgili
Rivayetlerin Hukûkî Tahlîli**

**Analysis and Classification of Rights in the Field of Amnesty
Authorization: The People Who were Ordered to Die of Prophet
Muhammad in the Conquest of Mecca**

Adem YILDIRIM

Dr. Öğretim Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Bölümü

ORCID ID: 0000-0002-7020-8099, e-mail: ademyildirim@hotmail.com,

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Mayıs 2019/ May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 2 Temmuz 2019 / 2 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5; **Sayı / Issue:** 2; **Sayfa / Pages:** 398-436

التحليل الحقوقي في نطاق سلطة العفو وتصنيف الحقوق:

الأشخاص الذين أمر النبي ﷺ (ص) بقتلهم عند فتح مكة المكرمة

الملخص :

هناك بعض الروايات بحق الأشخاص الذين أمر النبي (ص) بقتلهم بعد فتح مكة المكرمة؛ كما هو مذكور في بعض مصادر السيرة النبوية؛ حيث لا يوجد اتفاق تام حول من هم هؤلاء الأشخاص؛ وعدد الأشخاص المذكورين في لائحة المحكوم عليهم بالقتل ليس ثابتاً؛ فقد يكون عددهم واحد، ستة، ثمانية، تسعة، أو اثنا عشر شخصاً. حيث يوجد اسنادان بخصوص الذنب الذي ارتكبه هؤلاء الأشخاص: أولهما: التحقير والعداوة لرسول الله (ص)؛ وثانيهما: الردة، حيث يعتقد أنه لهذين السببين تم وضع أسمائهم في لائحة القتل.

تم تصنيف الروايات حسب مصادرها، ومن ثم تم تحليل الروايات التي تتحدث عن هؤلاء الأشخاص من وجهة نظر حقوقية.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الإهانة، الأمر بالقصاص، روايات القتل.

Öz:

Siyer kaynaklarında Mekke'nin fethi sırasında Hz. Peygamber'in bazı kişiler hakkında ölüm kararı verdiği rivayet edilmektedir. Kaynaklarda bu kişilerin kimler olduğu konusunda ittifak yoktur. Listede ismi yer alanların sayısı bir, altı, sekiz, dokuz ve on iki şeklinde değişiklik göstermektedir. Söz konusu kişiler için iki tür suç isnadı vardır. Birincisi Hz. Peygamber'e hakaret ve düşmanlık suçu, ikincisi irtidat suçudur. Rivayetlerde ismi geçen kişilerin, bu iki suçlama sebebiyle ölüm listesine alındığı görüşü savunulmaktadır.

Çalışmada rivayetler kaynaklarına göre tasnif edilmiş sonra da söz konusu kişiler hakkındaki rivayetler hukûkî açıdan tahlil edilmiştir. Yapılan hukûkî analiz ve dini değerlendirmelerin öncelikli amacı, rivayetlerde geçen hükümlerin insanî ve İslâmî açıdan hangi oranda doğruyu yansıttığıdır.

Anahtar Kelimeler: Fetih, İrtidat, Hakaret, Ölüm Emri, Ölüm Listesi.

Abstract:

In the Siyar resources, it is reported that the Hz. Prophet has made a decision about the death of some people during the conquest of Mecca. There is no alliance on the source of who these people are. The number of names on the list varies by one, six, eight, nine and twelve. There are two types of crimes committed for those people. The first one, the guilty is the guilt of insult and enmity to Hz. Prophet, and these conditions are the guilt of apostasy (change of religion). It is argued that people who have been named in the accounts are taken to the death list due to the set accusations. The preliminary aim of legal analysis and religious evaluations is humanity and Islam in which way it reflects the truth in context provisions of the narrations.

In the study, the narrations have been classified according to sources, and then then narrations about the subjects have been analyzed from the legal point of view.

Keywords: Fiqh, Insult, Retaliation Order, Principles of Retaliation Order, Narrations.

التمهيد :

سلطة العفو وتصنيف الحقوق في حقوق المسلم:

سلطة العفو وتصنيف الحقوق هما موضوعان مرتبطان ببعضهما، بحسب أسس (الجزاء - الجريمة) الواردة في القرآن الكريم، سلطة العفو عن المجرم إنما هي بيد الشخص الذي ارتكبت الجريمة بحقه.

يمكن تقسيم حقوق الجرائم إلى حقوق الله ورسوله، والحقوق الشخصية، وحقوق المجتمع؛ وذلك بحسب الجريمة المرتكبة.

1. حقوق الله

الحياة الآخرة هي المكان الذي سيؤخذ فيه جزاء الأعمال الدنيوية¹؛ حيث أن الإنسان يجزى أو يكافأ بحسب أعماله التي عملها في حياته الدنيا²، ولكن عند الحديث عن حقوق الله فإننا نقصد الثواب والعقاب في الحياة الآخرة.

الإنسان المخير في اعتقاده³ وعمله⁴ سيرى جزاء⁵ عمله في الحياة الآخرة وفقا للميزان⁶ الإلهي الحق، فلن يُظلم أحد من قبل الذات الإلهية ولو ظلماً صغيراً⁷.

الأوامر التي أمر بها الله، والنواهي التي نهى عنها؛ إنما تندرج تحت مجال حقوق الله بشكل ما، يعني أينما وُجدت الحقوق الشخصية، والحقوق العامة، وجدت هناك حقوق الله. ولكن الخاصية التي تميز حقوق الله أنها متعلقة بالحياة الآخرة؛ وهذه الآيات⁸ ستوضح لنا هذا الموضوع:

على سبيل المثال؛ إن الجزاء الأساسي لمن يقتل إنساناً متعمداً بغير حق هو القصاص⁹؛ ولكن إذا ما عفا أهل القتل عن القاتل يجوز حينئذ دفع الدية¹⁰. في كلتا الحالتين أي إذا عفا أهل القتل أم لم يعف عن القاتل فعلى القاتل جزاء في الحياة الآخرة¹¹. لأن القصاص، والدية؛ إنما هما من حقوق العبد في الحياة الدنيا؛ أما في الحياة الآخرة فالجزاء حق من حقوق الله؛ وإنما تؤخذ حقوق الله في الحياة الآخرة؛ وهكذا فإن الذنب الذي يوجب جزاءً دنيوياً كالزنا، والسرقه، وأمثالها عليه جزاء في الحياة الآخرة أيضاً إذا لم يعقبه توبة وعمل صالح.

¹ سورة المؤمن، الآية 17: [الْيَوْمَ نُجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ].
² سورة القصص الآية 84: [مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ].
³ سورة الكهف الآية 29: [وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ]
⁴ سورة الملك الآية 2: [الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا]
⁵ سورة الزلزال الآيتين 7-8: [فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ]
⁶ سورة الأنبياء الآية 47: [وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقَسِطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَزْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ]
⁷ سورة فصلت الآية 46: [مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ]
⁸ سورة الأنعام الآية 151: [فَلَنْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ تَحْنُ نَرُزِقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمَ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ]؛ سورة الإسراء: [وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا (31) وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (32) وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (33) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (34) وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَرَبُّوهُ بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (35)]
⁹ سورة البقرة الآية 178: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ]
¹⁰ سورة البقرة الآية 178: [فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ]
¹¹ سورة النساء الآية 93: [وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعُضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا]

2. الحقوق الشخصية

عندما تُرتكب الجريمة بحق شخص ما؛ يتشكل حينئذ خلل في الحقوق الشخصية؛ حيث أن الشخص الذي ارتكبت الجريمة بحقه هو من يمكنه العفو أو مسامحة المجرم؛ والآيتان التاليتان هما اللتان ستوضحان القاعدة الشرعية التي يقوم عليها هذا الموضوع:

سورة الشورى الآية 40 : [وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ].

سورة النحل الآية 126: [وَأِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ].

هاتان الآيتان تتحدثان عن اختيار الإنسان البريء؛ الذي وقع الذنب بحقه لطريق العفو؛ وابتعاده عن طريق الجزاء.

في الحقوق الإسلامية حق العفو عن الذنوب، والجرائم التي فيها خلل للحقوق الشخصية كالقتل عمداً تم وضعه في يد الشخص البريء المتضرر مباشرة من الجرم، وليس بيد السلطان الحاكم¹².

رسول الله (ص) عفا عن لبيد بن الأعصم وهو من سحر رسول الله (ص)¹³، كذلك عفا رسول الله (ص) عمّن أصر على قتله ولم يجازه¹⁴.

¹² محمد بن أحمد بن أبي سهل السراخسي، المبسوط، د.ق.، دار المعرفة، بيروت، 1989، ج1، ص.131.

¹³ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : (سَحَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى كَانَ يُحِيلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا يَفْعَلُهُ ، حَتَّى كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ دَعَا ، وَدَعَا ثُمَّ قَالَ : أَشَعْرَتِ أَنَّ اللَّهَ أَفْتَانِي فِيمَا فِيهِ شِقَائِي ؟ أَنَا بِي رَجُلَانِ فَقَعَدَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي وَالْآخَرُ عِنْدَ رِجْلِي ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِالْآخَرِ : مَا وَجَعُ الرَّجُلِ ؟ قَالَ : مَطْبُوبٌ ؟ قَالَ : وَمَنْ طَبَّهُ ؟ قَالَ : لَيْدُ بْنُ الْأَعْصَمِ . قَالَ : فِيمَا ذَا ؟ قَالَ : فِي مُشْطٍ وَمُشَاقَّةٍ وَجَفِّ طَلْعَةٍ ذَكَرَ . قَالَ فَأَتَيْنِ هُوَ ؟ قَالَ : فِي بَيْتِ دُرَّوَانَ . فَخَرَجَ إِلَيْهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ رَجَعَ فَقَالَ لِعَائِشَةَ حِينَ رَجَعَ : تَخَلَّهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ . فَقُلْتُ : اسْتَحْرَجْتَهُ ؟ فَقَالَ : لَا ، أَمَا أَنَا فَقَدْ شَفَّانِي اللَّهُ ، وَخَشِيتُ أَنْ يُبَيِّرَ ذَلِكَ عَلَى النَّاسِ شَرًّا ، ثُمَّ دُفِنْتُ الْبَيْتُ)؛ البخاري، الصحيح، كتاب الطب، حديث رقم 3268 ؛ مسلم، الصحيح، كتاب الطب، حديث رقم، 2189..

¹⁴ وفي نشوة النصر تذكر بعض المسلمين ماضي زعماء قريش وعنادهم لرسول الله (ص)، وتأمروهم على قتله، واضطهادهم للمسلمين، فانتظروا المصير المؤلم الذي قد يقع بهم، فقال سعد بن عبادة - رضى الله عنه - وكان يحمل راية الأنصار: اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الحُرمة، اليوم أذل الله قريشاً. وصادف أن سمعه أبو سفيان فأسرع إلى رسول الله (ص) وقال: يا رسول الله أمرت بقتل قومك؟! فإن سعدا زعم ومن معه حين مر بنا أنه قاتلنا، أنشدك الله في قومك! فأنت أبر الناس وأرحمهم وأوصلهم. وأبو سفيان رغم أنه أسلم منذ قليل إلا أنه لم ينس قومه الذين جعلوه سيدا عليهم من قبل، لم ينس أن يسعى لحقن دمايتهم وإن كانوا كافرين، ولم يكن أمثال القادة الذين يحتمون بشعوبهم فإذا دارت عليهم الدائرة طلبوا الأمان لأنفسهم وضجوا بجميع من تحتهم، ولم يكن رسول الله بأقل من أبي سفيان في حرصه على حقن دماء القرشيين أعداء الأوس، فقال عليه الصلاة والسلام لأبي سفيان: "بل اليوم يوم تُعظَّم فيه الكعبة، اليوم يوم أعز الله فيه قريشاً" وأرسل من توه إلى سعد بن عبادة - رضى الله عنه - فأخذ منه راية الأنصار، ودفعها إلى ابنه قيس بن سعد، وجعله الأمير خلفا له، ولم يشأ الرسول (ص) أن يجعلها في يد أحد غير ابنه فيحز ذلك في نفسه، وتلك أبلغ الحكمة في تصرف القائد في الأمور الحساسة الدقيقة. وبعد ذلك أرسل رسول الله (ص) أبا سفيان وحكيم بن حزام وبديل بن ورقاء - رضى الله عنه - ليدعوا أهل مكة إلى الإسلام، ويطمئنوهم على أنه لن ينالهم من رسول الله مكروه إن هم تخاصوا الصدام معه، وخلوا بينه وبين دخول مكة، وأوصاهم أن يعلنوا حالة منع التجول لحظة دخول الجيش، حيث طلب منهم

هذان المثالان العائدان لرسول الله (ص) يؤيدان أن الحقوق الشخصية عائدة، ويبد الانسان البريء الذي ارتكبت بحقه الجريمة.

3. الحقوق العامة

هي الحقوق المشتركة بين الجميع سواء جماعات كانوا أم أفراداً؛ وهي التي تميز الحقوق العامة عن الخاصة. وذلك لأن الجرم يؤثر على المجتمع بشكل عام، وفي هذا النوع من الجرائم لا يكون للمجرم هدف محدد بل يكون هدفه الإضرار بالمجتمع خاصة أو عامة.

الأصل في العفو أنه بيد صاحب الحق في العفو، ولكن في الحقوق العامة ليس من الممكن أن يعفو أفراد المجتمع بأكملهم عن المذنب؛ كما أن ضياع الأمن والسلم الاجتماعي الناتجين عن الجرم المرتكب؛ هما من العناصر المشكلة للحقوق العامة. ولهذا السبب فإن القرآن والسنة وضعاً هذه الذنوب التي هي بحق عامة البشر خارج نطاق العفو.

1.3. الآيات القرآنية الكريمة التي توضح قضية الحقوق العامة

في حكم الحراية الجرائم التي تُعرض على المحكمة تبقى خارج نطاق العفو¹⁵؛ وكذلك الأمر بالنسبة لحكم الزنى، والسرقه فإذا ما عُرض على المحكمة خرج خارج نطاق العفو؛ مثل سورة الأنعام الآية 151، وسورة الإسراء الآيات 31-35 السابق ذكرها في التوثيق.

2.3. السنة النبوية الشريفة التي توضح لنا قضية الحقوق العامة:

فرسول الله (ص) لم يعف عن المرأة المخزومية التي سرقت في عهده بعد أن وصل حكمها إليه، وأراد زيد بن حارث أن يشفع لها عند رسول الله فقال رسول الله (ص): وأيم الله، ووالله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها¹⁶.

أن ينادوا في الناس: " أن من دخل دار أبي سفيان فهو آمن؛ لأنها كانت بأعلى مكة، فيسهل أن يدخل بها أهل البوادي أو من خرجوا للرعي بالجبال، ويصعب عليهم العودة إلى مساكنهم، ومن دخل دار حكيم فهو آمن، وكانت بأسفل مكة، يدخل إليها القريبون منها، ومن دخل المسجد الحرام فهو آمن، ومن أغلق على نفسه داره فهو آمن؛ البخاري، الصحيح، كتاب المغازي، حديث رقم 4030، 4059؛ مسلم، الصحيح، كتاب الحج، حديث رقم 3368؛ علي بن محمد الصلابي، السيرة النبوية، دار الفجر للتراث، ج2، القاهرة، 2003م، ص522، 527.

¹⁵ سورة المائدة الآية 34 : [إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَأُوا عَلَيْهِمْ فَأَغْلَبُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ رَحِيمٌ]

¹⁶ عن عائشة رضي الله عنها - أيضاً - : أَنَّ فَرِيضَنَا أَهْمَهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ ، فَقَالُوا : وَمَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ فَقَالُوا : وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أَسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ ، حَبَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أَسَامَةُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : (أَتَشْفَعُ فِي حَدِّ مَنْ حُدِّدَ اللَّهُ !) ، ثُمَّ قَامَ فَاحْتَطَبَ ، ثُمَّ قَالَ : (إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ ، وَإِيمَ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا) رواه البخاري، الصحيح، كتاب فضائل أصحاب النبي - ﷺ - حديث رقم 18، كتاب

كل هذه الأمثلة دليل على أنه لا عفو في الحقوق العامة إذا عرضت على الحاكم.

4. الأشخاص الذين رُوِيَ أن رسول الله (صل الله عليه وسلم) أمر بقتلهم في فتح مكة حسب مصادر السنة والسير والتاريخ:

من مصادر كتب السيرة، والحديث النبوي يمكن اثبات الروايات التي تتحدث عن الأشخاص الذين أهدر الرسول (ص) دمائهم عند فتح مكة؛ والإستفادة منها. ففي مصادر الحديث يمكن العثور على هذه الروايات بصحيح البخاري، وسنن أبي داود، وبالسنن الكبرى للنسائي؛ كذلك في مصادر التاريخ الإسلامي المتنوعة يمكننا الحصول على هذه الروايات؛ ولكن مع تضارب في المعلومات حول أسماء هؤلاء الأشخاص؛ وعددهم؛ وسبب قتلهم. وقد أُتبع كل قسم من هذه الروايات المختلفة بالتحليل الحقوقي.

1.4. الروايات الواردة في الكتب الستة بخصوص هذا الموضوع

1.1.4. رواية الإمام البخاري-ت. 256 هـ/869م

في باب المغازي للإمام البخاري الشخص الذي أمر النبي بقتله هو عبدالله بن الأخطل؛ والرواية على الشكل التالي:

دخل رسول الله (صل الله عليه وسلم) مكة المكرمة وعلى رأسه خوذة؛ وبينما كان ينزع الخوذة عن رأسه جاءه رجل وقال له: إن عبدالله بن الأخطل متمسك بستار الكعبة. فقال له رسول الله: أقتله.

2.1.4. رواية أبي داود-ت. 275 هـ/888م

رواية أبي داود هي في كتاب الحدود تحت عنوان "الحكم بحق المرتد"؛ حيث أن الشخص الوارد اسمه في هذه الرواية هو عبدالله بن سعد بن أبي السرح، والرواية على الشكل التالي:

يوم فتح مكة التجأ عبدالله بن سعد إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه فأتى به عثمان إلى رسول الله (ص) وقال له: يا رسول الله أقبل بيعة عبدالله بن سعد. فرفع رسول الله (ص) رأسه ونظر إليه، وأعادها عثمان على رسول الله ثلاث مرات، وكان رسول الله (ص) في كل مرة يتهرب من إعطاء الأمان لعبدالله، وبعد المرة الثالثة قبل رسول الله (ص) بيعته، ثم استدار إلى أصحابه وقال: (أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رأي كفت يدي عن بيعته فيقتله؟)، فقالوا: ما ندري يا رسول الله ما في نفسك، ألا أومأت إلينا بعينك؟! فقال: (إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأعين)¹⁷.

الأنبيا، حديث رقم 54، وحديث رقم 3475؛ مسلم، الصحيح، كتاب الحدود الأحاديث من 8-9، وحديث 1688؛ أبو داود، السنن، كتاب الحدود، حديث رقم 4.

¹⁷أبو داود، السنن، كتاب الحدود، حديث رقم 1.

إن من يتمعن في هذا الحديث؛ ثم يدقق النظر في سيرة الصحابي عبدالله بن أبي السرح-رضي الله عنه - بعد عودته للإسلام ليجدها كالتالي: "فتنه الله وله في ذلك حكمة خبأها للمستقبل؛ ابتلاه بأن جعله كاتبًا للوحي عند نبيه المصطفى (صل الله عليه وعلى آله وسلم)؛ توافق بعض إنشاءاته اللغوية مع خواتيم وحى بعض الآيات التي أمر بكتابتها فزلزل دواخله؛ فشك في رسالة الرسول (صل الله عليه وسلم)؛ وارتد عن دين الإسلام؛ لحكمة بليغة خبأها الله لمستقبل الأيام. فهدر دمه الرسول (صل الله عليه وسلم)؛ ولكن عفى عنه لاحقًا، وحسن إسلامه؛ فكانت تجربة إسلامه، وارتداده، وعودته لدين الله؛ قوة له، وعون على ما سيواجهه من عظام المهام. والتي أبلى فيها بلاءً لن ينساه له التاريخ؛ إنه الصحابي الجليل عبد الله بن أبي السرح؛ تولى إمارة الصعيد في عهد عثمان بن عفان-رضي الله عنه -؛ وتولى ولاية مصر؛ والفضل بعد الله يرجع له في بناء أول مسجد في السودان؛ حين غزى بلاد النوبة والتي إنتهت باتفاقية (البقط) وتعنى في النوبة (القسمه)؛ قاد أول معركة حربية بحرية في الإسلام (ذات الصواري)؛ هذا الرجل العظيم الهمة تولى بناء الأسطول بنفسه، وقيادة الحملة، والتي انتصر فيها إنتصارًا عظيمًا؛ وغزا أفريقيا حتى بلغ تونس. لقد تركت قضية ارتداده أثرًا قويًا في نفسه عملا جاهدًا طول عمره على محو آثارها بأن أصبح بطلاً شامخًا يشار له بالبناء؛ وكان عابدًا صالحًا بعد عودته لدين الله؛ وصار كذلك. وأكثر حتى وافته المنية عام 37هـ/657م.¹⁸

3.1.4. رواية الإمام النسائي- ت. 303 هـ / 915م:

بحسب رواية النسائي أن رسول الله (ص) يوم فتح مكة كان قد أعطى الأمان لأهل مكة إلا أربعة رجال وامرأتين، حيث قال بحقهم : (اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة)¹⁹ ، أما الذكور الذين أمر الرسول بقتلهم فهم :

- عكرمة بن أبي جهل
- عبد الله بن خطل
- مقيس بن صبابة
- عبد الله بن سعد بن أبي السرح

أما بخصوص الإمرأتين اللتين أمر النبي (ص) بقتلهما حسب رواية النسائي فلم يذكر سوى أنهما اثنتان، حيث لم يذكر النسائي من هما أو لماذا أمر النبي (ص) بقتلهما.

¹⁸ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، نشر مؤسسة الرسالة، ج3، القاهرة، 2001م، ص33.

¹⁹ النسائي، السنن، باب تحريم الدم، حديث رقم 14 .

5. أسماء الأشخاص الذين صدر بحقهم حكم القتل حسب مصادر السير والتاريخ:

الأشخاص الذين أصدر رسول الله (ص) الحكم بقتلهم يوم فتح مكة. وردت أسماءهم في مصادر²⁰ مختلفة بشكل مختلف. حيث زُوي أن عددهم كان واحد، ستة، ثمانية، تسعة، واثنا عشر شخصاً، وهناك اختلاف بشخصهم أيضاً بحسب الروايات؛ وفي الأسفل روايات لتسعة مصادر تاريخية وردت فيها أسماء هؤلاء الأشخاص :

1.1. ابن اسحاق؛ ت. 151 هـ/768م:

صاحب كتاب السيرة النبوية؛ وهو أقدم مصدر للسيرة النبوية، وقد ذكر في كتابه أسماء الأشخاص الذين أمر الرسول (ص) بقتلهم يوم فتح مكة :

الذكور:

- عبدالله بن سعد بن أبي السرح.
- عبدالله بن الأخطل.
- الحويرث بن نقيذ.
- مقيس بن صبابة.
- عكرمة بن أبي جهل.

الإناث:

- مغنية ابن خطل.
- المغنية الأخرى لابن خطل.
- سارة.²¹

2.5. الواقدي؛ ت. 207 هـ/822م :

ورد في كتاب المغازي للواقدي أن عدد الأشخاص الذين صدر بحقهم حكم القتل يوم فتح مكة تسعة. حيث أن كتاب المغازي هذا يعتبر من أقدم المصادر التاريخية للسيرة النبوية²². وأما أسماء الأشخاص فهو على النحو التالي :

الذكور:

- عبدالله بن سعد بن أبي السرح.

20

²¹ محمد بن اسحاق، السيرة النبوية، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ص، 529-530.

²² الواقدي، المغازي، ج1، ص. 855-861.

- الحويرث بن نقيذ.
- هبار بن أسود.
- ابن الأخطل.
- مقيس بن صبابة.
- وحشي.

الإناث:

- سارة.
- فرتنا.
- أرنب.

3.5. ابن هشام (ت. 218 هـ) :

في كتاب السيرة النبوية لابن هشام تحت عنوان " من أمر النبي (ص) بقتلهم " ورد أن عددهم ثمانية أشخاص. فبحسب هذه الرواية أن رسول الله (ص) بينما كان يدخل مكة فاتحاً قال: " لا تقتلوا إلا من قاتلكم "؛ ثم أمر بقتل بعض الأشخاص ولو كانوا متعلقين بستار الكعبة²³، وأما الأشخاص فهم:

الذكور:

- عبدالله بن سعد بن أبي السرح.
- عبدالله بن الأخطل.
- الحويرث بن نقيذ.
- مقيس بن صبابة.
- عكرمة بن أبي جهل.

الإناث:

- مغنية ابن خطل (فرتنا).
- مغنية ابن خطل (أرنب).
- سارة.

²³ابن هشام، ت. 218 السيرة النبوية، تحقيق عبدالسلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990، ج4، ص. 51-53.

4.5. ابن جرير الطبري؛ ت. 310 هـ/922م :

في كتاب تاريخ الطبري لابن جرير رواية نقلها عن الواقدي بخصوص الأشخاص الذين أمر النبي (ص) بقتلهم. حيث كان عددهم حسب هذه الرواية خمسة رجال، وأربع نساء²⁴. فكلاهما روى أن عدد هؤلاء الأشخاص كان تسعة أشخاص، ولكن لم يُذكر في رواية الطبري هبار بن أسود و وحشي، بل ذُكر بدلُ عنهما هبار بن هند بنت عتبة، وعكرمة بن أبي جهل، حيث كانت الرواية على الشكل التالي:

الذكور:

- عبدالله بن سعد بن أبي السرح.
- عبدالله بن الأخطل.
- الحويرث بن نقيذ.
- مقيس بن صبابة.
- عكرمة بن أبي جهل.

الإناث:

- هند بنت عتبة.
- سارة.
- قريية.
- فرتنا.

5.5. البيهقي؛ ت. 458 هـ/1065م:

الأشخاص المذكورين في رواية الإمام المحدث البيهقي هم على الشكل التالي :

الذكور:

- عبدالله بن الأخطل.
- عبدالله بن سعد بن أبي السرح.
- الحويرث بن نقيذ.
- مقيس بن صبابة.
- عكرمة بن أبي جهل.

²⁴ابن جعفر مُجَدِّد بن جرير الطبري، ت.310، تاريخ الطبري " تاريخ الرسل والملوك"، تحقيق مُجَدِّد أبو الفازد ابراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1967، ج3، ص.60.

الإناث:

- أرنب.
- فرتنا.
- سارة.

6.5. ابن الأثير؛ ت. 630 هـ/1232م:

في كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير أن رسول الله (ص) أمر بقتل ثمانية رجال، وأربع نساء؛ ولو كانوا تحت ستار الكعبة²⁵؛ واللائحة المشكلة لهؤلاء الأشخاص هي على الشكل التالي:

الذكور:

- عكرمة بن أبي جهل.
- سفيان بن أمية بن خلف.
- عبدالله بن سعد بن أبي السرح.
- عبدالله بن الأخطل.
- الحويرث بن نقيذ.
- مقيس بن صبابة.
- عبدالله بن زبارا السهمي.
- وحشي بن حرب.

الإناث:

- هند بنت عتبة.
- سارة.
- قنيتا بنت عبدالله بن خطل.
- العبدة الأخرى لابن خطل.

²⁵ ابن الأثير، ت. 630، الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، ج2، ص. 123 .

7.5. ابن شريف النووي؛ ت. 676 هـ/1277م :

ورد في أثر محي الدين بن شريف النووي تهذيب الأسماء واللغات أن رسول الله (ص) كان قد أعطى الأمان لأهل مكة يوم فتحها إلا أربعة رجال وامرأتين " أعطى رسول الله (ص) الأمان لأهل مكة كلهم؛ باستثناء أربعة رجال وامرأتين، وكان من بينهم عكرمة بن أبي جهل²⁶ .

8.5. ابن حجر العسقلاني؛ ت. 852 هـ/1448م :

قام الإمام ابن حجر بجمع أسماء الأشخاص الذين أمر النبي (ص) بقتلهم يوم فتح مكة في كتابه فتح الباري في شرح صحيح البخاري، والأسماء على النحو التالي :

الذكور:

- عبد العزى بن خطل.
- عبدالله بن سعد بن أبي السرح.
- عكرمة بن أبي جهل.
- مقيس بن صبابة.
- هبار بن الأسود.

الإناث:

- معنية بنت خطل.
- المغنية الثانية لابن خطل.
- سارة.

9.5. البلاذري؛ ت. 892 هـ/1468م :

ورد في أثر البلاذري أنساب الأشراف أن رسول الله -صل الله عليه وسلم- كان قد أمر يوم فتح مكة بقتل ستة ورجال أربعة نساء²⁷ ، والأسماء هي على النحو التالي :

الذكور:

- عبد الله بن سعد بن أبي السرح.
- عكرمة بن أبي جهل.

²⁶ ابن شريف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ج1، ص. 475 .

²⁷ البلاذري، ت. 279، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار ورياض زكار، دار الفكر، بيروت، 1996، ج1، ص. 357.

- هبار بن الأسود.
- ابن الأخطل.
- الحويرث بن النقيذ.
- مقيس بن صبابة.

الإناث:

- هند بنت عتبة.
- سارة.
- فرتنا.
- أرنب.

10.5. صفى الدين عبد الرحمن المباركفوري ت. 1427هـ / 2006م:

وهو من كتاب السيرة في العصر الحديث، حيث ورد عنه تحت عنوان -أكابر المجرمين- أن رسول الله (ص) أمر يوم فتح مكة بقتل ستة رجال، وثلاثة نساء، ولو كانوا تحت ستار الكعبة²⁸. والأشخاص هم على النحو التالي:

الذكور:

- هبار بن الأسود.
- عبد الله بن سعد بن أبي السرح.
- عبد العزى بن خطل.
- مقيس بن صبابة.
- الحارث بن نفيل بن وهب.
- عكرمة بن أبي جهل.

الإناث:

- جارية ابن خطل.
- الجارية الثانية لابن خطل.
- سارة مولاة بعض بني عبدالمطلب.

²⁸ صفى الدين المباركفوري، الرحيق المختوم، ص. 389.

جدول بياني يوضح عدد الأشخاص الذين أمر الرسول (ص) بقتلهم يوم فتح مكة؛ وذلك حسب الروايات السابق الإشارة إليها:

الرواية	الذكور	الإناث
رواية البخاري	1	0
رواية أبي داود	1	0
رواية النسائي	4	2
ابن اسحاق	5	3
الواقدي	6	3
ابن هشام	5	3
ابن جرير الطبري	5	4
البيهقي	5	3
ابن شريف النووي	4	2
ابن الأسير	8	4
ابن حجر	3	3
البلاذري	5	4
المباركفوري	6	3

6. الروايات التي وردت بحق الأشخاص الذين أصبحوا مسلمين فيما بعد؛ والتحليل الحقوقي لهذه الروايات:

1.6. هبار بن الأسود :

تعرض لابنة رسول الله (ص) زينب أثناء الهجرة، حيث قام بإخافة نقاتها التي تحملها؛ مما أدى إلى سقوطها أرضاً؛ وإسقاط جنينها؛ حيث كانت حاملاً في ذلك الوقت؛ وفي يوم فتح مكة هرب هبار من مكة وأصبح مسلماً وحسن إسلامه بعد ذلك²⁹.

"وأما هبار بن الأسود، فإن رسول الله (ص) كان كلما بعث سريته أمرها بهبار إن أخذ أن يُحرق بالنار. ثم قال: إنما يُعذب بالنار رب النار، أقطعوا يديه ورجليه إن قدرتم عليه، ثم أقتلوه. فلم يُقدَر عليه يوم الفتح، وكان جرؤه أنه عس بابتة النبي صلى الله عليه وسلم زينب، وضرب ظهرها بالرمح - وكانت حُبلى - حتى سقطت، فأهدر النبي (ص) دمه. فبينما رسول الله (ص) جالس بالمدينة في أصحابه إذ طلع هبار بن الأسود، وكان لسناً، فقال: يا محمد! سب من سبك، إني قد جئت مقيماً بالإسلام، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله. فقبل منه رسول الله -صل الله عليه وسلم-، فخرجت سلمى مؤلاة النبي (ص) فقالت: لا أنعم الله بك عينا! أنت الذي فعلت وفعلت. فقال: إن الإسلام محاذ ذلك. ونهى"³⁰.

وفي رواية أخرى :

" قال: حدثني هشام بن عمار، عن سعيد بن محمد بن جبير بن مطعم، عن أبيه، عن جده، قال: كنت جالسا مع النبي (ص) في أصحابه في مسجده، منصرفه من الجعرانة، فطلع هبار بن الأسود من باب رسول الله (ص)، فلما نظر القوم إليه قالوا: يا رسول الله، هبار ابن الأسود! قال رسول الله (ص): قد رأيته. فأراد بعض القوم القيام إليه، فأشار النبي -صل الله عليه وسلم- أن اجلس، ووقف عليه هبار فقال: السلام عليك يا رسول الله، إني أشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول الله، ولقد هربت منك في البلاد؛ وأردت اللحق بالأعاجم، ثم ذكرت عائدتك، وفضلك، وبرك، وضحك عم من جهل عليك، وكنا يا رسول الله أهل شرك، فهدانا الله عز وجل بك، وأنقذنا بك من الهلكة، فاصفح عن جهلي، وعمّا كان يبلعك عني، فإني مقرر بسوء فعلي، مُعترف بدنبي. فقال رسول الله -صل الله عليه وسلم-: قد عفوت عنك، وقد أحسن الله بك حيث هدانا للإسلام، والإسلام يجب ما كان قبلة."³¹

²⁹ صفى الرحمن المباكفوري، الرحيق المختوم، ص. 389.

³⁰ الواقي، المغازي ج 1، ص. 858.

³¹

1.1.6. التحليل الحقوقي للروايات التي تخص هبار بن الأسود:

في الروايات التي أوردناها فيما سبق نرى أن هبار بن الأسود قد أجرم أكثر من جرم، فقد عادى رسول الله في مكة؛ كما تسبب بمقتل جنين السيدة زينب بنت رسول الله (ص) عندما أوقعها من على ظهر جملها، فسقطت وجرحت، وأسقط جنينها؛ وعند فتح مكة فرّ ولم يسلم نفسه. لكننا لم نستطع أن نجد في المصادر بياناً واضحاً لسبب أمر رسول الله (ص) بقتل هبار بن الأسود من بين الذين أمر بقتلهم يوم فتح مكة، ولكننا نستطيع أن نقول بأنه استحق الموت حكماً بسبب الذنوب المنسوبة له والتي ذكرناها أعلاه. صحيح أن العداة لرسول الله (ص) هو جرم كبير؛ ولكن هذا الأمر يدخل تحت نطاق حقوق الفرد؛ ولهذا السبب لا يمكن عدّ جزء هذا الذنب هو الموت؛ غير أن هناك الكثير من الناس الذين عادوا رسول الله -صل الله عليه وسلم- في مكة غير هبار بن الأسود، ولكن رسول الله (ص) أصدر عفواً عاماً عن أهل مكة، وأعطاهم الأمان يوم الفتح. عندما كانت بنت رسول الله (ص) السيدة زينب (ص) تهاجر من مكة إلى المدينة، اقترب منها هبار وأسقطها أرضاً من على ظهر جملها وتسبب بجرحها وإسقاط جنينها .

مجيء هبار إلى المدينة إلى عند رسول الله (ص) واعتذاره منه هو طلب السماح منه -صل الله عليه وسلم- ، وبالتالي يكون رسول الله (ص) قد امتنع عن القصاص بالعفو عن هبار الذي تسبب بجرح ابنته وفاكهة زواجه زينب و إسقاط جنينها³² . وحسب ما يُفهم من الروايات أن عظمة عفوهِ -ﷺ- قد غطت الدية التي كان يجب على هبار أن يدفعها.

جل ما ورد في الرواية أعلاه أنه في قول رسول الله (ص): " وَالْإِسْلَامُ يُجِبُّ مَا كَانَ قَبْلَهُ " ³³ . وذلك بياناً لحقيقة مغفرة الذنوب التي يرتكبها العبد قبل إسلامه عندما يسلم . وهبار بن الأسود عندما أتى المدينة اتاه مسلماً لذلك غفرت ذنوبه التي ارتكبها بحق الله سبحانه، أما بخصوص الذنوب التي ارتكبها في دائرة حق العبد (زينب ابنة رسول الله (ص)؛ لكون رسول الله (ص) وليها لذا قد عفا عنه، وامتنع عن القصاص منه؛ وكذلك عن أخذ الدية منه. لذا قال له (ص) : " عفوت عنك " .

بحسب ما رأيناه في الروايات السابقة التي أوردناها أن المبرر لصدور أمر القتل بحق هبار بن الأسود عند رسول الله (ﷺ) هو مستند على جرم العداة الذي أبداه هبار تجاه رسول الله (ص) في مكة؛ ولكن ذنب العداة لرسول الله (ص) وجرم إسقاط جنين السيدة زينب -ﷺ- لا يوجب أيُّ منهما عقوبةً القتل. وفي مثل هذه الحالة يوجد أمامنا احتمالان: فإما أن يكون هباراً قد ارتكب ذنباً آخر يستحق عليه القتل غير الذي ذُكر في الروايات؛

³² عبد الملك بن أيوب بن هشام المعافري، السيرة النبوية تحقيق عمر عبدالسلام التدمري، دار الكتاب العربي، ج2، بيروت، 1990م، حديث رقم 165؛ 166.

³³ أحمد بن حنبل، المسند، باب التوبة، ج4، حديث رقم؛ 199، 204، 205.

ولما يصلنا؛ وإما أن روايات حكم القتل عنه غير مصيبة. وبخاصة إن هبار تاب، وأصبح مسلماً؛ ولهذا السبب وفي كلا الاحتمالين فإن قبول توبته، والعفو عن ذنبه أزالا العقوبة عنه. وهذا موافقاً لقوله تعالى:

[عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ]³⁴ شريطة ألا يعود لفعل الكبيرة والردة مرة أخرى (المائدة: 95)

2.6. عكرمة بن أبي جهل :

عندما دخل رسول الله (ص) مكة فاتحاً كان قد أعطى الأمان لأهل مكة باستثناء أربعة رجال وامرأتين، حيث كان من بينهم عكرمة بن أبي جهل³⁵.

هو عمر بن هشام بن المغيرة بن عبدالله بن عمر بن المخزومي القرشي؛ أما أبوه فكان يُكنى في الجاهلية بأبي الحكم ولكن رسول الله (ص) كناه بأبي جهل، ولقد كان أبو جهل وابنه عكرمة من ألد أعداء رسول الله (ص). مات أبو جهل مشرئاً في معركة بدر. أما ابنه عكرمة فقد هرب إلى اليمن يوم فتح مكة؛ وذلك خوفاً من رسول الله - ﷺ -³⁶، غير أن زوجته أم حكيم بنت الحارث طلبت الأمان له من رسول الله - ﷺ - فأعطاه الأمان³⁷؛ فألحت عليه؛ وأتت به إلى عند رسول الله (ص) فقال له رسول الله (ص) : " مرحباً بالراكب المهاجر". دخل عكرمة الإسلام في السنة الثامنة بعد الهجرة، وفي السنة الثالثة عشر للهجرة في عهد سيدنا عمر - ﷺ - سقط شهيداً في معركة اليرموك؛ حيث كان عمره اثنان وستون. ويقال أيضاً أنه استشهد يوم اجنادين³⁸.

وفي رواية أخرى أن عكرمة لم يعد إلى المدينة بطلب من زوجته ولكن عاد بإرادته؛ حيث أنه عندما هرب من مكة كان قد ركب سفينة فأصابها إعصار قوي. فقال الركاب لأصحاب السفينة: { أخلصوا، فإن أهلكم لا تغني عنكم شيئاً هاهنا }. فقال عكرمة حينها: { لئن لم يُنَجِّنِي فِي الْبَحْرِ إِلَّا الْإِخْلَاصَ مَا يُنَجِّنِي فِي الْبَرِّ غَيْرُهُ، اللَّهُمَّ إِنَّ لَكَ عَلَيَّ عَهْدٌ إِنْ أَنْتَ عَافَيْتَنِي مِمَّا أَنَا فِيهِ، أَيْ آتِي مُجَدِّدًا حَتَّى أَضَعَ يَدِي فِي يَدِهِ، فَلَأُجِدَنَّه عَفْوَاً كَرِيماً }³⁹.

³⁴ سورة المائدة؛ الآية 95.

³⁵ النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ج1، ص475.

³⁶ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج2، ص123.

³⁷ صفى الدين المباركفوري، الرحيق المختوم، ص389.

³⁸ ابن الأثير، جامع الأصول في احاديث الرسول، ج7، ص606.

³⁹ النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ج1، ص475.

1.2.6. التحليل الحقوقي للرواية التي تخص عكرمة بن أبي جهل:

حسب الروايات التي وردت بهذه المقالة أن الذنب الذي ارتكبه عكرمة بن أبي جهل هو عداؤه الشديد لرسول الله (ص)، حيث كان وأبوه في مقدمة المعادين للإسلام وللرسول (ص) في مكة المكرمة. أبو جهل مات في معركة بدر، أما عكرمة فقد هرب يوم فتح مكة إلى اليمن خوفاً من رسول الله -ﷺ- ومن المسلمين، وعندما أعطى رسول الله (ص) الأمان لأهل مكة جميعاً، ثم لعكرمة، لذا عاد عكرمة آمناً إلى مكة، ودخل الإسلام.

أغلب الروايات ذكرت أن اسم عكرمة بن أبي جهل هو ضمن لائحة الذين أمر رسول الله (ص) بقتلهم يوم فتح مكة، ولكن الواقدي في كتابه كتاب المغازي لم يذكر عكرمة ضمن هذه اللائحة، ولربما كان السبب في ذلك هو أن عكرمة فرّ من مكة إلى اليمن ناجياً بنفسه هرباً من المسلمين. وحسب دراستنا فالرأي أن رواية الواقدي هي الأقرب للصحة من حيث عدم ذكر عكرمة في لائحة الذين صدر بحكمهم أمر القتل من رسول الله (ص).

وعند الحديث عن العداوة التي أبداها عكرمة تجاه رسول الله (ص) فلقد كانت هذه العداوة بحق العبد من جهة، وبحق الله من جهة أخرى، حيث إن كل أصناف الأقوال، والأفعال السيئة التي ارتكبتها عكرمة ضد رسول الله (ص)؛ إنما تدخل تحت نطاق حقوق العبد؛ وعند النظر من وجهة مبادئ العقوبة⁴⁰ التي بينها القرآن الكريم؛ فمهما كانت حقوق العبد كبيرة؛ مادامت ليس فيها ذنب القتل عمداً، فهذا لا يشكل مبرراً لحقوقياً لقتل أي شخص آخر. كما هو معروف للحقيقة أن رسول الله (ص) كان يتعامل في مواضع الحقوق الشخصية بالعمو عن الناس. ولهذا السبب فإن الروايات التي ذكرت اسم عكرمة ضمن لائحة الصادر بحكمهم حكم القتل لأنه كان يبدي عداوة لرسول الله -ﷺ- لا تتلاءم مع رحمة رسول الله (ص) حسب المبادئ الحقوقية.

ومن جهة أخرى فإن تهجم عكرمة على الإسلام، وعداوته للإسلام؛ إنما يدخل تحت نطاق حقوق الله تعالى. والإسلام أمر بقتل المعادين له والذين هم في حالة الحرب. بالإضافة إلى ذلك فإن العداوة للإسلام ليس وحده سبباً كافياً لقتل الشخص الذي يحمل هذا العداوة. وأما ما يُطبق بحق من يدخل الإسلام من أعداء الإسلام فهو العفو عنهم. غير أن الإسلام يكون سبباً في جب ذنوب العبد التي ارتكبتها بحق الله تعالى قبل أن يسلم.

ومن كل هذا يُفهم أن عكرمة مهما كان معادياً للإسلام؛ فإن ذنبه لا يوجب قتله؛ بل أتى إلى عند رسول الله (ص) معلناً إسلامه، وأكمل حياته خادماً للإسلام؛ ثم مات شهيداً.

⁴⁰ سورة البقرة 179: [وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ]؛ سورة الأنعام 54: [كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ]؛ سورة الشورى 40: [وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَمَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ]؛ وغيرها.

3.6. عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ :

حسب الرواية الواردة عن عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - أن عبد الله بن سعد بن أبي السرح كان كاتبًا للوحي عند رسول الله، ولكن الشيطان قد أغواه فأخرجه عن الطريق المستقيم فذهب وشارك المشركين، ولهذا أمر رسول الله (ص) بقتله يوم فتح مكة⁴¹.

حسب الرواية فإن عبد الله بن سعد بن أبي السرح بن الحارث بن حبيب بن جذيمة بن مالك بن حسل بن عامر بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن قريش، العامري القرشي كان قد أسلم قبل فتح مكة ثم هاجر إلى المدينة⁴²؛ حيث كان كاتبًا للوحي عند رسول الله (ص) في المدينة⁴³، ثم عاد إلى مكة، والتحق بالمشركين؛ وفي يوم الفتح أمر رسول الله (ص) بقتله.

كان عبد الله بن سعد أخًا لعثمان - رضي الله عنه - بالرضاعة⁴⁴. جاء عبد الله بن سعد بن أبي السرح إلى عند عثمان - رضي الله عنه - طالبًا منه الأمان؛ وعندما سكنت الحال في مكة أخذه عثمان إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فطلب العفو عنه؛ فسكت رسول الله (ص) مدة ثم أجاب بـ "نعم"، وأعطاه الأمان، وعندما غادر عثمان - رضي الله عنه - المكان قال رسول الله (ص) لأصحابه: "ما منعكم أن تقوم أحدكم إلى هذا فيقتله؟"؛ فقال الصحابة: "ألا أوأمت إلينا يا رسول الله" فقال (ص): "إن النبي لا ينبغي أن تكون له خائنة الأعين" ⁴⁵؛ بعدها أصبح عبد الله بن سعد مسلمًا؛ ولم يُر منه أي تصرف سيء⁴⁶.

وحسب رواية البلاذري أن عبد الله بن سعد بعد أن دخل الإسلام كان كاتبًا للوحي عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فكان يكتب "الظالمين" بدلًا من "الكافرين"، وكذلك كان يكتب "عزيز حكيم" بدلًا من "عليم حكيم"، وبعد مدة من الزمن صار يقول "أنا أيضًا أقول كما قال محمد آتي ما أتى به محمد". فأنزل الله تعالى الآية الكريمة: [وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزل مثل ما أنزل الله] ⁴⁷. ثم عاد بعد ذلك مرتدًا إلى مكة، ويوم الفتح أمر الرسول (ص) بقتله⁴⁸.

⁴¹ ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، ج1، ص.274.

⁴² ابن الأثير، أسد الغابة، ج1، ص. 317-318.

⁴³ صفى الدين المباركفوري، الرحيق المختوم، ص.389.

⁴⁴ ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، ج1، ص.274.

⁴⁵ أبو داود، السنن، كتاب الحدود، حديث رقم 1، ابن هشام، السيرة النبوية، ج4، ص.51.

⁴⁶ محمد بن يوسف الصالحى الشامى، ت.942هـ، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق مصطفى عبدالواحد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ج6، ص.387.

⁴⁷ الأنعام 93/6.

⁴⁸ البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص.358.

أما ابن الأثير فقد كانت روايته بشأن عبدالله بن سعد بن أبي السرح بهذا الشكل:

بعد أن سكت رسول الله (ص) مدة اجاب ب: "نعم"، وأعطى الأمان لعبد الله، وبعد أن غادر عثمان - رضي الله عنه - استدار رسول الله (ص) إلى صحابته وقال لهم: " ما منعكم أن يقوم أحدكم إلى هذا فيقتله؟". فقال الصحابة: " ألا أومأت إلينا يا رسول الله "؛ فقال لهم رسول الله (ص): " إن النبي لا ينبغي أن تكون له خائنة الأعين "49. وفي مصدر⁵⁰ آخر فإن الرواية على الشكل التالي: " ذهب عبدالله بن سعد بن أبي السرح، واختبأ عند عثمان بن عفان - رضي الله عنه -؛ وعندما بدأ الناس يبايعون رسول الله أتى عثمان بعبدالله إلى رسول الله وقال لرسول الله: " اقبل بيعة عبدالله يا رسول الله "، فرفع رسول الله (ص) رأسه ونظر إليه ثلاث مرات، وكان في كل مرة ينظر رافضاً بيعته؛ وبعد ذلك قبل بيعته ثم استدار إلى صحابته وقال لهم: " ما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حيث رأي كفت يدي عن بيعته فيقتله "51. وتُقل عن الرواية أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال كلمة "كلب" فاصداً بها عبدالله بن سعد⁵².

وأما الروايات التي تتحدث عن عبدالله بن سعد بعد أن دخل في الإسلام مرة ثانية فهي على الشكل التالي:

عبدالله بن سعد كان من أذكىاء وكرماء قريش، عيّنه عثمان - رضي الله عنه - والياً على مصر سنة 25 للهجرة؛ ففتح الله أبواب إفريقيا على يده؛ وبهذا الفتح العظيم حصل المسلمون في معركة سوارين على ثلاثة آلاف قطعة نقدية غنيمة، حيث كان في تلك المعركة مع عبدالله بن سعد؛ عبدالله بن عمرو، وعبدالله بن الزبير. وفي الفتنة التي نشبت بين المسلمين بعد مقتل عثمان - رضي الله عنه - لم يشارك بها عبدالله بن سعد بن أبي السرح؛ فذهب إلى عسقلان، واستوطن فيها، وحسب الرواية أنه كان يدعو الله بأن يقبض روحه، وهو يصلي. وفي عام 37 للهجرة توفي عبدالله بن سعد بعد أن سلم يميناً وشمالاً إثر انتهاءه من صلاة الفجر⁵³.

⁴⁹ ابن الأثير، أسد الغابة، ج1، ص317-318.

⁵⁰ في اللغة العربية تعرف كل الكتب التي كتبت في العصور الإسلامية بالمصادر؛ وتقسّم إلى مصادر معاصرة للحدث؛ ومصادر غير معاصرة للحدث؛ ومصادر متقدمة؛ ومصادر وسطى؛ ومصادر متأخرة؛ أما مصطلح المراجع؛ فيستخدم مع الكتب التي ألفها الباحثون المعاصرون؛ من بعد سقوط الدولة العثمانية وحتى يومنا هذا؛ وتنقسم إلى مراجع حديثة، ومعاصرة؛ أنظر مُجّد حسام الدين إسماعيل، منهج البحث في الآثار الإسلامية، دار العلوم للنشر والتوزيع، 2006، ص.87، 90-95، 97.

⁵¹ النووي، ت.676، تهذيب الأسماء واللغات، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، ج1، ص476.

⁵² البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص.358.

⁵³ مُجّد بن يوسف الصالحى الشامى، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، ج6، ص.387.

1.3.6. التحليل الحقوقي للروايات التي تخص عبدالله بن سعد بن أبي السرح

إن الروايات التي تخص عبدالله بن سعد هي أكثر الروايات صعوبةً وحيرةً من الناحية الحقوقية من بين الأشخاص الذين رُوي أن النبي (ص) قد أمر بقتلهم يوم فتح مكة. حيث كانت الرواية بحق عبدالله بن سعد في كتاب الحدود لأبي داود تحت عنوان { باب الحكم فيمن ارتد } . ففي الحقوق الإسلامية كل الروايات وكل ما قيل في حق ما يطبق على المرتد هو متاح في حق عبدالله بن سعد. وهنا من المناسب أن ننظر إلى الموضوع من وجهتين مختلفتين. في البداية سيعمل تحليل حقوقي بخصوص الروايات التي تخص عبدالله بن سعد , وثانيًا سيقدّم مبادئ قرآنية (مأخوذة من القرآن الكريم) بخصوص عقوبة المرتد بشكل عام.

7. التحليل الأخلاقي لما ورد في الروايات السابقة

إن كل الروايات التي تخص عبدالله بن سعد هي ذات طابعٍ تكراري، أي تكرر بعضها بعضاً بتعابير متقاربة؛ ونستطيع القول أن كل هذه الروايات؛ إنما هي مستوحاة من الحديث المذكور عند أبي داود. في الروايات المتعلقة بهذا الموضوع إن عبدالله بن سعد يأتي المدينة مسلمًا، ويصبح كاتبًا للوحي عند رسول الله -صل الله عليه وسلم-، وبعد مدة من الزمن يتخلى عن اعتقاده، وإيمانه ويذهب إلى مكة؛ ويشرح للمشركين هناك كيف يكتب الآيات بعد تغييرها عمدًا أمره رسول الله (ص) بكتابتها، ويقول بأنه يستطيع أن يأتي بمثل هذه الأقوال (يقصد القرآن) . ويوم فتح مكة يأمر الرسول -ﷺ- بقتله؛ فيلجأ عبدالله إلى أخيه في الرضاعة عثمان -رضي الله عنه- ويطلب الأمان لعبدالله من رسول الله؛ فينتظر رسول الله -ﷺ- مدة من الزمن متمنيًا أن يقوم أحد من المسلمين ليقول عبدالله بن سعد؛ وعندما لم يتم أحد من المسلمين الذين هم حول رسول الله (ص) بقتل عبدالله؛ يعطيه رسول الله -ﷺ- الأمان. وبعد أن يغادر عبدالله المكان يوضح رسول الله (ص) لمن حوله ما كان يجول بخاطره بحق عبدالله؛ وفي الفترة اللاحقة لما جرى يعيش عبدالله معيشة طيبة، ويموت ميتة حسنة.

1.7. بالنسبة لهذه الروايات المتعلقة بهذا الخصوص يمكننا أن نستنتج بعض الانتقادات من وجهة نظر أخلاقية:

لو قبلنا بأن الأحكام التي تُطبّق على المرتد مطبقة على عبدالله بن سعد كونه مرتدًا ففي هذه الحالة؛ لماذا لا يُراد؟! ألا يُعفى عنه عندما أتى رسول الله (ص) طالبًا للعفو؟ ففي مثل هذه الحالة يجب أن تُناقش الأمور التي جعلت هذا الشخص مرتدًا، وكذلك يجب أن يُنوّر ذهن هذا الشخص، فلا يوجد في هذه الروايات ما يخصّ مثل هذا الاقتناع.

(1) نعلم أنه يجب دعوة المرتد، وانتظاره مدة من الزمن قبل اصدار الحكم بقتله؛ فلا يوجد في الروايات التي ذكرناها ما يخصّ دعوة عبد الله قبل اصدار الحكم بقتله.

(2) رسول الله (ص) إنما هو قمة في الرحمة، والشفقة؛ عندما يأتيه رجل طالبًا العفو منه؛ حتى لو كان يريد قتله فليس من المناسب ألا يأمنه. لنرى إلى أي حد يناسب هذا التصرف نظام القيم القرآنية الذي أنزل على رسول الله (ص) وأوصي به؛ بمتابعة طريق العفو⁵⁴.

(3) وحسب الروايات وبعد إعطاء الأمان لعبدالله بن سعد وانصرافه عن المكان يقول رسول الله -ﷺ- لأصحابه: "إنما سكت لكي تقتلوه"، فيقولون له "ألا أمأت الينا يا رسول الله"، فيجيب "إنه لا ينبغي لني أن تكون له خائنة الأعين"⁵⁵.

هل يجوز أن يكون هذا تصرف يليق برسول الله (ص) أخلاقيًا. لو كانت هذه الروايات صحيحة، وخائنة الأعين التي لا تليق برسول الله (ص)؛ ألا يكون وصف خائنة الأفكار قد لاقت برسول الله (ص)!!! أو بمعنى آخر ألا يكون رسول الله (ص) داخله شيء؛ وظاهره شيء آخر!!

(1) كما ورد في كثير من هذه الروايات أن رسول الله (ص) قال لعبد الله الذي أتى طالبًا الأمان لنفسه كلمة "كلب"⁵⁶، فهل هذا موقف؛ يليق إنسانيًا، وأخلاقيًا؛ غير كونه فضلًا لا يليق بمقام النبوة وبرسول الله (ص).

(2) بعد مبايعة عبدالله بن سعد لرسول الله (ص) يعينه عثمان -رضي الله عنه- واليًا على مصر؛ فيكون له الأثر الكبير في فتح إفريقيا، ثم يعيش حياته مسلمًا جيدًا ويموت على ذلك. فلو كان رسول الله (ص) قد أمر بقتله حقًا، ولو قُتل؛ أفلا يشكل هذا ضعفًا، وتناقضًا كبيرًا عند رسول الله (ص)؛ وهو الذي قال بأنه وهب نفسه ليخلص الناس من نار جهنم وعذابها⁵⁷.

ومثال ذلك ما نجده في روايات ردة عبدالله بن سعد وعقوبة الردة؛ من الواضح أن كل الروايات التي ذكرت اسم عبدالله بن سعد في لائحة الذين صدر بحقهم حكم القتل ذكرت أن المبرر لذلك كان رده. عبدالله بن سعد عندما كان كاتبًا للوحي ارتدّ وذهب إلى مكة، وبقي فيها مشرّكًا إلى حين فتحها؛ وبعد ذلك دخل الإسلام مرة أخرى؛ وعاش حياته مسلمًا حتى النهاية.

السؤال الذي يطرح نفسه بخصوص الحكم بحق المرتد عامة؛ وبحق عبدالله بن سعد خاصة هو على الشكل

التالي:

⁵⁴الأعراف 199/7، [لُحِدِ الْعَفْوُ وَأُمِرَ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ].

⁵⁵أبو داود، السنن، كتاب الحدود؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ج4، ص51.

⁵⁶البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص358.

⁵⁷البخاري، الصحيح، باب الرقائق، حديث رقم 26؛ مسلم، الصحيح، كتاب الفضائل، حديث رقم 17.

هل جزاء المرتد هو الموت؟ الجواب عن هذا السؤال يكون في مقالة مستقلة واسعة تتناول الموضوع من كل جوانبه لا يتسع لها المقام هنا. غير أنني لن أتناول آراء المذاهب الفقهية بخصوص جزاء المرتد؛ ولكن سأتناول ما أورده القرآن الكريم بخصوص هذا الأمر، وسأقيم الروايات التي تخص عبدالله بن سعد بن أبي السرح حقوقياً.

جزاء المرتد موضح في القرآن الكريم في سورة آل عمران بين الآية 85 والآية 91.

فآية 85 من سورة آل عمران [وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ]؛ تحبرنا أن من يبتغ ديناً لنفسه غير الإسلام فهو خاسر، والله سبحانه وتعالى " مالك يوم الدين " سيجزي كل إنسان مؤمن؛ وغير مؤمن يوم القيامة. والآية الكريمة تشير إلى أن كل إنسان مؤمن كان؛ وغير مؤمن سيُجزي يوم القيامة.

والآية 86 من سورة آل عمران [كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ] فالآية تبين لنا أن الله سبحانه وتعالى لن يهدي قوماً ارتدوا عن الدين الحق، بعد أن آمنوا وشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمد عبده ورسوله .

والآية 87 من سورة آل عمران [أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ] وهذه الآية تعين لنا أن جزاء المرتد هو أن اللعنة عليه، ولعظم الذنب جعلها الله لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.

والآية 88 من سورة آل عمران [خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ] هذه الآية تبين لنا مدة اللعنة الكبيرة التي وقعت على المرتدين.

أما الآية 89 من سورة آل عمران [لَا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ]؛ فهي تبين لنا أن طريق العودة؛ والتوبة عن هذا الذنب العظيم ، وهذا الطريق هو كغيره من طرق العودة عن المعاصي المرتكبة بحق الله سبحانه وتعالى ألا وهو التوبة. والتوبة هنا تتحقق في الامتناع عن هذا الذنب، وإصلاح النفس والعودة إلى دين الاسلام من جديد. وفي هذه الحالة يحبرنا الله تعالى أنه سيقبل توبة هذا العبد التائب، وسيغفر ذنوبه. ولو كان كما ادعى أن عقوبة الموت صدرت بحق عبدالله لأنه ارتد عن الإسلام ففي هذه الحالة لا تكون مدة التوبة والإصلاح قد تحققت. التوبة عمل يبدأ بالقلب وينتهي به. والتوبة المفروضة على الانسان بقوة خارجية لن تقدم فائدة بشيء. والتوبة عندما تكون من القلب فإنها ستزيل اللعنة الواقعة على صاحبها، وستذيب عقوبته الدنيوية كلها. ولأنه غفر له ذنبه فلن يحاسب عنه يوم القيامة . وفي سورة آل عمران الآية 90 [إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ نُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ] تبين لنا هذه الآية الكريمة أن من يرتد عن دينه؛ ولم يتب بل يزداد في كفره، وطغيانه؛ فلن يكون له نصيب من التوبة. وفي الآية 91 من نفس السورة [إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفْرًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ]

[فهذه الآية تخبرنا أن من كفر ومات وهو كافر (لم يُقتل) فلن يقبل الله منه شيئاً؛ وسيلقى عذاباً شديداً يوم القيامة⁵⁸ .

في الآيات التي ذكرناها في الأعلى نجد أنه لم يرد فيها عقوبة المرتد الدنيوية (القتل)، العقوبة الموضحة في الآية هي عقوبة دنيوية ، وهي لعنة الله والملائكة والناس، فلعنة الله تتحقق بقطع الرحمة عن الملعون، ولعنة الملائكة تتحقق بقطع الدعاء عنه، ولعنة الناس تتحقق باستبعاد هذا الملعون. ولكن في أي حال نرى أن العقوبة المطبقة على المرتد ليست عقوبة مادية بل عقوبة معنوية.

وهناك آية أخرى تتحدث عن المرتد الذي يترك دين الإسلام ويدخل ديناً آخر وهي في سورة البقرة الآية 217 [يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبيرٌ وصدٌ عن سبيل الله وكُفْرٌ بهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجِ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَزِدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَزِدْكُمْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ]؛ ففي الآية لم يقل الله سبحانه وتعالى من يرتد عن دينه بل قال [وَمَنْ يَزِدْكُمْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ] ويقصد المسلمين أي من يرتد من المسلمين عن دينه، وهناك شيء آخر ملفت للانتباه في هذه الآية الكريمة؛ وهو أن الله سبحانه وتعالى لم يقل فيقتل وهو كافر بل قال [فَيَمُتْ] فلو كانت عقوبة المرتد القتل كما يُدعى لأخذت كلمة يُقتل مكان كلمة فَيَمُتْ. وفي الآية إخبار بأن من يرتد عن دينه، ولا يُتَّبَع حياتَه بشكل طبيعي؛ ثم يموت بعد ذلك .

وبعبارة أخرى فإن عقوبة الارتداد يحددها الطرف المضطهد؛ وكما تم ذكره سابقاً أن الحقوق تكون حقوقاً شخصية أو حقوقاً عامة أو حقوقاً إلهية. والارتداد يدخل تحت نطاق الحقوق الإلهية لا تحت نطاق الحقوق الشخصية أو العامة. فكما أن كون الشخص مسلماً هو موضوع شخصي كذلك فإن خروجه عن الإسلام هو موضوع شخصي أيضاً. وكما أن الشخص يرجح أن يكون مسلماً فيفيد بذلك نفسه؛ كذلك الأمر يرجح أن يخرج عن الإسلام فيضر بذلك نفسه. وفي هذه الحالة تكون جريمة الارتداد تدرج تحت نطاق الحقوق الإلهية، وهي جريمة متعلقة بالحياة الآخرة . أما العقاب الدنيوي فقد يكون بالإقصاء، والاستبعاد، كقطع العلاقات الاجتماعية؛ ولكن لا يمكن أن يتحول هذا العقاب إلى عقاب بدني؛ ولا يمكن أن يكون القتل هو جزاء هذا الجرم ولا بأي شكل من الأشكال.

وإذا أردنا تقييم الروايات التي تتحدث عن قتل عبد الله من سعد في ضوء الآيات التي ذكرناها سابقاً يمكن القول بأن جريمة عبد الله التي سببت ورود اسمه ضمن لائحة المحكوم عليه بالقتل؛ لم تكن جريمة الردة؛ وهذه من

⁵⁸ محمد بن سليمان الأشقر، زبدة التفاسير، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2007م، سورة آل عمران الآية 89، 90، والتوبة الآية 91.

جانِبِ الحَقوقِ . وِعدَمَما نِقاَرَنَ بَينَ الآياتِ الِتي تَتحدِثُ عَن عَقوبَةِ المَرْتَدِ حَيتِ لَم تَذكَرِ القَتْلَ بَل ذَكَرَتِ وَقوَةَ لَعنَةِ اللّهِ ، وَالْمَلائِكَةِ ، وَالنَّاسِ عَلَيهِ ، وَبَينَ الرِوايَاتِ الِتي تَتحدِثُ عَن عَبدِ اللّهِ بِنِ سَعَدِ نَجْدِ تَنافُضًا ، وَاضِحًا بَينِها . أَمّا بِالنِّسبَةِ لِلقَولِ بِأَنَّ الآياتِ مَنسوخَةٌ ، وَأَنَّ عَقوبَةَ اللّعنِ جِاءَتِ حَقيقَةً بِمَعنى القَتْلِ ، وَ تَرجيحَ الحَدِيثِ عَندَما يَتَعارضُ الحَدِيثَ مَعَ الآيَةِ وَغَيرِها مِنَ الأَقوالِ الشَّائِعَةِ ، فَكُلُ هَذِهِ بِقِناعَتِي تَقريبَاتِ خالِيةٍ مِنَ الدِّعْمِ العِلْمِي . وَبِهَذِهِ الحَالَةِ تَكُونُ الرِوايَاتِ الِتي تَتحدِثُ عَن سَبَبِ مَقْتَلِ عَبدِ اللّهِ بِنِ سَعَدِ بِنِ أَبِي السَّرْحِ لَيسَتِ وَافِيَةً حَقوقِيًا .

وَكَما سَنَرى لِاحقًا أَسْماءَ بَعْضِ الأَشْخاصِ الَّذينَ رُويَ أَنَّ مَبَرَّ صَدورِ الحُكْمِ بِالقَتْلِ فيهِمُ هُوَ الرَدَّةُ ، وَكُلُ هَذِهِ الرِوايَاتِ الِتي تَتحدِثُ عَن صَدورِ أَمْرِ القَتْلِ بِهؤلاءِ الأَشْخاصِ تَحْتِ مَبَرِّ الرَدَّةِ فَالاعتِراضُ عَلَیْها هُوَ نَفسُهُ ، وَلا يَمكِنُ قَبولُ مِثْلِ هَذِهِ الرِوايَاتِ حَقوقِيًا .

8. الأَشْخاصُ الَّذينَ رُويَ أَنَّ مَبَرَّ صَدورِ الحُكْمِ بِالقَتْلِ فيهِمُ هُوَ الرَدَّةُ

1.1. سارة (مولاة عمر بن هشام)

سارَةُ كَانتِ تَحْمَلُ مَكتوبَ خَاطِبِ بِنِ أَبِي بَلتَعَةَ ، وَكانَ رَسولُ اللّهِ (ص) يَجهِزُ جَيشًا لِفَتْحِ مَكَّةَ . لَكنَ المَكانَ المَقْصودَ أُبقيَ سَرًّا . خَاطِبِ بِنِ أَبِي بَلتَعَةَ كانَ مَسلِمًا صالِحًا مِنَ الَّذينَ هاجَروا إِلى المَدِينَةِ ؛ حَيتِ كانَ أَقارِبُهُ يَعيشونَ في مَكَّةَ ؛ فَأرادَ أَنَّ يرِسلَ لَهِمُ مَكتوبًا لِيُخبرَهُمُ بِمَقْصدِ رَسولِ اللّهِ (ص) الَّذي كانَ سَرًّا وَقدَ أرادَ ذَلِكَ بِقَصدِ حَمايَتهِمُ . فَأَعطى هَذا المَكتوبَ لِسارةِ الِتي كَانتِ مَوجودَةً في المَدِينَةِ آنَذاكَ . وَعَندَما وَصَلَ الخَبرُ إِلى رَسولِ اللّهِ (ص) كَلَّفَ عَلِيًّا ، وَالزَبيِرَ بِنِ العَواِمِ -رَضِيَ اللّهُ عَنهُما- بِإِيجادِ سارَةَ وَاحضارِ المَكتوبِ الَّذي مَعها . وَقَبْلَ وَصولِ المَكتوبِ إِلى مَكَّةَ ؛ تَمَّ إِيجادُهُ بَينَ حِياكَةِ شَعرِ سارَةَ "بَينَ ضَفاثِرِ شَعرِها" . وَتَرَكَ عَلِيٌّ وَالزَبيِرَ بِنِ العَواِمِ -رَضِيَ اللّهُ عَنهُما- سارَةَ حَرةً . وَأَوصَلَ المَكتوبَ لِرَسولِ اللّهِ (ص) ؛ فَاسْتَدعى رَسولُ اللّهِ (ص) حَاطِبَ بِنِ أَبِي بَلتَعَةَ وَأَسْتَعَلِمَ مِنْهُ . وَما عَلِمَ أَنَّ حَاطِبَ لَم يَفعَلِ ذَلِكَ بِقَصدِ الخِيانَةِ لِلإِسلامِ ، وَالْمَسلِمينَ عَفا عَنهُ⁵⁹ .

بِالنِّسبَةِ لِسارةِ فَقدَ كَانتِ مَولاةَ عَمرِ بِنِ هِشامِ . وَكانَتِ مَغنِيةً وَراثِيَةً (مِنَ اللِواثِيِ يَريثِينَ في مَكَّةَ -نَدابَةَ) . جِاءَتِ إِلى رَسولِ اللّهِ -ﷺ- تَطَلِبُ مِنْهُ المَساعدَةَ في ذَهابِها مِنَ مَكَّةَ إِلى المَدِينَةِ ؛ فَأَعطاهَا رَسولُ اللّهِ -ﷺ- جَمالًا ؛ ثُمَّ بَعدَ ذَلِكَ عَادتِ مِنَ مَكَّةَ إِلى المَدِينَةِ . فَتَمَّ القَبْضُ عَلَیْها وَهِيَ عائِدَةٌ تَريدُ إِبصالَ مَكتوبِ حَاطِبِ لِأَقربائِهِ في مَكَّةَ ؛ وَلَكنَ لَم تَتمَّ مَعاقبُتُها لِفعَلِها هَذا الأَمْرُ⁶⁰ .

⁵⁹البلاذري، انساب الأشراف، ج1، ص.360، 361؛ ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص49، 48.

⁶⁰الواقدي، المغازي، ج1، ص860.

وتقول الروايات بأن سارة عندما عادت إلى مكة تابعت هجاء رسول الله (ص) وفي يوم فتح مكة أمر الرسول (ص) بقتلها؛ فقتلها عليّ - رضي الله عنه - ويقال أنه قتلها آخرون⁶¹.

وفي رواية أخرى سارة لم تُقتل بل أعطاه رسول الله (ص) الأمان؛ ثم أصبحت مسلمة⁶²؛ وفي رواية أخرى أيضًا يقال بأنها ارتدت عن الإسلام وهي عائدة من المدينة إلى مكة⁶³.

وحسب الروايات فإن المبرر لقتل سارة كان أنها تهجو رسول الله (ص) فحسب رواية يُقال أن عليًا قتلها وفي رواية أخرى آخر قتلها، وفي رواية ثالثة سارة لم تُقتل بل أصبحت مسلمة، وفي رابعة قيل أنها قُتلت لأنها ارتدت عن الإسلام وهي في طريقها إلى مكة. فحسب ما نرى التناقض العجيب بين هذه الروايات؛ فليس الشك في من قتل سارة؟؟ بل في هل قُتلت سارة أم لم تُقتل؟؟ أم هل ارتد سارة عن الإسلام أم أسلمت؟؟! كل هذه الأسئلة تولد الشك في هذه الروايات. الروايات التي أوردت اسم سارة في اللائحة الصادر بحكمهم حكم القتل خالية من الدعم، والتأييد الحقيقين؛ حيث أن هذه الروايات تبرر صدور الحكم بقتل سارة هو أنها كانت تعني بهجاء رسول الله (ص)؛ ولكن هذا المبرر لا يمكن أن يكون مبررًا حقوقيًا؛ غير أن القرآن الكريم يخبر بأن المشركين يمكن أن يوجدوا في هذه الحملات الإعلامية الهجائية.

وفي الآية الكريمة رقم 186 من سورة آل عمران [لَتَبْلُوَنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ] توصية للمسلمين أمام القول السيء الذي يصدر من المشركين، ورسول الله (ص) بذاته مكلف بذلك قبل المسلمين؛ غير أن رسول الله (ص) قد علم القرآن للناس بسلوكه، ومعيشته، وليس فقط بلسانه. والادعاء الذي يقول بأن رسول الله (ص) كان قد أصدر حكم القتل بحق سارة لأنها كانت تهجوه فهذا مخالف لوصفه (ص) بالأسوة الحسنة من جهة، ومن جهة أخرى ليست سارة وحدها التي كانت تتحدث سوءًا بحق رسول الله (ص) من المشركين. ففي مكة كان هناك الكثير من المشركين ممن عامل رسول الله (ص) معاملة سيئة⁶⁴.

وعند الحديث عن الحقوق الشخصية (نقصد شخص رسول الله (ص)) فقد كان - رضي الله عنه - دائمًا أقرب للنفوس، والمساحة مع الناس. فعندما يعفو رسول الله (ص) عن من أراد قتله عمدًا وهو نائم تحت الشجرة؛ كيف يصدر حكم القتل بحق سارة لأنها كانت تهجوه؟؟! هذا غير ممكن حقوقيًا وأخلاقيًا.

⁶¹ البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص360، 361.

⁶² صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، ص389.

⁶³ البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص361.

⁶⁴ محمد بن سليمان الأشقر، زبدة التفاسير، سورة آل عمران 168.

2.8. فرتنا

حسب الروايات كانت فرتنا وأرنب مغنيتان عند خطل، فكانتا تغنيان الشعر وتهجوان رسول الله⁶⁵. فرتنا أو فرتان كان اسم تلك المرأة، أُعطيَت الأمان ودخلت الإسلام ثم عاشت زمناً في عهد عثمان -رضي الله عنه - ثم ماتت⁶⁶.

تذكر الروايات أن فرتنا مغنية ابن خطل كانت من بين الذين صدر بحقهم حكم القتل يوم فتح مكة، ولكن هذا ليس ممكناً حقوقياً. ورود اسم شخص في الروايات التي تحدثت بخصوص الأشخاص الذين أُمر بقتلهم يوم فتح مكة ليس تأييداً أو حادياً كافياً. حيث يوجد روايات مختلفة، و متعارضة حول حادثة سارة. والروايات التي بهذا الخصوص؛ والتي ليس لها مبرراً حقوقياً؛ يمنع قبولها؛ وكذلك يمنع عدنا إياها بأنها كافية وحدها.

وبعد أن اتضح المبرر في قضية سارة؛ فكونها كانت تهجو رسول الله (ص) شعراً ليس مبرراً حقوقياً كافياً حتى يأمر النبي (ص) بقتلها. و فرتنا يُروى أنها كانت مغنية وكانت تهجو رسول الله -صلى الله عليه وسلم -؛ فإما أن يكون لها ذنبٌ آخر استحققت عليه حكم القتل؛ وإلا فليس في الرواية ذنبٌ يُذكر. وليس من الممكن حقوقياً صدور الأمر بقتلها لأنها فقط كانت تهجو رسول الله (ص).

3.8. هند بنت عتبة

حسب رواية البلاذري، إن رسول الله (ص) كان قد أمر بقتل أربع نساء وكان من بين هؤلاء النساء هند بنت عتبة⁶⁷. بيد أن اسم هند لم يتم ذكره في كثير من الروايات التي تتحدث عن الذين صدر بحقهم حكم القتل يوم فتح مكة.

تذكر الروايات أن هند دخلت الإسلام وحطمت كل الأصنام التي كانت في بيتها؛ ثم جاءت رسول الله (ص) مسلمةً. وبايعت رسول الله (ص) مع غيرها من النساء، وعندما قيل لهنّ " لا تزنين " قالت هند: " أوتزني الحرة؟ ". وعندما كانت أغنامها تعاني من قلة الولادة، طلبت من رسول الله (ص) أن يدعو لها بهذا الخصوص فدعا لها رسول الله (ص). وعندما كثرت الأغنام قالت هند: " هذا بفضل رسول الله؛ والحمد لله الذي هدانا للإسلام، وأكرمنا بالرسول (ص) ". وعندما كانت تحطم الأصنام في بيتها كانت تقول " نحن فُتتّا بسببكم "⁶⁸.

⁶⁵ البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص360.

⁶⁶ صفى الدين المباركفوري، الرحيق المختوم، ص.389.

⁶⁷ البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص.357.

⁶⁸ البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص361.

الروايات التي ذكرت اسم هند من بين الذين صدر بحقهم حكم القتل لم تذكر أي ذنب لهند كانت قد ارتكبتها. ولأنها لم تكن قد أسلمت بعد فلا يوجد هناك ردة؛ ولا توجد أي معلومة عن أن هند كانت تهجو رسول الله (ص). حسب دراستنا أن سبب ورود اسمها في لائحة الصادر بحقهم حكم القتل كونها حرضت وحشياً الذي أسقط حمزة - ﷺ - شهيداً في معركة أحد . حيث أن اسم وحشي قد ذكر ضمن لائحة الصادر بحقهم حكم القتل في بعض المصادر. وللحرب حقوقها؛ ففي الحرب قتل كل من الطرفين الآخر؛ ولهذا السبب لا يذهب أحد وراء الانتقام الشخصي بعد ذلك. ولو ذهب فهذا ليس تقريباً حقوقياً. وعندما قُتل زعماء المشركين في معركة بدر حتى هم لم يذهبوا وراء الانتقام الشخصي بعد المعركة؛ فأجلوا الانتقام الى يوم معركة أحد؛ وحتى المسلمين لم يقوموا بالانتقام للشهداء الذين سقطوا في معركة أحد بشكل فردي؛ بل تركوا الانتقام الى المعركة التي بعدها وهي معركة الخندق .

ومن جهة أخرى في سورة مُجَّد الآية رقم 4 فيها توضيح لمعاملة الأسرى بعد انتهاء الحرب حيث تأمر الآية بترك الأسرى طليقين أو تركهم مقابل فدية. فعندما لا يكون هناك أمر بقتل الأسرى الذين شاركوا بالحرب كيف يكون رسول الله (ص) قد أمر بقتل هند أو وحشي لهذا السبب يوم فتح مكة وذلك بعد مرور مدة طويلة !!؟؟ وبهذا فلا يمكن أن تكون الروايات التي هي بحق هند بنت عتبة ووحشي بن حرب صحيحة حقوقياً. بخاصة أن كلاهما دخلا الإسلام عند فتح مكة.

4.8. وحشي بن حرب

وحشي بن حرب من بين الذين أمر بقتلهم يوم فتح مكة؛ وهو من أسقط سيدنا حمزة شهيداً يوم أحد⁶⁹. حسب الرواية الواردة عن ابن عباس - ﷺ - أن رسول الله (ص) أمر بقتل وحشي. وقد كان المسلمون متواجدين في نفس المكان الذي يعيش فيه وحشي؛ فهرب الى الطائف، وبقي هناك الى أن جاءت مجموعة من الطائف الى رسول الله (ص) فجاء وحشي معهم، ونطق كلمة الشهادة في حضرة رسول الله (ص).

عندما رآه رسول الله (ص) قال له "وحشي؟" قال وحشي "نعم" ، فقال رسول الله (ص) " اقعد فحدثني كيف قتلت حمزة " ؛ فحدثه وحشي بذلك؛ فقال له رسول الله (ص) " غيب وجهك عني فلا أراك " . فكان وحشي كلما رأى رسول الله (ص) يخفي وجهه عنه، إلى أن ذهب المسلمون لقتال مسيلمة فذهب وحشي - ﷺ - معهم وقام هو وأحد الأنصار بقتل مسيلمة⁷⁰.

⁶⁹الواقدي، المغازي، ج1، ص.862.

⁷⁰الواقدي، المغازي، ج1، ص.862-863.

الرواية التي تورد اسم وحشي من بين الذين أمر النبي (ص) بقتلهم يوم فتح مكة خالية من الدعم الحقوقي، بالأصل لم تذكر أي رواية اسم وحشي ضمن اللائحة المذكورة سوى الواقدي. ولأن وحشي قتل سيدنا حمزة في ساحة معركة فهذا بقي ضمن قواعد الحرب حقوقياً. المثلة⁷¹ هي تصرف سيء جداً ولكن الحادثة حدثت في ساحة المعركة لذلك لا يمكن عدها جرم يوجب قتل وحشي. ومن جهة أخرى لا يصح إذا ما انتهت المعركة الانتقام الشخصي للذين سقطوا في أرض المعركة. ومهما كان وحشي قد هرب إلى الطائف فهذا ليس مبرراً ليكون لذكر اسمه من بين الأشخاص الذين صدر بحقهم حكم القتل. ووحشي مثله مثل صفوان بن أمية حيث هرب خوفاً من الحاق الضرر بنفسه ثم عاد وأصبح مسلماً.

5.8. صفوان بن أمية

صفوان لم يكن من بين الذين صدر بحقهم حكم القتل، ولكنه كان من زعماء قريش فخاف من أن يلحق المسلمون الضرر به فهرب من مكة⁷². هو صفوان بن أمية بن خلف بن وهب بن حذافة بن جمح بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. طلب كل من عمير بن وهب وابنه وهب الأمان لصفوان من رسول الله (ص) فأعطاه رسول الله (ص) الأمان وأعطاهما العمامة التي وضعها على رأسه يوم فتح مكة كدليل معهم على ذلك؛ فلحق وهب بن عمير بصفوان، وأتى به إلى رسول الله (ص) ولما وصل صفوان إلى عند رسول الله (ص) جلس أمامه ثم قال: "هذا وهب بن عمير يقول بأنك أعطيتني الأمان لشهرين". فقال له رسول الله (ص): "انزل أبا وهب؛ فقال صفوان: "لا انزل حتى تبين لي"؛ فقال له النبي (ص): "بل تسيّر أربعة أشهر". فنزل صفوان عن دابته، ثم ذهب مع المسلمين إلى حنين؛ ولكنه شارك فيها كافراً؛ وعند توزيع الغنائم أعطاه رسول الله (ص) نسبة كبيرة منها. فقال صفوان "والله لا يفعل ذلك إلا نبي"؛ ثم دخل في الإسلام. عاش صفوان في مكة ثم انتقل إلى المدينة، وذهب عند العباس -عليه السلام- فأعطى العباس خيراً لرسول الله (ص) بهجرة صفوان إلى المدينة، ولما علم رسول الله بذلك قال: "لا هجرة بعد الفتح"⁷³. صفوان لم يهرب من مكة يوم فتحها لأن اسمه كان موجوداً ضمن لائحة الذين صدر بحقهم حكم القتل بل هرب خوفاً من إلحاق المسلمين الأذى به. وحسب ما تبين لنا من الدراسة صفوان بن أمية، وعكرمة بن أبي جهل، ووحشي بن حرب، وعبدالله بن سعد هربوا من مكة خوفاً من إلحاق المسلمين الأذى بهم، وليس لأنهم ارتكبوا ذنوباً توجب قتلهم.

⁷¹ المثلة؛ هي قطع اعضاء المقتول في الحرب. الباحث.

⁷² صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، ج1، ص390.

⁷³ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ص.521.

9. التحليل الحقوقي لروايات الأشخاص الذين صدر حكم القتل بحقهم ولم يسلموا:

1.9. ابن الأخطل:

هناك روايات متعددة لاسم ابن الأخطل، حيث قيل عبد الله وقيل عبد العزى وقيل أيضا هلال⁷⁴. ابن الأخطل أو ابن خطل كان من بين الذين أمر النبي (ص) بقتلهم يوم فتح مكة؛ حيث دخل النبي مكة فاتحاً يومئذ، وعلى رأسه خوذة؛ وكان ابن الأخطل في ذلك الحين متعلقاً بستار الكعبة، فجاء رجل الى عند رسول الله -ﷺ- وأخبره بذلك؛ فأمره النبي (ص) بقتل ابن الأخطل⁷⁵. تقول الرواية أن سعيد بن حريث المخزومي رأى ابن الأخطل متعلقاً بستار الكعبة فقتله⁷⁶. وتقول رواية أخرى أن الذي قتل ابن الأخطل لم يكن سعيد بن حريث بل كان عمار بن ياسر؛ والرواية على الشكل التالي:

" شوهد ابن الأخطل متعلقاً بستار الكعبة، فتسابق إليه كل من عمار بن ياسر، وسعيد بن حريث، ولأن عمار بن ياسر كان أصغر سنًا وأكثر شبابًا سبق سعيد، وقتل ابن خطل " ⁷⁷.

وهذا توضيح عن بعض الروايات التي ذكرت سبب إصدار رسول الله (ص) الحكم بقتل ابن الأخطل:

ابن الأخطل هاجر إلى المدينة مسلمًا؛ فوثق به رسول الله (ص) وكلفه بجمع الزكاة، وأرسل معه مساعدًا له من قبيلة خزاعة⁷⁸. فأمر ابن الأخطل معاونه بأن يذبح لهما معزة وأن يحضر الطعام لهما ثم نام، ولما أفاق من نومه ذهب إلى معاونه وإذا به لم يفعل شيئًا؛ مما أمره به؛ فذهب عليه وقتله؛ ثم قال حينها " إذا ذهبت إلى محمد فسيتقتلني "؛ فارتد عن الاسلام⁷⁹. ثم هرب ابن الأخطل إلى مكة؛ وبيده أموال الزكاة التي كان قد جمعها؛ وعندما رآه أهل مكة سألوه عن سبب مجيئه إليهم فأجابهم " لم أجد خيرًا في دين غير دينكم "؛ ثم عاش بقية حياته على هذا الاعتقاد⁸⁰.

⁷⁴البلاذري، أنساب الاشراف، ج1، ص.359.

⁷⁵خلف بن عبد الملك بن مشكول القاسم، ت. 578، غوامض الاسماء المبهمة الواقية في متن الأحاديث المسندة، تحقيق عز الدين علي السيد ومحمد كمال الدين عز الدين، عالم الكتب، بيروت، 1986، ج1، ص128.

⁷⁶الواقدي، المغازي، ج1، ص859؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص.359.

⁷⁷النووي، تهذيب الاسماء و اللغات، ج1، ص476.

⁷⁸حسب رواية ابن هشام ان رسول الله -ﷺ- كان قد عين معاوناً لابن الأخطل أو ابن خطل مسلماً من الأنصار، وابن خطل لم يقتل معاونه بل قتل عبداً مسلماً لأحد الصحابة، أنظر ابن هشام، السيرة النبوية، ج4، ص52.

⁷⁹البلاذري، أنساب الاشراف، ج1، ص360.

⁸⁰الواقدي، المغازي، ج1، ص859.

ومن جهة أخرى تقول الرواية أن ابن الأخطل كان عنده جاريتان، وكان ابن خطل يشرب الخمر معهما وكانوا يهجون رسول الله⁸¹، فأمر النبي (ص) بقتله هو وجاريتيه⁸².

2.9. مقيس بن صبابة

هو مقيس بن صبابة بن حزن بن يسار الكناني القرشي، وهو من بين الذين أمر النبي (ص) بقتلهم يوم فتح مكة. مقيس كان مشهوراً بشعره في عهد الجاهلية، أقام في مكة وأمضى وقته عند بني سهم. شارك مقيس المشركين في معركة بدر، وكان له أخ يدعى هشام، مات هشام بن صبابة مسلماً في غزوة بني المصطلق سنة ستة للهجرة⁸³؛ حيث قتلته رجل من الأنصار كان يدعى عبادة بن الصامت ظاناً أنه من المشركين فقتله عن طريق الخطأ⁸⁴. أمر النبي (ص) بدفع دية هشام. فدفعها إلى عقيلته من الأنصار⁸⁵. ثم قام مقيس بأخذ الدية التي أعطيت له وتتبع عبادة بن الصامت فقتله ثم انضم إلى قريش. وكان يقول شعراً بأنه أخذ بثأر أخيه. ويوم فتح مكة أمر النبي (ص) بقتله، فقتله نميلة بن عبدالله الليثي⁸⁶. وتقول روايات أخرى أن مقيس شوهد بين الصفا والمروة فقتله مجموعة من المسلمين⁸⁷. وتقول روايات أخرى بأن مقيس ارتد وهو ذاهب إلى مكة⁸⁸ وأما رواية ابن اسحاق بخصوص هذا الأمر فهي على الشكل التالي :

جاء مقيس بن صبابة من مكة مسلماً وقال لرسول الله (ص): { يا رسول الله جئتك مسلماً، وأطلب منك دية أخي }. حيث قُتل أخوه خطأ، فأمر رسول الله (ص) بإعطاء دية هشام بن صبابة لأخيه مقيس، ثم تم دفع الدية بحضور النبي (ص)؛ فلحق مقيس بقاتل أخيه خطأ وقتله، ثم عاد مرتدًا إلى مكة، وأخذ ينشد الشعر في مكة شارحًا كيف انتقم لأخيه⁸⁹.

1.2.9. التحليل الحقوقي للروايات

- المبرر الحقوقي لقتل مقيس بن صبابة وابن خطل :

⁸¹البلاذري، أنساب الأشراف، ج1، ص360.

⁸²ابن الأثير، جامع الاصول في أحاديث الرسول، ج7، ص735.

⁸³البيهقي، ت.458، دلائل النبوة، تحقيق عبدالمعطي قلجعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ج5، ص59.

⁸⁴البلاذري، انساب الاشراف، ج1، ص358.

⁸⁵البلاذري، انساب الأشراف، ج1، ص358.

⁸⁶صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، ص.389؛ ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، ج7، ص922.

⁸⁷النووي، تهذيب الاسماء واللغات، ج1، ص475.

⁸⁸صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، ص389.

⁸⁹ابن هشام، السيرة النبوية، ج2، ص293.

أمر القتل الذي صدر عن رسول الله (ص) بحق مقيس بن صباية، وابن الأخطل لم يكن قراراً رجحه رسول الله (ص) بنفسه؛ بعبارة أخرى كان رسول الله (ص) ليس لديه من سبيل إلا أن يصدر هذا القرار بحقهما؛ لكونهما كانا قد ارتكبا جريمة واضحة؛ ولهذا فإن الجريمة المرتكبة تدخل تحت نطاق القصاص. فعبد الله بن الأخطل قام بقتل مساعده في جمع أموال الزكاة؛ لكونه لم يحضر له الطعام؛ ولا يجوز قتله لهذا الجرم؛ ولا بأي شكل من الأشكال. ولهذا يكون ابن الأخطل قد قتل الرجل عمداً مع سبق الإصرار والترصد؛ وعقاب هذا هو القصاص.

وأما مقيس بن صباية فقد قتل عبادة بن الصامت الذي قتل أخا مقيس خطأ ظاناً أنه من الأعداء؛ وقد حصل ذلك أثناء الحرب؛ فما فعله عبادة لا يوجب القتل أبداً؛ لأنه كان قتلاً خطأ؛ والقتل الخطأ يوجب دفع الدية لأقارب المقتول⁹⁰. إذا فالجرم الذي ارتكبه مقيس هو القتل عمداً فحده القصاص. وحسب ما ورد في القرآن الكريم فجزاء هذين الشخصين هو القصاص. حيث عين الله سبحانه وتعالى لنا حد القتل عمداً، والجزاء الدنيوي الذي يناله القاتل [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ]⁹¹. كما أوضح رسول الله (ص) حكم القصاص في حالة القتل عمداً⁹². وفي أحاديث أخرى وضح النبي (ص) حكم القصاص الذي وضعه الله سبحانه وتعالى⁹³. والأمر الذي اعطاه النبي (ص) بقتل عبدالله بن الأخطل ومقيس بن صباية " اقتلوهم ولو كانوا متعلقين بستار الكعبة " إنما هو أمر القصاص الذي أوضحته الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي وردت في متن السياق سابقاً.

القصاص هو من الحقوق التي تدخل تحت نطاق الحقوق الشخصية. ففي القصاص قتل القاتل أو العفو عنه إنما هو عائد للقريب الأول للشخص المقتول. وفي الجريمة التي ارتكبتها عبدالله بن الأخطل؛ والأخرى التي ارتكبتها مقيس بن صباية لم يكن رسول الله - ﷺ - القريب الأول للمقتولين، فالذي سيقرر القصاص أم العفو عن هذين الشخصين هو ولي المقتولين، وفي الروايات التي ذكرناها من طلب القصاص لم يكن أقرباء المقتولين بل كان رسول الله (ص) وفي هذه الحالة أمامنا سؤالان :

(1) هل طلب أقرباء المقتولين تطبيق حكم القصاص على القاتلين؟

(2) هل أمر رسول الله (ص) بتطبيق حكم القصاص

على القاتلين؛ من غير أن يطلب أولياء المقتولين ذلك؟

⁹⁰ سورة النساء، الآية 92: [وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً ۚ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا ۚ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۚ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۚ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا]

⁹¹ سورة البقرة الآية: 178.

⁹² أحمد بن حنبل، المسند، ج 1، ص 63، النسائي، السنن، باب الحاربة، حديث رقم 14.

⁹³ البخاري، الصحيح، باب الصلح، حديث رقم 8.

في الروايات التي تتحدث عن مقيس بن صبابه، وابن الأختل لم يتم التحدث عن أولياء المقتولين أو حتى عن طلبهم تطبيق القصاص، وفي حال طلب أولياء المقتولين القصاص من القاتلين؛ فيمكن ألا يكون قد ذكرته الروايات؛ وفي هذه الحالة يكون رسول الله (ص) قد أمر بقتل القاتلين بناء على طلب أولياء المقتولين فتم حكم القصاص.

ولو أمعنا التفكير حسب المعلومات المتوفرة في الروايات بأن النبي (ص) كان قد أمر بتطبيق حكم القصاص على القاتلين بدون طلب من أولياء المقتولين؛ فيمكن القول بأن هذا ليس ممكناً حقوقياً. غير أن حكم القصاص وُضع بيد أولياء المقتول كما ورد في سورة البقرة الآية 178 من القرآن الكريم [فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ]؛ فلو كان رسول الله (ص) قد أمر بتطبيق حكم القصاص على ابن الأختل، ومقيس بن صبابه من غير طلب من أولياء المقتولين فهذا سيتعارض مع الآية الكريمة التي ذكرناها .

دعوى قتل ابن الأختل، ومقيس بن صبابه بسبب ارتدادهما:

مهما كانت الروايات تقول بقتل ابن الأختل، ومقيس بن صبابه لأنهما ارتدا عن الإسلام فهذه الروايات ليس صحيحة .

والقرآن الكريم يوضح لنا أن الجزاء الأول لمن ترك دين الإسلام ليس القتل؛ وهذا تم توضيحه في أعلى المقالة تحت عناوين أخرى .

10. الحارث بن الطلائع

الرواية الوحيدة التي قرأناها بحق الحارث بن الطلائع هي على الشكل التالي :

كان الحارث بن الطلائع يؤذي رسول الله (ص) كثيراً عندما كان في مكة؛ وقد قتله عليّ - عليه السلام - يوم الفتح⁹⁴. تقول الرواية أن الحارث بن الطلائع كان يؤذي النبي (ص)؛ ولذلك أمر النبي بقتله؛ ولكن عقوبة إيذاء النبي (ص) لا توجب القتل كما أوضحنا سابقاً. ولكن يجب علينا أن ننوه الى مسألة بهذا الخصوص:

في القرآن الكريم جعل القتل حراماً عند عدم وجود مبررات حقوقية؛ والمبررات الحقوقية لم تُترك حسب مبادرة الأشخاص؛ وإنما وضحها القرآن الكريم في عدة مواضع وبعده أشكال؛ قتل شخص آخر عمداً [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ] البقرة / 178؛ والدفاع عن النفس [الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ]

⁹⁴ صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، ص.389.

البقرة / 194؛ والمعركة المفتوحة على المؤمنين فعلاً [وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُفَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ] البقرة / 190⁹⁵؛ وغيرها من المبررات التي تحلل دم الأشخاص.

ويمكن أن نعرف معركة بدر بأنها كانت ردًا على إخراج الكفار المسلمين من مكة [وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبِثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا] الاسراء / 76 . في معركة بدر قُتل أغلب زعماء المشركين الذين كانوا يتعاملون بقسوة شديدة مع رسول الله - (ص) والمسلمين؛ وهذا الجزاء هو ردًا على إخراج المسلمين من مكة 96 . ولهذا السبب يكون جزاء العداوة لرسول الله (ص)، والمسلمين، وإخراجهم من مكة؛ قد تم دفعه من قبل المشركين في معركة بدر؛ غير ذلك لا يمكن حقوقيًا أن يحكم رسول الله (ص) بجزاء القتل على من آذاه شخصيًا، حيث لم يكن الرسول (ص) وحده الذي تم إيذاؤه في مكة؛ بل كان هناك العديد من المسلمين المستضعفين قد تم إيذاؤهم أيضاً. مبرر الأذى الذي أوجب جزاء القتل حسب الروايات كان يجب أن يطبق على الذين قاموا بإيذاء المسلمين أيضاً؛ وليس على الذين قاموا بإيذاء رسول الله - ﷺ - فقط؛ فرسول الله (ص) وجب عليه التفكير بحقوق بقية المسلمين بقدر ما يفكر بحقه. ولكن حسب الروايات لم نصل الى أي معلومة عن تطبيق حد القتل بحق الذين ألحقوا الأذى بقية المسلمين؛ ولهذا فلا يمكن القول بأن الرواية التي تخص الحارث بن الطلائة صحيحة حقوقياً.

(1) عبدالله بن الزبيري السهمي:

ابن الزبيري ذكر اسمه في رواية ابن الأثير من ضمن من أمر الرسول (ص) بقتلهم وكان يهجو رسول الله (ص) بمكة ويعظم القول فيه؛ فهرب يوم الفتح هو هبيرة بن أبي وهب المخزومي زوج أم هانئ بنت أبي طالب لي نجران؛ فأما هبيرة فأقام بها مشركاً حتى هلك؛ وأما الزبيري فرجع إلى رسول الله (ص) فأعتذر وقبل عذره.⁹⁷

(2) الحويرث بن نقيذ:

حسب ما ذكر الواقدي أن النبي (ص) كان قد أهدر دم الحويرث بن نقيذ؛ لأنه كان يؤذي رسول الله (ص) كثيراً⁹⁸، وحسب ما نقل ابن هشام أنه عندما كان العباس بن عبدالمطلب يأخذ فاطمة وأم كلثوم ابنتي رسول الله (ص) من مكة إلى المدينة جاء الحويرث بن النقيذ وأسقطهما أرضاً⁹⁹. ويوم فتح مكة اختبأ الحويرث

⁹⁵ محمد بن سليمان الأشقر، زبدة التفاسير.

⁹⁶ الرازي - التفسير الكبير، ج 21، ص 24.

⁹⁷ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 2، ص 125.

⁹⁸ الواقدي، المغازي، ج 1، ص 857.

⁹⁹ ابن هشام، السيرة النبوية، ج 4، ص 52.

في بيته. وعندما علم بأن المسلمين يبحثون عنه انتقل من مكانه إلى مكان آخر هاربًا؛ فأمسكه علي - عليه السلام - وقتله
100

حسب ما رأينا أن الحويرث وُضِعَ اسمه من بين الذين أمر النبي (ص) بقتلهم يوم فتح مكة. لأنه كان يؤذي رسول الله (ص). والرواية التي عند ابن هشام أن الحويرث أسقط فاطمة، وأم كلثوم أرضًا عندما كانتا ذاهبتين إلى المدينة. وهذه الرواية لا توجد سوى عند ابن هشام، ولم نجدها في أي مصدر آخر. ومن جهة أخرى كما رأينا سابقًا أن التي سقطت من علي دباتها كانت زينب - عليها السلام - والذي أسقطها كان هبار بن الأسود. ولن نكرر التوضيح الذي أوردناه سابقًا بخصوص أن جزءًا من ألحق الأذى برسول الله ليس القتل. وبهذه الحالة فوضع اسم الحويرث بن النقيذ ضمن لائحة الذين أمر النبي (ص) بقتلهم يوم فتح مكة لا يعتبر ممكنًا حقوقيًا.

11. أرنب

حسب الرواية، أرنب كانت إحدى المغنيتين الموجودتين عند ابن خطل، وكانت تهجو رسول الله (ص) بشعرها¹⁰¹، قُتلت يوم فتح مكة، وقيل ان اسمها قرية أيضًا¹⁰². عند الحديث عن ابن خطل وأرنب وغيرهما في الروايات المذكورة، ورد أن المبرر لإصدار الحكم بقتلهم هو هجومهم لرسول الله - عليه السلام -؛ ولكن هذا لا يكفي لأن يكون مبررًا حقوقيًا. ولا يمكن تبرير صدور حكم القتل بحق أرنب حقوقيًا لأنها كانت تهجو النبي (ص).

12. النتائج

يوجد اختلاف بين روايات السيرة في أسماء الذين أمر بقتلهم عند فتح مكة وحتى معلومات المصادر بشأنهم متضاربة. ومن هؤلاء عبدالله بن الأخطل "خطل"، مقيس بن صابة، عبدالله بن سعد وهم الذين حكم عليهم بالقتل نتيجة حكم الردة. الحارث بن الطلاطة، الحويرث بن النقيذ؛ أرنب الجارية، هبار بن الأسود، وفارتنا، سارة؛ حكم عليهم بالقتل نتيجة هجائهم وأيتهم للرسول (ص). صفوان بن أمية، عكرمة بن أبي جهل وهند بن عتبة حكم عليهم نتيجة شدة عداوتهم للرسول (ص). وحشي بن حرب حكم عليه نتيجة قتله سيدنا حمزة - عليه السلام - وعبدالله بن الزبير السهمي.

تم عمل تحقيق كامل لروايات الذين أمر النبي (ص) بقتلهم يوم فتح مكة من عشرة مصادر للسيرة النبوية. وعلى هذا فأسماء الأشخاص المروي عنهم بأنه صدر بحقهم حكم القتل.

¹⁰⁰ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 1، ص 359.

¹⁰¹ البلاذري، أنساب الأشراف، ج 1، ص 360.

¹⁰² صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، ص 389.

تخبرنا المصادر أن عدد المحكوم عليهم بالقتل ثمان أشخاص. منهم خمسة أشخاص عفي عنهم بسبب اعتناق الإسلام. أما الذي حكم عليهم بالقتل تتضارب الروايات بشأنهم. غير أن الدراسة بينت أن الأشخاص الثمانية لم يطبق عليهم الحد. وبخاصة من أسلم.

يتبين لنا من خلال روايات السيرة والأحاديث النبوية أن هؤلاء الأشخاص ذكروا بمصادر السيرة؛ أما القرآن الكريم فلم يذكروا فيه، وبخاصة أن القرآن الكريم نظم عقوبات القتل حسب الحقوق؛ لذا القرآن الكريم أصدق من روايات السيرة.

يتضح لنا من دراسة أسماء الأشخاص المحكوم عليهم بالموت عند فتح مكة أن سبب القتل هو الردة، والهجاء، والأذية الفعلية للرسول -ﷺ-؛ لكننا نلاحظ من خلال أحكام الإسلام وفعل الرسول (ص) هو مراعاته لمقام النبوة ولبدأ المصلحة عند الأخذ بالعقوبة. وقد رفعت العقوبة عن البعض مراعاة للمصلحة. ولكننا تبين لنا من الدراسة أن الردة، والهجاء، والأذية ليس حكمهم القتل وذلك أن أحكام الجزاء مردها إلى النصوص. وتبين لنا من المصادر أن الذين صدرت بحقهم أحكام الجزاء كان قبل إسلامهم؛ ومن طبق عليهم لم يكونوا مسلمين؛ وذلك أن حكم الجزاء في هذا الأمر جب بالإسلام فيستحيل تطبيقه بعد الإسلام. ولذلك نشير إلى أن تقييم أحكام الجزاء لا تنقل فقط من مصادر الدين؛ وإنما تنقل من القرآن والسنة ومن معرفة تطبيقاتها في مصادر التاريخ وبالتحقيق للوصول لقناعة راسخة في هذا الأمر.

13. ثبت المصادر والمراجع

- أحمد بن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد الشيباني، المسند، مؤسسة قرطبة، القاهرة، 2011، 6 ج.
- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، 11 مج.
- ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط، مكتبة الحلواني، دمشق، 1969، 12 ج.
- ابن الأثير، أسد الغابة، تحقيق علي محمد عوض ومحمد أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، 8 ج.
- ابن جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفازد ابراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1967، 11 مج.
- ابن منظور "ابن عساكر"، مختصر تاريخ دمشق، تحقيق مجموعة محققين، دار الفكر، دمشق، 1984، 31 مج.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن اسحاق الأزدي السيجستاني، السنن، د.ن.، بيروت، 1999، 6 ج.
- أبو فخر الرازي، التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"، د.ق.، دار الفكر، بيروت، 1981، 32 ج.
- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق عبدالسلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990، 4 ج.
- ابن ماجه، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، دمشق، د.ت.، 2 ج.
- البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار ورياض زكار، دار الفكر، بيروت، 1996، 12 ج.
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
- البيهقي، دلائل النبوة، تحقيق عبدالمعطي قلججي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، 7 ج.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، نشر مؤسسة الرسالة، القاهرة، 2001م، 24 مج.
- آدم يلدرم، "هدف الجزاء في ضوء السنة والقرآن"، رسالة غير منشورة، جامعة اسطنبول، كلية الإلهيات، استانبول، 2013.
- السراخسي، المبسوط، د.ق.، دار المعرفة، بيروت، 1989، 30 مج.
- الواقدي، المغازي، تحقيق مارسدن جونسون، دار الأعلمي، بيروت، 1989، 3 ج.
- النسائي، السنن الكبرى، حسن عبدالمنعم شلبي، مؤسسة الرسالة العالمية، بيروت، 2001، 12 مج.

- النووي، تهذيب الأسماء واللغات، د.ق.، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010، 4 مج.
- خلف بن عبد الملك بن مشكول القاسم، غوامض الاسماء المبهمة الواقية في متن الأحاديث المسندة، تحقيق عز الدين علي السيد ومُجَّد كمال الدين عز الدين، عالم الكتب، بيروت، 1968، 2 ج.
- صفي الدين عبدالرحمن المباركافوري، الرحيق المختوم، مكتبة النور الإسلامي، مصر، الإسماعيلية، 1976.
- علي مُجَّد الصلابي، السيرة النبوية، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2003م، 2 ج.
- مُجَّد بن اسحاق، السيرة النبوية، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.
- مُجَّد بن يوسف الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق مصطفى عبدالواحد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، 12 ج.
- مُجَّد حسام الدين إسماعيل، منهج البحث في الآثار الإسلامية، دار العلوم للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.
- مُجَّد سليمان الأشقر، زبدة التفاسير، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2007م.
- مسلم، الصحيح، تحقيق نظر بن مُجَّد أبو قتيبة، دار طيبة، الرياض، 2006م.

Kaynakça

- ASKALÂNÎ, İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî*. thk. Abdurrahman b. Nasır el-Berrâk. Riyad: Dâr-ı Tîbe, 2006.
- BELÂZURÎ, Ahmed ibn Yahyâ ibn Câbir. *Ensâbu'l-Eşraf*. Thk. Sehil Zekâr ve Riyad Zekâr, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- BUHÂRÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîbu'l-Buhârî*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- BEYHAKÎ, Ahmedibn el-Hüseynibn Ali ibn Musa Ebu Bekr. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ashâbi's-şer'yye*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Ebu DÂVUD, Süleyman b. Eşas İbn İshak el-Ezdî es-Sicistânî. *Es-Sünen*. Beyrut: yy., 1999.
- Ed-DİYARBEKRÎ, Hüseyin ibn Muhammed ibn Hasan. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfüsi'n-nefs*. Beyrut: Dârü's-Sâdir, 2010.
- DİMEŞKÎ, Hayrettin ibn Mahmud ez-Zerkelî. *el-İ'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlim, 2002.
- EBU'L-KÂSİM, Halef ibn Abdulmelik. *Gavâmiẓü'l-esmâ'el-mübheme el-vakıa fî müttüni'l-ehâdîs'l-müsennede*. thk. İzzettin Ali es-Seyyid vd. Beyrut: Âlimu'l-Kutub, 1986.
- ERDOĞAN, Suat. "Literatürümüzde İslamofobiyi Destekleyen Olgulardan Birisi: Hz. Peygambere Hakaret Suçu ve Cezası". *Uluslararası İslamofobiyi ve Terör Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2017.

HANBEL, İbn Hanbel Ebu Abdullah ibn Muhammed ibn Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2011.

İbn HİŞÂM, Cemalüddîn Abdulmelik. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. thk. Abdüsselam et-Tedmirî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1990.

İbnü'l-ESÎR, İzzeddîn ibn Hasan Ali ibn Muhammed el-Cezerî. *Esedü'l-gâbe fî ma'rifeti es-sabâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

İbnü'l-ESÎR, İzzeddîn ibn Hasan Ali ibn Muhammed el-Cezerî. *Câmiatu'l-Usûl fî ehâdîsi'r-rasûl*. thk. Abdulkâdir el-Arnâvûd, Dîmeşk: Mektebetü'l-Halvânî, 1969.

İbnü'l-ESÎR, İzzeddîn ibn Hasan Ali ibn Muhammed el-Cezerî. *El-Kâmil fî'târîh*. thk. Ebu Fuâd Abdullah el-Kâzî, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.

İbn İSHAK, Muhammed. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

İbn MÂCE, Ebu Abdullah Muhammed ibn Yezid el-Kazvînî. *Es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâki, Dîmeşk: Daru İhyâî'l-Kutubi'l-Arabiyye, ty.

İbn MANZUR, Muhammed ibn Mukerrem eş-Şehîr. *Muhtasarü Târîhu'd-Dimeşk li ibn Asâkir*. Dîmeşk: Daru'l-fîkr, 1984.

EL-KASIM, Halef ibn Abdulmelik Meşkûl. *Ğavâmizü'l-Esmâ'*. thk. İzzeddin Ali Es-Seyyid ve Muhammed Kemâleddin İzzeddin, Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1968.

MÜBÂREKFÛRÎ, Safiyyü'r-Rahman. *er-Rabîku'l-mahtûm*. Katar: Vizâratu'l-elkâf ve's-suûni'l-islâmiyye, 1976.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *Sabîhi Müslim*. Riyad: Dâru Tîbe, 2006.

En-NEVEVÎ, Ebu Zekerriyya Muhyiddin İbn Şerif. *Tehzîbu'l-esma' ve'l-luğât*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.

NESÂÎ, Ebu Abdurrahman Ahmed İbn Şuayb İbn Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2001.

Er-RÂZÎ, Fahrettin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1981.

Es-SÂLİHÎ, Muhammed İbnYûsuf. *Sübüülü'l-hüdüve'r-reşâd fî sîret-i hayru'l-ibâd*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

Es-SERAHSÎ, Ebu Bekr Muhammed b. Ebi Sehl, *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1989.

Et-TABERÎ, İbn Ca'fer Muhammed İbn Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazd İbrahim. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1967.

VÂKİDÎ. *The Kitâb el-Maghâzî of al-Wâqidî*. edt. Marsden Jones, London Oxford University Press, 1966.

YILDIRIM, Adem. *Kur'an-Sünnet İşğında Cezanın Amacı*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013.



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**Yahudi Filozof İbn Kemmûne'nin Nübüvvet Anlayışının
Değerlendirilmesi**

**An Evaluation of the Jewish Philosopher Ibn Kammûna's
Understanding of Prophethood**

Fikret SOYAL

Dr. Öğrt. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
ORCID ID: 0000-0001-5549-9791, e-mail: fikret@istanbul.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Haziran 2019/ 1 June 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Temmuz 2019 / 4 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5; **Sayı / Issue:** 2; **Sayfa / Pages:** 437-458

Öz

Bu makalede 13. yüzyılda yaşayan Yahudi filozof İbn Kemmûne'nin nübüvvet anlayışı ve bu anlayışın nesnellığı ve ilmî değeri incelenecektir. Onun nübüvveti bir filozoftan ziyade kelâmcı zaviyesinden ele aldığı görülmektedir. İbn Kemmûne, Hz. Muhammed hakkında hürmetkâr bir dil kullanmakla birlikte İslâm'ın nübüvvet anlayışını şiddetli bir şekilde eleştirmekten geri durmamaktadır. Dönemin İslâm müelliflerinden özellikle de Fahrettin er-Râzî'den söz etmesi dikkati çekmektedir. Kelâmî bir perspektifi olan *Tenkîhu'l-ebbâs li'l-mileli's-selâs* adlı eserinde İbn Kemmûne Yahudilik'ten başlayarak, Hıristiyanlık ve İslâm'ın peygamberlik anlayışını incelemektedir. Burada İbn Kemmûne'nin tahlilleri ve yorumları üzerine bir değerlendirme yapılacaktır. Bu minvalde çalışmamız bir biyografiden ziyade, onun nübüvvet anlayışını değerlendirmekten ibaret olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Nübüvvet, Polemik, İbn Kemmûne, Tenkîhu'l-Ebhâs.

Abstract:

In this article, the 13th century philosopher Ibn Kammûna's understanding of prophethood, objectivity of his understanding and its scientific value will be examined. It is observed that he discusses prophethood more from a theologian's point of view, than of a philosopher's point of view. Alongside his courteous language about Muhammad, he does not abstain from severe criticism of Islam's understanding of prophethood. It draws attention that he makes references to Islamic writers of the period, especially Fakhr al-dîn al-Râzî. In his theological work *Tankîhu'l-abbâth li al-milal al-thalâs*, Ibn Kammûna studies firstly the Jewish, then the Christian and Islamic perspectives on prophethood. In this study, an evaluation will be made on Ibn Kammûna's analyses and comments. In this regard, this work will be of evaluating his understanding of prophethood, rather than a biography.

Keywords: Kalâm, Prophethood, Polemic, Ibn Kammûna, Tankîhu'l-Abhâth.

Giriş

Kelâm kaynaklarında İslâm'ın esasları olarak zikredilen usûl-i selâsenin ikincisi olarak kaydedilmesi, aslında nübüvvetin önemine işaret etmektedir. Nübüvvetle ilgili tartışma ve reddiyeler, Müslümanlarla diğer dinlerin müntesiplerinin bizzat karşılaşmalarını müteakiben gündeme gelmektedir.

Nübüvvet konusunu inceleyen İbn Kemmûne kelâmî perspektife sahip bir profil çizmektedir. Bununla birlikte mensubu olduğu dinin refleksleriyle meseleleri yorumladığını göz ardı etmemek gerekir. Bundan dolayı onun nübüvveti savunması ile İslâm'ın nübüvvet anlayışına yönelik eleştirilerinin birlikte nasıl değerlendirileceği önemli bir sorudur. Makalede bu sorunun cevabı aranırken onun Yahudi polemik yazarları arasındaki yerinin tespitine çalışılacaktır. İbn Kemmûne'nin nübüvvetle ilgili görüşlerini yansıtmışından dolayı *Tenkîhu'l-ebbâs li'l-mileli's-selâs* adlı eserini dikkatle izlemek gerekir.

İslâm dünyasında nübüvvetle alakalı çalışmalar genel anlamda nübüvvet kurumunun savunması ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin müdafaası olmak üzere iki maksatla oluşmaktadır. İbn Kemmûne'ye bu nazarla bakıldığında, ilahi dinlerden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm ile ilgili bölümlerin dışında müstakil bir bölüm olarak kaleme aldığı birinci bölümde ele aldığı nübüvvet kısmı, mezkûr dinler açısından nübüvvet kurumunun ispatı olarak değerlendirilebilir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm ile ilgili diğer bölümler ise kısmen eleştiri, kısmen yorum ve değerlendirme; yer yer ise savunma olarak adlandırılabilir. Bu çerçevede İbn Kemmûne'nin, birinci bölümde

ele aldığı nübüvvet meselesini dinî bir müessese kabul ederek konuyu daha objektif bir üslupla incelediği görülecektir. Ancak aynı şeyi diğer bölümler için söylemek mümkün görünmemektedir. Bilhassa dördüncü bölümde ele aldığı İslâm peygamberi Hz. Muhammed'in elçiliğini değerlendirirken kullandığı üslubun tamamen eleştirel olmasına dikkat çekilecektir.

13. yüzyılda yaşayan, ilmî kariyerini Müslümanlar arasında tamamlayan İbn Kemmûne, esasen bir filozof olarak tanınmaktadır. Onunla ilgili yapılan çağdaş araştırmalarda ve onun eserlerinin ve görüşlerinin gün yüzüne çıkarılmasında Pourjavady ve Schmidtke'nin¹ önemli katkısı bulunmaktadır. Bu iki araştırmacının İbn Kemmûne'ye ilgisi onun biyografisiyle birlikte eserlerinin edisyon kritiğini yapmalarını sağlamaktadır.² O nedenle Batıda Türkiye'ye göre³ daha erken başlayan araştırmalara konu edilen İbn Kemmûne ile ilgili çalışmalar genellikle Pourjavady ve Schmidtke'ye dayandırılmaktadır. Diğer çalışmalarla birlikte biz de bu eserden yararlanacağız.

Tenkîbu'l-ebbâs'ın dördüncü bölümünde İslâm'ın nübüvvet anlayışını ele alan İbn Kemmûne, Hz. Muhammed'in peygamberliği ile alakalı Müslümanların zikrettiği delilleri altı madde halinde özetleyerek incelemek suretiyle bunların her birini cevaplamaya çalışmaktadır.⁴ Burada İbn Kemmûne İslâm'ın nübüvvet anlayışını savunduğunu göstermektedir. Ancak aynı tutumu Hz. Muhammed'in peygamberliği hakkında özellikle önceki kitaplarda müjdenmesi hususunda görmek mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla İbn Kemmûne'nin Hz. Peygamberi inkâr ettiğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair eleştirilerine dikkat çekilecektir.

Bu doğrultuda Yahudilik ve Hıristiyanlık ile ilgili değerlendirmeleri dışarıda tutularak İbn Kemmûne'nin ilahî dinler açısından nübüvvet algısı ve İslâm'ın nübüvvet anlayışını değerlendirmesi ele alınacaktır. Bu iki konuyu ayrı iki bölüm halinde inceleyen İbn Kemmûne'nin buradaki görüşleri incelenecektir. Özellikle iki konu arasındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekilerek onun bu hususta objektifliği belirlenmeye çalışılacaktır. Böylece makalenin merkezini İbn Kemmûne'nin nübüvvet anlayışının değerlendirmesi oluşturacaktır. Makalede öncelikle nübüvvet konusu ile ilgili kelâmî perspektiften bazı çerçeve bilgiler verilecek, ardından İbn Kemmûne ile emsal ve akran sayılabilecek ve ilk polemikleri oluşturan bazı düşünörlere yer verildikten sonra onun görüşlerinin değerlendirilmesi yapılacaktır.

A. Kelâm İlmi Açısından Nübüvvet

İnsanların metafizik alanla iletişiminin hakikatini temsil eden nübüvvet, kelâm ilminin temel konuları arasında ulûhiyetten sonra ikinci sırada yer alır.⁵ Peygamberliğin iki temel kavramını oluşturan ve aynı peygamber için birlikte kullanılan nebi ve rasul kavramları arasında

¹ Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, *A Jewish philosopher of Baghdad: 'Izz al-Dawla Ibn Kammuna and his writings*, (Leiden: Brill, (2006), 1-8.

² Y. Tvzi Langermann, "İbn Kemmûne'nin el-Kelîmâtü'l-Vecîze'sinde Nefs" trc. Mehmet Zahit Tiryaki, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/1, (2016), 25.

³ Türkiye'de özellikle felsefe alanında İbn Kemmûne hakkında yapılan birkaç çalışma arasından biri kitap diğeri doktora tezi olmak üzere ikisini burada anmak gerekir: 1. Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazinesi: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, (İstanbul: Kitabevi, 2004), 197 s. 2. Fatma Zehra Pattabanoglu, İbn Kemmûne ve Felsefesi, (Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 2007), 251 s. Bunun dışında İbn Kemmûne ile ilgili yapılan diğeri ilmi çalışmalara ilerleyen bölümlerde yer verilecektir.

⁴ İzzüddeve Sa'd b. Mansur b. Sa'd el-İsraili el-Bağdadî İbn Kemmûne, *Tenkîbu'l-ebbâs li'l-mileli's-selâs*, thk. Muhammed Kerimi Zencani Asl, (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2004), 206-234.

⁵ Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefi, *Tebisiretü'l-edille fi usulî'd-din*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2: 35.

kısmi de olsa bir farklılığın olduğu bizzat Kur'an'dan⁶ anlaşılmaktadır. Eş'arî nebiyi Allah'ın mesajını kullara ulaştıran şekilde tanımlarken her resûlün nebi, her nebinin resûl olmadığını belirtir.⁷

Allah peygamberlerin elçilik görevine vurgu yapar. Resûl için Kur'an-ı Kerîm'de hem resûl⁸ hem de mürsel⁹ kullanılır. Eş'arî de¹⁰ Neseî de¹¹ insanların akılla anlamakta zorlandıkları hususları açıklamak üzere gönderilen elçi üzerinde dururlar.

Bazı âyetlerde peygamberlerin çarşıda ve pazarda yürüyen diğer insanlar gibi olduğu¹² ve onların da eşlerinin ve çocuklarının bulunduğu¹³ ifade edilerek vahye muhatap olan insanların şeriatî uygulaması noktasında peygamberlerin beşer olmalarında¹⁴ birtakım hikmetlerin olduğuna işaret edilir.¹⁵

Allah'a nispetle anlamın intikalini anlatan vahiy,¹⁶ sadece İslâm dinine ait olmayıp Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da bilinen bir kavramdır. İslâm'ın nâzil olduğu ortamda özellikle kelâm ilmi çerçevesinde vahiy ile ilgili bazı şartlar sayılmaktadır.¹⁷

Allah, Kur'an'da peygamberlerini çeşitli mucizelerle desteklediğini¹⁸ beyan eder. Bu doğrultuda elçi olarak gönderilen peygamberlerine mucizeler verilir.¹⁹ Bunlar bir peygamberin iddiasının doğruluğunu gösteren en büyük delil ve alamet sayılır.²⁰ Nübüvvet-mucize ilişkisinde Kur'an'ın mucizevî yönü ayrıca önemlidir.²¹

Kur'an'da geçen "ictebâ", "istefâ" ve "ihtiyâr" kavramları peygamberlerin belli özelliklere sahip olduğunu gösterir. Bu yönüyle peygamberlik Allah'ın seçkin kullarıyla²² ilgili olup Allah peygamberliği dilediği yere vereceğini beyan eder.²³

Kelâmcılar tarafından ele alınan konulardan biri de, peygamber olmak hususunda insanın kesbinin etkisi veya vehbî olması meselesidir. Mâtürîdî'ye göre peygamberlik, Allah'ın insanlar arasından birisini özel bir seçime tabi tutarak görevlendirmesidir.²⁴ Bâtûnîliğe göre peygamberlik

⁶ el-Hâcc, 22/52.

⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Furek, *Mücerred makalati's-seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1987, 174.

⁸ el-Bakara, 2/87, 101, 143; Âl-i İmrân, 3/32, 53, 81.

⁹ el-A'râf, 7/75; er-Ra'd, 13/43.

¹⁰ İbn Furek, *Mücerred makalati's-seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 174.

¹¹ Neseî, *Tefsiretü'l-edille*, 2: 5.

¹² el-Furkân, 25/20.

¹³ er-Ra'd, 13/88.

¹⁴ el-Kehf, 18/110.

¹⁵ Neseî, *Tefsiretü'l-edille*, 2: 1.

¹⁶ el-Kasas Sûresi: 29/7; en-Nahl Sûresi: 16/68; el-Kasas Sûresi: 29/7; en-Nahl Sûresi: 16/68; ez-Zilzal Sûresi: 99/5; Fussilet Sûresi: 41/12.

¹⁷ Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Vahiy" *Milel ve Nihal*, 8/1 (2011): 120.

¹⁸ Örnek olarak bk. Hûd, 11/103; Şuarâ, 26/67, 121; Kasas, 28/36; Sebe', 34/15; Zâriyât, 51/37; Kamer, 54/2, 15. Mucize konusunda daha geniş bilgi için bk. Osman Karadeniz, "Kelâmcılara Göre Kur'an-ı Kerîm'in İcâzı Meselesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1986): 135-146.

¹⁹ Neseî, *Tefsiretü'l-edille*, 2: 38-40.

²⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11: 451.

²¹ İbn Fûrek, *Mücerred makalat*, 178-179; Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-makasid*. (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 3: 273.

²² Bk. Âl-i imrân, 3/33; el-A'râf, 7/144; el-En'âm, 6/87; Yûsuf, 12/6; Tâhâ, 20: 13.

²³ el-En'âm, 6/124.

²⁴ Mâtû'ridî, *Kitâbu't-tevhîd*, 271-273.

kişiler arasında intikal yoluyla gerçekleşir.²⁵ Nübüvvetin basit ve süflî olan dünya ile ulvî olan âlem arasındaki iletişim vasıtası olduğuna inanan İslâm filozofları bunun için bazı kesbî hususların geçerli olduğuna inanır.²⁶ Bu tartışmaların ortasında kelâmcılar nübüvvetin vehbîliğine önem vererek bunu Kur'an âyetleriyle desteklemeye çalışırlar.²⁷

İnsanın ilahî bilgiye muhtaç olduğu noktasında kelâm ekolleri arasında bir icmâdan söz etmek mümkündür.²⁸ Kelâmî ihtilaflar, Allah'ın fiili olmak noktasında peygamber göndermenin gerekliliğini yorumlarken kullanılan kavramlar ve argümanlarla ilgili olmaktadır. Allah'ın fiili olmak bakımından ehl-i sünnet kelâmcıları bir zorunluluktan bahsetmeye karşı çıkar, Mu'tezile ise adâlet, salah-aslah prensipleri çerçevesinde Allah hakkında bir vâciplikten bahseder.²⁹

İslâm düşüncesi açısından nübüvvetle alakalı verilen bu genel bilgilerden sonra makalenin konusu ile irtibatı ve asıl mevzu için temel olması bakımından diğer dinlerin düşünürlerinin İslâm'ın nübüvvet anlayışına yönelik polemiklerine dair bazı bilgiler vermek yararlı olacaktır.

B. Nübüvvetle İlgili İlk Dönem Teolojik Tartışmalar

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren kelâmcılarla diğer dinlerin düşünürleri arasında karşılıklı reddiye eserlerinin yazıldığı görülmektedir. İslâm'a saldırı niteliğinde kaleme alınan Hıristiyan ve Yahudi polemik yazarlarının eserlerinin sayısı az değildir. Polemik eserlerinin büyük ölçüde İslâm coğrafyasında yaşayan Yahudi ve Hıristiyan düşünürler tarafından kaleme alındığını ifade etmek gerekir. Dahası bu müelliflerin bir kısmı aynı zamanda devlet erkanının işlerini gören görevlilerden oluşmaktadır.

Polemik tarihine Hıristiyanlık açısından bakıldığında, Hz. İsa'nın tabiatı başta olmak üzere pek çok konu ele alınmıştır. İslâm tarihinde ise kelâmî tartışmalar Allah Rasulü'nün vefatı ile vahyin kesilmesinden itibaren başlamıştır.

Kelâm ilmi açısından reddiye geleneği, aynı zamanda teolojik karşılaşmayı ifade etmektedir. Yahudi ve Hıristiyan düşünürler tarafından ortaya atılan çeşitli iddialara karşı kelâmcılar savunma saikiyle de olsa bunlara karşı cevaplar üreterek aslında tevhidin ispatına yoğunlaşmaktadırlar. Hıristiyan apolojistler İslâm'a yönelik oldukça sert, katı ve mesnetsiz bazı ithamlarda bulunmaktadırlar.³⁰

Abbasiler döneminde daha fazla görülen mezkûr teolojik tartışmalarda genellikle nübüvvet ve buna bağlı olarak ilahi kitap öne çıkarılmaktadır. Daha özel olarak ise Hz.

²⁵ Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-naciye minhum*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Dârü't-Türas, ts.) 296; Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdâdi, *Usûlu'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Âfâk'l-Cedide, 1981). 330; Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Fedâihü'l-bâtiniyye*, thk. Abdurrahman Bedevi (Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1964) 40-41.

²⁶ İbrahim Medkur, *Fil-felsefeti'l-İslâmiyye menbec ve tatbikuh* 3. Bs. (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1983) 1: 78-80; Mahmut Kaya, "Farabi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12: 156.

²⁷ el-En'âm, 6/124; İbrâhîm, 14/11.

²⁸ Mâtu'rîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 279-280; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bakillani, *Tembidü'l-evail ve telhisü'd-delâil*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986/1407), 142; Neseî, *Tebîretü'l-edille*, 2: 1-5.

²⁹ Ebül-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kadi Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mustafa es-Sekka, (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963) 14: 65, 81-83.

³⁰ Ömer Faruk Harman, "Hıristiyanların İslâm'a Bakışı", *Asrımızda Hıristiyan-Mu'slu'man Mu'nasebetleri*, (İstanbul, 1993), 101.

Muhammed'in Allah'tan vahiy aldığı ve önceki kutsal metinlerde peygamber olarak müjdenmesi vurgulanmaktadır.³¹

İslâm'ın nübüvvet algısına dair meydana gelen tartışmalarda öne çıkan polemik örneğini Abbasi Halifesi Mehdi (ö. 169/785) ile Nesturi Patriği olarak bilinen Timothy'nin gerçekleştirdiği diyalog oluşturur.³² Timothy ve benzerlerinin iddiaları arasında yer aldığı üzere, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve önceki kitaplarda müjdenmesi gerçek olsaydı, Tevrat'da Hz. İsa'nın müjdenmesi gibi bu bilgi de açık ve kesin bir şekilde yer alırdı.³³ Mezkûr reddiyelere ilave olarak Theodore Ebu Kurra (750-825), Yahya b. Adıyy (893-974) gibi bazı düşünürler tarafından yapılan eleştirileri saymak gerekir.³⁴

Polemik yazarları arasında ilk sırada sayılan eser, Yuhanna ed-Dımeşki'ye aittir. Hz. Muhammed'i yalancı peygamber olarak tavsif eden Yuhanna ed-Dımeşki'ye göre Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlamaya yarayacak hiçbir delil bulunmamaktadır.³⁵ Onun İbn Kemmûne ile benzerliği, ikisinin de İslâm topraklarında yaşamaları nedeniyle İslâm'ı iyi bilmeleridir.

Hıristiyan ve Müslüman düşünürler arasında görülen polemikler aynı derecede olmasa da, Yahudi ilahiyatçılar tarafından da ortaya konulmuştur.

Yahudilik-İslâm ilişkisine bir örnek olması bakımından İbn Kemmûne ile emsal ve akran sayılabilecek bazı Yahudi reddiye yazarlarından söz etmek faydalı olacaktır. Öncelikle ifade etmek gerekir ki, Yahudilerin müslümanlara cevabı X. yüzyıldan itibaren başlamıştır.³⁶ Yahudi polemik yazarları Saadya Gaon, Judah Halevî, David b. Mervan, Josef b. Abraham, Samuel b. Hofni Kohen, Samuel b. Josef ha-Levi, Moses ibn Ezra, Abraham İbn Davud, Maimodes ve İbn Kemmûne'dir.³⁷ İbn Kemmûne dahil Yahudi bilginlerinin genellikle müstakil bir reddiye yazmak yerine daha çok belli konular üzerinden yaptıkları eleştirilerle karşılaşmaktayız.

Yahudiler tarafından İslâm'a yönelik eleştirilerde daha çok nübüvvet ve Kur'an işlenmektedir.³⁸ Orta çağda yapılan İslâm'a dair tenkitleri bulunan Yahudî bilginlerin başında Karaî bilgin Daniel el-Kumisî (ö. 946), Yefet ben Eli (10. yy), Şlomo ben Yeruhim (10.yy), Yusuf el-Basir olarak meşhur olan Yosef ben Avraham (ö. 1040) gelmektedir. Esasen Yahudi polemik yazarları İslâm ile ilgili eleştirilerinde müstakil eser yazmak yerine eserlerinde bir bölüm ayırmayı tercih etmekte,³⁹ üslup bakımından Müslüman reddiyecilere göre daha sert davranmaktadırlar.⁴⁰

³¹ Fadil Ayğan, *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşairü'n-Nübüvve*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017), 484.

³² Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue*, 163-269.

³³ Lejla Demiri, *Muslim-Christian Dialogue in the Eight Century: The Nestorian Patriarch Timothy I and the Abbasid Caliph al-Mahdi*, (Yüksek Lisans Tezi: Pontificia Università Gregoriana Facolta di Missiologia, 2004), 52-53.

³⁴ Harman, "Hıristiyanların İslâm'a Bakışı", 97-101.

³⁵ N. A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue: a Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries, 632-900 A.D.* (Hatfield: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993), 133.

³⁶ Adem Özen, "İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Dinân: İlmî Araştırmalar*, 5/9 (2000): 239.

³⁷ Özen, "İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", 254-255; Mustafa Göregen, *Müslüman Yahudi Polemikleri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 164-168.

³⁸ Özen, "İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", 243.

³⁹ Özen, "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", 255.

⁴⁰ Özen, "İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", 239.

Ebu Yusuf Yakup bin İshak olan Kirkisanî (X. Yuzyıl), orta çağda İslâm dünyasında Karaî din bilginlerinin en çok tanınan ismi kabul edilir.⁴¹ Onun *Kitâbü'l-envar ve'l-merakib* adlı eseri⁴² genel anlamda İslâm ile alakalı olmakla birlikte özel olarak nübüvvet hakkında yazılan eleştirilere örnek verilir.⁴³ Kirkisanî örneğinden de anlaşılacağı üzere, Yahudi bilginlerinin eleştirilerinde Kur'an'ın ilahî kitap olmayacağı, Tevrat'tan kopya edilmesi ve Hz. Peygamber'in peygamberliğini reddetmek öne çıkarılır.

Yukarıda verilen bilgilere göre, İslâm ile iletişim noktasında Yahudî ve Hıristiyan polemik yazarlarının tartışmalarında farklı bir durumun bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Zira Hıristiyan ilahiyatçıların İslâm'a yönelik eleştirileri ilk dönemlerden itibaren başladığı halde, Yahudi düşünürlerin eleştirileri iki-üç asır sonra ortaya çıkmaktadır.⁴⁴ Aslında Yahudilik ile iletişim Hz. Peygamber döneminden başlamakta, teolojik karşılaşma ise daha geç bir süreçte gerçekleşmektedir. Sonraki dönemlerde bilhassa Şam, Bağdat, Kudüs gibi önemli merkezlerin fethedilmesiyle siyasî ve teolojik karşılaşma daha da artmaktadır. İslâm bilginlerinin Yahudilik eleştirisinde tahrif başta olmak üzere Allah hakkında antropomorfist tasavvurlar ve peygamberlik gibi farklı bazı konuların gündeme geldiği görülmektedir.

C. İbn Kemmûne ve Nübüvvet Anlayışı

1. İbn Kemmûne'nin İlmî Kişiliği

Künye olarak kendisine İzzü'd-devle şanı verilen İbn Kemmûne'nin tam adı, Sa'd b. Mansur b. Sa'd b. el-Hasan b. Hibetullah b. Kemmûne el-İsrâîlî el-Bağdâdî'dir.⁴⁵ İbn Kemmûne'nin Bağdat nispesi onun burada yaşadığını göstermektedir.⁴⁶

Hayatının ilk dönemleri hakkında fazla bilgi bulunmayan⁴⁷ İbn Kemmûne'nin hicrî 612 (miladi 1215) yılında doğduğu, 683 (miladi 1284) yılında vefat ettiği kabul edilmektedir. Yahudi asıllı olmakla birlikte Yahudilikten ayrılması ile ilgili bazı iddialar dile getirilmektedir.⁴⁸

İbn Kemmûne'nin doğum tarihi 612/1215 yılına denk gelmektedir. Bu da Moğolların Bağdat'ı işgal ederek ele geçirdikleri dönemden öncesini göstermektedir.⁴⁹ Bu da İlhanlıların Bağdat'a hâkim olduğu döneme işaret etmektedir. İlhanlı devlet yöneticileriyle olan münasebeti oldukça sıkı olan İbn Kemmûne onlara ithafen *el-Cedîd fi'l-hikme* ve *Şerhu'l-işârât* adlı iki önemli

⁴¹ Yakup el-Kirkisanî ile alakalı bir çalışma olması bakımından onun Yahudi polemikçiler arasındaki yerini ve İslâm eleştirisinde dile getirdiği konuları yakından görmek için bk. Yasin Meral, "Orta Çağ Karaî Bilginlerinin İslâm Eleştirisi: Yakup el-Kirkisanî Örneği", *Dini Araştırmalar*, 18/45, (2014): 100.

⁴² Yağub Qırqisani, *Kitâbü'l-envar ve'l-merakib*, nşr. Leon Nemoj (New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1940), 2. c. 341 s.

⁴³ Göregen, *Müslüman-Yahudi Polemikleri*, 167.

⁴⁴ Ayğın *Son Peygamberi Müjdelemek*, 501.

⁴⁵ İbnü'l-Fuvâtî, *Telhisü Mecmûil Adab*, 4: 159-161.

⁴⁶ Pourjavady-Schmidtke, *a Jewish philosopher*, 3.

⁴⁷ Pourjavady, Schmidtke, *a Jewish philosopher of Baghdad*, 8.

⁴⁸ Alper, *Aklın Hazretçisi: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, 18.

⁴⁹ Moğol büyük hanı Mengü 1253 yılında kardeşi Hülagû'yu İran, Irak ve Anadolu gibi belli başlı bölgeleri ele geçirip Moğollara tabi olarak idare etmesi için görevlendirdi. 1295 yılından itibaren tam bağımsız olarak İran'da kurulan bu devlete İlhanlı (bölge hükümdarı) denilmiştir. 1256'da Alamut kalesini ele geçiren Hülagû ardından Abbasi hilafetini ortadan kaldırarak Bağdat'a da hâkim olur. Bk. Abdülkadir Yuvalı, "İlhanlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22: 105-108.

eserini bu dönemde yazdığı bilinmektedir.⁵⁰ *Kelimatü'l-vecîze* adlı eserinde kullandığı “İbrahimi” ifadesi, devlet yöneticilerine iyi gözükmeye çabası olarak görülmektedir.⁵¹

İlhanlılar döneminde İbn Kemmûne'nin hayatı ile ilgili karşımıza çıkan isim, devlet adamı ve tarihçi kimliğiyle bilinen Ebu'l-Muzaffer Alâuddîn Atâ' Melik b. Bahâiddîn Muhammed el-Cuveynî (ö. 681/1283)'dir.⁵² Genç yaşta resmî devlet katipliği görevine gelen Cüveynî, 1256 yılında Hülâgû'nun İran'na gelmesiyle onun hizmetine girer.⁵³ Cüveynî ailesinin önemi zor anlarda İbn Kemmûne'yi koruma altına almalarına dayanır. Nitekim ailenin bürokrasideki etkin rolünün başka bir tezahürü de İbn Kemmûne'ye “izzü'd-devle” ünvanının verilmesidir.⁵⁴

İbn Kemmûne'nin Bağdat'da yaşadığı dönemin Moğolların hakimiyetine rastladığı söylenece de⁵⁵ onun orada bulunduğu günlerin aslında İlhanlılar dönemine denk geldiği daha doğru görünmektedir.⁵⁶ İbn Kemmûne'nin hayatında önemli bir yer tutan⁵⁷ Bağdat'ın bu süreçte henüz Moğol istilasına uğramadığını belirtmek gerekir.⁵⁸ Bağdat'da yolunun İlhanlı devlet adamlarıyla kesişmesi onun eserlerini devlet adamlarına ithaf etmesinden anlaşılmaktadır. İbn Kemmûne'nin yaşadığı devir ve coğrafya, İslâm tarihi açısından önemli kırılmaların ve değişikliklerin meydana geldiği bir tarihi sürece ve bölgeye denk gelmektedir.

Nizâmiye medreselerinde görev alarak ders okuttuğu ile ilgili bir kanıt olmadığını söyleyenlerle birlikte⁵⁹ bunun aksini iddia edenler de bulunmaktadır. Örneğin onun *et-Tenkîhât fî şerhi't-tehvîhât* adlı eserini 667/1268 tarihinde Bağdat Nizamiye Medresesi'nde yazdığı kabul edilmektedir.⁶⁰

Mantık ve felsefe ile birlikte tıp ve kimya ile de meşgul olan⁶¹ İbn Kemmûne'nin ilmi kişiliğinin oluşmasında, İbn Sina (ö.1037), Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî (ö.1152), Şihâbuddîn es-Suhreverdî (ö.1191), el-Gazzâlî (ö.1111) ve Fahrettin er-Râzî (ö. 1210) gibi müslüman ilim adamlarının etkisinden söz edilmektedir. Özellikle İbn Sinâ epistemolojisine kelâm rengini kattığı kabul edilmektedir.⁶² Ayrıca İbn Kemmûne'nin kendisinden sonra gelen bazı isimleri etkilediği

⁵⁰ Eserlerini İlhanlı devlet idarecilerine ithaf eden İbn Kemmûne'nin (Pourjavady, Schmidtke, *a Jewish philosopher of Baghdad*, 34) İlhanlı devlet yetkilileriyle olan yakın münasebeti ona has bir durum olmayıp benzer bir ilişkinin Kutbuddîn Şîrâzî ve Adududdin el-İcî başta olmak üzere pek çok İslâm düşünürü ve bilgini tarafından sürdürüldüğünü görmek mümkündür. Bk. Arıcı, “İbn Kemmûne'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, 46.

⁵¹ Langemann, “İbn Kemmûne'nin el-Kelîmâtü'l-Vecîze'sinde Nefs”, 26.

⁵² Dede ve babasıyla başlayan bürokratik aile yaşamını, keskin zekasıyla uzun süre devam ettiren Cüveynî'nin ve ailesinin Moğollar dönemindeki durumları ile ilgili detaylı bilgi için bk. Orhan Bilgin, “Cüveynî, Atâ Melik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8: 140-141.

⁵³ Bilgin, “Cüveynî, Atâ Melik”, 8: 140-141.

⁵⁴ Pourjavady, Schmidtke, *a Jewish Philosopher of Baghdad*, 14.

⁵⁵ Berhah, “İbn Kemmûne'ye Göre Nefsın Bilgisi”, 638-648.

⁵⁶ Arıcı, “İbn Kemmûne'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, 45; Yasin Meral, “Yahudi Âlim İbn Kemmûne'nin (ö.1286) Kur'an'ın İcazıyla İlgili Değerlendirmeleri”, *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*, 2016, 373.

⁵⁷ Pourjavady-Schmidtke, *a Jewish philosopher*, 3; Perlmann, *Sa'd b. Mansur Ibn Kammuna's Examination of the Inquiries into the Three Faiths*, ix.

⁵⁸ Moğol istilası ve sonrasında Abbâsi devletinin yıkılması ile ilgili detaylı bilgiler için bk. Hacı Ahmet Özdemir, “Moğol istilası ve Abbâsi Devleti'nin yıkılışı (Çengiz ve Hülâgu dönemleri) (616-656/1219-1258)” Doktora: Marmara Üniversitesi, 1997, 237 s.

⁵⁹ Pourjavady, Schmidtke, *a Jewish Philosopher of Baghdad*, 15; Pattabanoğlu, “Gazzalî'den Sonra İslâm Düşüncesi Seyrinde İbn Kemmûne'nin Yeri ve Önemi”, 52-53.

⁶⁰ Pourjavady, Schmidtke, *a Jewish Philosopher of Baghdad*, 63, (bk. Dipnot 1'deki açıklama)

⁶¹ Aydın Topaloğlu, “İbn Kemmûne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 127-129.

⁶² Alper, *Aklın Hazretti: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, 25.

görülmektedir. Bu isimlerin başında Eş'arî kelâmcısı olarak bilinen Celâleddin ed-Devvânî gelmektedir.⁶³ Devvânî'nin özellikle tevhîdin ispatı hususunda ondan istifade etmesi⁶⁴ İbn Kemmûne'nin İslâm düşüncesi üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Onun akıl-vahiy ilişkisine dair değerlendirmeleri felsefeci kimliğiyle birlikte kelâmcılığını da dikkate almak gerektiğini hatırlatmaktadır.⁶⁵ İbn Kemmûne'nin adı geçen İslâm düşünürlerini anmasını, onlardan etkilenmekten ziyade müslümanlar arasında ihtilaf olduğuna yönelik çabasının bir sonucu olarak okumak daha doğru görünmektedir.

Felsefeciliğiyle alakalı olarak onun Gazzâlî sonrasında etkili olduğu kabul edilir. İbn Sina'nın bütün eserlerine vâkıf olan⁶⁶ İbn Kemmûne işrâkî geleneğe tabidir.⁶⁷ Özellikle Şîrâzî'nin öğrencilerine İbn Kemmûne'nin eserlerini okumalarını tavsiye etmesi⁶⁸ hem filozof kimliğine hem de Müslüman ilim adamları arasındaki yerine dair önemli bir referans olmaktadır. Yine nübüvvetle alakalı görüşlerinde Fahrettin er-Râzî'ye atıflarda bulunması⁶⁹ İbn Kemmûne'nin kendisinden önceki kelâmcıları ve onların görüşlerini bildiğine delil olarak sayılabilir.

İbn Kemmûne kaleme aldığı eserleri, görüşleri, ilmî kişiliğiyle etkili bir isimdir. Birçok eseri bulunan İbn Kemmûne'nin en önemli çalışmaları felsefe alanında yoğunlaşmaktadır. Nitekim o, 13. asrın seçkin bir bilgini ve Yahudi bir filozof⁷⁰ olarak temayüz etmekte, hakkında yapılan çalışmalar⁷¹ onun bu husustaki konumunu ve önemini göstermektedir.

İbn Kemmûne'nin kelâmî konulara dair dile getirdiği hususlar onun bu alanda iyi bir eğitim aldığı göstermektedir. Dinler tarihi ve kelâm ilmi açısından İbn Kemmûne denilince, *Tenkîhu'l-ebbâs li'l-mileli's-selâs* adlı eseri öncelikle akla gelmektedir. Özel olarak felsefe alanına hasrettiği ve kapsamlı bir eser olarak kabul etmemiz gereken çalışmaları arasında *el-Cedid fi'l-hikme* önemli bir yere sahip olmaktadır.⁷²

Yirmiye yakın eseri bulunan İbn Kemmûne'nin İran, Irak ve Türkiye başta olmak üzere çeşitli kütüphanelerde eserleri bulunmaktadır.

⁶³ Schmidtke, Pourjavady, *a Jewish Philosopher of Baghdad*, 23-28) Pattabanoğlu, "Gazzali'den Sonra İslam Düşüncesi Seyrinde İbn Kemmûne'nin Yeri ve Önemi", 57; Fatma Betül Taş, "Yahudi Asıllı Mühtedî Bilgin Samuel bin Yahyâ el-Mağribî'nin (ö. 1175) Yahudiliğe Reddiyesi: İfhâmü'l-Yehûd", *Dinî Araştırmalar*, 18/47, (2015): 137-141.

⁶⁴ Pourjavady, Schmidtke, *a Jewish philosopher of Baghdad*, 37.

⁶⁵ Alper, *Aklın Hazze: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, 110.

⁶⁶ Pattabanoğlu, "Gazzali'den Sonra İslam Düşüncesi Seyrinde İbn Kemmûne'nin Yeri ve Önemi", 50-51.

⁶⁷ Pattabanoğlu, "Gazzali'den Sonra İslam Düşüncesi Seyrinde İbn Kemmûne'nin Yeri ve Önemi", 60.

⁶⁸ Pourjavady-Schmidtke, *a Jewish Philosopher of Baghdad*, 35.

⁶⁹ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 248.

⁷⁰ Moshe Perlmann, *Ibn Kammuna's Examination*, ix.

⁷¹ Fatma Betül Taş, "Yahudi Âlim Sa'd b. Mansûr İbn Kemmûne'nin Beşâ'uru'n-Nubuvve ile İlgili Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 58/1, (2017): 47-67; İnsiye Berhah, "İbn Kemmûne'ye Göre Nefsin Bilgisi", trc. Murat Demirkol, Mahmut Caduk, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (2014): 638-648; Fatma Zehra Pattabanoğlu, "İbn Kemmûne'nin Varlık Anlayışı", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (2014), 212-235; Fatma Zehra Pattabanoğlu, "Gazzali'den Sonra İslam Düşüncesi Seyrinde İbn Kemmûne'nin Yeri ve Önemi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/1, (2011): 47-63; Mustakim Arıcı, "İbn Kemmûne'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2011): 41-78; Yasın Meral, "İbn Meymûn'un Yemen Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54:2 (2013): 1-48. Perlmann, *Sa'd b. Mansur Ibn Kammuna's examination of the inquiries into the three faiths*, 115; Müfit Selim Saruhan, "İbn Kemmûne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15 (2005): 289-300.

⁷² İbn Kemmûne'nin en hacimli çalışması olan ve felsefe konularını geniş bir şekilde ele aldığı eserinin iki ayrı baskısı mevcuttur: 1. *el-Cedid fi'l-hikme*, thk. Hamid Mer'id Kübeysi, (Bağdad: Câmîatu Bağdad, 1982), 637 s.; 2. Moshe Perlmann, *Sa'd b. Mansur Ibn Kammuna's examination of the inquiries into the three faiths: a thirteenth century essay in comparative religion*, (California: University of California, 1967), 118 s.

2. İbn Kemmûne'nin *Tenkîhu'l-Ebhâs* Adlı Eseri ve Nübüvveti Değerlendirmesi

Tenkîhu'l-ebbâs li'l-mileli's-selâs adlı eserinin Arapça baskısının⁷³ yanı sıra, daha önce 1967 yılında Moshe Perlman tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek Arapça edisyon kritiği yapılmıştır. Eserin özelliklerinden birisi, esere hamdele ve salvele ile başlanmasıdır.⁷⁴

Peygamberlik hakkında farklı anlayışları ve eleştirileri sistematik olarak sunması, İbn Kemmûne'nin eserine ve kendisine gösterilen ilgiyi artırmıştır. Mukaddimede ifade ettiği gibi, nübüvvetle alakalı ortaya çıkan tartışmalar kendisini böyle bir eser yazmaya sevk etmiştir. Eserin amacını Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinlerinin nübüvvet anlayışlarını ortaya koymak şeklinde belirlemiştir. Konuyu ele alırken söz konusu dinlerin kronolojisini esas alarak sırasıyla inceleyeceğini ifade etmiştir.⁷⁵ Nitekim eser vahiy ve peygamberlerin verdiği bilgiler üzerine kurgulanmıştır. Nübüvvet savunmasını yaparken, her dinin kendi din bilginlerinin delillerini kullanmaya çalışmıştır. Buna göre eserinde objektif olmak istediğini beyan eden İbn Kemmûne, bu üç dine yöneltilen eleştirileri ele almıştır.

Tenkîhu'l-ebbâs ile ilgili başka önemli bir husus, İbn Kemmûne'nin 679/1280'de tamamlaması ve bunun son eseri⁷⁶ olarak kabul edilmesidir. İçinde yetiştiği kültürün etkisini onun ilmî kişiliğinin oluşmasında görmek mümkündür. Yine de yer yer kendi özgün kişiliğini ve dinî aidiyetini arka plana atmadığına şahit olunmaktadır. Hıristiyanların teslîs inancını ve Mecusiliğin düalist tanrı anlayışını yorumlayarak onların tevhîd inancına sahip olduklarını savunması⁷⁷ buna örnek olarak verilebilir. Fakat teslîs ve düalizmi tevhîd kapsamında görmesi oldukça ilginçtir. Bu bir tür dinî aidiyetin ötesine geçen bir yaklaşım olarak kabul edilebileceği gibi, İbn Kemmûne özelinde dinî çoğulculuktan bahsetmeye imkan vermesi bakımından önemlidir. Bu söylemiyle birlikte onun mezhebî aidiyetini terk etmemesi, yer yer İslâm'ın peygamberi hakkında ağır eleştirilerde bulunması, bu yönde bir değerlendirmede bulunmanın önünde engel olmaktadır.

Tenkîhu'l-ebbâs'ın sistematik yapısından söz etmek gerekirse eser dört bölümden oluşmaktadır; birinci bölümde din ve peygamberlik bağlamında nübüvvetin hakikati, kısımları, ispatı ve bağlı diğer konularla ilgili genel bilgiler verilir.

İkinci bölümde Yahudiliğin peygamberlik anlayışı işlenir.

Üçüncü bölümünde Hıristiyanlığın peygamberlik anlayışı incelenir, Hz. İsa ve İnciller ile ilgili bazı bilgiler aktarılır.

Dördüncü bölümü İslam dinine ayıran İbn Kemmûne, burada Hz. Muhammed'in risâleti üzerinde durur. Bu bağlamda kelâmcıların konuyla ilgili kanaatlerini vererek tenkitlerini ortaya koyar.

Mensubu olduğu Yahudilik ile ilgili Müslümanların iddialarına karşı kendi dinini savunan İbn Kemmûne, Hıristiyanlık hakkında gündeme gelen iddialar karşısında da müdafaada bulunur. İbn Kemmûne'ye göre Hıristiyanların teslîs iddiası sadece lafzî bir seviyede kaldığından gerçekte onlar muvahhittirler. Onların bu durumu Müslümanların zâtın teklîğine rağmen Allah'a izafe edilen kadîm sıfat anlayışları gibidir. Müslümanların cismânî mânalar taşıyan haberî sıfatları te'vil

⁷³ İzzüddeve Sa'd b. Mansur b. Sa'd el-İsrailî el-Bağdadi İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs li' l-mileli's-selâs*, (Tahran, Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2004/1383).

⁷⁴ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 87.

⁷⁵ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 87-88.

⁷⁶ Arıcı, "İbn Kemmûne", 49.

⁷⁷ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 258-259.

etmeleri gibi Hıristiyanlar da bu inançlarını te'vil ederek aslında onların teslîs inancından beri olduklarını kabul etmek gerekir.⁷⁸

Eserin dördüncü bölümünü İslâm'a ayıran İbn Kemmûne'nin İslâm'ı değerlendirme biçimiyle birinci bölümde ele aldığı nübüvvet yorumu arasındaki yaklaşım farklılığı açık bir şekilde görülmektedir. Birinci bölümde objektif davrandığını görmek mümkün olsa da, İslâmiyet'e ayırdığı son bölümde bu tavrını terk ederek bazen tarafgir bir üslup benimsemektedir. Burada kelâmcıların konuyu ele alma biçiminden ilham aldığını hissettirmekle birlikte, bazı şüpheli durumları varsayılan sorular üzerinden dile getirdiğini görmek zor olmamaktadır.

Dördüncü bölümde kendi algısından ziyade Müslümanların Hz. Muhammed'in peygamberliğinin doğruluğu hakkında dile getirdikleri deliller üzerinde duracağını bizzat ifade etmektedir.⁷⁹ Müslümanların ittifak ettikleri hususları sıralayan İbn Kemmûne, öncelikle Abdülmuttalip oğlu Abdullah oğlu Muhammed'in son peygamber olduğu, onun getirdiği dinin önceki bütün dinleri neshettiği ve kıyamete kadar varlığını sürdüreceği hususunda bir ortak kanaatin bulunduğunu zikretmektedir.

Hz. Musa'ya Tevrat'ı, Hz. İsa'ya İncil'i vererek bu ikisini de peygamber olarak gönderen Allah'ın yine peygamber olarak seçtiği Hz. Muhammed, Hz. Musa'dan önce de sonra da başka peygamberlerin bulunduğu inanmaya davet etmektedir. Farz olan ibadetler, âhîret ve âhîret halleri itikadî hükümler olarak Müslümanların ittifak ettiği diğer hususları oluşturmaktadır.⁸⁰

İslâm'da Allah'ın zâtı hakkında ihtilaf edildiğini belirten İbn Kemmûne burada sözü Mücessime'ye getirir. İmânın hakikati ve mahiyeti, imâmet gibi diğer kelâmî problemlere yer vererek⁸¹ bu hususlarda Müslümanların çeşitli ihtilaflarının bulunduğundan söz eder.

Aslında bu söylemlerin ve verdiği örneklerin ötesinde İbn Kemmûne'nin Hz. Peygamber'in elçiliğini inkâr ettiğini ifade etmek gerekir. Nitekim eserinde ele aldığı konular ve özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliği ile alakalı söyledikleri Bağdat halkı tarafından tepkiyle karşılanır, bundan dolayı öldürülme tehlikesi yaşar.⁸² Bu olayın dinî olmaktan ziyade politik nedenlere dayandığını dikkate alarak yapılan yorumlar da bulunmaktadır.⁸³

Tenkîhu'l-ebbâs'a yönelik tenkitlerin sadece Müslüman düşünürler tarafından yapılmadığı görülmekte, Yahudi ve Hıristiyan teologlarca yazılan reddiyeler de bulunmaktadır. Esere gösterilen ilgide Batı ilim dünyası, İslâm dünyasından önde görünmektedir. Bu ilginin azlığı irdelendiğinde Müslüman düşünürler tarafından yazılan iki önemli reddiyenin kaybolması bir sebep olarak gösterilebilir.⁸⁴

Buna göre müslüman olmayanlarca yazılan reddiyeler sayıca daha fazla olmuştur. Hıristiyan din bilgini olan İbn Mahrûme, *Tenkîhu'l-ebbâs'*in nüshalarından birinin kenarına düştüğü

⁷⁸ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 258-259.

⁷⁹ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 206.

⁸⁰ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 203-204.

⁸¹ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 206.

⁸² İbnü'l-Fuvâtî, *Telbisü mecmâil adâb*, 4: 161; Pourjavady, Schmidtke, *a Jewish philosopher of Baghdad*, 10-17; Perlmann, *Ibn Kammuna's examination*, x.

⁸³ İzzüddeve Sa'd b. Mansur b. Sa'd el-İsrailî el-Bağdadi İbn Kemmûne, *Bir Yahudi Filozofun Kaleminden Üç Din, Üç Peygamber-13. Yüzyıl Klasığı*, trc. Ali Osman Kurt (Ankara: Eskiye Yayınları, 2017), (Mütercim'in önsözünden)

⁸⁴ İbnü'l-Fuvâtî, *Telbisü mecmâil adâb*, 4: 160; Pattabanoglu, "Gazzâlî'den Sonra İslam Düşüncesi Seyrinde İbn Kemmûne'nin Yeri ve Önemi" 60.

haşiyede özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlıkla ilgili bölümleri dikkate almış, İslâm ile ilgili bölümlere dair bir şey yazmamıştır.⁸⁵

İbn Kemmûne eserinde üç din hakkında çeşitli yorumlar yaparken, bu dinlere milel (dinler) kategorisinde yer vermektedir.⁸⁶ Öte yandan bu üç din dışında herhangi bir inanç grubundan söz etmediğinden mezkûr gelenekte geçerli olan “milel ve nihâl/dinler ve mezhepler”den sadece milel kısmını alarak nihâl’i dışarda tuttuğunu göstermektedir.

a. İbn Kemmûne’ye Göre Nübüvvetin Hakikati, Kısımları, Varlığı ve Faydaları

Nübüvvetin ispatı konusunda hayli çaba gösterdiği anlaşılan İbn Kemmûne, insanın akli melekelerinin olgunlaşmadığı dönemlerde öncelikle duyu organlarının yaratıldığını ve işlevsel hale geldiğini söyler. Duyu organlarının her birinin kendine ait bir alana vakıf olacağını belirten⁸⁷ İbn Kemmûne burada kelâmın bilgi teorisine mutabık davrandığını gösterir. Böylece o, aklın dışında ve ötesinde nübüvvet sayesinde ortaya çıkan başka bir alana dikkat çeker. Ona göre vahiy bilgisine muhtaç olan akıl, vahiy olmadan o bilgilere ulaşamamaktadır. Bu yaklaşımıyla İbn Kemmûne peygamberliğin zorunluluğunu savunduğunu ortaya koyar.

İnsanın potansiyelinin aşamalı olduğunu savunan İbn Kemmûne’ye göre birey temyiz aşamasından sonra yeni bir aşamaya geçerek akıl gücü ile tanışır. Bir üst derece olan bu aşamada akıl gücüne kavuşan insanın bu imkanının ve potansiyelinin, duyu organlarından ve temyiz gücünden farklı olduğunu vurgulayan İbn Kemmûne, bu güç sayesinde insan daha önce elde edemediği ve algılayamadığı bazı mümkün ve zorunlu durumları anlamaya başlar.⁸⁸ Böylece İbn Kemmûne bilgi konusunda duyu, akıl ve vahiy arasında bir ayrımın bulunduğunu açıkça ifade eder.

İbn Kemmûne’ye göre nübüvvet sayesinde insan, akıl aracılığıyla bilinmesi imkânsız olan gayb âlemine ait bilgiler elde eder, geçmiş ve geleceğe dair bazı malumatı öğrenir. Vahiy, insanın en özel bilgileri elde etmesine imkân verir.⁸⁹ Dolayısıyla duyu organları temyiz gücünün alanından habersiz; temyiz kuvveti de aklın alanından habersiz olur. İbn Kemmûne, Peygamberliği ve onun verdiği haberlerin gerçekliğini reddeden inkârcıların bu tutumunun sebebinin nübüvvetin verdiği bilgilerin tadını bilmemelerine bağlar. Dolayısıyla peygamberlik gerçeğinden habersiz olan birisinin vahyi inkâr etmesi vahyin varlığını ortadan kaldırmaz.⁹⁰

İbn Kemmûne’de görülen insanın bilgiye ulaşma yolunda karşılaştığı aşamalı gelişim, insanın yaratılışına bağlı olarak Allah’ın kullarına bahsettiği nimetler olarak kabul edilmektedir. Böylece o, insanın peygamberlik kurumuna duyduğu ihtiyacı aklen temellendirmek istemektedir. Bu çerçeveyi belirledikten sonra, insanın bilgiye ulaşmada sahip olduğu mezkûr imkânların mutlak olmadığına dikkat çekerek bunun dışında başka bir kaynağa ihtiyaç duyulduğunu söylemek istemektedir. Böylece insanın duyu ötesi âleme ulaşmasının gerekliliğine ve bunun bir ihtiyaç

⁸⁵ Mark N. Swanson, “İbn al-Mağrûma,” *Christian-Muslim Relation a Bibliographical History* (Leiden: E. J. Brill, 2003), 63-66.

⁸⁶ İslâm düşünürlerinin dinî inanç grupları ile mezhepleri taksim ederken milel ile hak dinleri kastetmelerine uygun olarak (Ömer Faruk Harman, “Milel ve Nihâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30: 58) İbn Kemmûne’nin bu başlığı tercih ettiği görülmektedir.

⁸⁷ İbn Kemmûne, *Tenkîhu’l-ebbâs*, 89.

⁸⁸ İbn Kemmûne, *Tenkîhu’l-ebbâs*, 90.

⁸⁹ Vahyin insanı fiziki imkânlarının ötesine ulaştıran ilahi bilgi kaynağı olduğu gerçeği Yahudilik’te peygamberlik bağlamında dile getirilen ve kabul edilen bir husustur. Bk. Ömer Faruk Harman, “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 9/Prof. Dr. Nihad M. Çetin Hatıra Sayısı, (1995): 130-145.

⁹⁰ İbn Kemmûne, *Tenkîhu’l-ebbâs*, 90.

olduğuna dikkat çekmektedir. Fizikî âleme dair bilgi bu çerçevede oluşsa da insan fizik ötesi âlem hakkında sınırlı ve kusurlu kalmaktadır. İşte bu noktada insan için başka bir bilgi gücü olan nübüvvet söz konusu olmaktadır.

Buna göre İbn Kemmûne Allah'ın kullarına gönderdiği peygamberlerin insanlar için bazı faydalarını şöylece sıralar:⁹¹

1. Peygamberler, nelerin ibadet olduğunu ve nasıl yapılacağını açıklarlar.
2. Bir takım beşerî zafiyetleri bulunan insan peygamberler aracılığıyla bunlara karşı uyarılmaya ihtiyaç duyar.
3. Hayır ve şer fiilleri hakkında belli ölçüde fikir sahibi olabilen insan, bunların ahirette sevap ve ceza konusu olmasını ancak peygamber sayesinde öğrenebilir.
4. Allah'ın fiilleri üzerinden istidlallerde bulunarak öğrenebildiğimiz bir iki sıfat haricinde diğer ilahi sıfatların bilinmesi vahiy aracılığıyla mümkün olur.
5. Peygamber gönderilmeseydi Allah'a kulluk ile meşgul olan insan bunun fazla olup olmadığı; itaati terk ettiğinde bunun bir cezasının uygulanıp uygulanmayacağı hususunda bir korku ve tereddüt içinde kalır.
6. Gerçekte çirkin olmayan ancak insana çirkin görünen bir fiildeki bu karmaşıklık peygamberlik sayesinde giderilmiş olur.
7. Allah'ın kâinata yarattığı şeyler arasında farklı özelliklerinin bulunması ve bunu aklın kavramasının zor olması nedeniyle aklın ötesinde yüce bir kaynaktan beslenmeye ihtiyaç duyar.
8. Bazı astronomik olaylar uzun zamana yayılarak gerçekleştiğinden bunu anlamak için insanın ömrü yeterli olmadığına göre akıl aracılığıyla bilmek imkânsız olur.
9. Bazı sanatsal öğretiler sadece akılla bilinmeyeceğinden insanlığın başlangıcında bunlar vahiy aracılığıyla öğrenilir.
10. İyi bir yaşam sürdürebilmek için ahlâk ve siyaset gibi medeni birçok hususun öğrenimi peygamber aracılığıyla mümkün olur.
11. Yaratılışı itibarıyla sosyal bir varlık olan insanlar, birbirine muhtaç olmaları ve rekabet; buna bağlı olarak ortaya çıkan savaşlara karşı bir yasa koymak peygamber sayesinde olabilir.
12. İnsanlığın yaşam ilkeleri insanın kendisine bırakılsaydı her grupta ve toplumda farklı şeriatler ortaya çıkar, böylece ortak kanunlara bağlı ümmet unsuru yok olurdu.
13. İnsanın aklına uyararak yaptığı şeyler alışkanlık haline gelmiş fiillerdir. Bu tür fiiller ile kalbinde büyük bir saygı ile yer alan yüce bir varlığa yapılan ibadetler birbirinden farklılık arz eder.
14. Akıllar birbirinden üstün olsa da herkesin mükemmelliği yakalaması için akıldan çok daha üstün ve yüce olan vahyin gönderilmesi gerekir.
15. Ruh ve bedenden oluşan insanın kendisine lider kabul ettiği hiçbir şey, onun bu iki yönünü esas alarak ona hitap edememektedir. Hâlbuki peygamberler insanlığın öncüsü ve önderi olarak insanın bu iki boyutunu dikkate alarak ona hitaplarda bulunurlar.

Peygamberlerin derece bakımından birbirlerinden üstün olabileceklerini belirten İbn Kemmûne'ye göre peygamberler haberi Allah'tan almaları yönüyle özel bir statüye sahip olurlar.⁹²

İbn Kemmûne peygamberler hakkında on mertebeden söz etmektedir:

1. Peygamberin rüya görmesi ve rüyada gördüklerinin kendisine açıklanması,
2. Söyleyeni görmeden rüyada açık ve anlaşılır bir ses işitmesi,

⁹¹ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 116-119.

⁹² İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 91.

3. Rüyada birisinin kendisiyle konuşması,
4. Rüyada bir meleğin kendisiyle konuşması,
5. Rüyada Allah'ın kendisine hitap ediyormuş gibi işitmesi,
6. Yakaza halinde (uyanıkken) vahiy alması ve misaller görmesi,
7. Yakaza halinde bir ses duyması,
8. Bir insanın uyanıkken kendisine hitap etmesi gibi görmesi,
9. Bir meleğin uyanıkken kendisine hitap ettiğini görmesi,
10. Uyanıkken Allah'ın kendisine seslendiğini görmesi.⁹³

Peygamberlerin mertebeleriyle alakalı dile getirdiği hususlar ortalama bir kelâm kitabında da geçmesi bakımından önemlidir.

İbn Kemmûne, peygamberliği kabul edenlerin görüşleriyle ilgili üç farklı gruptan bahseder: Birinci grupta olanlar peygamberler için âlim olmayı şart koşarlar.

İkinci gruptakiler nübüvveti insan tabiatında bulunan bir olgunluk olarak görürler. Bu olgunluk belli bir riyazet sonrasında ortaya çıkacağı için nübüvveteye uygun olan ve gerekli alt yapısı olan herkes peygamber olabilir.

Üçüncü ve son grupta olanlara göre ise, nübüvvet sadece kemal ve fazilet içinde olanlar için geçerli olur.

b. Vahyin Mahiyeti ve Çeşitleri

Kur'an âyetlerinden de anlaşılacağı üzere⁹⁴ farklı vahiy çeşitleri bulunmakta, bunlardan birini de peygamber aracılığıyla insanlara gelen vahiy oluşturmaktadır.⁹⁵ Vahiyden dolayı peygamberler ontolojik olarak beşer statüsünde olup Allah'ın bir parçası sayılmazlar.⁹⁶

Kurumsal olarak peygamberlik ve onunla ilgili olan vahiy konusu başından beri Yahudilik'te de bulunmaktadır. Buna bağlı olarak Yahudilik'te vahiy özellikle Tevrat ile ilişkilendirilmiş, nübüvvet ise İsrailoğulları ile alakalı olarak değerlendirilmiştir.⁹⁷

İbn Kemmûne, vahiy şekillerini dört kısma ayırarak İslâm kaynaklarında geçen vahiy çeşitlerini saymaktadır. Buna göre İbn Kemmûne, uykuda, uyanıkken, melek veya başka bir varlık aracılığıyla ve aracısız olmak üzere dört çeşit vahiy şeklinden söz etmektedir.⁹⁸

Vahyin bilgi değerine sahip olması bağlamında kelâmcılar ve filozoflar bilginin ne olduğunu, değerini ve kaynaklarını ele alma ihtiyacı duymuşlardır. Felsefeciler ve kelâmcılar epistemoloji meselesini çeşitli mülâhazalarla farklı açılardan ele almakla birlikte, kelâm ekolleri önemli ölçüde aynı düşünmüşlerdir. Burada en önemli husus, bilginin kaynakları ve bu şekilde elde edilen bilginin değeri yani bağlayıcılığı olmuştur. Bilgi konusu kategorize edilirken kaynakların

⁹³ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 96.

⁹⁴ Kur'an'da, Allah'ın insanlara yönelik hitabının (vahiyetmesi), üç şekilde gerçekleşeceği anlatılır. Bk. eş-Şûrâ 42/51. Buna göre, vahiy yoluyla konuşma diyebileceğimiz birinci yöntem, arada bir elçi bulunmaksızın elçinin kalbine ilka edilmesinden ibarettir. İkinci yöntem, Allah'ın Hz. Musa ile hitabında (el-Kasas 28/30) olduğu gibi perde arkasından konuşmaktır. Üçüncü vahiy türünde ise Allah'ın melek gönderip peygamberine vahiyetmesidir. Bu üçüncü vahiy türü aynı zamanda bütün insanlara yönelik olan Allah'ın din ve şeriat göndermesi anlamını kapsamaktadır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42: 440.

⁹⁵ Abdülgaffar Aslan, *Kur'an'da Vahiy*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 47-48; Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", 42: 440-443.

⁹⁶ Şaban Ali Düzgün, "Kur'an'ın Oluşumu (Vahiy Su'reci)", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007): 8.

⁹⁷ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2008) 129.

⁹⁸ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 93-94.

ve sebeplerin de kategorize⁹⁹ edilebilmesinin imkânı ve zorunluluğu gündeme gelmiştir. Yaradılış ile ilgili ve sonradan kazanılan (mükteseb) olmak üzere iki çeşit akıldan bahsedilmesini, kelâm bilginleri arasında kabul edilmesi bağlamında¹⁰⁰ kaydetmek gerekir.

Akıl-vahiy ilişkisine dair tartışmalarda öne çıkan hususlardan biri de mahiyet itibarıyla aklın kendisinin bilinmesi mümkün olmasa bile işlevi ve maksadı açısından anlaşılabilirliği¹⁰¹. Diğer bilgi elde etme yollarının da değerlendirilmesine olanak sağlayan hiç şüphesiz akıldır. İşlevsel hale gelmeyen ve ihmal edilerek değerlendirilmeyen akıl bu özelliğini kaybeder.¹⁰² Buna göre akla sahip olmaktan veya onun ne olduğundan ziyade aklı kullanmak önemlidir. Bi'l-kuvve olan değil bi'l-fiil olan akıl sayesinde yücelen insanın sahip olduğu aklı kullanmaması durumunda o, diğer varlıklardan ayırıcı özelliğini yitirmiş olur.¹⁰³

İbn Kemmûne'ye göre filozof ile peygamber arasında ortak bir nokta bulunmaktadır. Bilgiyi elde etmek için nazârî akla ihtiyaç duyulması bu ortaklığı ifade etmektedir. Bununla birlikte filozof, peygamberin iletişim kanallarına sahip olamayacağı için üstünlük peygamberde olmaktadır. Öte yandan peygamberin getirdiği vahiyde istiareler, mecazlar ve mübalağalar olabileceğini söyleyen¹⁰⁴ İbn Kemmûne, bunları ilk anlamına hamletmemek gerektiğini savmaktadır.

c. Mucizenin Nübüvvet Delil Olması

Klasik kelâm kaynaklarında peygamberlerin mucizeleri ve diğer olağanüstü olaylar arasındaki ayrıma dikkat edilir. Bu anlamda kerâmet başta olmak üzere diğer olağanüstü fiiller mucize ile birlikte değerlendirilerek esasında mucizenin diğerlerinden tamamen farklı olduğu vurgulanır.¹⁰⁵

Nübüvvet ile velilik arasındaki ilişkiye dikkat çeken İbn Kemmûne'ye göre her nebi veli iken her veli nebi olamamaktadır.¹⁰⁶ Bu düşüncesiyle İbn Kemmûne insanların zaman zaman sadık bazı rüyalar görmelerini mümkün görmekle birlikte, bunun bağlayıcı ve derûnî bir mâna taşımaması gerektiğini savunmaktadır.

Velilerin farklı derecelere sahip olduğunu ancak eserini yazmaktan maksadının bu olmadığını ifade eden¹⁰⁷ İbn Kemmûne nübüvvet-mucize ilişkisine odaklanmaya gayret etmektedir. Mucize ile ilgili inkârcıların şüphelerini cevaplayan İbn Kemmûne, Allah'ın fiili olan mucizede farklı bir maksadın söz konusu olabileceğini söyler.¹⁰⁸ Ancak Kur'an'ın icazının Hz.

⁹⁹ Alper, *Akıl ve Vahiy İlişkisi*, 59.

¹⁰⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2: 244.

¹⁰¹ Kelâm ilmi açısından aklın tanımı, yeri, önemi ve işlevi ile alakalı ayrıntılı bir şekilde ele aldığı "akıl ve vahiy ilişkisi" konuları ile birlikte özellikle Mâtürîdî özelinde akıl-vahiye ilişkisi üzerine kurgulanan eserde işlevsel akıl vurgusuyla aklın fonksiyonuna dair daha geniş bilgi için bk. Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2, (2010): 51-95.

¹⁰² Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Teorisi*, (İstanbul: İFAV, 1993), 70-71

¹⁰³ Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, 75.

¹⁰⁴ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 95.

¹⁰⁵ Osman Aydın, "Mutezili Düşüncede Nübüvvet Meselesi ve Hz. Muhammed", *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/1, (2006): 12.

¹⁰⁶ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 95.

¹⁰⁷ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 96.

¹⁰⁸ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 97, 99.

Muhammed'in peygamberliği için delil olmasına itiraz eden İbn Kemmûne bunun sadece o günkü Araplar hakkında geçerli olacağını savunur.¹⁰⁹

İbn Kemmûne Allah'ın hikmetlerinin hepsini kavramanın insan için mümkün olmadığını savunarak ilahî fiillerde hikmete dikkat çekmektedir. Ayrıca insanın eksikliklerinin giderilmesi noktasında peygamber göndermenin ilahi lütuf olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁰

d. Nübüvveti İnkâr Edenlerin Şüpheleri

İbn Kemmûne'ye göre, inkârcıların birinci şüphesi, teklifin batıl olduğu iddiasına dayandırılarak peygamberliğin iptal edilmesi davası güdülmüştür.

İkinci şüphe fiillerdeki güzellik ve çirkinlik ile ilgilidir. Bir filin güzelliği ve çirkinliği akıl yoluyla biliniyorsa aklın bildiği bir şeyi peygamberin getirmesine gerek kalmaz. Filin güzelliğine ve çirkinliğine dair durumu akıl tek başına kavrayamadığında ihtiyaç anına ve zorunluluğa bağlı olarak hareket edilir.

Üçüncü şüphe ise, ibadetlerdeki şekilsel ve mekânsal bazı unsurlarla alakalıdır. Hac, namaz ve oruç gibi ibadetlere mabudun ihtiyacı olmadığı gibi, bir takım garip hareketlerin ve davranışların sergilendiği ibadetlerin öğretilmesi maksadıyla peygamber göndermek hikmet ile bağdaşmaz.

İbn Kemmûne bu şüphelerin peygamberlik hakkında konu edilmesine itiraz eder. Ona göre, bir filin işlenmesinin sevaba; terkedilmesinin cezaya konu olmasına karar veren Allah'tır.¹¹¹

e. İbn Kemmûne'nin Nübüvveti İnkâr Edenlere Cevabı

Peygamberlik hakkında inkarcıların ortaya attıkları argümanları değerlendiren İbn Kemmûne'nin konuyla ilgili iddiaları neredeyse bir kelâmcı hassasiyetiyle cevapladığı görülmektedir. O, eserin peygamberlikle ilgili olan birinci bölümünün son kısmını bu cevaplara ayırmaktadır.

Inkarcılara cevap olarak adlandırılacak bu bölümde¹¹² Allah'ın peygamber göndermesinde birtakım hikmetlerin bulunması üzerinde durur. Adı geçen hikmetler daha önce nübüvvetin faydaları bölümünde verildiğinden burada tekrar verilmemesi daha uygun olur.

İbn Kemmûne'nin genel anlamda peygamberliği incelediği birinci bölümün ardından Yahudilerin Hz. Musa'ya bakış açılarını¹¹³ ve Hıristiyanların Hz. Musa'nın dinini bırakıp Hz. İsa'ya inandıklarını inceler.¹¹⁴ Müslümanların Hz. Musa ve Hz. İsa dahil bütün peygamberlerle birlikte Hz. Muhammed'in peygamberliğine ve onun getirdiği dinin diğer bütün dinleri neshettiğine inandıklarını söylerken¹¹⁵ tamamen tasvirî bir üslup kullanır.

¹⁰⁹ İbn Kemmûne, *Tenkâbu'l-ebbâs*, 76-77. İbn Kemmûne'nin Kur'an'ın icazı ile ilgili görüşlerini "tehaddî", "muaraza" ve "Kur'an'ın Hz. Muhammed'e Aidiyeti ve Mushaflaşma Süreci" konuları üzerinden değerlendiren bir çalışma olması bakımından detaylı bilgi için bk. Yasin Meral, "Yahudi Âlim İbn Kemmûne'nin (ö.1286) Kur'an'ın İ'cazıyla İlgili Değerlendirmeleri", *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*, (2016): 373-386.

¹¹⁰ İbn Kemmûne, *Tenkâbu'l-ebbâs*, 99-105.

¹¹¹ İbn Kemmûne, *Tenkâbu'l-ebbâs*, 119-122.

¹¹² İbn Kemmûne, *Tenkâbu'l-ebbâs*, 122-125.

¹¹³ Yahudilikte şer'î anlamda peygamberlik Hz. Musa ile başlatılmaktadır. Ondan önceki peygamberler nebi olarak aslında onun peygamberliğini müjdelemeleri nedeniyle peygamberliğin doğuşu Hz. Musa ile gerçekleşmektedir. Harman, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler" 153; Gürkan, *Yahudilik*, 131.

¹¹⁴ İbn Kemmûne, *Tenkâbu'l-ebbâs*, 250.

¹¹⁵ İbn Kemmûne, *Tenkâbu'l-ebbâs*, 125.

f. Beşâiru'n-Nübüvve

Allah her topluma peygamber göndererek insanları başıboş ve kendi haline bırakmamaktadır.¹¹⁶ Bir peygamberin kendisinden önceki ve sonraki peygamberler ile bir ilişkisinin olması nübüvvetin ilahi olduğunu ve hak dinin tek olduğunu göstermektedir.¹¹⁷

Kur'an'da açık bir şekilde Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda müjdelendiği ve hak peygamber olduğu açıklanır.¹¹⁸ Klasik kaynaklarda Hz. Muhammed'in önceden haber verilmesi "beşâiru'n-nübüvve"¹¹⁹ "delâilu'n-nübüvve" ve "alâmü'n-nübüvve" olarak da adlandırılır. Bu anlamda tebşirât konusu İslâmî reddiye geleneğinde başta gelen konulardan sayılır.¹²⁰ Burada belirtmek gerekir ki, tebşirât konusu İbn Kemmûne'nin eleştirilerinin arttığı bölümü oluşturmaktadır.

Kaynaklarımızda Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda müjdelenmesi bağlamında gündeme gelen bir husus da Hz. Musa'nın Faran'a geçmesidir. Tevrat'ta Hz. Musa ve İsrailoğullarının Faran'a geçmelerini bu anlamda örnek olarak zikreden İbn Kemmûne'ye göre Müslümanların delil olarak aldıkları bu olay kabul edilemez. Zira Kitab-ı Mukaddes'deki ilgili pasajlara bütüncül bakıldığında bunların İsrailoğullarına özel olduğu anlaşılacaktır. Ona göre Hz. Muhammed'in peygamberliğinin müjdelenmesi ile ilgili olarak Kitab-ı Mukaddes'den delil bulunamaz. Zira geldi, doğdu, parladı, emretti, bekledi şeklinde geçen ifadeler hep geçmiş zaman kipiyle kullanılmaktadır. Buna göre beklenen ve gelecek olan peygamber anlayışı mümkün görünmemektedir. Mezkûr ifadeler beklenen peygambere hamledilirse, bu mecazî bir yoruma dönüşür ve asıl anlamından çıkarılmış olur.¹²¹

İbn Kemmûne Hz. Muhammed'in bizzat kedisinin Tevrat ve İncil'de müjdelendiğini haber verdiğini aktarır. Bu, onun tebliği ettiği vahiyde de kendini göstermektedir. İbn Kemmûne konu ile ilgili âyetleri¹²² dile getirirken bir taraftan İslâm lehine bir şahitlikte bulunduğu hissini uyandırırken¹²³ diğer taraftan sonraki bölümlerde aleyhte olduğunu ortaya koyarak Tevrat'da Hz. Musa hakkındaki şu ifadeyi nakleder:

*"Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım. Sözlerimi onun ağzından işiteceksiniz. Her kim benim adımla konuşan peygamberin sözlerini dinlemezse muhakkak ben ondan intikam alacağım."*¹²⁴

Burada sözü edilen peygamber İbn Kemmûne'ye göre Yahudilerin iddia ettiği gibi İsrailoğulları'ndan olmayacaktır. Zira onların iddia ettikleri gibi olsaydı, bu pasajda geçtiği üzere

¹¹⁶ "Andolsun ki biz, «Allah'a kulluk edin ve Tağut'tan sakının» diye (emretmeleri için) her ümmete bir peygamber gönderdik. Allah, onlardan bir kısmını doğru yola iletti. Onlardan bir kısmı da sapıklığı hak ettiler. Yeryüzünde gezin de görün, inkâr edenlerin sonu nasıl olmuştur!" en-Nahl, 16/36.

¹¹⁷ es-Sâff, 61/6.

¹¹⁸ el-Bakara, 2/146; el-A'raf, 7/157.

¹¹⁹ Beşâiru'n-nübüvve konusunu Yahudi ve Hıristiyan kaynakları üzerinden ele alan bir çalışma için bk. Fadıl Aygün, "Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtama Açısından Beşâiru'n Nübüvve" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2011).

¹²⁰ Hz. Muhammed'in önceki kitaplarda müjdelenmesi konusunun Müslüman düşünürler tarafından kaleme alınan reddiyelerde yer almasıyla ilgili bk. Mustafa Göregen, "İslami Reddiye Geleneğinde Tebşirât Problemi" *Hikmet Yurdu* 8/15, (2015): 146-150.

¹²¹ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 92-93.

¹²² İbn Kemmûne konu ile ilgili olarak İslâm kaynaklarına vufufiyetini birçok yerde hissettirmektedir. Bu hususta da ilgili âyetleri sıralamaktadır. Bk. el-A'raf, 7/157; es-Saff, 61/6; Âl-i İmrân, 3/70; el-Bakara, 2/146; el-En'âm, 6/20.

¹²³ İbn Kemmûne, *Tenkîhu'l-ebbâs*, 246.

¹²⁴ Tekvin, 18/18-19.

“kardeşleri arasından” ifadesi yerine “onların arasından” şeklinde bir söz dile getirilirdi.¹²⁵ İbn Kemmûne’ye göre Râzî,¹²⁶ Tevrat ve İncil metinlerinde Hz. Muhammed’in peygamberliği ile ilgili olan müjdeyi değerlendirir. Buna göre söz konusu müjde ya zaman ve mekân başta olmak üzere vasıflarının ayrıntılı bir şekilde verilmesiyle olur ya da kapalı bir şekilde haber verilir. Tevrat ve İncil’de birinci iddianın yer almaması nedeniyle bunun batıl olduğu açık olduğuna göre, ikinci ihtimal daha kuvvetli hale gelmektedir. Râzî’nin konuyla ilgili felsefi yorumlarına atıfta bulunması, İbn Kemmûne’nin onu referans göstermekten ziyade beşâirü’n-nübüvveyi kabul etmediği düşüncesine dayanır. Halbuki Râzî’nin yaptığı şey, beşâiri reddetmek değil, Kur’an dışında dile getirilen hususların Kur’anî delilleri desteklemesidir. Hz. Muhammed’in kendisinin önceki kitaplarda müjdelenmesinden bahsetmesini reddeden İbn Kemmûne, onun bu tür haberlerden söz etmesini gerçek kabul etmeyerek bu tür bilgilerin uydurma veya kutsal kitapları bilenlerden alma gibi ihtimalleri gündeme getirir.¹²⁷ Bu bölüm aynı zamanda İbn Kemmûne’nin duruma göre farklı bir üslup kullandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Sonuç

İslâm’a karşı Yahudi bilginlerin eserleri onuncu asırdan itibaren kaleme alınmıştır. Bu bağlamda İbn Kemmûne, İslâm’a karşı müstakil bir reddiye yazmayan diğer Yahudi polemik yazarları arasında yer almaktadır. Onun ilgili konuları kaleme alması sadece İslâm’la ilgili olmayıp Yahudilik ve Hıristiyanlık için de geçerli olmaktadır.

İbn Kemmûne’nin *Tenkîhu’l-ebbâs* adlı eseri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinini incelemesi bakımından önemlidir. Verdiği isimle milel-nihal geleneğine uyduğunu gösteren İbn Kemmûne, burada nübüvvet ile ilgili olumlu ve olumsuz görüşleri ve delilleri değerlendirilerek kelâmî bir perspektife sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

İslâm kelâmının etkisini ve faydasını müşahede eden İbn Meymun’un yaptığı gibi İbn Kemmûne’nin de kelâm yönteminden yararlanarak Yahudi kelâmına katkı sunan bir isim olduğunu söylemek gerekir. Onun akıl-vahiy ilişkisine dair değerlendirmeleri, bu hususta felsefeci kimliğinden ziyade kelâmcı bakış açısını öne çıkarmaktadır. Bununla birlikte, bazı şüpheli durumları, varsayılan sorular üzerinden dile getirdiği de vakidir. Onun nübüvvet anlayışında imkân kavramından ziyade zorunluluk düşüncesinin öne çıktığı görülmektedir.

İbn Kemmûne’nin *Tenkîhu’l-ebbâs* adlı eserinin iki önemli özelliğine şahit olmaktadır. Bunlardan biri onun şahsında İslâm toplumu içinde görülen hoşgörü ve düşünce hürriyetini izlemek mümkün olmaktadır. İkincisi ise İbn Kemmûne’nin müslüman olduğu ile ilgili bazı iddiaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Ancak bazen objektif davranırsa da eleştirilerinin ağır kaçtığı bölümlerin bulunması ve Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabul etmemesi nedeniyle böyle bir şey söylemek zor görünmektedir.

İbn Kemmûne’nin nübüvvet konusunu açıkladığı birinci bölümü gayet sistemli bir şekilde kurguladığını söyleyebiliriz. Eserde Fahrettin Râzî’ye atıfta bulunması, kendisinden önce yaşayan bazı İslâm düşünürlerini değerlendirdiğini göstermektedir. Özellikle vahiy konusunda İslâm düşünürlerinden yararlandığı anlaşılmaktadır.

¹²⁵ İbn Kemmûne, *Tenkîhu’l-ebbâs*, 246.

¹²⁶ Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Mubassalu efkari’l-mütekaddimin ve’l-mütebbirin mine’l-ulema*, haz. Taha Abdürrauf Sa’d. (Kahire: Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, ts.), 208.

¹²⁷ İbn Kemmûne, *Tenkîhu’l-ebbâs*, 248.

Tenkîhu'l-ebbâs'ın birinci bölümünde konuyu objektif bir bakış açısıyla ortaya koyan İbn Kemmûne, İslâm'a ayırdığı dördüncü bölümde bu vasfını koruyamamakta, eleştirilerini daha çok Hz. Muhammed'in müjdelenmesi konusunda yoğunlaştırmaktadır. Risâlet öncesinde ticaret maksadıyla yaptığı Şam seferinden bahseden İbn Kemmûne, Hz. Muhammed'in burada bazı bilgiler edindiğini dile getirerek önceki dinler hakkında verdiği bilgilerin ilahî kaynaklı olmadığını iddia etmektedir. Ayrıca İbn Kemmûne Allah Resûlü'nün gazve ve seriyyeleri ile çok eşliliğini, dünyevî arzu ve şöhret kapsamında değerlendirerek Allah'ın elçisi olmasını reddetmektedir.

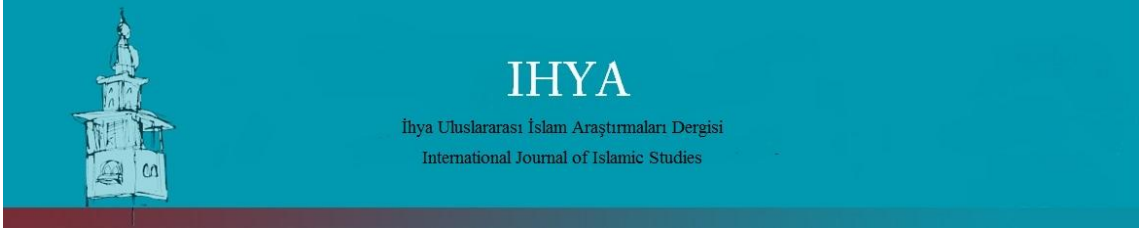
Müslümanların Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair zikrettiği olayları tenkit eden İbn Kemmûne, aslında geleneksel Yahudi anlayışıyla hareket ettiğini göstermektedir. Böylece onun mensubu olduğu Yahudilik düşüncesine tabi olduğunu ve bu anlamda bir ihlal ve ihanet içinde olmadığını söylemek gerekir. Özellikle İslâm hakkında tam bir tarafgirlik içinde olduğu açıktır. Her şeye rağmen içinde yaşadığı toplumdaki ve kültürden etkilendiğinin izlerini de görmek mümkündür. Bu yönüyle İbn Kemmûne'nin Ortaçağ Yahudi-İslâm polemik tarihinde türünün en orijinal örneğini oluşturduğunu ifade etmek gerekir.

Kaynakça

- ALPER, Ömer Mahir. *Aklın Hazırlığı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Kitabevi, 2004. 197 s.
- ALPER, Hülya. “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”, *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2, (2010): 7-29.
- ARICI, Mustakim. “İbn Kemmûne’nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011): 41-78.
- ASLAN, Abdulgaffar, *Kur’ân’da Vahiy*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- AYĞAN, Fadıl. “Hz. Peygamber’in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü’n Nübüvve” Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul. 2011.
- AYĞAN, Fadıl. *Son Peygamberi Müjdelemek: Beşairü’n-Nübüvve*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017. 573 s.
- BAĞDADİ, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum* thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Dârü't-Türas, ts. 366 s.
- BAĞDADİ, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir. *Usûlu'd-dîn* Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedide, 1981. 343 s.
- BÂKILLÂNÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *Tembidü'l-evâil ve telbîsu'd-delâil*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986/1407. 568 s.
- BERHAH, İnsiye. İbn Kemmûne’ye Göre Nefsin Bilgisi. Trc. Murat Demirkol, Mahmut Caduk, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 2014, 638-648.
- DEMİRİ, Lejla. *Muslim-Christian dialogue in the eight century: The nestorian patriarch Timothy I and the Abbasid Caliph al-Mahdi*, Yüksek Lisans Tezi: Pontificia Università Gregoriana Facolta di Missiologia, 2004.
- DU‘ZGU‘N, Şaban Ali; “Kur’ân’ın Oluşumu (Vahiy Su‘reci)”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007): 1-14.
- EBÜ'L-FAZL, Kemâleddin Abdürrezzâk b. Ahmed. *Telbisu mecmu'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkab*. Thk. Mustafa Cevad. Dımaşk: Vizaretü's-sekâfe ve'l-İrşad, 1962. 4 Cilt. 637.
- ERDEMÇİ, Cemalettin. “Kelâm İlminde Vahiy”. *Milel ve Nihal*. 8/1 2011.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hamîd. *Fedâihü'l-Bâtıniyye*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: ed-Dârü'l-Kavmiyye, 1964. 236 s.
- GÖREGEN, Mustafa. *Müslüman Yahudi Polemikleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- “İslâmî Reddiye Geleneğinde Tebşirat Problemi” *Hikmet Yurdu* 8/15 (2015): 145-161.
- GU‘RKAN, Salime Leyla, *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- HARMAN, Ömer Faruk. “Milel ve Nihal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005. 30: 58.
- HARMAN, Ömer Faruk. “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 9/Prof. Dr. Nihad M. Çetin Hatıra Sayısı. (1995): 127-161.
- HARMAN, Ömer Faruk. “Hıristiyanların İslâm’a Bakışı”. *Asrımızda Hıristiyan-Mu‘slu‘man Mu‘nasebetleri* İstanbul. (1993): 95-110.

- İBN FÛREK, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî. *Mücerred makalati's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1987.
- İBN KEMMÛNE, İzzüddeve Sa'd b. Mansur b. Sa'd el-İsraili el-Bağdâdî. *Tenkîhu'l-ebbâs li'l-mileli's-selâs*. Thk. Muhammed Kerimi Zencani Asl, Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2004.
- İBN KEMMÛNE, İzzüddeve Sa'd b. Mansur b. Sa'd el-İsraili el-Bağdâdî. *el-Cedid fi'l-bikme*. Thk. Hamid Mer'id Kübeysi. Bağdad: Câmîatu Bağdad, 1982. 637 s.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, Ebu'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnâ fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Thk. Mustafa es-Sekka. Kahire: ed-Darü'l-Mısıriyye, 1963. 17 c.
- KAYA, Mahmut. "Farabi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995. 12: 156.
- KİRKiŞÂNÎ Yakup. *Kitâbü'l-envar ve'l-merakib*. Nşr. Leon Nemoy. New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1940.
- LANGERMANN, Y. Tvzi. "İbn Kemmûne'nin el-Kelimâtü'l-Vecîze'sinde Nefs". Trc. Mehmet Zahit Tiryaki, *Naẓariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/1, (2016): 23-43.
- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003. 718 s.
- MEDKUR, İbrahim. *Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye menbec ve tatbikiuh* 3. Bs. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1983. 2. C.
- MERAL, Yasin. Yahudi Âlim İbn Kemmûne'nin (ö.1286) Kur'an'ın İcazıyla İlgili Değerlendirmeleri, Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, 2016, 373-386.
- MERAL, Yasin. "Orta Çağ Karaî Bilginlerinin İslam Eleştirisi: Yakup el-Kırkişanî Örneği", *Dinî Araştırmalar*, 18/45 (2014): 93-114.
- MERAL, Yasin. "İbn Meymûn'un Yemen Mektubu," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 54:2 (2013): 1-48.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed. *Tebisiretü'l-edille fi usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay, Şa'ban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003. 2 C.
- NEWMAN, N. A. *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries, 632-900 A.D.* Hatfield: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993. 776 s.
- ÖZDEMİR, Hacı Ahmet. "Moğol istilası ve Abbasi Devleti'nin yıkılışı (Cengiz ve Hülagu dönemleri) (616-656/1219-1258)" Doktora: Marmara Üniversitesi, 1997. 237 s.
- ÖZEN, Adem. "İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 5/9 (2000): 237-256.
- PATTABANOĞLU, Fatma Zehra. "İbn Kemmûne ve Felsefesi", Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 2007. 251 s.
- PATTABANOĞLU, Fatma Zehra. "Gazzali'den Sonra İslam Düşüncesi Seyrinde İbn Kemmûne'nin Yeri ve Önemi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13/1 (2011): 47-63.
- PATTABANOĞLU, Fatma Zehra. "İbn Kemmûne'nin Varlık Anlayışı", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (2014): 212-235.

- PERLMANN, Moshe. *Sa'd b. Mansur Ibn Kammuna's examination of the inquiries into the three faiths: a thirteenth century essay in comparative religion*. California: University of California, 1967. 118 s.
- POURJAVADY, Reza-SCMIDTKE, Sabine. *a Jewish Philosopher of Baghdad 'Izz al-Dawla Ibn Kammuna and His Writings*, Leiden: Koninklijke Brill NV.
- RÂZÎ, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrüddin. *Mubassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteebbirin mine'l-ulema*. Haz. Taha Abdürrauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts. 256 s.
- SAHAS, Daniel J. John of Damascus on Islam: the heresy of the Ishmaelites.. Leiden: E.J. Brill, 1972. 171 s.
- SARUHAN, Müfit Selim. "İbn Kemmûne ve Nefs Hakkındaki Görüşleri", *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/15, (2005): 289-300.
- SWANSON, Mark N. "Ibn al-Mahrûma". *Christian-Muslim Relation a Bibliographical History*. Leiden: E. J. Brill, 2003. 63-66.
- TAŞ, Fatıma Betül. "Yahudi Âlim Sa'd b. Mansûr İbn Kemmûne'nin Beşâ'iru'n-Nubuvve ile İlgili Görüşleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 58/1, (2017): 47-67.
- TAŞ, Fatıma Betül. "Yahudi Asıllı Mühtedî Bilgin Samuel bin Yahyâ el-Mağribî'nin (ö. 1175) Yahudiliğe Reddiyesi: İfhâmu'l-Yehûd", *Dinî Araştırmalar*, 18/47, (2015): 243-269.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-makasid*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011. 5 Cilt.
- TOPALOĞLU, Aydın. "İbn Kemmûne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999. 20: 127-129.



Hadisler Işığında Kadınların İstihdamı Meselesi*

The Issue of Employment of Women in the Light of Hadith

Reşat Ahmet AĞAOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
ORCID ID: 0000-0002-8924-9165, e-mail: rashadatahmadov@ardahan.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Mayıs 2019/ 28 May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Temmuz 2019 / 11 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: 459-473

* Bu makale Prof. Dr. Ramazan Ayvalla Danışmanlığında hazırlanan 25/06/2012 Tarihinde oybirliği ile kabul edilen “Hazret-i Peygamber’in İstihdam Siyaseti” başlıklı yüksek lisans/doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır.

Öz

Tarihî süreçte bazı toplumlarda kadınlar genellikle erkeklerden farklı olarak dışlanmış, özgür olamamış, ikinci sınıf muamelesi görmüş ve dolayısıyla hak ettikleri saygı ve değere ulaşamamışlardır. Doğal olarak bu sorun kadının istihdamı meselesinde de geçerli olmuştur.

Bir anne, eş, kız çocuğu olarak kadınlara İslâm'da ise ilk baştan itibaren hak ettikleri değer verilmiştir. Müslümanlara her daim ve her bir konuda örneklik oluşturan Hz. Peygamber hem hadislerinde hem de uygulamalarında bu değeri onlara fazlasıyla hissettirmiştir. Hayatın her aşamasında ve her anında verilmesi gereken değer çalışma hayatında da söz konusudur. Buna göre kadınlar genellikle kuaförlük, temizlik, eğitmek gibi fitratlarına uygun işlerde istihdam edilmişlerdir. Bununla birlikte, özellikle savaş ve benzer durumlarda yaralıları tedavi etmek, savaşan askerler için su ve mühimmat taşımak gibi geçici işlerde kadın emeğinden faydalanılmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber, savaş gibi konularda kadınların görevlendirilmesine ancak ihtiyaca göre izin verirken, öğretmenlik gibi görevlerde ise bunun aksine teşvik etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, Kadın, Değer, İstihdam

Abstract

In the historical process, in many societies, unlike men, women are unfortunately excluded, they cannot be free, they are treated as second class and therefore they have not gained the respect and value they deserve. Naturally, this problem has been valid for women's employment.

Women as a mother, wife, daughter are highly valued in Islam. The Prophet Muhammad is an example of for Always and every issues and He has felt this value in both his hadiths and his practices. The value that should be given at every stage of life and at every moment is also in the working life. According to this, women are generally employed in appropriate jobs such as hairdressing, cleaning and education. In addition, women's labor has been utilized in temporary jobs, such as treating wounded people in war and similar situations, and carrying water and ammunition for warring soldiers. Therefore, The Prophet Muhammad has only allowed women to be appointed on the subjects such as war, while in positions such as teaching they have encouraged.

Keywords: Hadith, The Prophet Muhammad, Woman, Value, Employment

Giriş

Resûlullah zamanında kadınlara hak ettikleri değer verildiğinin, daha doğrusu kadınların lâyük oldukları konuma yükselttikleri bir gerçektir. “Cennet annelerin ayakları altındadır”¹ anlamındaki rivayetten de görüleceği gibi bu değer açık bir şekilde belirtilmiştir.

Bununla beraber, Kur'an-ı Kerîm'de sorumluluk ve muhatap bağlamında cinsiyet farkı gözetilmeden kadın-erkek eşdeğerliği açık bir şekilde belirtilmiştir: “Sonunda Rableri; Erkek olsun kadın olsun sizden amel eden hiç kimsenin bu amelini zayı etmeyeceğim; siz (erkek-kadın) birbirinizdensiniz diye dualarına cevap verdi.”² “Bir kötülük işleyen kimseye yaptığıının karşılığı aynısıyla verilir. Mümin erkek ve kadınlar salih amel işleyenler ise cennete girecekler ve orada

¹ Kudaî, *Müsnedü's-sıhab*, nşr. Hamdi Abdülmecid Selefî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 1: 102; Münavî, *Feyzü'l-kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.), 3: 477; Alî el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, nşr. Bekri Hayyânî- Saffet Saka, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 16: 461.

² Al-i İmran 3/195.

hesapsız bir şekilde rızıklandırılacaklardır.”³ “Erkek veya kadın, mümin olduğu halde kim salih amel işlerse, biz de ona güzel bir hayat yaşatacağız. Ahirette ise onları amellerinden çok daha güzel bir şekilde mükafatlandıracağız.”⁴ “...Erkeklerin kadınlar üzerinde hakları olduğu gibi, kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır...”⁵

Yukarıda değinildiği anlamda kadın-erkek eşdeğerliği hadis ve rivayetlerde de önemsenmiş ve buna yer verilmiştir. Nitekim ilim öğrenmenin, erkek veya kadın olsun, fark gözetmeksizin her Müslümana farz olduğuna vurgu yapılmıştır.⁶ Buna göre, İslâm düşüncesinde ehliyet olduğu sürece erkek veya kadın idarecilik dahil herhangi bir işi üstelenebilir. Kur’an-ı Kerîm’de, Sebe melikesi Belkıs’ın ve kavminin şeytana uyarak Allah’ı bırakıp güneşe tapmaları dolayısıyla doğru yoldan saptıkları belirtilir. Buna rağmen Belkıs idarecilikten dolayı asla eleştirilmemektedir.⁷ Buna göre, İslâm’da idarecilik veya devlet başkanlığı gibi alanlarda görev icabı yaratılıştaki bazı farklılıklardan dolayı öncelikli olarak erkeklerde olabilir. Fakat bu, söz konusu alanda kadınların da görev alamayacakları anlamına gelmemektedir.⁸

Burada “İdaresini kadına teslim eden bir kavim iflah olmaz”⁹ hadisinin doğru anlaşılması, ne zaman ve kimler hakkında söylendiğinin bilinmesi gerekir. Kaynakların verdiği bilgiye göre civar ülkelerin liderlerine elçiler aracılığıyla Hz. Peygamber’in mektupları götürülünce bu liderlerin tepkileri farklı olmuştu. İran Kisrası kendisine getirilen mektubu yırtarak atmıştı. Bundan kısa bir süre sonra oğlu Şiruye hakimiyet hırsı ile babasını ve tüm erkek kardeşlerini öldürerek tahta oturmuştu. Fakat bu durum çok az sürmüş, kendisi de ölmüş, aile üyelerinden erkek kalmadığı için liderliğe kız kardeşi Boran getirilmişti. Bu haber Hz. Peygamber’e ulaştınca yukarıdaki hadisi buyurmuştur.¹⁰ Nitekim kısa bir süre sonra bu imparatorluk İslâm fetihleri sonucunda tarih sahnesinden silinmiştir.

1. Kadın ve İstihdam Meselesi

İslâm’da kadınla erkek arasındaki var olan ilişki, bir mahkûmiyet ve esaret değil, karşılıklı olarak dayanışma esasına dayanmaktadır. Çünkü çoğu zaman erkeklerin yapmış oldukları işlerin bir kısmı kadınlara, kadınların yapmış oldukları işlerin bir kısmı ise erkeklere zor gelebilmektedir. “Allah, hiç kimseye kaldıramadığı bir yük yüklemes”¹¹ ayetinde bildirilen İslamî hükümde bu

³ el-Mü’min 40/40.

⁴ en-Nahl 16/97.

⁵ el-Bakara 2/228.

⁶ İbn Mâce, “Mukaddime”, 17.

⁷ en-Neml 27/23-24.

⁸ Rıfat Atay, *Âmme Hizmetinde Kadın* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994), 68-69.

⁹ Buharî, “Fiten”, 17; Tirmizî, “Fiten”, 75; Nesai, “Kudât”, 9.

¹⁰ Aynî, Bedrüddin, *Umdetü’l-kârî şerhü Sabîhi’l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabî, t.s. 24: 204.

¹¹ el-Bakara 2/286.

konuya dikkat çekilir. Bu durumda fitrattan doğan bir ehliyet söz konusudur. Resûlullah, fitrattan kaynaklanan bu iş ehliyetine dikkat çekerek, cariye'nin (kadının) kazanmasını yasaklamış, ekmek yapmak, yün eğirmek ve buna benzer işlerin müstesna olduğunu söylemiş,¹² kadınların, kadınlık fitratıyla örtüşmeyen işlerde çalıştırılmaması ve dolayısıyla yıpratılmaması gerektiğine vurgu yapmıştır. Çünkü kadın ve erkeğin “çoğalma sürecindeki rollerinde birbirlerinden ayrılmakta ve biyolojik farkın dışında, birçok beceri, tutum, ilgi, yetenek ve davranış şekilleri bakımından da birbirlerinden farklı” kabul edilmektedir.¹³

Buna göre, Resûlullah kadınların el becerileriyle yapabilecekleri zarif işleri tasvip ederek kol becerisine, yani kaba kuvvete dayalı işlerde çalıştırılmaması ilkesini benimsediğini açık bir şekilde görmekteyiz.¹⁴

Resûlullah hayattayken, eşi Zeyneb bint Cahş'ın deri tabakladığı,¹⁵ aynı toplumda Râita gibi bazı kadınların bu meslekte çalıştıkları kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁶ Buna göre, Hz. Peygamber'in kadınların fitratlarına uygun işler yaptıklarında onları uyardığı veya engel olmadığını söylemek mümkündür.

Resûlullah zamanında bazı kadınlar ticaret alanında çalışmışlardır. Resûlullah bu kadınları ticaretten menetmediği gibi aksine teşvik etmiş, onlara ticaretle ilgili bazı önerilerde bulunmuştur. Şöyle ki sahabeden ticaret yapan “*فيلة*/Kayle” (Ümmü Beni Enmâr) isimli bir kadın Hz. Peygamber'in yanına gelerek bazı ticaret kuralları hakkında bilgiler almıştı. Bu kadın Hz. Peygamber'e gelerek şöyle demiştir: “Ya Resûlullah! Ben tüccar bir kadıyım. Bir şeyi satın aldığımda istediğim fiyatın en azını verip sonra giderek artırıyorum. Sonra istediğim fiyata satın alıyorum. Herhangi bir şeyi satmak istediğimde ise istediğim fiyatın en fazlasını veriyorum. Sonra

¹² Buhârî, “İcâre”, 20; “Büyû”, 113; Ebû Dâvûd, “Büyû”, 39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Bedreddin Çetiner, TİP, 2. Baskı, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 2: 287, 382; 4: 141.

¹³ Seyhan Büyükcoşkun, “Kadın İstihdamı ve Toplumsal Sonuçlarının Analizi”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*, İstanbul: 26-27 Mayıs 2012, 36.

¹⁴ Celal Yeniçeri, *Hukukî, Ahlakî, İktisadî, Felsefî Boyutlarıyla ve Güncel İle İslâm Ailesi ve Ev İdaresi*; Hz. Peygamber'in Aile Reisiği, Yönetim İlkeleri, Kadın ve Aile Dünyamız, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 40.

¹⁵ Hâkim en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ale's-Sabihayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 4: 26; İbn Sa'd. *et-Tabakatu'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sadr, 1388/1968), 8: 108; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihabeddin, *el-İsâbe fî temyizî's-sababe*, (Bağdat: Matbaatu's-Saâde, 1328/1912), 7: 610; İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. Hasan, *Târibu medineti Dimaşk*, nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd Amrevî, (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1415-1421/1995-2001), 3: 212; Şâmî, Ebû Abdullah Şemseddin, *Sübü'l-l-hüda ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibad*, nşr. Mustafa Abdülvahid, (Kahire: Vizaretü'l-Evkâf ve'Şüûnü'l-İslâmiyye, 1990), 11: 203.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 27-28; 6: 370; İbn Hişâm, Cemâlüddin Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, nşr. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1412/1992), 2: 380; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8: 282; Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed, *Abbâru Mekke fî kadîmi'd-debr ve hadîsib*, nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş, (Mekke: Matbaatu'n-Nahdatü'l-Hadise, 1986), 5: 184; İbn Asâkir, *Târibu Dimaşk*, 9: 282; İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1981), 3: 175, 474; 4: 251; Süheylî, *er-Ravzu'l-ünf fî şerhi's-sîreti'n-nebevîyyeti li-ibni Hişâm*, nşr. Abdurrahman el-Vekîl, (Kahire: Dâru'n-Nasr li't-Tibâa, 1967), 4: 126; Heysemî, Nureddin Ali, *Mecmen'uz-zevâid ve menbe'l-fevaid*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967), 6: 156.

indiriyorum ve nihayet istediğim fiyata elden çıkarıyorum”. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurmuştur; “Ey Kayle! Böyle yapma! Bir şeyi satın almak istediğin zaman, alırsın veya almazsın almak istediğin fiyatı söyle. Bir şeyi satmak istediğin zaman, verirsin veya vermezsin, satmak istediğin fiyatı ver.” buyurmuştur.¹⁷

İslâm, üstünlüğün sadece takva ile olabileceğine dikkat çekerken, fizikî ve ruhî özelliklerinin dikkate alınması kaydıyla çocukların, yaşlıların, engellilerin ve kadınların istihdamına da izin vermektedir.

Kadınların çalıştırılması veya istihdamı konusu aslında cinsiyet farkı gözetmeksizin değişik yeteneklere sahip kişilerin istihdamı şeklinde ele alınırsa daha isabetli olabilir.¹⁸ Her bir kişiye özel bir veya birkaç yetenek bulunabilir. Bir sanatçı kendi işini daha güzel yaptığı gibi, bir öğretmen de yaptığı işinde uzmandır. Genel olarak erkeklerin kendilerine özgü, kadınların da kendilerine özgü, daha yetenekli olabilecekleri işler vardır. Nitekim bazı görüşlere göre kadınlar, erkeklerde olmayan doğal ebeveynlik beceri ve kapasitesine sahiptirler. Doğal olarak, kadına ve erkeğe ilişkin bu yetenekler, farklı psikolojik donanımlarla sarmalandığından, erkekler ve kadınlar birbirlerinin yerine geçemez ve görevleri değiş-tokuş edemezler.¹⁹

Resûlullah’ın yanında bulunup, Onu kendilerine örnek alan sahabeden Hz. Osman’a nispet edilen bir mevkûf hadiste “Sanatkâr olmayan bir kadını çalışarak para kazanmaya zorlamayın. Böyle yaparsanız cinselliği ile kazanma yoluna gider” bildirilmektedir.²⁰

“Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin velileridir; iyiyi emreder, kötüyü meneder, namazı kılar, zekatı verir, Allah ve Resûlü’ne itaat ederler...”²¹ ayeti bu ikisi arasında karşılıklı dayanışmanın en bariz örneğidir. Söz konusu ayet açık bir şekilde ve hiçbir sınır getirmeden mümin erkekler gibi mümin kadınlara da velâyet hakkı getirmekte, erkekler gibi kadınlara da toplumda değerlerinin korunmasını kontrol ve temin vazifesi vermektedir. Kadının

¹⁷ İbn Mâce, “Ticarât”, 29; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8: 311-312. Bu rivayeti Elbanî zayıf olarak değerlendirmektedir. Bk. Muhammed Nasrûddin el-Elbanî, *Daîfu Süneni İbn Mace*, (Riyad: Mektebetü’l-Meârif fi’n-Neşri ve’t-Tavzi’, 1417/1997), 171.

¹⁸ Erkeklerin ailesinin geçimini temin etmek veya diyet ödemek gibi sorumluluklarına karşılık, kadınların istihdamı ile kadınların infak sorumluluklarını ayırt etmek gerekir. Zira İslâm’a göre kadınların böyle bir sorumlulukları bulunmamaktadır. Örneğin, “âkile” diye tabir edilen kasıtlı olmadan öldürmelerde ve yaralamalarda suçlu adına diyeti ödeyecek şahıslar sadece erkeklerden müteşekkildir. Kadınların diyeti ödeme sorumlulukları yoktur. Bu durum bütün mezheplerde aynıdır. Bk. Hamza Aktan, “Âkile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 248-249.

¹⁹ Büyükcoşkun, *Kadın İstihdamı ve Toplumsal Sonuçlarının Analizi*, 36.

²⁰ Mâlik, “İstîzân”, 42.

²¹ Tevbe 9/71.

bu vazifeyi, hem kadınlara, hem de erkeklere karşı yerine getirmek durumunda olduğuna da “her biri diğerinin, birbirilerinin velisidir...” ifadesi delil teşkil etmektedir.²²

Kısacası, İslâm’da kadının çalışmasını yasaklayan açık, kesin ve bağlayıcı bir nâs bulunmamakla beraber, aksine bu kapıyı aralayan kuvvetli deliller vardır. Tarihî süreçte kadınların kamu görevlerinde çoğu zaman az istihdam edilmeleri ve devlet başkanlığı görevinde ise nadiren bulunmuş olmaları, doğuya ve Müslümanlara has bir durum değildir. Dünya genelinde geçmişte beri günümüze kadar bu uygulamanın geçerli olduğu görülmektedir. Bu tarihî gerçek ise İslâm’ın bu konudaki düşüncesini güçlendirmektedir. Allah, insanlar için takdir edilmiş kemali gerçekleştirmeleri maksadıyla erkek ve kadına bir-birini tamamlayan değişik özellik ve beceriler vermiştir. Bu özellik ve beceriler aksine bir ihtiyaç ve zaruret bulunmadıkça tabii bir iş bölümünü ve öncelikler sistemini beraberinde getirmektedir. Bu cümleden olarak devlet başkanlığında öncelik erkeklere aittir; bu görevin gerektirdiği fitrî donanım daha ziyade erkeklerde vardır. Bununla beraber ihtiyaç ve zaruret bulunursa kapı kadınlar için de açıktır.²³

İkinci Akabe bey’atinde Medine toplumunun üst düzey temsilcilerinden oluşan heyette Nesîbe el-Mâziniyye isimli bir kadının bulunması,²⁴ bu duruma Hz. Peygamber’in itiraz etmemesi, aksine genel olarak kendi memnuniyetini ifade etmesi, kadınların da idarî vazifelerde ve kamu işlerinde görev alabileceklerini gösterir.

Buraya kadar anlaşılacağı üzere kadınların fitratlarına uygun olmaları kaydıyla istihdamı konusunda İslâm’ın bir itirazı olmamakla birlikte normal zamanlar için hal böyle iken ihtiyaç ve zaruret durumlarında kadınların çalıştırılması daha da yararlı olabilir. Ancak böyle durumların dışında kadınların, fitratlarına uygun olmayan işlerde çalıştırılması, bir taraftan işsizlik gibi günümüzün en büyük problemlerinden birini daha da zorlaştıracığı düşünülebilir. Kadınların kendi fitratlarına uygun olmayan işlerde çalışması veya çalıştırılması, sadece işsizlik sorununu değil, bunun yanında diğer sosyal sorunları da tetiklemektedir. Şöyle ki, erkeklerin çalışmaması onları psikolojik olarak bunalıma soka bileceği gibi, genç erkeklerin iş bulamaması durumunda evlenip yuva kurmalarının zorlaşacağı, böylece evlilik gibi toplumun en önemli meselelerinden birinin ihmal edilmiş olacağı açıktır. Bununla birlikte, kadınların çalışmamaları durumunda bu durum aşırı derecede değişmemektedir.²⁵ Diğer taraftan ise kadınlara özel bazı hallerinden dolayı çalışma alanlarındaki verimliliğin düşük olabileceği bir gerçektir. Bu durumda, kadın iş gücünün

²² Hayreddin Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997): 271-278.

²³ Karaman, “Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi”, 271-278.

²⁴ İbn Hişâm, *Sîre*, 1: 370, 380; 2: 250, 260; İbnü’l-Esîr, *Usdu’l-gâbe fî marifeti’s-sababe*, nşr. Muhammed İbrahim Benna v. dğr., (Kahire: Dâru’s-Şa’b, 1390-93/1970-73), 1: 418.

²⁵ Yeniçeri, *İslam Ailesi*, 152.

de piyasaya arzı ile emek arzı çoğalacak ve ücretler düşecektir. Böylece, işsizliğin büyük bir sorun olduğu dünyamızda bu sorun çözülmek yerine daha da ağırlaşacaktır. Karı-koca çalışan ailelerle her ikisi işsiz aileler, ya da sadece erkeğin çalıştığı aileler arasında dengesizlik ortaya çıkacaktır. Anne ve baba arasında aile içinde pazarlık ve rekabet devreye girecektir ki, sevginin yerini çıkar ilişkisi alacaktır.²⁶

Araştırmalara göre, kadının fiziksel iş görme kapasitesinin erkeğin fiziksel iş kapasitesi yönünden ortalama yüzde otuz daha az olduğunu unutmamak gerekmektedir.²⁷ Ayrıca, erkeklerin fitratlarına uygun işleri, özellikle işsizliğin hüküm sürdüğü dönemlerde, kadınların “özgürlük”lerini vererek ödüllendirildiğini düşünerek onları kendi fitratlarına uygun gelmeyen bu işlerde çalıştırmanın doğru olmayacağı belirtilmektedir.²⁸

Hiz. Peygamber’in, kadınları her şeyden önce birer anne olarak görmüştür. Annenin öncelikli işinin ise çocuk doğurmak ve çocuk terbiyesiyle meşgul olmak olduğuna göre, ister istihdam, isterse de diğer konularda bu yönün göz ardı edilmemesi önemlidir. Şöyle ki anne ile çocuklarını birbirinden ayırana, kıyamet günü Allah’ın onu sevdiklerinden ayıracağı şeklindeki hadisinde kadın-çocuk bütünlüğünün çok önemsendiği açıktır.²⁹

Bu durumda, diğer konularla birlikte iş hayatında kadının yerinin doğru belirlenmesi ve İslâm’a ve İslâmî düşünceye göre değerlendirilmesi çok önem arz eder. Yanlış bir düşünce neticesinde ortaya çıkmış olan kadının çalışarak kendi değerini kazanması gerektiği İslâm’a göre kabul edilemez. Çünkü kadın ilk baştan itibaren değerli olup, sonradan değer kazanmamıştır ve zaten yeteri kadar değere sahiptir. Her şeyin maddî ölçülere göre belirlenmediği İslâm’da kadın; ya kız (çocuk), ya eş, ya da annedir.³⁰ “İnsanların güzellikle davranılmaya en layık olanı, annedir, annedir, annedir, sonra da babandır”³¹ hadisinden anlaşıldığı gibi bir anne olarak kadın, değer bakımından en yakın takipçisinden, yani erkekten en az üç kere daha değerlidir. Daha önce zikri geçtiği üzere, “Cennet annelerin ayakları altındadır”³² rivayeti de bir anne olarak kadının değerini ifade etmek açısından önemlidir.

İslâmî düşüncede kadın eş olarak da değerlidir. Nitekim “Sizin en hayırlınız eşine karşı hayırlı olanınızdır. Ben, sizin eşine karşı en hayırlı olanınızım”³³ buyuran Resûlullah, kadınlara

²⁶ Beşer, Faruk, *Kadının Çalışması Sosyal Güvenliği ve İslâm*, ed. Abdurrahman Beşer, (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995), 71.

²⁷ Beşer, *Kadının Çalışması*, 70.

²⁸ Beşer, *Kadının Çalışması*, 71.

²⁹ Tirmizî, “Büyû”, 52; Dârimî, “Siyer”, 39.

³⁰ Beşer, *Kadının Çalışması*, 69.

³¹ Buhârî, “Edeb”, 2; Müslim, “Birr”, 1; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 129; Tirmizî, “Birr”, 1; İbn Mâce, “Vesâyâ”, 4.

³² Kudaî, *Müsnedü’l-Şihâb*, 1: 102.

³³ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 42; “Cihâd”, 61; İbn Mâce, “Nikâh”, 50; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 129, 182, 261, 280.

karşı saygılı davranma yönüyle de insanlara örnek olduğunu bir bakıma ifade etmiştir. Yine, “Dünya bir metadır. Bunların içinde salih kadından daha faziletlisi yoktur”³⁴ şeklinde zikredilen hadiste de bir eş olarak kadının değeri ortaya konulmuştur.

“Kız çocukları olup da onların eğitimini güzel yapan, hediye ve sevgide diğer çocuklarından ayırmayan kimse Cennet’te benimle beraberdir”,³⁵ yanındaki bir cariye (kızın) eğitim ve öğretimini iyi yapan bir kimsenin Cennete gireceği³⁶ ve “Kimin üç kızı veya üç kız kardeşi yada iki kızı veya iki kız kardeşi olur da onlara iyi muamele gösterir ve onlar hakkında Allah’tan korkarsa o kimse Cennete girer”³⁷ hadis ve rivayetlerinden kız (çocuk) olarak da kadının değerli olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar.

Bununla birlikte, Hz. Peygamber döneminde kadınların değişik alanlarda istihdam edildiği veya çalışmasına izin verildiği bilinir. Fakat bu istihdamın genellikle kadınların fitratına uygun işlerde gerçekleştirildiği, bazen de ihtiyaca binaen değişik işlerde görevlendirildikleri dikkat çeker. Aşağıda bunlarla ilgili bilgiler verilmeye çalışılacaktır.

1.1. Eğitim ve Diğer Alanlar

Hz. Peygamber, kadınların fitrat itibariyle zarif ve ince varlıklar olduğunu, onlara karşı saygılı davranılması gerektiğine vurgu yapmıştır. Kadınların ege kemiği gibi olduklarını, onlara karşı dikkatli davranılmadığı zaman kırılacakları uyarısında bulunan Hz. Peygamber,³⁸ bir rivayetinde onları, ince kalpli ve ince vücuda sahip oldukları dolayısıyla şişelere benzetmiş, bu durumda onlara karşı saygılı ve ihtiyatlı davranılması gerektiğini söylemiştir.³⁹ Resûlullah kadınların fitratları gereği, onları kendi yaratılışlarına uygun işlerde istihdam etmeği uygun görürken, bazı durumlarda ihtiyaca binaen ağır ve zor görevlerde çalıştırılmasına müsaade etmiştir. Örneğin Hz. Peygamber, savaş zamanında kadınların görevlendirilmesine, sadece ihtiyaç doğrultusunda izin vermiştir. Öğretmenlik gibi görevlerde ise bunun aksine kadınları teşvik etmiştir. Nitekim sahabeden Şifâ bint Abdullah’a, Hz. Hafsa’ya diğer şeylerin yanında yazı yazmayı da öğretmesini tavsiye etmiştir.⁴⁰ Bu hanım sahabinin çarşı pazarlarda muhtesiplik yaptığı

³⁴ İbn Mâce, “Nikâh”, 5.

³⁵ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 130; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 156.

³⁶ Buhârî, “İlim”, 31.

³⁷ Müslim, “Birr”, 149; Tirmizî, “Birr”, 13.

³⁸ Buhârî, *Enbiyâ*, 1; Müslim, “Rada”, 61, 62; Dârimî, “Nikâh”, 35; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 8.

³⁹ Buhârî, “Edeb”, 90, 95, 111, 116; Müslim, “Fezâil”, 70, 71, 72, 73.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, “Tib”, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 372; İbn Sa’d, *et-Tabakât*, 8: 84; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zadü'l-meâd fî bedyi hayri'l-ibâd*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 4: 184.

kaynaklarda belirtilir. Muhtesiplik görevi yapan bir diğer hanım sahabi Semra bint Nuheyk el-Esediyye'dir.⁴¹

Bununla beraber, Asr-ı saadet dönemindeki Müslüman kadınların eğitim-öğretim faaliyetleri çerçevesinde ne kadar faal olduklarına dair bilgiler kaynaklarımızda kısıtlıdır. Ancak söz konusu dönemde eğitim-öğretim konusunda şartların ve imkanların kısıtlı olması dolayısıyla Müslüman erkeklerin bile sadece belirli bir kısmının faal olabildikleri de ayrı bir gerçektir. Eğitim-öğretim faaliyetleri sadece kadınlar için değil erkekler için de kolay bir şekilde yapılabilecek bir şey değildi. Bu durumda Hz. Peygamber'in, "İlim öğrenmek (erkek ve kadın) her Müslümana farzdır"⁴² hadisi ile söz konusu dönemin toplumunda eğitimin kısıtlı olduğu, böylece kadın olsun, erkek olsun her ikisine hadisteki bu emrin şamil edildiği anlaşılır.

1.2. Sağlık

Yukarıda ifade edildiği üzere İslâm'da kadınlar değerlidir. Bu değer ilk baştan itibaren verilmiştir. İnsanların fitraten uygun oldukları ve becerilerine göre istihdam anlamında değerlendirildiği bir durumda kadınların da buna göre görev alabilecekleri anlaşılır. Kadınlar, genel olarak sağlık alanındaki becerileri dolayısıyla tarih boyunca sağlık alanlarında çalışmışlardır.

Bu durum İslâm'ın ilk yıllarında da dikkate alınmış ve kadınlar bu sahada istihdam edilmiştir. Bu dönemde, kadınların normal zamanlarda ve savaş döneminde sağlık alanındaki faaliyetleri önemlidir. Şöyle ki, savaş durumunda kadınlar yaralıları tedavi ve cephe arkasında gerekli hizmetleri yerine yetirirken, normal zamanlarda ebelik ve diğer sağlık hizmetleri verebilmekteydi.

1.2.1. Savaş Döneminde

İslâm'ın ilk yıllarında sahabeden bazı kadınlar gerektiğinde savaşlara katılmış, çoğu zaman cephe arkasında veya sağlık hizmetleri vermişlerdir. Ancak savaşa katılan bu kadınların hizmeti zorunlu olmayıp tamamen kendi istekleri, daha doğrusu Resûlullah'ın özel izni çerçevesinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber, Müslüman erkekleri cihat yapmaya teşvik ederken, Müslüman kadınları bundan muaf tutmuş, kadınların cihatlarının evlerinde (güvende) kalarak veya hac ve ibadet yapmak olduğunu belirtmiştir.⁴³

Hanım sahabilerden bazılarının zaman zaman savaşlara katıldıkları bilinir. Nitekim Ümmü Atiyye'nin Hz. Peygamber'le birlikte yedi savaşa katıldığı, bu savaşlarda askerlere yemek

⁴¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, nşr. Hamdi Abdülmecid Selefî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.), 24: 311; Kettânî, Muhammed Abdülhay, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, nşr. Abdullah el-Hâlidî, (Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.s.), 1: 240; Huzâî, *Tabrîcu'd-delâlâti's-sem'îyye*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Ğarbi'l-İslâmî, 1419/1999), 308.

⁴² İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

⁴³ Buhârî, "Hac", 4; "Cihâd", 1; "Sayd", 26; Nesâî, "Hac", 4; İbn Mâce, "Menâsik", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 68; Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, nşr. Habîburrahman el-A'zamî, (Beyrut: el-Meclisu'l-İlmi, 1983), 5: 8.

pişirmek, savaşta kullanılan hayvanlara bakmak, hasta ve yaralıları tedavi etmek gibi hizmetler yaptığı zikredilir.⁴⁴ Yine Hz. Aişe,⁴⁵ Hz. Fâtıma,⁴⁶ Hamne bint Cahş,⁴⁷ Hind bint Üsâse,⁴⁸ Rubeyyi' bint Muavviz b. Afrâ,⁴⁹ Rufeyde bint Sa'd el-Eslemiyeye,⁵⁰ Ümmü Amr el-Eşheliyye⁵¹ ve birçok kadın sahabinin bazı savaşlara katıldıkları kaynaklarda belirtilir.

Uhud savaşı sırasında Resûlullah mübarek yüzünden yara aldığında, bir bezi yakıp babasının yarası üzerine basarak kanı kesmeye muvaffak olan Hz. Fâtıma'nın⁵² sağlık alanında değişik tedavi yöntemlerinden anladığı hatta belli tecrübeye sahip olduğu akla gelmektedir. Sahabeden Abdullah b. Üneys'in, eşinin, hamile olmasına ve hatta sefer sırasında doğum yapmasına rağmen Hayber savaşına katılması dikkat çekmektedir. Savaşa katılmak isteyen birçok hanıma Resûlullah izin vermezken, bu kadının doğum sırası yaklaşmasına rağmen savaşa katılabilmesi, dolaylı olarak Hz. Peygamber'in ona izin vermesi ayrıca düşündürücüdür. Bu hanım sahabinin tıbbî tedavi konusunda tecrübe sahibi olabileceği akla gelir.⁵³ Aynı dönemde savaşa katılan Müslüman kadınların büyük çoğunluğunun normal zamanlarda da sağlık hizmetleri verdikleri, savaş sırasında onlara duyulan ihtiyaç üzerine katılmalarına izin verilebileceği mümkündür. Çünkü bu düşünceyi destekleyen bazı rivayetler bulunmaktadır.⁵⁴

Bununla beraber, savaşa katılan kadınların sadece tıbbî tedavi konusunda becerikliliğinin ve tecrübelerinin dikkate alınmadığı, hem de cesaretlerinden dolayı Resûlullah'ın iznine hak kazandıkları düşünülebilmektedir. Nitekim Hazreç kabilesine mensup Ümmü'l-Hâris'in Huneyn savaşına katıldığı, burada sağlık hizmeti verdiği, bir ara Müslüman ordusunun bozguna uğrar gibi duruma düştükleri sırada onları cesaretlendirerek savaş alanına geri dönemleri hususunda telkinlerde bulunduğu ve hatta Hz. Peygamber'i düşman saldırısından koruduğu kaynaklarda zikredilmektedir.⁵⁵ Ümmü Amâre isimli hanım sahabenin de Uhud savaşında cesaretli davranarak

⁴⁴ Buhârî, "Cihâd", 142; "İdeyn", 20; İbn Mâce, "Cihâd", 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 407; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8: 455.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 141; Vâkıdî, *el-Megâzî*, nşr. Marsden Jones, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 3: 1125-1126.

⁴⁶ Buhârî, "Tıb", 27; "Cihâd", 85; Vâkıdî, *Megâzî*, 1: 247-250; İbn Hişâm, *Sîre*, 4: 80; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2: 48.

⁴⁷ Vâkıdî, *Megâzî*, 1: 249-250; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8: 241.

⁴⁸ İbn İshâk, Muhammed b. İshâk, *Sîre*, nşr. Muhammed Hamidullah, (Konya: el-Vakf li'l-Hidemeti'l-Hayriyye, 1401/1981), 312.

⁴⁹ Buhârî, "Cihâd", 66; "Tıb", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 358.

⁵⁰ Vâkıdî, *Megâzî*, 2: 510; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8: 291.

⁵¹ Vâkıdî, *Megâzî*, 2: 574, 685; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8: 319-320.

⁵² İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 80, 85.

⁵³ Levent Öztürk, *Hazreti Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri*, (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), 82.

⁵⁴ Buhârî, "Tıb", 28; Vâkıdî, *Megâzî*, 2: 510; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8: 300-301; Taberî, *Taribu'l-ümmem ve'l-mülük*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (Beyrut: Dâru Süveydan, 1967), 2: 586-587.

⁵⁵ Vâkıdî, *Megâzî*, 3: 902, 904; İbn Abdilber, en-Nemerî, *el-İstiâb fî marifeti'l-ashab*, nşr. Ali Muhammed Bicavî, (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1969), 4: 445; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8: 185.

korku bilmeden ileri atılıp düşmanla savaştığı, Hz. Peygamber'i korurken sırtından yara aldığı da bilinmektedir.⁵⁶

1.2.2. Barış Döneminde

Resûlullah döneminde kadınların genel olarak zaruret anında savaşa katıldıkları gözlemlenmektedir. Savaşa katılan bu kadınların, başta tıbbî tedavi hizmetleri olmakla birlikte, değişik yararlı hizmetler yaptıkları bilinir. Bununla beraber, bunlardan bazıları savaş harici dönemlerde de sağlık alanında hizmet vermişlerdir. Ebelik, doğum öncesi ve sonrası bakım, günlük yaralanmalar, diyetisyenlik, psikolojik tedavi ve kadınlara yönelik cinsel eğitim gibi değişik yönlerde hizmetler veren sahabe kadınlar, toplumun bu önemli ihtiyaçlarını yerine yetirmiş olmakla birlikte erkeklerin yapamayacakları veya yapmaya zorlanacakları bu işleri yaparak önemli bir açığı da kapatmış oluyordular.

Resûlullah zamanında savaş dönemleri haricinde birçok hanım sahabinin sağlık alanında çalıştığını görmekteyiz. Esmâ bint Ebî Bekr'in hummalı hastaları soğuk suyla tedavi ettiği,⁵⁷ Sevde binti Misrah ve (Selma) Ümmü Rafi'î'nin ebelikte uzman olduğu,⁵⁸ Ümmü Ri'le'nin kuaförlük yaptığı,⁵⁹ Ümmü Atiyye el-Ensari'nin, özellikle Arabistan gibi sıcak ülkelerde ihtiyaç duyulabilen kız çocuklarının sünnet yaptırılması konusunda uzman olduğu⁶⁰ bilgileri kaynaklarda zikredilir. Bu dönemde sahabe hanımlardan bazılarının sağlık alanında tedavi hizmetleri verebilmeleri için özel çadırlarının olduğu bilgisi mevcuttur.⁶¹ Söz konusu dönemde sık-sık savaşların olduğu ve gazvelerin gerçekleştiği, bunun sonucunda erkek nüfusta daha çok can kaybının yaşandığı dikkate alınırsa, bu boşluğun kadınlar tarafından başarıyla doldurulduğu, böylece hem asker sayısının kısmen telafi edilmiş olduğu, hem de tedavi konusunda deneyimli olan kadınların bu bağlamda değerlendirildiği düşünülebilir.

Sonuç

Tarihî süreçte birçok toplumda kadınlara karşı olumsuz tutumlar ve muamelelere sık sık rastlanmıştır. Günümüzde de bunun bazı örneklerini görüyoruz. İslâm ise ilk baştan itibaren ayet, hadis ve peygamber uygulamaları ile kadına layık olduğu değeri vermiştir.

⁵⁶ Vâkidî, *Megâzî*, 1: 268-272; İbn Hişâm, *Sîre*, 2: 81-82.

⁵⁷ Buhârî, "Tib", 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 346.

⁵⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8: 227; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4: 338.

⁵⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4: 449-450.

⁶⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4: 46.

⁶¹ Vâkidî, *Megâzî*, 2: 510; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8: 291; Taberî, *Tarih*, 2: 586-587.

Kadının değeri sonradan kendisine verilen bir lütuf değil ilk baştan itibaren kendisine bağlı bir vasıftır. Çocuk, eş ve anne vasıflarıyla bilinen kadın, sahip olduğu bu vasıflardan birisiyle bile erkeklerden daha üstün konumda olabilmektedir. Böylesi üstün ve bu kadar değere sahipken, çalışarak daha değerli olabilmek düşüncesi ise İslâmî anlayışa göre doğru değildir. Bununla birlikte, kadınların fitratlarına uygun işlerde ve ehil olup olmama prensip ve şartları dikkate alınarak çalışması veya çalıştırılması hoş görülmüştür. Bunun aksine, kadınların fitratlarına uygun düşmeyen işlerde çalıştırılarak yıpratılmaması, çalışma zorluğundan dolayı kendilerini ve yakınlarını ihmal edebilme ihtimali dikkate alınarak hoş görülmemiştir. Nitekim kadınları şişelere benzeten Hz. Peygamber, zarif ve kırılğan olmaları hasebiyle, bu vasıflarının dikkate alınarak onlara karşı muamele edilmesini buyurmuştur.

Bunun yanında, ilk dönemlerden itibaren, infak sorumlulukları olmamasına rağmen kadınların birçok alanlarda çalıştıklarının şahidi olmaktayız. Şöyle ki Hz. Peygamber döneminde ip eğirme ve dokumacılık, deri tabaklamak, kuaförlük, tabiplik, ticaret ve değişik dalları gibi alanlarda kadınlar meslek sahibi olmuşlardır. Bu meslek sahibi ve çalışan kadınlar, çalışma hayatından menedilmedikleri gibi daha başarılı olabilmeleri için bizzat Hz. Peygamber tarafından teşvik ve tavsiyelerde bulunulmuştur.

Kaynakça

- ABDURREZZÂK b. Hemmâm. *el-Musannef*. nşr. Habîburrahman el-A‘zamî. Beyrut: el-Meclisu’l-İlmi, 1983.
- AHMED b. Hanbel. *Müsned*. nşr. Bedreddin Çetiner. TIP. 2. bs. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- AKTAN, Hamza. “Âkile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- ALİ EL-MÜTTAKÎ. *Kenzu’l-ümmâl fî süneni’l-akvâl ve’l-ef‘âl*. nşr. Bekri Hayyânî. Saffet Saka. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1405/1985.
- ATAY, Rıfat. *Âmme Hizmetinde Kadın*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1994.
- AYNÎ, Bedrüddin. *Umdetü’l-kârî şerhü Sabîbi’l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî. t.s.
- BEŞER, Faruk. *Kadının Çalışması Sosyal Güvenliği ve İslâm*. nşr. Abdurrahman Beşer. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1995.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu’s-sabîb*. nşr. Muhibbüddin Hatîb. Kahire: Dâru’r-Reyyân li’t-Türâs, 1406/1986.
- BÜYÜKCOŞKUN, Seyhan. “Kadın İstihdamı ve Toplumsal Sonuçlarının Analizi”. *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II. Tartışmalı İlmî İbtisas Toplantısı*. İstanbul: 26-27 Mayıs 2012.
- CEVAD, Ali. *el-Mufasssal fî tarihi’l-Arab kable’l-İslâm*. Beyrut: Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, 1968-1972.
- DÂRİMÎ, Abdullah b. Abdurrahman. *es-Sünen*. nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru’l-Muğni li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1421/2000.
- EBÛ DÂVÛD es-Sicistânî. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1419/1998.
- ELBANÎ, Muhammed Nasîrüddin. *Daifu Süneni İbn Mace*. Riyad: Mektebetü’l-Meârif fi’n-Neşri ve’t-Tavzi. 1417/1997.
- FÂKİHÎ, Ebû Abdullah Muhammed. *Abbaru Mekke fi kadîmi’d-debr ve hadîsib*. nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş. Mekke: Matbaatu’n-Nahdati’l-Hadise, 1986.
- HÂKİM en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek ale’s-Sahîbayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1411/1990.
- HEYSEMÎ, Nureddin Ali. *Mecmeu’z-zevâid ve menbeu’l-fevaid*. Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1967.
- HUZAÎ. *Tabrîcu’d-delâlati’s-sem’iyye*. nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Ğarbi’l-İslâmî, 1419/1999.
- İBN ABDİLBER, en-Nemerî. *el-İstiâb fî marifeti’l-ashab*. nşr. Ali Muhammed Bicavî. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1969.

- İBN ASÂKİR, Ebû'l-Kasım Ali b. Hasan. *Taribu medineti Dimaşke*. nşr. Muhibbuddin Ebû Saîd Amrevî. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1415-1421/1995-2001.
- İBN HACER, Ebû'l-Fazl Şihabeddin. *el-İsâbe fî temyîzi's-sababe*. Bağdad: Matbaatu's-Saâde, 1328/1912.
- İBN HİŞÂM, Cemâluddin Abdülmelik. *es-Sîretu'n-nebevîyye*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fîkr, 1412/1992.
- İBN İSHÂK, Muhammed b. İshâk. *Sîre*. nşr. Muhammed Hamidullah. Konya: el-Vakf li'l-Hıdemeti'l-Hayriyye, 1401/1981.
- İBN KESİR. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1981.
- İBN MÂCE. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. y.y.: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, t.s.
- İBN SA'D. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru Sadr, 1388/1968.
- İBNÜ'L-ESİR. *Usdu'l-gâbe fî marifeti's-sababe*. nşr. Muhammed İbrahim Benna v. dğr. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1390-93/1970-73.
- İBNÜ'L-KAYYİM el-Cevziyye. *Zadı'l-meâd fî bedyi hayri'l-ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- KARAMAN, Hayreddin. "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/4. (1997): 271-278.
- KETTANÎ, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtibü'l-idâriyye*. nşr. Abdullah el-Hâlidî, Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.s.
- KUDAÎ. *Müsnedü's-şihâb*. nşr. Hamdi Abdülmecid Selefî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985.
- MÂLİK b. Enes. *el-Muvatta*. nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmud Muhammed Halil. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1412/1992.
- MÜNAVÎ. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.s.
- MÜSLİM b. Haccâc. *Sabâhu 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.
- ÖZTÜRK, Levent. *Hazreti Peygamber Döneminde Sağlık Hizmetlerinde Kadınların Yeri*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- SÜHEYLÎ. *er-Ravzu'l-ünf fî şerbi's-sîreti'n-nebevîyyeti li-ibni Hişâm*. nşr. Abdurrahman el-Vekîl. Kahire: Dâru'n-Nasr li't-Tibâa, 1967.
- ŞÂMÎ, Ebû Abdullah Şemseddin. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*. nşr. Mustafa Abdülvahid. Kahire: Vizaretü'l-Evkâf ve'Şüûni'l-İslâmiyye, 1990.

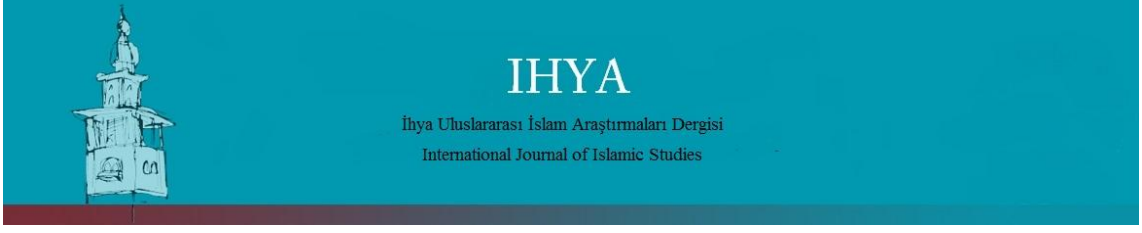
TABERANÎ. *el-Mu'cemu'l-kebir*. nşr. Hamdi Abdülmecid Selefî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.

TABERÎ. *Tarihu'l-ümmem ve'l-mülük*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Beyrut: Dâru Süveydan, 1967.

TİRMİZÎ. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1382/1962.

VÂKIDÎ. *el-Megâzi*. nşr. Marsden Jones. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1404/1984.

YENİÇERİ, Celal. *Hukukî, Ahlakî, İktisadî, Felsefî Boyutlarıyla ve Günceli İle İslâm Ailesi ve Ev İdaresi; Hz. Peygamber'in Aile Reislîği, Yönetim İlkeleri, Kadın ve Aile Dünyamız*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009.



Seyyid Kutub'un Düşünce Sisteminde İdeal Toplum ve Cihad

The Status of Jihad in the Foundation of Ideal Society in Sayyid Qutb's System

Abdulmuttalip BAYCAR

Arş.Gör., Sakarya Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
ORCID ID: 0000-0002-2659-7760, e-mail: abaycar@sakarya.edu.tr

Muhammet Ali ACAR

Arş.Gör., Sakarya Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı
ORCID ID: 0000-0002-7916-6577, e-mail: aliacar@sakarya.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Mayıs 2019/ 14 May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Temmuz 2019 / 15 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: 474-487

Öz

Bu çalışmada pek çok tekcirci ve radikal hareketin teşekkülünde doğrudan veya dolaylı olarak görüşlerinin etkisi olduğu iddia edilen Seyyid Kutub'un ideal toplum, cihad anlayışı ve onun sisteminde bu anlayışla ilgili merkezi bir konuma sahip olan kavramlar incelenmeye çalışılmıştır. Kutub'un eserlerinde sıklıkla işlediği, ancak sistematik olarak ele almadığı ve bu yüzden farklı şekillerde yorumlanmaya ve anlaşılmaya elverişli olan ideal toplum ve cihad ile ilgili görüşlerini bir arada ve bütüncül bir şekilde ele alınmasının onu anlama açısından önem arz edeceği kanaatindeyiz. Çalışma sonucunda Kutub'un doğrudan kimseyi tekfir etmediği, dini nitelikli şiddet ve terör eylemlerine başvurmayı şiar edinmediği; yazıları boyunca takındığı savunmacı ve dışlayıcı din anlayışının onun İslâmcı radikalist hareketlerin fikir babası olarak addedilmesine yol açtığı kanaati hasıl olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Kutub, Cihad, İdeal Toplum, Müslüman Toplumu, Radikalizm.

Abstract

In our study, it is aimed to discuss the notions of ideal society and jihad of Qutb, who has been asserted to have a direct or indirect effect on the foundation of several takfiri and radical movements and examine the concepts which have a central place in his system. It is our belief that the concept of jihad which Qutb frequently discussed yet never addressed systematically in his works, and for which it has been open to misinterpretation and misapprehension, it is important to deal with his notion in holistic approach in order to appreciate his insights on the subject. This study has found that generally Qutb had not declared anyone an apostate directly, and he had not supported religious violence and terror. However, his apologist approach and particularistic religion perception have led his intentions to be misinterpreted and thus to be considered as the father of radical Islamist movements.

Keywords: Sayyid Qutb, Jihad, Ideal Society, Muslim Society, Radicalism.

Giriş

Yirminci yüzyılın İslâmcı hareketleri açısından önemli bir konuma sahip olan Mısırlı düşünür Seyyid Kutub (ö. 1966), yaşadığı dönemde İhvan-ı Müslimin hareketinin düşünsel lider¹ ve teorisyenlerinden² kabul edilmektedir. Kutub, Müslüman toplumun sosyal, siyasi, iktisadi, kültürel ve ahlaki sorunlarına - birçok İslâmcı gibi-³ doğrudan Kur'an ve hadislerden çözüm üretme çabasında olmuştur. Nitekim tefsir kitabı *Fî Zılâli'l-Kur'ân*'ın ana hedefinin Kur'an'ın kendisinden yola çıkarak yeni ve ideal bir insan, hayat, toplum ve insanlık modeli oluşturmak olduğu ifade edilmiştir.⁴ Kutub eserlerinde İslâmcı bir ideolojinin temellerini oluşturmaktan ziyade, İslâmi bütünlüğün anlaşılmasını, yaşanmasını ve yaşatılmasını gaye edinmiştir.⁵

Kutub'un düşünce sisteminde büyük önem arz eden cihadın kapsamına sadece savaşmak değil aynı zamanda sözlü tebliğ vb. irşat yollarının da girdiği görülmektedir. Mamafih, Kutub'un

¹ Alev Erkilet, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslâmi Hareketler* (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1999), 269.

² Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37:66.

³ Modern dönem İslâmcılık ve Kutub'un onlar üzerindeki etkileri hakkında ayrıntılı için bkz. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri I Hilafet ve Meşrutîyet*, 3. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014); Salih El-Verdani, *Mısır'da İslâmi Akımlar*, trc. H. Acar – Ş. Duman (Ankara: Fecr Yayınevi, 1988); Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmi Akımlar*, 2. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016); Erkilet, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslâmi Hareketler*.

⁴ H. Bekir Karlığa, "Fî Zılâli'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13:51.

⁵ Hamza Türkmen, "Seyyid Kutub Türkiye'de Nasıl Algılandı?", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri*, ed. İsmail Kara – Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 370.

görüşlerini benimseyen ve 1960'lı yıllardan itibaren Mısır başta olmak üzere dünyanın farklı bölgelerinde faaliyet göstermeye başlayan pek çok tekfirci ve radikal hareketin arkasında doğrudan veya dolaylı olarak Seyyid Kutub'un görüşlerinin bulunduğu iddia edilmektedir. Kutub'un görüş ve eserlerinden kendi davet ve irşat çalışmalarında yararlandıkları belirtilen bu radikal İslamist grupların, tebliğ ile değil salt şiddet ile cihad etme yolunu tuttukları anlaşılmakta⁶ ve bu tür grupların onun fikirlerinden esinlenerek dinsel bir radikal kisveye büründükleri görülmektedir.⁷ Hasan el-Benna ile başlayan uzlaşmacı ıslahatçı İhvan hareketi, Kutub ile birlikte düşünsel anlamda zenginleşmiştir. Ne var ki sonraki dönemde İhvan'a mensup olan kişilerin cezaevlerinde baskı ve şiddet görmeleri, onları Kutub'un fikirlerini daha radikal bir formda yorumlamaya sevk etmiş; neticede bu görüşe sahip olanlar şiddet yanlısı, dışlamacı bir tutumu benimseyerek cahiliye saydıkları toplumla ideolojik ve fiili çatışmaya girişir olmuştur.⁸

Esasında İhvan hareketine ideolojik anlamda yeni değerler kazandıran Kutub, harekete bir "savunma stratejisi" oluşturmuş; ancak bu fikirleri onun ölümünden sonra İhvan kadar etkili olmayan ama şiddet yanlısı söylemlere sahip Seriyeye, Tekfir ve Cihad gibi grupların Mısır'da doğmasında etkisi olmuştur.⁹ Bu duruma göre Seyyid Kutub'un bu tür cihadist selefi grupların mürşidi olduğu yönünde bir tablo ortaya çıkmaktadır. Sözgelimi Kutub'un *Fî Zalâ'il-Kur'ân* tefsirinde ve *Yoldaki İşaretler* adlı eserinde -İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cezviyye'ye atfen-zikrettiği cihad ve dâr'ül İslam kavramları üzerine yaptığı açıklama ve yorumlara ek olarak, yine Kutub'un düşünce sisteminin yapıtaşı olan kavramların, radikal Selefi terminolojisinde önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir.¹⁰

Buna karşın Kutub'un eserlerinde tasavvur ettiği ideal dünya düzeninin, Selefi ve radikal dini gruplar tarafından bağlamından kopartılarak revize edildiği iddia edilmektedir. Bu iddia karşısında, Kutub'un eserleri üzerinde bütüncül bir okuma yapılması önem arz etmektedir. Başka bir deyişle Kutub'un şiddet yanlısı radikal grupların fikir babası olduğu tezine karşılık ortaya atılan, onun görüşlerinin bağlamından kopartıldığı antitezi Kutub'un eserleri üzerinden incelenmeye ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Bu karışıklığı açığa kavuşturmak amacıyla bu çalışmada, farklı şekillerde yorumlanan ideal toplum ve cihad anlayışı ve bu anlayışla doğrudan alakalı olan bazı kavramlar, Kutub'un eserleri üzerinden incelenerek literatüre¹¹ katkı sunulmaya çalışılacaktır. Bu amaçla, eserlerinde yer alan görüşler bütüncül bir şekilde ele alınarak onun ideal toplum ve cihad hakkındaki görüşleri ve bununla ilişkili olan "cahiliye toplumu-Müslüman toplum", "öncü topluluk", "Rabbani yöntem",

⁶ Selin Çağlayan, *Müslüman Kardeşler'den Yeni Osmanlılar'a İslamcılık*, 2. Baskı (Ankara: İmge Kitapevi, 2011), 234; akt. İbrahim Gümüştay, *Seyyid Kutub'un Din ve Toplum Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2016), 108.

⁷ Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, 313; Ramazan Altıntaş, "Seyyid Kutub'un Câhiliye Anlayışı", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009): 76

⁸ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 167; Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, 272.

⁹ Erkilet, *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, 313. Bu gruplar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Salih El-Verdani, *Mısır'da İslami Akımlar*.

¹⁰ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 168.

¹¹ Seyyid Kutub'un bütün düşüncelerinin ekseninde 'câhiliye' kavramı olduğunu dile getiren Altıntaş, ("Seyyid Kutub'un Câhiliye Anlayışı", 78) bu kabulden hareketle Kutub'un câhiliye ve câhiliye ile ilişki kurduğu hakimiyet, hicret ve tekfir gibi konulardaki görüşlerini ilgili makalesinde incelemiştir. Söz konusu makale, konu ve yöntem olarak çalışmamızla benzer bir nitelik taşımaktadır. Mamafih çalışmamızda, cahiliye ve Altıntaş'ın işlediği kavramlara ek olarak, Kutub'un düşünce sistemini oluşturan diğer kavram ve düşüncelere yer verilmiş; ayrıca daha geniş bir perspektiften ele alınmaya çalışılmıştır

“akide” ve “hakimiyet” kavramları incelenecektir. Kutub’un diğer eserlerine de başvurulmakla birlikte, ele alınacak kavramlar yazarın fikirlerinin esasını teşkil etmesi sebebiyle hususen “*Yoldaki İşaretler*” ve “*Fî Zılâli’l-Kur’ân*” isimli eserlerinden ve bunun yanı sıra yazarın “*Din Budur*” ve “*Dünya Barışı ve İslâm*” adlı eserlerinden de yer yer istifade edilecektir.

I- Seyyid Kutub’un Düşünce Sisteminde İdeal Toplum Fikri ve Temel Kavramlar

1. Seyyid Kutub’un Genel Olarak Kur’an ve İslâm Anlayışı

Kutub’un görüşlerinden bahsederken ilk olarak onun genel anlamda Kur’an ve İslâm anlayışına kısaca değinmekte fayda vardır. Kutub’a göre İslâm’ın gerçek özünün ne olduğunu anlamak için Kur’an’ın anlattığı, Peygamber’in naklettiği ve Sahabe döneminde yaşanan İslâm’ı tahlil etmek gerekmektedir. Ona göre sahabe neslinin büyüklüğü Kur’an ve sünneti uygulamaları sebebine matuftur: “*İlk neslin beslendiği ana kaynak doğrudan doğruya Kur’an’dır. Evet, yalnız başına Kur’an. Allah Resulü’nün sünneti ise sadece bu kaynağın uzantısından başka bir şey değildir.*”¹² Bu görüşüne paralel olarak Kutub’a göre, Kur’an’a zamanla Grek felsefesi ve mantığı, İran düşüncesi ve mantığı, Yahudi hurafeleri ve Hıristiyan metafiziği karıştırıldığı için, bir daha o ilk nesil gibi bir nesil gelmemiştir.¹³ Bu sebeple Kutub, günümüz Müslümanlarının kendi özgün düşüncelerini Rabbani yönetime uygun bir şekilde revize etmelerini, bunu yaparken de yabancı düşüncelerden tamamen arınmaları gerektiğini söylemiştir.¹⁴

Diğer taraftan Kutub, Kur’an’a yönelik tarzıyla ilgili sorunlu yaklaşımlardan sakınmak gerektiğini belirtir. Bu sorunlu yaklaşımların başında, Kur’an’ı Allah’ın emirlerini öğrenmek için değil, zihinsel eğlenceyi sağlayan edebi, tarihsel ya da sanatsal bir eser olarak okumak gelmektedir. Oysa sahabe için Kur’an, emir alınacak ve doğrudan yaşanacak bir kitaptı. Günümüz Müslümanları ise Kur’an’ı etüt edilecek bir kitap olarak görmektedir. Bazı kimseler ise İslâm’ı hayatın sorunlarından uzak, sadece vicdanlara hitap eden bir ibadet dini olarak tanımlamaktadır. Oysaki Kutub’a göre gerçek İslâm, tüm hayatı kapsayan bir dinamik, siyasi ve faal bir yoldur.¹⁵

2. Cahiliye ve Müslüman Toplum Ayrıştırması

Kutub, toplumları makro düzeyde Müslüman ve cahiliye toplum olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kutub’a göre Allah’a kul olan, O’nun belirlediği kurallara göre hayatını düzenleyen, İslâm inanç, düşünce, hukuk, ahlak ve davranış kurallarının hükmüne giren toplumlar “Müslüman”¹⁶, İslâm hukuk, ahlak ve davranış kurallarının hâkim olmadığı toplumlar ise “cahiliye toplum”dur.¹⁷ Kutub, cahiliye toplumlarının, düşüncelerini, değer ve ölçülerini, hayatlarına yön veren şeyleri Allah dışında tapındıkları şeylerden aldıklarını düşünmektedir. Ona göre, cahiliye toplumları Allah’a ait olan “ulûhiyet, rububiyet ve hâkimiyet” sıfatlarını O’ndan alıp tapındıkları ilahlara vermektedirler. Kutub insanların birbirlerine ve kaim kıldıkları ilahlara üstünlük hakkı veren topluluğu -Ali İmran 3/154, el-Mâide 5/150, el-Ahzâb 33/33, el-Fetih 48/26’da geçtiği haline ithafen- cahiliye toplumu olarak tanımlamaktadır.¹⁸

¹² Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, trc. Muhammed Ömeroğlu (İstanbul: Dünya Yayınları, 1986), 18.

¹³ Erkilet, *Orta Doğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler*, 272.

¹⁴ Görgün, “Seyyid Kutub”, 37:65.

¹⁵ Erkilet, *Orta Doğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler*, 273.

¹⁶ Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, 166.

¹⁷ Cahiliye kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Altıntaş, “Seyyid Kutub’un Câhiliye Anlayışı”, 76-78.

¹⁸ İbrahim Sarmış, *Bir Düşünür ve Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1992), 123-124.

Kutub kendi yaşadığı toplum da dahil, İslam dinine müntesip olan dönemin tüm toplumlarını, tevhit akidesine tam anlamıyla boyun eğmedikleri için cahiliye toplumu olarak addeder. Günümüz toplumlarını cahiliye olarak tanımlayan Kutub, bu topluma egemen olan kanunların, ahlakın, geleneğin, davranış kurallarının vs. topyekûn tüm toplum birimlerinin yine cahiliyenin bir uzantısı olduğunu ifade etmektedir.¹⁹ Ancak Sarmış'a göre Kutub'un böyle bir çıkarımda bulunmuş olması, bu tür toplumlarda yaşayan bütün insanları tekfir ettiği anlamına gelmez. Düzenin ve toplumun genel durumu ile kişilerin şahsi inançları farklı mefhumlardır. Mesela Hz. Peygamber sahabeden birtakım kimselere “*sende cahiliye kalıntıları var*” gibi eleştiriler yönelmiştir. Bu tür sözlerden maksat günah cahiliyesidir.²⁰ Altıntaş da Kutub'un cahiliye kavramını itikadî değil sosyolojik anlamda kullandığını; cahiliye olarak nitelendirdiği toplumlara tekfir etmeyi amaçlamadığını belirtmektedir.²¹ Türkmen'e göre ise Kutub'un “cahilî toplumu” kavramını kullanmadaki ana amacı tekfir edilecek toplumu belirlemek değildir. Kutub'a göre cahili toplum tipi ile fikren ayrılmak ama bununla birlikte fiziken bağlantıda (oradaki Müslümanlarla irtibatı devam ettirmek için) kalmak gerekmektedir.²²

Seyyid Kutub cahiliye toplumlarında bireyler Müslüman olsa bile toplumun İslami olmayabileceği kanaatindedir. Ona göre, bir toplumu oluşturan bireylerin namaz kılması, oruç tutması, hac farızasını yerine getirmesi veya kendini “Müslüman” olarak tanımlaması, o toplumun İslam toplumu olduğu anlamına gelmeyeceği kanısındadır. İslam şeriatının uygulanmadığı, akidesinin benimsenmediği, değer ve ölçülerine tabi olunmadığı, düzen ve yasasına göre hükmedilmediği, ahlak ve davranışına uyulmadığı; başka bir ifadeyle ‘Allah’ın hükmetmediği’ her toplumun cahiliye toplumu olduğu düşüncesindedir.²³

3. Öncü Topluluk Kavramı ve Rabbani Yöntem

Seyyid Kutub, “öncü topluluk” kavramını, gelmesini arzuladığı seçkin bir Müslüman topluluğa atfen kullanır. Nitekim Kutub'un idam edilmesine sebep olduğu belirtilen²⁴ *Yoldaki İşaretler* (*Me'âlim fi't-tarîk*) isimli meşhur kitabını bu öncü topluluğa ithaf etmiştir.²⁵ Kutub, Kur'an'ın ana prensiplerinden yola çıkarak, ideal bir toplum portresi çizmektedir. Müslüman toplumların inşası için gerekli bu “öncü topluluk”un takip etmesi gereken Rabbani yöntemin açıklayıcısı olan birtakım işaretlerin olduğunu düşünmektedir. Rehber niteliğindeki bu işaretleri, “yoldaki işaretler” adlı eserinde şu sözlerle anlatır:

*“İslâmî uyanış eylemi nasıl başlayacak? Bu görevi üstlenecek bir öncü cemaat lazımdır. Bu yola baş koymuş bir cemaat, dünyanın her köşesindeki cahiliyeyi yok etmek için yola çıkmış bir cemaat, çevresini kuşatan cahiliyeden, bir yandan kendini uzak tutmaya çalışırken, öte yandan onunla ilişkisini koparmadan yürüyen bir cemaat.”*²⁶

¹⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâil-Kur'ân*, trc. Salih Uçan - Vahdettin İnce - Mehmet Yolcu, (İstanbul: Dünya Yayınları, 1991), 10:590-591.

²⁰ Sarmış, *Bir Düşünür ve Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub*, 389-391.

²¹ Bkz. Altıntaş, “Seyyid Kutub'un Câhiliye Anlayışı”, 75, 78-81, 83-84.

²² Türkmen, “Seyyid Kutub Türkiye’de Nasıl Algılandı?”, 376.

²³ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 121.

²⁴ Beşir Musa Nafi', *el-İslâmiyyûn* (Doha: Arab Scientific Publishers Inc., 2010), 96.

²⁵ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 15.

²⁶ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 14.

Kutub, İslâmi diriliş hareketine bu öncü topluluğun ön ayak olacağına, bu seçkin topluluğun ardından insanların tedrici olarak dönüşüm yaşayacağına inanmaktadır. İşe başlama noktasında örnek alınacak devrin, İslam mesajıyla ilk karşılaşılan Peygamber devri olduğunu belirtmektedir. Müslüman toplum olmaya talip olanlar, Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Hz. Muhammed'in, O'nun peygamberi olduğuna tanıklık etmesi gerekmektedir. İslam'ın özüne yaraşır bir şekilde Allah'a bağlananlar, O'nun egemenliğini, otoritesini ve yasa koyma yetkisini başka herhangi birisine devretmeyecek ve bu akideye uygun bir yaşam sürmeye başlayacaklardır. Allah'ın dinini yeryüzünde galip kılma sevdalısı olan bu grup, kendilerinden başka tüm insanlığı kurtarmak için harekete geçeceklerdir.²⁷

Müslüman toplumu oluşturmak için gayret gösterecek olan öncü topluluk, Peygamber ve sahabe dönemini örnek alarak, tekrardan Rabbani yönetime başvurmak zorundadır. Zira bu yöntem olmadan İslam ümmetini Allah'ın buyruklarına göre bir araya getirmek mümkün gözükmemektedir.²⁸ Başka bir ifadeyle Kutub'a göre Rabbani bir düşünce tarzına ve hayata erişmek için Rabbani metodu takip etmek gerekmektedir. Hem itikadî hem pratik anlamda inananlara ışık olacak dini bir oluşum kurma aşamasında, bu yönetime sadık kalmalarını Allahu Teala talep etmektedir.²⁹

Kutub'a göre, Rabbani yöntem esasında İslam davetçileri için bir düşünme ve harekete geçme metodudur. Bu yöntem sayesinde, cahiliye dönemine ait düşünce metodu kalıntılarından, cahiliyenin akıllarımız üzerindeki baskısından, saf kültürümüzü kirleten artıklarından kurtulabiliriz. Eğer biz bu yöntemi değil de cahiliyenin yani insanların kendi heva ve heveslerine göre kurduğu hakimiyet yöntemini kullanırsak, onun bıraktığı tortulardan kurtulmamız mümkün değildir.³⁰

4. Akide ve Hakimiyet

Kutub'a göre İslâmi uyanışı başlatacak olan öncü topluluk, tıpkı Kur'an'la yetişmiş olan sahabe neslinin yaptığı gibi ilk olarak sahih akideye ulaşmaya çalışmalıdır.³¹ İstilah anlamı itibariyle İslam dininde "inanılması zaruri olan ilkeler"³² şeklinde açıklanan bu kavrama, Kutub'un dinamik bir form kazandırdığı görülmektedir. Kutub'a göre sahih akideye ulaşılması için insanın "*Allah'tan başka ilah yoktur*", şeklinde ifade edilen en temel İslâmî yasaya itaat ederek Allah'tan başka hiçbir yasa koyucu, yaratıcı ve mabut tanımaması gerekir. Ona göre, en kutsal milliyet nesebe ve kana dayalı olan değil; "Arap'ın, Bizanslının, İranlının ve diğer ulus ve renklerin Allah'ın bayrağı altında eşit bir konuma geldikleri inanç milliyetidir. Bu akideye bina edilmiş bir milliyet içerisinde kimsenin kimseye egemenliği yoktur, Allah'ın hakimiyetinden başka..."³³ Buna ek olarak Türkmen, Kutub'un seküler bir menşee sahip milliyetlere göre ayrıştırmış günümüzdeki ulus devletlerin de bir cahiliye göstergesi olduğuna işaret ettiğini belirtir. Çünkü Kutub'a göre bu tür düşünceler ve oluşumlar itikadımıza ve kültürümüze karşı bizi yabancılaştırarak, emperyal dünya düzenine yenilmemize yol açmaktadır.³⁴

²⁷ Kutub, *Fî Zılâ'il-Kur'ân*, 5:275-276.

²⁸ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 46.

²⁹ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 48.

³⁰ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 49.

³¹ Fatmanur Altun, *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler: Seyyid Kutub*, 4. Baskı (İstanbul: İlke Yayınları, 2011), 123.

³² Ahmet Saim Kılavuz, "Akaid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2:212.

³³ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 32.

³⁴ Türkmen, "Seyyid Kutub Türkiye'de Nasıl Algılandı?", 376.

Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahadet etmenin gerçek anlamı ise, Peygamber tarafından tebliğ edilen dinin gerçek sahibinin Allah olduğunu kabul etmektir. Özetle Allah'ın tek, Hz. Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğunu gerçek anlamda tasdik etmenin yolu, Allah'ın bizler için tespit ettiği kurallara sahip çıkmak ve o kuralların hâkim olması için eylemde bulunmaktır.³⁵

Kutub'a göre akide gereği Allah'ın hakimiyetini sağlamak için İslam toplumunun önüne engeller koyan her türlü siyasi devlet düzeni ve sosyal kurumlar reddedilmeli ve onların engelleri ortadan kaldırılmaya çalışılmalıdır. İlahi bir metot ve dünya nizamı olan İslam, siyasi rejim ve sosyal kurumların insanlar üzerinde kurdukları tercih hürriyetlerini sınırlayan yozlaştırıcı etkilerden onları kurtarmak için mücadeleye girişir.³⁶

Bu akide sayesinde Müslümanlar Allah'ın boyunduruğu dışında başka hiç kimsenin hakimiyeti altına girmeyecektir. Böyle bir akideye sahip olanlar öncelikli olarak yaşadıkları cemiyette hakimiyeti ellerine geçirecek, sonrasında ise pratik ihtiyaçlarını karşılamak ve gündelik hayatlarını düzenlemek için şeriatın ilkelerine sarılacaklardır. Tevhit lafzını hakiki manasıyla ikrar ettikten sonra, hakimiyet hakkının kendilerinde olduklarını iddia edenleri yok etme mücadelesine girişeceklerdir.³⁷ Din sayesinde insanlar, yeryüzündekilerin kulları olmaktan kurtulup, gerçek hürriyete yani Allah'ın boyunduruğuna girmeye başlayacaklardır. İnsanlar tarafından gasp edilmiş olan hakimiyet, davet ile Allah'a geri verilecektir. Zira tüm alemler Allah'ındır ve İslam davetçilerinin çabalarıyla alemler tekrardan Rablerine döndürülmüş olacaktır.³⁸

Kutub'a göre Hz. Peygamber öncelikle soylulara karşı bir savaş açabilir ve zenginlerin mallarının fakirlere verilmesini amaçlayan bir davette bulunabilirdi. Veyahut iç çatışmaların bölüp parçaladığı Arap kabilelerini birleştirebilir, sömürgeci imparatorlukların -kuzeyde Bizans, güneyde Fars medeniyeti- işgal ettikleri toprakları kurtarmak amacıyla ulusal bir birlik kurabilirdi. Ya da ahlakı ön plana alan, toplumu güzelleştirmeyi, nefisleri arındırmayı hedefleyen bir ıslahat davetinde bulunabilirdi. Ancak Hz. Peygamber bu yolların hiçbirine başvurmamış ve uzun çileler çektiği akide yolunu tutmuştur. Dolayısıyla Müslüman davetçilerin ilk hareket noktası tevhit inancını tesis etme ve sağlamlaştırma odaklı olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber inananları ilk olarak sahil tevhit dairesinde toplayabildiği için, Peygamber'in diğer sosyal, siyasi ve ahlaki problemlere çözüm üretmesi daha kolay olmuştur.³⁹

II- İdeal Toplumun Teşekkülünde Cihad

1. Kutub'un Cihad Algısı

Kutub, cihadı *"beşerin ilahlaştırıldığı sistemlere karşı girişilen bir darbe"*⁴⁰, *"yeryüzünde insanı hürriyete kavuşturma girişimi ve seferberliği"* olarak tanımlamaktadır. Bunu başarmak için her türlü beşerî araç kullanılması mubahtır.⁴¹ Ona göre şirkin her türüsünden arınmış olarak tevhit akidesi etrafında toplanmış olan Müslüman toplumların cahili toplumlarla tebliğ ve savaş aracılığıyla mücadele içerisine girmesi yani cihad etmesi gerekmektedir. Müslümanların bu aşamada

³⁵ Seyyid Kutub, *Din Budur*, trc. İ. E. Dal (İstanbul: İhya Yayınları, 1985), 27.

³⁶ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 90-91.

³⁷ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 40.

³⁸ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 68-71.

³⁹ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 31-35.

⁴⁰ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 69.

⁴¹ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 74.

Kur'an'da belirtildiği ve tüm peygamberlerin takip ettiği "Rabbani yöntem" adı verilen bir yöntem izlemeleri gerekmektedir. Bu yönetime riayet edenler hiçbir dünyevi beklenti içerisine girmeden tamamen Allah rızası için mücadele etmeli ve cahiliyeye bağlı olanlar ile asla uzlaşmaya girmemelidir. Eğer Müslüman toplumlar İslam hakimiyetine, başka bir deyişle "darü'l-İslam"a ulaşmak istiyorlarsa, bu ilahi yöntemi takip etmelidirler.⁴²

Kutub'a göre İslâm'da barış fikri İslâm'ın en temel düşüncelerinden ve mottolarından birisidir. Mamafih tebliğ inkıtaa uğrarsa, cihad kaçınılmaz hale gelir. Bu yönüyle ilan ve hareket, yani tebliğ ve cihad, birbirinden ayrılmaz. İnsanın, yeryüzünde Allah'ın hakimiyetine teslim olması yani boyunduruklardan kurtulup özgürlüğe kavuşması adına, her ikisi de mümkündür. Allah'ın hükümlerini yaymak için savaş zaruridir. Cihadın ne zamana kadar devam etmesi gerektiğini Kutub şu şekilde ifade eder:

*"Sağlam yıkılmaz bir hürriyet kuruluğu insanlar kuvvete dayanarak Allah'ın iradesinden çevrilmedikleri zaman, kabul ettikleri dinde fitne çıkarmaya muvaffak olmadıkları zaman ve gerçek adalet yayılıp kimsenin kimseye saldırmadığı, kimsenin kimseyi köle olarak kullanmaya kalkışmadığı zaman, kendilerini koruma gücüne sahip olmayan zayıfların emniyeti temin edildiği zaman, saldırgan saldırıdan vazgeçip sulha ve mütarekeye yanaştığı zaman. (...) İşte tüm bunlar gerçekleştiği zaman, çıkacak bütün belalara karşı koyma kuvvetine sahip olan İslâm, savaşı kesin olarak yasaklar ve derhal barışa çağırır."*⁴³

Kutub dinde zorlama olmadığını, kimsenin kimseyi İslam halkasına girmeyi zorlama hakkının olmadığını belirtmektedir. Tüm yetkinin Allah'a ait olduğu prensibi yayıldıktan sonra, başka bir deyişle tüm dinin kullara değil Allah'a ait olduğu prensibi teşekkül ettikten sonra kişileri dine zorlamaya gerek olmaz.⁴⁴ İslam davetçisi daveti kişiye ulaştırır, o kişi de hür iradesiyle ister kabul eder ister etmez. Kişiler dünyevi tasalardan ve boyunduruklardan arındırıldıktan sonra, tebliğ onların vicdanlarına sunulur ve tercihlerine saygı duyulur. Ne zaman ki o kişi davete karşı dikilir, ona karşı savaş açarsa; işte o zaman o kişi ölene veya teslim olana kadar onunla savaşılar.⁴⁵

Kutub, Peygamber döneminde cihadın Mekke'de değil de Medine'ye hicretin ilk yıllarında emredilmesinin bazı özel sebepleri olduğunu ifade etmektedir. Hicret'in ilk yıllarında- Mekke devrinde- Peygamber'in cihad yapmasına Allahu Teala tarafından izin verilmemiş, bu yüzden Peygamber yine Yaradan'ın isteğiyle Medineli Yahudiler ve müşrik Araplarla bir anlaşma yapmıştı. Kutub'a göre böyle bir yöntem takip edilmesi gerekliydi, çünkü: "(a) bu dönem belirli şartlar içinde, belirli bir ortamda, belirli bir kavmi eğitime ve ileriye hazırlama dönemi idi. (b) Kureyş kabilesi gibi şeref ve gurur düşkün olan bir toplulukta barış yoluyla yapılacak davet daha etkili ve daha geçerli olurdu. (c) kabilecilğe dayanan Arap insanının gururu söz konusuydu. Eziyet çektiği halde davasından dönmeyen mazlum için ayaklanmak adetlerden idi. Özellikle, bu zulüm saygı değer birisine yapılsaydı. (d) Müslümanların sayısı daha azdı. Sadece Mekke'de bulunuyorlardı."⁴⁶

⁴² Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*,166.

⁴³ Altun, *Çağa İzzetli Bir Müslüman Önderler*, 131-132; Seyyid Kutub, *Dünya Barışı ve İslam*, trc. Bekir Sadak (İstanbul: Ebru Yayınları, 1987), 24-28.

⁴⁴ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 85.

⁴⁵ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 68.

⁴⁶ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 79-82.

Öte yandan Kutub'a göre savaş ile cihad etmek Müslümanlar için ilk dönemlerde haramdı; sonrasında eğer karşı taraf savaşı başlatırsa, mukabele gereğince savaşılmasına izin verildi; nihayetinde (Tevbe süresinin ilk ayetlerinin nazil olmasıyla birlikte) tüm müşriklere karşı topyekûn bir savaş başlatılması emredildi.⁴⁷ Nitekim Müslümanların Mekke döneminde cihad etmelerinin yasaklanmasının ve kişilerin dini tercihlerinde seçim hakkının olmasının ana sebebini Kutub bir plan ve zarurete bağlamaktadır:⁴⁸

Kutub'a göre Müslüman davetçi, Allah'ın mesajını tebliğ ve savaşla yaymaya başlamadan önce kendi nefesine karşı en büyük cihada girişir. Bu aşamada şeytan, şehvi duygular, süfli arzular, şahsi istek ve menfaatler, aşiretinin/kavminin menfaatleri ve bilumum İslam davası dışında her türlü endişe kişinin en büyük düşmanıdır.⁴⁹ İslam davetçisi kendi nefsinin arındırıldıktan sonra, hedef kitleye odaklanmalı ve davet ettiği kişilerin toplumsal durumlarının farkında olmalıdır. Mücahit zümre, davet için zamanın ve durumun gerektirdiği donanımlara sahip olmalı, davayı benimsemeli, tebliğ ettiklerine öncelikle kendisi riayet etmelidir.⁵⁰ Ayrıca Kutub, İslam endişesi olmadan salt vatan bütünlüğünü korumak veya topraklarını genişletmek için girişilen fetih hareketlerine karşı negatif bir tutuma sahiptir. Ona göre İslami şuurun hâkim olmadığı bir toprak parçasının tek başına bir önemi yoktur. Eğer fetih hareketleri gerçekleştirilecekse, bu sadece Dar'ül-İslam'a hizmet etmek için yapılmalıdır.⁵¹

Diğer taraftan Kutub, cihadı sadece Müslümanların kendilerini "savunma" mücadelesi olarak görenleri de sert bir dille eleştirir. Yeryüzündeki bütün insanları kurtarmayı hedefleyen bir çağrının cihada dayanması şarttır.⁵² Allah'ın hakimiyetini tesis etme adına yapılan cihad, geçici savunma gayeleri ile murdar edilmemelidir. Elbette bu gayeye ulaşmak için savunma zaruridir fakat savunmadan çok daha mühim bir hakikat vardır ki o da kulun hakimiyetine son vermek için yapılan mücadeledir. Eğer biz Allah'ın hakimiyeti kurma gayesini bir kenara bırakıp, salt savunma prensibini benimsesek, cihad prensibi geri döndürülemez bir şekilde sekteye uğrar. Kutub müsteşriklerin ve onların etkisi altına giren bir kısım Müslümanların, İslam'da cihad ile salt bir savunma amacı güdüldüğünü ileriye sürerek, onların cihadın asıl vazifesi olan insanı kurtarma ve özgürlüğünü sağlama hedefini anlamaktan gafil olduklarını ifade etmektedir.⁵³

Seyyid Kutub, cihattan bahsederken batı ve batı kaynaklı sistemler üzerine birtakım değerlendirme ve tespitlerde bulunur. Ona göre, modern batı dünyası ve onun siyasi, kültürel, ekonomik her türlü birleşeni gerek Müslümanların gerekse tüm insanlığın ortak düşmanı konumundadır. Zira batı, Hıristiyanlığın ve Hıristiyanlık tarihinin bir yansımasıdır ve sömürgecilik ile ciddi bir şekilde kirlenmiştir. Bu nedenle ister sosyalizm ister kapitalizm, isterse başka fikri-siyasi biçimlerde ortaya çıksın, batı kaynaklı hiçbir yöneliş insanlığın ve özel anlamıyla Müslümanların sorunlarını nihai anlamda çözmek için yeterli olamayacaktır. Çünkü batı

⁴⁷ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 77.

⁴⁸ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 93.

⁴⁹ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 87.

⁵⁰ Kutub, *Din Budur*, 16.

⁵¹ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 87.

⁵² Görgün, "Seyyid Kutub", 37:65.

⁵³ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 88-91.

kültürünün ve sisteminin kaynaklık ettiği dünya sistemi insanlığı büyük bir bunalımın ortasına bırakmıştır ve sistem potansiyel olarak durumu tersine çevirebilecek kapasiteye sahip değildir.⁵⁴

Öte yandan Kutub'a göre, gerek beşer hakimiyetini yok edip Allah'ın "ülkesini" tesis etmek gerekse de ilahi şeriatı hâkim kılmak için tebliğ ve açıklama her zaman tek başına yeterli olmayabilir. Çünkü hakimiyeti eline geçirmiş olanlar bunu kolaylıkla teslim etmeye razı olmazlar. Olsalardı zaten Peygamberler tebliğde bu kadar zorlanmazlardı.⁵⁵ Bununla birlikte cihadın tek gayesi, müsteşriklerin iddia ettiği gibi, İslam inancını gönüllere zorla nakşetmek değildir. İnanç ve şeriatın daha öncelikli bir husus Allah'ın gösterdiği metottur. O da şudur: Allah'ın birleme esasını tesis etme, hükümlerini yalnız ona tahsis etmektir.⁵⁶

2. Seyf ve Kıtıl Ayetlerine Yaklaşımı

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim ve hadislerde hem barışı, hoşgörüyü, "kafirlerle" iyi ilişkiler kurmayı, onlara baskı ve şiddet uygulamamayı tavsiye eden ifadeler hem de "kafirlerle" cihad edilmesi ve savaşılması, onlara karşı sert ve katı bir tutum içinde bulunulması gerektiğini belirten ifadeler yer almaktadır. İkinci kategoride yer alan ifadelerin genel hüküm bildirdiği görüşünde olan Seyyid Kutub, Kur'an-ı Kerim'de gayri-Müslimlerle savaşılması gerektiğini belirten ayetlere referansta bulunarak sözlü tebliğ dışında fiili ve askeri unsurlarla cihatta bulunmanın gerekliliğini vurgular. Bu düşünce tarzının oluşmasında özellikle Kur'an-ı Kerim'de yer alan Seyf⁵⁷ ve Kıtıl⁵⁸ ayetlerine atıfta bulunur.

Kutub'un cihad anlayışında Seyf ve Kıtıl ayetlerini de içinde barındıran Tevbe suresinin kilit bir konumu olduğunu belirtmek gerekir. Kutub'a göre Kur'an'ın en son nazil olan surelerinden birisi olan Tevbe suresinde, Müslüman toplumun iç ilişkilerinde ve diğer topluluklarla olan ilişkilerinde uyulması gereken nihai hükümler yer almaktadır.⁵⁹ Dolayısıyla Kutub, Kur'an-ı Kerim'de geçen "Eğer (kafirler) barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a güven" (el-Enfâl 8/61), "Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan men etmez" (el-Mümtehine 60/8), "Size savaş açanlarla Allah yolunda çarpışın. Fakat haksız saldırıda bulunmayın. Çünkü Allah, haksız saldırıda bulunanları sevmez." (el-Bakara 2/190) vb. ayetlerin belirli bir konjonktür içerisinde nazil olmuş olduklarını ve geçici hüküm bildirdiklerini düşünmektedir. Söz konusu konjonktür, şartlar tarih içerisinde tekrarlırsa aynı hükümler tekrar gündeme gelir. Ancak esas olan asli hükümlerin tatbik edilebileceği ileri aşamaya geçmektir. Uygulamada esas olan bu ileri aşama ise Tevbe suresinde belirtildiği üzere Müslümanlara boyun eğerek cizye vermeyi kabul etmemeleri durumunda Ehl-i kitap ile savaşılmasıdır.⁶⁰

⁵⁴ Sarmış, *Bir Düşünür ve Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub*, 138-140.

⁵⁵ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 70.

⁵⁶ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 93.

⁵⁷ "O halde, haram aylar çıkınca artık öbür müşrikleri nerede bulursanız öldürün, onları yakalayıp esir edin, onların geçebileceği bütün geçit başlarını tutun. Eğer tövbe eder, namaz kılar, zekât verirlerse onları serbest bırakın. Çünkü Allah gafurdur, rahimdir." (et-Tevbe 9/5)

⁵⁸ "Kendilerine kitap verilenlerden oldukları halde, Allah'a da ahiret gününe de iman etmeyen, Allah'ın ve Resulünün haram kıldığını haram tanımayan, hak dinini din olarak benimsemeyen kimseler/e zelil bir vaziyette tam bir itaatle, cizye verinceye kadar savaşın!" (et-Tevbe 9/29)

⁵⁹ Kutub, *Fî Zılâ'il-Kur'ân*, 5:165.

⁶⁰ Kutub, *Fî Zılâ'il-Kur'ân*, 5:191-193.

Ne var ki Kutub, Tevbe suresindeki ayetlerin de yukarıda zikredilen ayetler gibi belirli bir konjonktür içerisinde nazil olduğunu kabul etmekle birlikte, bu konjonktürün -tarihi tecrübe dikkatlice okunduğunda- her zaman mevcut olduğunu belirtir. Bu anlayışa göre cahiliye toplumları ile Müslümanlar arasında her zaman hak-batıl mücadelesi devam edegelmiştir. Örneğin Moğol istilası, Haçlı seferleri, son yüzyıllardaki Batı emperyalizmi, Çin ve Hindistan bölgesindeki Müslümanlara yapılan işkenceler vb. örneklerde görüldüğü üzere cahiliye toplumları Müslümanları güçsüz buldukları her fırsatta türlü katliamlarla onlara soykırım uygulamaya çalışmıştır. Dolayısıyla Kutub'a göre kafirlerin İslâm'a açtığı savaş sadece belirli bir tarihi dönemin ürünü olmayıp bilakis tüm tarih çağları boyunca görüldüğü gibi kıyamete kadar da varlığını devam ettirecektir. Bu yüzden Tevbe suresinde yer alan hükümler zaman ve mekânsal şartlarla sınırlı olmayan, geniş kapsamlı nihai hükümlerdir. Fakat bu hükümleri uygulamak, İslâm'ın kendine has metodolojisi ile yani Rabbani yöntem çerçevesinde gerçekleşebilecektir. Kutub bu görüşünü delillendirme bağlamında "Sen onların dinlerine uymadıkça Yahudiler de Hristiyanlar da senden asla memnun kalmayacaklardır" (el-Bakara 2/120) ve "Müşrikler güçleri yeterse sizi dininizden çevirinceye kadar durmadan sizinle savaşsınlar" (el-Bakara 2/127) ayetlerini zikreder.⁶¹

Bu konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ele almak gerekirse, Kutub tefsirinde İslâm'da cihad konusunu Hz. Peygamber'in uygulamalarını örnek göstererek değerlendirmektedir. Buna göre Hz. Peygamber İslâm tebliğinin Mekke döneminde uyarı görevini sadece sözlü davetle yerine getirmiştir. Çünkü bu dönemde kendisine müşriklerle savaştan uzak durması, zorluklara karşı sabretmesi ve onlara iyilikle muamelede bulunması emrediliyordu. Ancak Medine'ye hicretin ardından savaş izni verildi. Ne var ki bu savaş izni de iki aşamalı oldu. İlk aşamada sadece kendisiyle savaşanlarla savaşmasına müsaade edilmişken daha sonra hüküm bütünüyle Allah'ın olana kadar bütün müşriklerle savaşması emredildi. Dolayısıyla cihad hususunda nihai hükmü bildiren Tevbe suresinin nüzülü ile birlikte; kendileriyle barış ve anlaşma yapılanlar, savaş yapılanlar ve zimmîler (İslâm toplumu içinde cizye ödeyerek yaşamını sürdüren Yahudi ve Hristiyanlar gibi Ehl-i kitaptan olanlar) olmak üzere kafirler üç kısma ayrılmış oldular.⁶²

Günümüz dünyasında yapılan savaşların cihaddan bütünüyle farklı olduğunu vurgulayan Kutub'a göre cihadın amacı insanları kula kulluktan kurtarıp tek olan Allah'a kul olmalarının önünü açmak suretiyle tüm yeryüzünde İslâm ilke ve kanunlarına dayalı bir düzen tesis etmektir. Dolayısıyla cihad sadece silahla yapılmaz, Müslümanların yaşadığı konjonktüre göre sözlü tebliğ veya mali harcamalar gibi İslâm düzenini hayata hâkim kılacak bütün yollar birer cihad yöntemidir.⁶³ Kutub'un bu görüşünü temellendirirken istidlalde bulunduğu ayetlerden bazıları şunlardır: "Ortalıkta fitne kalmayıp, din tamamıyla Allah'ın dini oluncaya kadar onlarla savaşın." (el-Enfâl 8/39); "Müşriklerin hoşuna gitmese de kendi dinini diğer bütün dinlere karşı üstün getirmek üzere peygamberini doğru yol ve gerçek din ile gönderen O'dur." (et-Tevbe 9/33). Ayrıca ona göre şayet günümüz Müslümanları pratik şartları sebebiyle bu ayetlerdeki hükümleri uygulayamıyorlarsa şu an için bunları uygulamakla yükümlü değillerdir. Çünkü İslâm'a göre hiç kimse gücünü aşan hükümlerden sorumlu değildir.⁶⁴

⁶¹ Kutub, *Fî Zılâilil-Kur'ân*, 5:232-238, 254-271.

⁶² Kutub, *Fî Zılâilil-Kur'ân*, 4:517-518.

⁶³ Kutub, *Fî Zılâilil-Kur'ân*, 4: 531-549.

⁶⁴ Kutub, *Fî Zılâilil-Kur'ân*, 5:194.

Diğer taraftan Kutub'a göre bu ayetler, "dinde zorlama yoktur." ayetiyle (el-Bakara 2/256) veya İslâm dininin barış ve saldırmazlık dini olduğu gerçeğiyle çelişki arz etmez. Yahudiler ve Hristiyanlar- yani Ehl-i kitap- İslâm dinini kabul etmeye zorlanamaz. Bu durumlarda yukarıda geçen Bakara 2/256 ayetine göre hükümde bulunulur. Fakat onlar, cizye verme esasına dayalı olarak İslâm toplumu ile aralarında antlaşma yapmadıkları müddetçe, dinlerinde serbest bırakılamazlar. Çünkü Kutub'a göre Allah'ın sistemi ile cahiliye sistemleri arasındaki ilişkilerin kaçınılmaz özelliği, -özel durumları ve geçici şartlar dışında- bu iki kutup arasında barış içinde bir arada yaşamanın mümkün olmayışıdır. Bu ilişkinin dayandığı temel kural şudur: İslâm'ın, insanı kula kulluktan kurtarıp tek Allah'ın kulluğuna yüceltme amacına ilişkin genel bildirisinin önüne yeryüzünde hiçbir maddi engel, hiçbir devlet gücü, hiçbir rejim otoritesi ve hiçbir sosyal pratik dikilmemelidir. Çünkü varlıklarını korumak isteyen cahiliye sistemleri, yüce Allah'ın sistemine dayanan hükümlerini yeryüzünden silmek ve bu hareketin varlığına tamamen son vermek isterler.⁶⁵

Öte yandan Kutub'a göre Dar'ül-İslam'da güvenlik içinde konuk olmak isteyen müşriklere güvenli ve huzurlu bir sığınma imkânı vermek gerekir. Çünkü bu durumda İslâm onların savaşa girişmelerinden, bir araya gelerek kendisine karşı komplo kurmalarından emin olur. O halde onlara Kur'an'ı dinleme ve dini öğrenme fırsatı vermekte hiçbir zarar yoktur. Belki bu yolla kalpleri açılır, ilâhî mesajı alır ve bu çağrıya olumlu karşılık verirler. Ama olumlu karşılık vermeyecekleri durumlarda bile yüce Allah onları İslâm yurdu sınırları dışına çıkardıktan sonra canlarının güven altında olacağı bir yere ulaştırılmalarını emretmiştir. Çünkü İslam nizamı, müşrikleri yok etmeyi amaçlayan bir sistem değil, onları doğru yola erdirmeyi arzulayan bir sistemdir. Özetle tüm dünya Müslümanların siyasi hakimiyeti altında olması gerekir ancak insanların İslâm'ı tercih edip etmemesi onların hür iradesine bırakılmalıdır.⁶⁶

Sonuç

İslâm dinini aksiyoner bir anlayışla tekrar yorumladığı görülen Seyyid Kutub, ömrünün takriben son on beş yılını zindanlardan hastanelere mekik dokuyarak tutsak olarak geçirmiştir. Haliyle yaşadığı zorluklar, edebiyatçı kimliğiyle de bilinen yazarın üslubunun sertleşmesine ve dışlayıcı bir tutum takınmasına yol açmış olmalıdır. Eserleri incelendiğinde, onun hamasi, alegorik bir üslup kullandığı anlaşılmaktadır. Buna ek olarak, ele aldığı konu ve kavramlar eserlerinde bütüncül ve sistematik değil parçacı bir metodun ürünüdür. Bütüncül bir okuma yaptığımızda konular ve kavramlar arası paralellikler olduğu ve kurmak istediği ideal toplum sisteminin parçalarının yerine oturduğu; bununla birlikte kullandığı parçacı metottan ötürü ifadelerinin bağlamından koparılmaya ve farklı şekillerde anlaşılmaya müsait olduğu görülmektedir. Bu durum yazarın tekdüze ve radikal olarak itham edilmesine yol açmıştır.

Kutub'un Kur'an merkezli kurmak istediği ideal İslam toplumunda Kur'an mesajını yaymak ve Allah'ın hakimiyetini yeryüzüne tesis etmek için temelde iki tür cihat metodu bulunmaktadır: Peygamber'e inanan Müslümanlara, sulh yapan gayri Müslimlere ve zımmilere

⁶⁵ Kutub, *Fî Zılâ'il-Kur'ân*, 5:254-255.

⁶⁶ Kutub, *Fî Zılâ'il-Kur'ân*, 5:224-225.

karşı sözlü tebliğ; kendileriyle barış yapılmamış ve cizye vermeyen gayr-i Müslimlere karşı ise fiili savaş ile cihad yöntemine başvurulmalıdır.

Tablo 1: Kutub'a Göre İslam Davetçilerinin Cihad Bağlamında Müslümanlara ve Kafirlerle Karşı Sergilemeleri Gereken Tutum

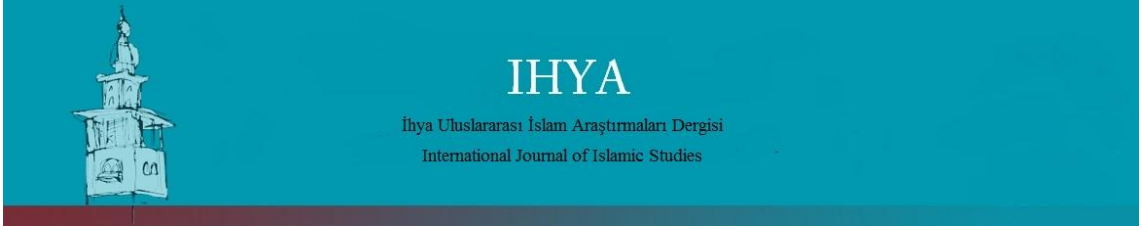
Cihad Türü	(a) Peygamber'e inanan Müslümanlara	(b) Sulh yapılan kafirler	(c) Zimmîlere	(d) savaş halinde olunan kafirler
Savaş	×	×	×	✓
Tebliğ	✓	✓	✓	×

Seyyid Kutub'un eserlerinde ortaya koyduğu esas hedefin İslâm dininin temel kaynakları olan Kur'an, sünnet ve sahabenin İslâm'ı yaşayış tarzından yola çıkarak yeni bir Müslüman topluluk yetiştirmek olduğu söylenebilir. Onun kurguladığı bu sisteme göre, bu öncü topluluk diğer Müslümanlara örnek olacak ve onların da İslâm'ın özüne rücu etmelerine vesile olacaktır. Sonuç olarak Kutub'un bütün çabasının doğrudan Kur'an ve sünnetten yola çıkarak yeni ve ideal bir insan, hayat, toplum ve insanlık modeli oluşturmak olduğu söylenebilir.

Diğer taraftan Kutub'un kimseyi tekfir etmediği gibi şiddet ve terör eylemlerine başvurmayı da önermediği çalışmamız sonucunda anlaşılmaktadır. Ne var ki kullandığı sert üslup, İslâm'ı sadece itikat, amel ve ahlaktan ibaret bir din olarak değil, aynı zamanda bir devrim hareketi olarak algılaması, "cahiliye toplumu" ve "hakimiyet" gibi var olan kavramlara yeni anlamlar yükleyerek kullandığı kavramların bir bütünlük içinde okunmadığında farklı yorumlanabilmesi onun İslamcı radikalist hareketlerin fikir babası olarak addedilmesine yol açtığı kanaati hasıl olmuştur.

Kaynakça

- ALTINTAŞ, Ramazan. “Seyyid Kutub’un Câhiliye Anlayışı”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 9/3 (2009): 75-84.
- ALTUN, Fatmanur. *Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler: Seyyid Kutub*. 4. Baskı. İstanbul: İlke Yayınları, 2011.
- BÜYÜKKARA, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. 2. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- ÇAĞLAYAN, Selin. *Müslüman Kardeşler’den Yeni Osmanlılar’a İslamcılık*. 2. Baskı. Ankara: İmge Kitapevi, 2011.
- EL-VERDANİ, Salih. *Mısır’da İslami Akımlar*. Trc. H. Acar – Ş. Duman. Ankara: Fecr Yayınevi, 1988.
- ERKİLET, Alev. *Orta Doğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1999.
- GÖRGÜN, Hilal. “Seyyid Kutub”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37:64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- GÜMÜŞAY, İbrahim. *Seyyid Kutub’un Din ve Toplum Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2016.
- KARA, İsmail. *İslamcılarının Siyasi Görüşleri I Hilafet ve Meşrutiyet*. 3. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- KARLIĞA, H. Bekir. “Fî Zılâlil-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13:50-51. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- KILAVUZ, Ahmet Saim. “Akaid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2:212-216. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- KUTUB, Seyyid. *Din Budur*. Trc. İ. E. Dal. İstanbul: İhya Yayınları, 1985.
- KUTUB, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*. Trc. Muhammed Ömeroğlu. İstanbul: Dünya Yayınları, 1986.
- KUTUB, Seyyid. *Dünya Barışı ve İslam*. Trc. Bekir Sadak. İstanbul: Ebru Yayınları, 1987.
- KUTUB, Seyyid. *Fî Zılâlil-Kur’ân*. Trc. Salih Uçan - Vahdettin İnce - Mehmet Yolcu. 10. İstanbul: Dünya Yayınları, 1991.
- NAFİ, Beşir Musa. *el-İslâmiyyûn*. Doha: Arab Scientific Publishers Inc., 2010.
- SARMIŞ, İbrahim. *Bir Düşünür ve Edebiyatçı Olarak Seyyid Kutub*. Ankara: Fecr Yayınları, 1992.
- TÜRKMEN, Hamza. “Seyyid Kutub Türkiye’de Nasıl Algılandı?”. *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyumu Tebliğleri*. ed. İsmail Kara – Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.



Hatm-i Hâcegân ve Hâlidîlik'teki Uygulanan Örnekleri

Khatm-i Khwajagan and Sample Applications in Khalidiyya

Mehmet Saki ÇAKIR

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
ORCID ID: 0000-0003-1216-7249, e-mail: m.saki@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Mayıs 2019 / 31 May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Temmuz 2019 / 11 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5; Sayı / Issue: 2; Sayfa / Pages: 488-505

Öz

Nakşibendiyye’de toplu zikir olarak icra edilen hatm-i hâcegânın, Bahâeddin Nakşibend öncesi hâcegân döneminden itibaren uygulandığı tahmin edilmektedir. Fatiha, İnşirah ve İhlas surelerinin okunduğu bu zikir, sonraki dönemlerde “hatm-i kebir (büyük hatme)” diye Abdulhalık-ı Gucdüvânî’ye dayandırılmaktadır. Bahâeddin Nakşibend, İmâm-ı Rabbânî gibi diğer şeyhlere nispet edilen hatme türleri ise daha kısa olup “hatm-i sağır (küçük hatme)” olarak isimlendirilmektedir. Nakşibendiliğin erken döneminde, bir ihtiyacın giderilmesi veya bir belanın defedilmesinin sonuçlandırılması (hatm) için icra edilen hatme, XVIII. yüzyıldan sonra özellikle Hâlidilik döneminde, muayyen vakitlerde tertip edilen bir vird haline bürünmüştür. Bilindiği kadarıyla, Hâlidilikten itibaren tarikata müntesip olmayanlar hatmeye alınmamaktadır. Bununla beraber bazı Hâlidilerin hatmeyi topluma açık bir biçimde icra ettikleri de olmuştur. Hâlidiliğin değişik kollarında icra edilen hatmenin “erkân” diye isimlendirilen ana esaslarında bir farklılık görülmezken; bu esasların uygulanma detayları olan “âdâb”larda değişiklikler olabilmektedir. Nitekim tarikatta âdâb, şeyhlerin belirlediği ilkelerden ibarettir.

Anahtar Kelimeler: Nakşibendilik, Zikir, Hatm-i Hâcegân, Hâlidilik.

Abstract

Khatm-i khwajagan, which is performed as a collective dhikr in the Naqshibandiyya, is estimated to have been applied since the khwajagan period that before Bahaeddin Naqshiband. This dhikr, during which the suras of Fatiha, Insheerah and Ikhlas are recited, is referred to Abdulkhaleeq Goujdovani as “khatm-i kabeer (grand khatm)”.

Khatm types that are referred to other sheikhs such as Bahâeddin Naqshband and Imam Rabbani are shorter and are called as khatm-i sageer (small khatm). In the early period of Naqshibandiyya, khatm, which was performed for more of a completion (khatm) of a specific task or getting rid of a trouble, became a ritual arranged at certain times after the 18th century, especially during the Khalidiyya period. As far as it is known, those not enrolled to the tareqah (dervish order) are not allowed to participate khatm as from the Khalidiyya. However, some of the Khalidis are known to have performed khatm openly to the society. No change was observed among the main principles of the khatm performed in different branches of the Khalidiyya, of which are named as "erkân" (pillars); whereas there might be modifications in the good manners (adab) that are application details of those principles. As a matter of fact, the good manners (adab) are the principles determined by the sheikhs in tareqah.

Keywords: Naqshibandiyya, Dhikr, Khatm-i khwajagan, Khalidiyya.

Giriş

Hemen her tarikatta ferdi ve toplu şekilde yapılan zikir uygulamaları bulunmaktadır. Tarikatların usullerine göre bu zikirler sesli veya sessiz şekilde icra edilmektedir. Nakşibendiyye’de ise ferdi ve toplu zikir, diğer tarikatlara nazaran gizli veya kapalı bir biçimde icra edilmektedir. Nakşibendiyye’de hatm-i hâcegân diye bilinen toplu zikir, günümüzde halen faaliyette olan birçok Nakşî-Hâlidî merkezlerinde uygulanmaktadır. Bu çalışmada, öncelikle hatm-i hâcegân’ının Nakşibendiyye tarikatındaki yeri ve önemi üzerinde durulacaktır. Sonrasında örnek olarak, günümüzde etkileri devam eden bazı Nakşî-Hâlidî kollarının hatmeyi icra etmede takip ettikleri usul ve esaslar ele alınacaktır. Literatürde hatm-i hâcegân ile ilgili yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Bu açıdan çalışma, bu boşluğu gidermeyi hedeflemektedir.

Hatm-i hâcegân uygulamalarına bakıldığında bazı farklılıklar dikkat çekmektedir. Çalışmada bu zikrin uygulanan örnekleri incelenerek bu farklılıklara dair bilgi verilecek ve mukayese imkânı sunulacaktır. Böylece aynı merkezden yayılan kolların benzerlik ve farklılıkları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Neticede bu tür zikir uygulamaları, bizzat mürşidin talimatlarıyla

şekillendiğinden ve müşidlerin terbiye usulü farklılık arz ettiğinden, değişiklikler kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu tür zikirlerin uygulanmasında bütünüyle genel geçer kurallar olmayıp zikrin ait olduğu tarikatın âdâbı ölçü alınmaktadır. Çalışmada örnek alınan hatme usulleri, tarikatı temsil eden şeyhlerin eserlerinden ya da onlar hakkında yazılmış eserlerden faydalanılarak incelenmiştir. Bunların önemli bir kısmı, yazma eserlerden ibarettir.

1. Nakşibendilikte Toplu Zikir: Hatm-i Hâcegân

Hatm-i hâcegân, Nakşibendiyye tarikatında genellikle toplu yapılan zikir çeşididir. Bu zikre “sonlandırma” anlamındaki “hatm” kelimesinin kullanılması birkaç sebeple izah edilir. Bunlardan biri, hâcegân şeyhlerinin sohbet meclislerini bu zikirle sonlandırmalarıdır. Bir diğer sebep, başında ve sonunda okunan Fatıha suresi Kur’an’ın özeti sayıldığından, bu zikirle Kur’an’ın hatmedilme sevabı umulmaktadır. Kaynaklarda en çok geçen sebep ise “bir faydanın celbi veya bir belanın defedilmesi” için bu zikrin vesile kılınıp bununla sonlanacağı (hatm) düşüncesidir.¹

Öte yandan bu sonuncu sebep esas alındığında, Nakşibendiliğin dışında da “hatm (sonlandırma)” ismiyle benzer zikir icra edildiğine rastlanmıştır. Nitekim bir yazma eser mecmuasında, bir ihtiyacın giderilmesine binaen okunan bazı evrâd, “hatm” diye Abdulkadir Geylânî’ye (v. 561/1165-66) nispet edilmiştir.² Yine Halvetiyye tarikatının bazı kollarında, “hatme” adında bazı evrâd okunduğu olmuştur.³ Bütün bunlar; aynı usulde olmasa da “hatme” adında birtakım evrâdın, bir talebin yerine getirilmesine vesile kılınarak Nakşibendiliğin dışında da uygulandığını göstermektedir.

Nakşibendiyye tarikatındaki hatmenin tarihine bakıldığında; terkipteki “hâcegân” lafzı, bu zikrin Bahâeddin Nakşibend (v. 791/1389) öncesi, hâcegân döneminden beri var olduğunu göstermektedir.⁴ Hatm-i hâcegân için zikredilen genel tarifin Abdulhalık-ı Gucdüvânî’ye (v. 575/1179) nispet edilmesi, bu bilgiyi teyit etmektedir.⁵ Bununla beraber bazı kaynaklarda; Nakşibendî silsilede Gucdüvânî’den önce yer alan Yusuf-ı Hemedânî (v. 535/1140), Ebu’l-Hasan-ı Harakânî (v. 425/1033) ve Bâyezîd-i Bistâmî’nin (v. 234/848 [?]) de bu zikri icra ettiği kaydedilmiştir.⁶ Yine bazı hatme tariflerinde, bu zikri Hoca Ahmed Yesevî (v. 562/1166) ve Ebu Mansûr Mâtürîdî’nin (v. 333/944) de uyguladığı geçmektedir.⁷

“Hatme”⁸ diye kısaltılarak da anılan hatm-i hâcegân, erken dönem Nakşibendiliğinde günlük bir evrad olmaktan ziyade, “bir ihtiyacın giderilmesi veya bir musibetin defedilmesi” için tertip edildiği anlaşılmaktadır.⁹ Gün olarak da cuma veya pazartesi geceleri tavsiye edilmiştir.¹⁰

¹ Abdullah Salâhî Uşşakî, *İzâh-ı esrâr-ı nihân ez envâr-ı hatm-i hâcegân*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, nr. MC_Osm_O.00863/01, 3a; Muhammed Esad Sâhibzâde, *Nûru’l-bidâye ve’l-irfân fî sirri’r-râbitati ve’t-teveccühî ve hatmi’l-hâcegân* (Kahire: el-Matbaatü’l-ilmîyye, 1311), 4; Muhammed Esad Sâhibzâde, *Buğyetü’l-vâcîd fî Mekâtibâtı Hazretî Mevlânâ Hâlid* (Dımaşk: Terakî Matbaası, 1334/1916), 36; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı Görüşleri Tarikatı*, 4. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 320; Reşat Öngören, “Hatm-i Hâcegân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 476.

² *Tarîka-i handen-i hatm-i hazretî Gavsü’l-azâm*, Kitaphâne Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 507403, 129a.

³ Bk. *Hatme-i üsbü*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hz Nasuhi Dergahı, nr. 00136, 1b-29a.

⁴ Ubeydullah Nehri, *Tuhfetu’l-abbâb*, haz. Seyyid İslam Duagû (Urumiye: İntişârât-ı Hüseyinî, 1386hş.), 339.

⁵ Sâhibzâde, *Nûru’l-bidâye ve’l-irfân*, 3; Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 320.

⁶ *Tarîka-i hatm-i hâcegân*, Kitaphâne Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 124023, 171a; *Hatm-i hâcegân*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, nr. OE_Yz_0702_01, 2b.

⁷ *Tarîka-i hatm-i hâcegân*, 171a; *Hatm-i hâcegân*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, 2b.

⁸ Çalışmanın genelinde daha pratik olduğundan bu kısaltma kullanılmıştır.

⁹ Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, 320.

¹⁰ *Tarîka-i hatm-i hâcegân (manzûm)*, Kitaphâne Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, nr. 507403, 128a.

Ancak özellikle XVIII. yüzyıldan sonraki kaynaklarda, haftanın belli günlerinde icra edilen bir vird olarak tatbik edildiği görülmektedir.¹¹

Hatmeye dair müstakil eserler olmakla birlikte, genelde hatme tarifleri tasavvufî âdâb risalelerinde yer almaktadır. Hatmeyi konu edinen en eski risalelerden biri, Dost Muhammed Sahhâf b. Nevrûz Ahmed Kîşî Aksîketî Fâlızkâr'ın (v. 974-1566) *Tenbîhü'd-dâllîn ve'l-mudillîn* adlı eseridir.¹² Hatmenin yapılışına dair bilgi veren ulaşabildiğimiz en eski kaynak, XVI. yüzyılda yaşamış olan Hâce Ubeydullah Ahrâr'ın torunu Hâce Abdüşşehîd'in (v. 983/1575)¹³ Mirza Şerefeddin Hüseyinî'ye gönderdiği Farsça bir yazıdan ibarettir.¹⁴ Bu yazıda hatmenin tarifi şöyle anlatılmıştır:

“Evvela abdest alınır ve iki rekat abdest şükür namazı, iki rekat ihtiyacın giderilmesi için ve iki rekat da hâcegânın ervahı için namaz kılınır. Sonra hatmeye yönelinir. Önce on defa iftitah duası okunur. İftitah şöyledir:

يا مُفْتَحِ الأبواب، ويا مُسَبِّبِ الأسباب، ويا مُقَلِّبِ القلوب والأبصار، ويا ذَلِيلَ الْمُتَحَيِّرِينَ، ويا غَيَاثَ المُسْتَغِيثِينَ، اغْنِنِي؛ تَوَكَّلْتُ عَلَيْكَ يَا رَبِّي، وَأَفْوِضْ أَمْرِي إِلَيْكَ يَا رَبِّي، لا حَوْلَ وَلا قُوَّةَ الا بِاللَّهِ العَلِيِّ العَظِيمِ.

Hatme şudur ki: Önce besmeleyle birlikte yedi defa Fatiha okunur. Yüz defa “اللهم صل على محمد وعلى آل محمد النبي الاتي وعلى آله وأصحابه عليهم أجمعين” salavâtı okunur. Yetmiş dokuz defa “elemneşrah”, bin bir defa da besmeleyle birlikte İhlas suresi okunur. Tekrar yedi defa Fatiha ve yüz defa salavât okunur. Düzgün bir itikatla okuyanların muratları hâsıl olur inşallah.”¹⁵

Hâlidîlik öncesi Nakşibendîlikteki hatme tariflerine bakıldığında, genelde detaya girmeden yukarıda zikredilen hatme tarifinin esaslarını özetledikleri görülmektedir. Bu minvalde ulaşılan tariflerden biri, İmâm Muhammed Masum Sirhindî'nin (v. 1079/1668) halifelerinden Murad Buhârî'ye (v. 1132/1720) aittir. Buhârî, hatm-i hâcegânı ana hatlarıyla Farsça izah etmiştir.¹⁶ Hatme hakkında Osmanlı Türkçesiyle yazılmış bir risale de Sirhindî'nin diğer bir halifesi Ahmed-i Yekdest Cürânî'ye nispet edilmektedir. Eserde hatmenin şartları ve yapılış keyfiyetine dair detaylar yer almaktadır.¹⁷ Yine hatme tarifine dair bilgi veren bir diğer Nakşibendî, Ebu Said Hâdimî'dir (v. 1176/1762).¹⁸ Tespit edilebilen kaynaklardan biri de Nakşibendîliğin Kâsâniyye kolundan Abdullah Nidâî Kâşgarî'ye (v. 1174/1760) aittir. Kâşgarî, hatme tarifini Farsça yapmış ve sonunda da silsilenin okunduğundan bahsetmiştir.¹⁹ Eserin bulunduğu mecmuanın başında Kâşgarî'nin silsilesi yer almaktadır.²⁰ Bunların yanı sıra yine XVIII. yüzyılda yaşamış olan Halvetî-

¹¹ Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 320.

¹² Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 320.

¹³ Hayatı için bk. Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend*, 173.

¹⁴ Yazının nüshası için bk. Ek.

¹⁵ *Tarîka-i hatm-i hâcegân*, 171a.

¹⁶ Muhammed Murâd en-Nakşibendî, *Hatm-i hâcegân*, Milli Kütüphane, nr. 6047/3, 13a-b.

¹⁷ Ahmed-i Yekdest Cürânî, *Hatm-i hâcegân-ı Şâh-ı Nakşibend*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 07994-007, 99b-103b.

¹⁸ Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî, *Risâletü'n-Nakşibendiyye*, Milli Kütüphane, nr. 3732/3, 48b-49a. ayrıca bk. *Risâle fi kurâet-i hatm-i hâcegân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 01017-035, 147-148. Eserin sonunda müstensih Hâdimî'den istinsah ettiğini belirtmiştir.

¹⁹ Abdullâh el-Kâşgarî, *Hatm-i hâcegân*, Milli Kütüphane, nr. 6939/3, 5a-5b.

²⁰ el-Kâşgarî, *Hatm-i Hâcegân*, 2a-2b.

Uşşakî şeyhi Abdullah Salâhî Uşşakî (v. 1197/1783), hatmeye dair Osmanlı Türkçesi müstakil bir eser yazmıştır. Uşşakî, hatmede okunan surelerin tercih edilmesi hikmetine dair detay vermiştir.²¹

Hatm-i hâcegân için zikredilen genel tarif, Abdulhalık-ı Gucdüvânî'ye nispet edilir. Bundan farklı olarak daha kısa uygulanan bazı hatmeler ise diğer Nakşibendî şeyhlere atfedilir. Hâlidîyye kaynaklarında geçtiğine göre, Gucdüvânî'ye nispet edilen tarif, “hatm-i kebîr” olarak nitelenip katılımcıların çok olduğu durumlarda icra edilir. Diğer hatme türleri ise “hatm-i sağır” diye isimlendirilmiş ve katılımcı sayısı az olduğunda tercih edilmiştir.²² Bu tariflerin önemli bir kısmını toplu olarak şöyle aktarabiliriz:²³

Hatme türü	Nispet edilen kişi	Hatme tarifi						
Hatm-i kebîr	Abdulhalık Gucdüvânî	7 Fatiha	100 salavât	79 İnşirah	1001/1000 İhlas		7 Fatiha	100 salavât
Hatm-i sağır	Bahâeddin Nakşibendî	15 istiğfâr	rabîta	100 salavât	500 Yâ hafîyye'l-eltâf edriknî bi-lutfike'l-hafî		100 salavât	aşr-ı şerif
	Bâkî-Billah	15 istiğfâr	rabîta	7 Fatiha	100 salavât	500 Yâ Bâkî ente'l-bâkî	7 Fatiha	100 salavât
	İmam-ı Rabbânî	15 istiğfâr	rabîta	7 Fatiha	100 salavât	500 lâ havle ve-lâ kuvvete illa billah	7 Fatiha	100 salavât ²⁴
	Muhammed Masum	15 istiğfâr	rabîta	100 salavât	500 Lâ ilâhe illa ente sünhâneke innî küntü mine'z-zâlimîn		100 salavât	aşr-ı şerif
	Ahmed-i Nâmek-i Câmî	15 istiğfâr	rabîta	100 salavât	1000 Âlimü'l-gayb ve's-şehâdeti el-kebîrü'l-müte'âl		100 salavât	aşr-ı şerif

2. Hâlidîlikte Hatm-i Hâcegân Uygulaması

Hâlidîlik dönemi Nakşibendiyye'de hatmeye dair detaylı bilgi verenlerden biri Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (v. 1242/1827) biraderzâdesi Esad Sahib'tir. Sahib, *Nûru'l-hidâye ve'l-irfân fî*

²¹ Bk. Uşşakî, *İzhâr-ı esrâr-ı nihân*.

²² Nehrî, *Tuhfetü'l-abbâb*, 341; Muhammed Emin Erbilî, *Tevvîru'l-kulûb fî muâmeleti Allâmi'l-guyûb*, thk. Necmeddin Emin Kürdî (Halep: Dârü'l-Kalemi'l-Arabi, 1991), 582; Muhammed Esad Sâhibzâde, *el-Cevâhiru'l-meknûnetu'l-enîka fî âdâbi'z-zikri ve't-tarîka* (Kahire: Matbaatü'l-İlmiye, 1312h), 14, 17.

²³ Nehrî, *Tuhfetü'l-abbâb*, 339-342; Erbilî, *Tevvîru'l-kulûb*, 582-583; Sâhibzâde, *Nûru'l-hidâye*, 71-72. Sâhibzâde, *el-Cevâhiru'l-meknûne*, 14-17.

²⁴ Bir önceki dipnotta zikredilen kaynakların bazısında, İmam-ı Rabbânî'nin hatme tarifinde başta ve sonda Fatiha suresi yer alırken; diğer bazısında sadece başta gözükmektedir.

sırrı'r-râbitati ve't-teveccübi ve hatmi'l-hâcegân adlı eserinde hatmeyi, deliller getirerek detaylı bir şekilde ele almıştır. Sahib, eserine hatmenin tarikatın şartlarından olmadığını, Abdulhalık-ı Gucdüvânî'ye ait bir vird olduğunu belirterek başlar. Ona göre Gucdüvânî de bu virdi Hz. Hızır'dan öğrenmiştir.²⁵ Eserde, Mevlânâ Hâlid'e isnat ederek hatmeyi tarif eden şu beyitlere yer vermiştir:

إِذَا مَا رَمَتْ خْتَمَ الْخَوَاجِكَانِي	فَسَبْعَا أَقْرَأَ السَّبْعَ الْمَثَانِي
وَصَلَّ عَقِيْبِهِ مِائَةً تَمَامَا	عَلَى الْهَادِي الْحَبِيْبِ بِلَا تَوَانِي
وَكَزَّرَ فِي أَلْمِ نَشْرَحَ بِصَدَقِ	بَعْدَةَ طَاءَ مَعَ عَيْنِ الْعِيَانِي
وَقَلَّ فِي سُورَةِ الْإِخْلَاصِ أَلْفَا	وَزَدَهُ وَاحِدًا عِنْدَ الْبَيَانِ
وَعَدَّ لِلْأَوَّلَيْنِ بِصَدَقِ عَزَمِ	كَمَا ذَكَرُوا تَتَلَّ كُلُّ الْإِمَانِي
وَسَلَّ مَا شَتَّتَ مِنْ خَيْرِ نَجْدِهِ	وَتَعَطَى مَا تَرَوَمَ مَعَ التَّهْيَانِي ²⁶

Hatm-i hâcegân yapmayı kast ettiğinde, yedi defa es-Seb'ü'l-mesânî (Fatıha suresi) oku! Ardından, el-hâdî ve el-habîb olana (Hz. Peygamber) kusursuzca yüz salâvat getir! Sıdk ile İnşirâh suresini “tâ” ve “ayn” sayısınca (ebced hesabında 79) tekrarla! Bin defa İhlas suresini, yanına bir ekleyerek (toplamda 1001) oku! Azim ve sıdk ile en baştakilere (7 Fatıha ve 100 salâvat) dön! [Daha öncekiler] anlattığı gibi böylece bütünüyle emniyete kavuşursun. İstediyin hayırlı işi, dile! bulursun. Kast ettiğin şey sana rahatlıkla verilir.

Esad Sahib, risalesinde hatmenin şart, rükün ve edeblerinden bahsetmiştir. Hatmenin öncelikli şartı özel bir istek üzere yapılıyorsa, mürşitten izinli olmak gerekmektedir. Esad Sahib'in bildirdiğine göre Mevlânâ Hâlid, şu iki şartı eklemiştir: Birincisi, tarikata müntesip olmayanların hatmeye alınmaması; ikincisi de hatme yapılırken kapıların kapatılması. Ona göre bu iki husus, Hâlidîyye ekolunda hatmenin en büyük şartlarıdır.²⁷ Sahib'e göre hatmenin rükünleri²⁸ yedi tanedir:

1. Kalbin huzuru için تنها bir yerin seçilmesi
2. Abdest alınması
3. *Cibrîl hadîs*inde işaret edilen “ihşan” kavramının tefekkürü
4. Rabitanın yapılması
5. Talepte sadık olunması
6. *Vukûf-i kalbî* ile kalbin uyanık tutulması
7. Sessiz durulması²⁹

Rükünlerin dışında hatmenin uygulanmasında yedi edeb de zikretmiştir. Edepler şöyledir:

1. Gözlerin kapatılması

²⁵ Sâhibzâde, *Nûru'l-bidâye*, 2-3.

²⁶ Sâhibzâde, *Nûru'l-bidâye*, 71.

²⁷ Sâhibzâde, *Nûru'l-bidâye*, 5-6.

²⁸ Genelde “hatmenin rükünleri”, içerisinde okunması gereken sure ve dualar olarak gösterilir. Nitekim Esad Sâhib de başka eserinde rükünler olarak içeriğindeki zikirleri saymıştır. (bk. *el-Fîyâzâtü'l-Hâlidîyye ve'l-menâkıbu's-Sâhibîyye* (*Nûru'l-bidâye* hamışinde), 20). Dolayısıyla *Nûru'l-bidâye* eserinde rükün olarak zikredilenler daha çok dikkat edilmesi gereken edeblerden ibarettir.

²⁹ Sâhibzâde, *Nûru'l-bidâye*, 4-5.

2. Beden, elbise ve mekanın temiz olması
3. *Aks-i teverriük* oturması (sağ ayağın sol ayağın altından çıkarılması ve sağ kalçanın üzerine oturulması)
4. Farklı düşüncelere dalmadan okunan hatmeyi dinleme
5. Hatmede okunan zikirlerin, bilen katılımcılar arasında bölüşülmesi
6. Daha önceki şeyhlerin benimsedikleri tertibe uymak
7. Belirlenen sayılara riayet edilmesi. Bunun için 100 adet taş veya hurma çekirdeği kullanılır.³⁰

Hatmenin uygulanmasında öncelikle Hâce Abdüşşehîd'in tarifinde geçen iftitah duası okunur ve yirmi beş defa istiğfarda bulunarak hatmeye başlanır.³¹

Esad Sahib de Salâhî Uşşakî gibi hatmede okunan sûre sayılarının hikmetlerini izah ederken hadislerden de örnekler getirir. Buna göre, Fatıha'nın yedi defa okunması, yedi ayetten ibaret olması ve insan bedenindeki yedi mertebeye tesir etmesine karşılıktır. Salavâtın yüz defa okunmasının hikmeti ise hadiste Hz. Peygamber'e yüz defa salavât getirilmesinin faziletinden bahsedilmesidir.³² Yine Cennet'in mertebelerine tekabül eden ism-i 'azam ile birlikte esmâ-i hüsnânın yüz olması olarak da açıklanır. İnşirah sûresinin yetmiş dokuz defa okunması, hadiste işaret edilen iman şubelerine göre belirlenmiştir. Nitekim bir rivayette Hz. Peygamber: "*İman yetmiş küsur şubedir.*"³³ demiştir. Buradaki küsur, birden dokuza kadar muhtemel olduğundan bütün ihtimalleri içeren yetmiş dokuz sayısı seçilmiştir. İhlas sûresinin bin defa okunması, Huzeyfe'den rivayet edilen "*Kim İhlas suresini bin defa okursa, kendini Allah'tan satın almıştır (azat etmiştir).*"³⁴ hadisine bağlanmıştır. Bin sayısının tercih sebebi, birler, onlar ve yüzlerin en sonunda yer almasıdır. Birler, nefis latîfesine; onlar kalb latîfesine; yüzler, ruh latîfesine; binler sırr latîfesine tekabül eder. Bin sayısına "bir" eklenmesinin sebebi, *abadiyyet* manasına işaret etmek içindir. Fatıha'nın tekrar yedi defa okunması, Mekke ve Medine'de olmak üzere iki defa nazil olduğuna işaret eder. Tekrar yüz defa salavâtın okunması; "iki salavât arasında yapılan duanın makbul olduğu" rivayetine binaendir.³⁵

2.1. Tarikata Müntesip Olmayanların Hatm-i Hâcegâna Alınmaması

Daha önce de ifade edildiği gibi Mevlânâ Hâlid, müntesip olmayanların hatm-i hâcegâna katılmasını yasaklamış ve hatme yapılırken kapının kapatılması talimatını vermiştir. Esad Sahib, bu uygulamanın Mevlânâ Hâlid ile birlikte başladığını söyler. Buna gerekçe olarak, Mevlânâ Hâlid döneminde hatme esnasında müntesip olmayan birinin gelip hatmenin huzurunu bozduğu bir olaydan bahseder. Yaşanan bu olaydan dolayı tarikata mensup olmayanların, hem müridlerin sıra dışı hallerini yanlış yorumlamaması hem de onların hatmedeki düzenlerini bozmaması için bu kuralın konulması lazım görülmüştür.³⁶

Mevlânâ Hâlid döneminde hatme genelde mescitte yapılmaktaydı. Bu kural ile müntesip olmayanların mescide girmelerinin engellenmesi söz konusu olduğundan, bu durum dönemin

³⁰ Sâhibzâde, *Nûru'l-bidâye*, 18-19.

³¹ Sâhibzâde, *Nûru'l-bidâye*, 23.

³² Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 3: 111.

³³ Buhârî, "İmân", 3.

³⁴ Ali el-Muttakî, *Kenzu'l-Ummâl*, 1: 586 (2664).

³⁵ Sâhibzâde bu hususta Ebu Süleyman ed-Dârânî'ye nisbet edilen sözü referans gösterir. Bk. Sâhibzâde, *Nûru'l-bidâye*, 67-69; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2: 27 (1618). Dua başında ve sonunda salavât getirmenin faziletine dair hadis rivayeti için bk. Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, 2: 216-217 (1578).

³⁶ Sâhibzâde, *Buğyetü'l-vâcid*, 166-168 (41. mektup dipnotu).

Bağdat müftüsü Şihabuddin Âlûsî'ye (v. 1270/1854) sorulmuştur. Sahib'in aktardığına göre Âlûsî, normal şartlarda camiye girmeyi engellemenin caiz olmadığını, ancak zikir esnasında ehli olmayanların hem kendilerine hem de zikredenlere verebileceği zarardan dolayı bu yasakta bir sakınca görmediğine dair izahatta bulunur. Sahib bu uygulamanın, bir hadiste anlatılan durumla olan benzerliğine temas eder.³⁷ Hadis, Yala b. Şeddad'tan şöyle rivayet edilmiştir: Babam Şeddad b. Evs anlattı, Ubâde b. Sâmî de hazır olup onu tasdik etti: “Hz. Peygamber'in yanında bulunuyorduk. Hz. Peygamber: ‘İçinizde yabancı kimse [ehl-i kitap] var mı?’ diye sordu. ‘Hayır, yâ Rasûlallâh’ dedik. Bunun üzerine kapının kapatılmasını emretti. ‘Ellerinizi kaldırmız ve Lâ ilâhe illallâh deyiniz,’ buyurdu. Ellerimizi kaldırdık ve bir saat [müddet?] boyunca birlikte ‘Lâ ilâhe illallâh’ dedik...”³⁸ Bunun dışında Mevlânâ Hâlid, açık bir şekilde büyük günah işleyen de hatm-i hâcegâna girmemesi gerektiğini belirtir.³⁹

Ömer Ziyâeddin Dâğıstânî (v. 1920), tarikata mensup olmayanların hatmeye alınmaması gerektiğini, yukarıda zikredilenlere benzer biçimde açıklar. Ona göre; hatmenin talimatını bilmeyen kişiler, ne yapılması gerektiğine dair bir malumatları olmadığı için, zikrin icra edilmesinde aksamalara neden olabilir. Yine müntesip olmayanlar ilmen yetersiz olduklarında, yapılan zikrin hakikatini bilmeyip itirazlarda bulunabilirler. Dolayısıyla bu uygulama ile bu sorunlar giderilmiş olmaktadır.⁴⁰ Dâğıstânî, hatmede kapının kapatılmasını, Şeddad b. Evs'ten rivayet edilen hadisin yanı sıra, Kabe kapısının kapatılmasından bahseden başka bir hadise de dayandırır. İbn Ömer'den rivayet edilen hadiste; Hz. Peygamber Kabe'ye girdiğinde, sadece Osman b. Talha, Bilâl-i Habeşî ve Üsâme b. Zeyd'i içeri alır ve Kabe'nin kapısını kapattırır. Bir müddet sonra dışarı çıkıldığında İbn Ömer, Bilâl'e içeride ne yapıldığını sorar. O da namaz kılındığı cevabını verir.⁴¹

Öte yandan eserinin sonunda, Abdullah-ı Mekkî Erzincanî'den izinli olduğunu (halife?) belirten Abdülhamid el-Fuhûlî, müntesip olmayanların hatmeye alınmamasının, Nakşibendîlerin ittifak ettikleri bir kural olduğunu söyler. O, bu durumu Nakşî meşrepte zikrin gizli olması gerektiğiyle ilişkilendirir. Aynı zamanda zikirle meşgul olanların hallerini ifsat etmeye engel olmak için de bu kuralın konduğundan söz eder. Fuhûlî, kapı kapatmanın Mevlânâ Hâlid'den önce olduğuna dair imada bulunur. Bununla birlikte bunu uygulamayan bazı şeyhlerin olduğunu ve onların da kendilerine göre gerekçelerinin olabileceğini ifade eder.⁴²

Hâlidîlik öncesi şeyhlerden Ahmed-i Yekdest'e nispet edilen hatme risalesinde şartlardan biri, “katılımcıların tarikata mensup olup münkirlerden olmaması” diye geçmektedir. Bunun hemen devamında “sadık ve muhip kimselerin menedilmemesi” gerektiğinden de söz edilir.⁴³ Buradan hareketle, bu kuralın uygulanmasında Hâlidîlik öncesinde esnek davranılırken Hâlidîlik sonrasında görece daha dikkat edildiği söylenebilir.

2.2. Hâlidîlikte Uygulanan Hatm-i Hâcegân Detayına Dair Örnekler

Hatm-i hâcegân, Hâlidîliğin değişik kollarında “âdâb”, “erkân”, “usûl” gibi başlıklar ile birtakım kurallar ile icra edilmektedir. Bu kuralların ana ilkeleri dışındakiler, genel geçer olmayıp

³⁷ Sâhibzâde, *Buğyetü'l-vâcid*, 170-171 (41. mektup dipnotu).

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4:124; Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, 1:19; Sâhibzâde, *Buğyetü'l-vâcid*, 171 (41. mektup dipnotu).

³⁹ Sâhibzâde, *Buğyetü'l-vâcid*, 167 (41. Mektup).

⁴⁰ Ömer Ziyâeddin Dâğıstânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, trc. İrfan Gündüz ve Yakup Çiçek (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 69-70.

⁴¹ Dâğıstânî, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, 71-72. Hadis için bk. Buhârî, “Salât”, 81, 96.

⁴² Abdülhamid el-Fuhûlî, *Âdâbu'z-zâkirîn ve necâtü's-sâlikîn* (İstanbul: y.y., 1268/1851-52), 20-22.

⁴³ Cüryânî, *Hatm-i hâcegân-i Şâh-ı Nakşibend*, 100b.

her kolda farklı olabilmektedir. Bu durum, hatm-i hâcegânın uygulanmasında tamamen müşşidin belirlediği esasların geçerli olduğunu göstermektedir. Bundan sonraki bölümde Hâlidîliğin değişik kollarında hatmenin detaylarını ihtiva eden açıklamalar işlenecektir. Böylece hatmenin yapılışı hususunda mukayese imkanı sunulacaktır.

2.2.1. Muhammed b. Abdullah Hânî'nin Tarif Ettiği Hatm-i Hâcegân

Mevlânâ Hâlid'in ileri gelen halifelerinden olan Muhammed b. Abdullah Hânî (v. 1279/1862), telif ettiği *Behcetü's-seniyye* adlı eserinde hatme hakkında da bilgiler verir. Müellifin Mevlânâ Hâlid'den sonra onun yerine postnişîn olan üçüncü halife olması, verdiği bilgilerin önemini arttırmaktadır. Zira Hânî, hatme usulünü birinci ağızdan aktarmaktadır. Hânî'nin bildirdiğine göre Mevlânâ Hâlid, kendilerine sabah namazından sonra güneş doğana kadar Kur'an-ı Kerim tilavet etmelerini emrederdi. Güneş doğduktan sonra ise hatm-i hâcegân yaparlardı. Aynı şekilde akşam namazından sonra da hatmeyi icra ettiklerinden bahseder.⁴⁴ Buna göre -yaygın olmasa da- erken dönem Hâlidîliğinde, hatmenin günde iki defa icra edildiği de olmuştur. Hânî, daha önce geçtiği gibi Mevlânâ Hâlid'in hatme için telkin ettiği iki şarta değinir. Bunlardan biri, tarikattan olmayan yabancıların hatmeye alınmaması, diğeri de hatme icra ederken kapının kapatılmasıdır.⁴⁵

Hânî, hatmeyi tarif ederken öncelikle bazı edeblerden bahseder. Buna göre, hatmede gözlerin kapatılması, yirmi beş defa "estağfirullah" demek ve *aks-i teverriik* şeklinde oturmak hatmenin edeplerindedir.⁴⁶ O, hatm-i kebîrde okunan dua ve sûreleri hatmenin rüknü sayıp yedi maddede şöyle sıralar:

1. 7 Fatiha suresi okunması
2. 100 salavât okunması
3. 79 İnşirah suresinin okunması
4. 1001 İhlas suresinin okunması
5. 7 Fatiha suresi okunması
6. 100 salavât okunması
7. Okunanların silsiledekilere ithaf edilmesi⁴⁷

Hânî, hatmenin sonunda ise tercihen Mevlânâ Hâlid'den nakledin şu duanın okunduğunu söyler:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، اللَّهُمَّ يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ يَا بَدِيْعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، يَا مَلِكَ الْمَلِكِ إِذَا الْجَلَالَ وَالْأَكْرَامِ، صَلَّى عَلَي سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَفْضَلَ صَلَوَاتِكَ، عَدَدَ مَعْلُومَاتِكَ وَبَارَكَ وَسَلِّمْ كَذَلِكَ، وَأَوْصَلَ مِثْلَ ثَوَابِ مَا قَرَأْنَاهُ وَمَا قَرَأَهُ أَحَدٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ عَمُومًا، وَالْمُنْتَسِبِينَ إِلَى الطَّرِيقَةِ النَّقْشِبَنْدِيَّةِ خُصُوصًا فِي آفَاقِ الْعَالَمِ وَمَشَارِقِ الْأَرْضِ وَمَغَارِبِهَا، بَعْدَ الْقَبُولِ: إِلَى رُوحِ كُلِّ مَنْ صَارَ سَبَبًا لِقِرَاءَتِهِ وَكُلِّ مَنْ الْحَضَارَ وَأَبَائِهِمْ وَأُمَّهَاتِهِمْ، وَكُلِّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ، وَكُلِّ وَلِيٍّ وَوَلِيَّةٍ، وَكُلِّ مَنْ سَادَةَ السَّلْسَلَةِ النَّقْشِبَنْدِيَّةِ وَالْقَادِرِيَّةِ وَالسُّهْرَوْرِدِيَّةِ وَالْكَبْرِيَّةِ وَالْجِشْتِيَّةِ، وَكُلِّ مَنْ أَبَاءَ كُلِّ وَأُمَّهَاتِهِ وَمَشَائِخِهِ وَخُلَفَائِهِ وَمُرِيدِيهِ وَمَنْسُوبِيهِ وَمَحْسُوبِيهِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ، وَثَوَابًا مِثْلَ أَضْعَافِ ذَلِكَ كَمَا تُحِبُّ وَتَرْضَى إِلَى سَاحَةِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَخَاتَمِ النَّبِيِّينَ، سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ، وَإِلَى رُوحِ كُلِّ مَنْ آلِهِ وَأَوْلَادِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَأَصْحَابِهِ وَإِخْوَانِهِ: مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ

⁴⁴ Muhammed b. Abdullah Hânî, *Behcetü's-seniyye* (İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 2002), 103.

⁴⁵ Hânî, *Behcetü's-seniyye*, 103.

⁴⁶ Hânî, *Behcetü's-seniyye*, 103.

⁴⁷ Hânî, *Behcetü's-seniyye*, 103.

والشهداء و الصالحين، وآل كل أجمعين، واحشرونا معهم بفضلك آمين، برحمتك يا أرحم الراحمين، وصل وسلم على سيدنا ومولانا
مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَبَدَ الْأَبَدِينَ فِي كُلِّ لَحْظَةٍ وَحِينَ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.⁴⁸

2.2.2. Muhammed Emin Erbilî'nin Tarif Ettiği Hatm-i Hâcegân

Silsilesi Mevlânâ Hâlid'in halifesi Şeyh Osman Siraceddin Tavilî'ye (v. 1283/1866) dayanan⁴⁹ Şeyh Muhammed Emin Erbilî (v. 1914), Hâlidiliği Mısır'da yaymış bir sûfidir. Erbilî, eserlerinde Hâlidiliğin birçok âdâbından bahsederken hatm-i hâcegânı da tarif eder. Hatmeyi, Nakşibendiyye tarikatının esaslarından sayan Erbilî, şartlarına riayet edildiği takdirde, maksatların hâsıl olması, belanın defedilmesi ve duaların kabul edilmesi için netice veren bir uygulama olarak niteler. Erbilî'ye göre hatm-i hâcegân, *ism-i zât ve nefy u isbât* zikrinden sonra tarikatın en büyük rûknüdür. Ona göre hatme, Abdulhalık-ı Gucdüvânî ile Bahâeddin Nakşibend'den rivayet edilmiş, Nakşibendiyye tarikatı büyüklerinin yanında meşhur bir uygulamadır.⁵⁰

Erbilî'ye göre hatme, bir ihtiyacın giderilmesi veya bir belanın defedilmesi için okunması durumunda dinen önemsenen bir vakitte yapılması uygundur. Bu vakitler, salı, perşembe ve cuma günleri ikindiden sonra ya da geceleyin olabilir. Kişi yalnız halvete girerek ya da müşşidden hatmeyi okumaya izinli kişilerle birlikte icra edebilir. Önce abdest alır ve iki rekat namaz kılar. Bu rekatlarda Fatihâ'dan sonra yedi defa Âyetü'l-kursî okur. Namazdan sonra hatmenin daha önce geçen iftitah duasını okur. Hatmeyi, aşağıda bahsedilecek âdâb ve erkân ile icra eder. En sonunda Nakşibendiyye silsilesini okuyup onlardan istimdad diler. Hatme bittikten sonra ülfet ve muhabbetin hasıl olması için hurma, kuru üzüm gibi tatlı bir gıda dağıtılır. Erbilî, herhangi bir talep karşılığında olmadan; takarrüb için icra edilen hatmenin ise muayyen bir vakitle kayıtlı olmadığını belirtir.⁵¹

Erbilî, hatme için âdâb ve erkânları maddeler halinde sıralar. Ona göre hatmenin âdâbı sekizdir:

1. Abdestli olmak
2. Boş bir mekanda yapılması
3. Huşu ve huzurun sağlanması
4. Katılanların Nakşibendiyye tarikatına mensup olmaları
5. Hatme esnasında gözlerin kapalı olması
6. Kapının kapatılması
7. Kalpteki kötü düşüncelerin uzaklaştırması
8. *Aks-i teverriük* şeklinde oturmak

Hatmenin erkânı ise ondur:

1. Hatmenin açılış duası (iftitah) okunması ve yirmi beş veya on beş defa istiğfar etmek
2. Şeyhin rabîta edilmesi
3. Yedi defa Fatihâ okunması
4. Yüz defa salavât okunması

⁴⁸ Hânî, *Bebcetü's-seniyye*, 103-104.

⁴⁹ Silsilesi şöyledir: Mevlânâ Hâlid-Şeyh Osman Siraceddin Tavilî-Şeyh Ömer Tavilî-Şeyh Muhammed Emin Erbilî.

⁵⁰ Muhammed Emin Erbilî, *Tehzîbu'l-mevâhibi's-sermediyye fî ecillâi's-sâdâti'n-Nakşibendiyye* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 170.

⁵¹ Erbilî, *Tehzîbu'l-mevâhibi's-sermediyye*, 170.

5. Yetmiş dokuz defa İnşirah suresi okunması
6. Bin bir defa İhlas suresi okunması
7. Yedi defa Fatihâ okunması
8. Yüz defa salavât okunması
9. Hatme duasının okunması
10. Kur'an'dan bir bölüm okunması⁵²

Katılanların çok olması durumunda, yukarıda bahsedilen Abdulhalık-ı Gucdüvânî hatmesi icra edilir. Eğer sayı az ise Bahâeddin Nakşibend ya da İmam-ı Rabbânî'ye atfedilen hatme tertip edilir.⁵³

2.2.3. Abdurrahman-ı Tâğî'nin Tarif Ettiği Hatm-i Hâcegân

Norşin tekkesinin⁵⁴ kurucusu Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî, (v. 1304/1886) Hâlidîliği Bitlis ve çevresinde yaymıştır. Şeyh Abdurrahman'ın silsilesi Seyyid Taha Nehrî (v. 1269/1853) aracılığıyla Mevlânâ Hâlid'e ulaşmaktadır. Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî, kendisinden sonra tarikat âdâbının uygulanmasında genel bir referans olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla onun silsilesinin devamındaki Hâlidîler, hatmede de onun tarif ettiği şekli benimsemişlerdir. Şeyh Abdurrahman, tarikata ihlaslı bir biçimde inanan bir kimsenin âdâbına uygun olarak hatme halkasına oturması durumunda, halkadan çıkarılmaması gerektiğini söyler. Fakat silsiledeki şeyhleri; Mevlânâ Hâlid, Seyyid Tâhâ ve Seyyid Sıbğatullah Arvâsî'nin, tarikata mensup olmayanların mutlak suretle hatmeye alınmamasına dair talimatlarını da nakleder. Tâğî'nin halifesi Şeyh İbrahim Çokreşî (v. 1881), bu hususta şeyhinin tereddüt ettiğini ve kesin bir talimat vermediğini belirtmiştir.⁵⁵ Bununla birlikte silsilenin sonraki dönem mensuplarının uygulaması gözlemlendiğinde, tarikata mensup olmayanların hatmeye alınmadığı görülmüştür.

İbrahim Çokreşî, hatm-i hâcegâna dair bilgileri, şeyhinin 1291/1874-75 yılında Çokreş'te (Erenler/Karaçoban) Cebrail adında bir müridinin evinde yaptığı sohbetten nakleder. Buna göre Tâğî'nin küçük hatme tarifi şöyledir: Sağ taraftan yedi Fatihâ okunur. Buna göre imam, taşları dağıtana altı taş verip bir Fatihâ'yı kendisi okur. Sonra yüz salavât okunur. Bundan sonra beş yüz defa “Yâ Bâkî ente'l-bâkî” okunur. Sonra imam, taşları dağıtana yedi taş verir ve o taşlar soldaki yedi kişiye dağıtılır. Onlar Fatihâ okurken bu defa imam okumaz. Yüz salavât okuduktan sonra hatme duası okunup Kur'an'dan bazı ayetler okunur.⁵⁶

Büyük hatmede taşların dağıtım usulü ise şöyledir: Taşları dağıtan, yüz taş içerisinden yirmi bir veya on dokuz taş ayırır. Geri kalan seksen bir veya yetmiş dokuz taşı katılımcılara dağıtır. Sonra, imamın sağındakilere Fatihâ okumaları için altı taş dağıtılır ve imamla birlikte yedi Fatihâ okunmuş olur. Sonrasında imam, salavât komutunu verir ve ellerdeki taşlar kadar salavât getirilir. Daha sonra imam, “elem neşrahleke” diye komut verir ve katılımcılar ellerdeki taşlar kadar İnşirah suresi okurken, imam onlar tamamlayıncaya kadar salavât okur. Sonra imam, kendisine ayırdığı taşlardan geri kalanlarını dağıtıciya verir ve o da taşları dağıtır. İmam, Fatihâ için ayrılan taşlardan bir tanesini bir kenara bırakır ve “İhlas-ı şerif” komutunu verir. Bu şekilde imam

⁵² Erbilî, *Temvîru'l-kulûb*, 581.

⁵³ Erbilî, *Temvîru'l-kulûb*, 582.

⁵⁴ Tekke hakkında detaylı bilgi almak için bk. İbrahim Baz, “Osmanlı'dan Cumhuriyete Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî”, *Tasavvuf* 15/34 (2014): 73-108.

⁵⁵ İbrahim Çokreşî, *İşârât (el-Kelîmâtü'l-kudsîyye li's-sâdât-i'n-Nakşibendîyye* içerisinde), haz. Ahmed Hilmi Kûğî, (y.y., 1979), 117.

⁵⁶ Çokreşî, *İşârât*, 117-118.

on defa taşları bir kenara bırakarak komut verdikçe katılanlar ellerindeki sayı adedince İhlas suresini okurlar. Yüz taşla on defa okununca (100x10), toplamda bin İhlas suresi okunmuş olur. Bunlar bitince imam, eliyle ses çıkararak sol tarafa yedi Fatıha taşı dağıtılması komutunu verir. Böylece sadece imamın solundaki yedi kişi Fatıha okur. Sonra salavât komutunu verir. En sonunda hatme duasını okuyup bitirir ve bazı ayetlerle hatmeyi sonlandırır.⁵⁷

Çokreşi, şeyhinin 1292/1875-76 yılında Tırçonk (Altınoluk/Bulanık) köyünde hatmeye dair şunları söylediğini kaydeder: “*Hatmeyi icra eden imamın dışındakilerin gözünü açması veya konuşması uygun değildir. İmam ise bir maslahattan dolayı bunları yapabilir. Örneğin, hatme bittikten sonra dua esnasında gelenleri men etmek gibi...*”⁵⁸

Abdurrahman-ı Tâgî, Norşin’deki genel bir sohbetinde, şeyhinin hatmeden önce, daha önce geçen hatme iftitah duasının okunmasını emrettiğini söyler.⁵⁹ Yine Tâgî, hatmeden sonra Nebe suresinin okunmasını telkin eder.⁶⁰

2.2.4. İhramcızâde Kolunda Hatm-i Hâcegân Tarifi

Mevlânâ Hâlid’in halifelerinden Abdullah Mekki Erzincânî’nin silsilesi devamında⁶¹ yer alan İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Toprak’ın (v. 1969) tasavvuf anlayışı konu edinen eserde, hatm-i kebîrin tafsilatı yer almaktadır. İhramcızâde, hatmenin önemini “*hatm-i hâceye, altı saatlik yerde olsa dahî gidimiz?*” sözüyle ifade etmiştir.⁶² Eserde öncelikle hatmenin bazı şartlarından söz edilmiştir. Buna göre hatm-i hâcegânı sadece erkekler icra eder. Yine “hatm-i hâcegânı okuyacak kişi, seyr u sülûkunu bitirmiş ve altı yıl ders tecrübesi olmalıdır.” gibi şartlar yer almaktadır. Bununla birlikte önceki dönemlerde sülûkunu bitirmeyenlerin hatmeye alınmadığı belirtilmiş, ancak çağın getirdiği şartlardan dolayı bu kuralın gözetilmediğinden bahsedilmiştir. Ayrıca bazı hatme meclislerinin camilerde herkese açık bir biçimde gösteri gibi icra edilmesi eleştirilmiştir. Hatmenin yapıma zamanı olarak, pazar ve perşembe günleri ikindiden sonra veya akşamdan sonraki bir vakit tayin edilmiştir. Ramazan ayında ise hatme her gün akşam okunur. Bununla beraber bölgedeki insanların durumları dikkate alınarak başka muayyen bir vakitte de icra olunabilir.⁶³

Hatme, “hatme hocası” ve “hatme çavuşu” diye iki görevli tarafından idare edilir. Hatme hocası, duayı okumakla yetkili olup bizzat şeyh tarafından tayin edilir. Bunların bazısında, yeni intisap edenlere ders talimatı verme yetkisi de bulunmaktadır. Hatme çavuşu ise hatme esnasında taş dağıtımı ve katılanların hal ve hareketlerini düzenlemekle sorumludur.⁶⁴

İhramcızâde kolunda da hatm-i kebîr, bilinen tarifıyla icra edilir. Hatmenin okunmasına dair usul şöyledir: Tercihen loş bir mekân seçilir. Hatme hocası ve çavuşu dışında herkes gözlerini kapatır. Cemaat sessiz biçimde zikir komutlarını bekleyerek sözle veya hareketle herhangi bir müdahalede bulunmaz. Taşlar dağıtıldığında kendisine taş ulaşan zikirleri okurken, diğerleri

⁵⁷ Çokreşi, *İşârât*, 118.

⁵⁸ Çokreşi, *İşârât*, 118.

⁵⁹ Çokreşi, *İşârât*, 141.

⁶⁰ Çokreşi, *İşârât*, 178.

⁶¹ Silsile şöyledir: Mevlânâ Hâlid-Abdullah Mekki Erzincânî-Seyyid Yahya Dağistânî-Şeyh Mustafa Şirânî Çorumî-Mustafa Hâkî Tokâdî -Mustafa Tâkî Sivâsî -Hâce İsmail Hakkı İhrâmî (Reşat Öngören, “İsmail Hakkı Toprak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 264-265.

⁶² İsmail Hakkı Altuntaş, *Gavsü'l- Azam İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Toprak: Nakşî Halidî Hakî Tarikatında Seyr u Sülûk* (İstanbul: Gözde Matbaacılık, 2010), 140.

⁶³ Altuntaş, *Nakşî Halidî Hakî Tarikatında Seyr u Sülûk*, 161-162.

⁶⁴ Altuntaş, *Nakşî Halidî Hakî Tarikatında Seyr u Sülûk*, 162.

gözleri kapalı bir vaziyette okumazlar. Zikirler sessiz bir biçimde okunur. Hatme, taş dağıtılmasıyla başlar ve hatme hocası zikir icrasından sonra taşı yere sertçe bırakmasına kadar gözler kapalı tutulur. Bundan sonra silsile okunurken, gözler zorunlu olmamakla birlikte tercihen kapalı tutulur.⁶⁵

Hatmenin başından sonuna kadar icra edilmesine dair detaylar ise şöyledir: Hatme çavuşu, cemaati namaz oturuşuyla daire şeklinde dizer. 100 adet küçük taş 11 adet de büyük taş alınır. 11 adet büyük taşın bir tanesi hatme hocasının önüne 6 tanesi sağına 4 adedi de sol tarafına ayrılır. Çavuş, 100 küçük taşın 79 adedini hocanın sağ tarafından cemaate dağıtır. Geri kalan 21 küçük taş hocanın elinde kalır. Burada hoca, hatmeye başlangıç duası okur. Sonra hoca sesli olarak beş defa “estağfirullah” derken, orada bulunan herkes son istiğfarı içinden “أستغفر الله العظيم الكريم الرحيم الحي القيوم” diye okur. Sonra hoca da dahil olmak üzere sağ taraftan yedi kişi besmele ile birlikte Fatıha suresini okur. Hoca, “salavât-ı şerife” komutunu verdiğinde, herkes elindeki taş adedince içinden salavât getirir. Hoca da elindeki 21 küçük taş adedince salavât okur. Bu arada cemaat rabıta halini alır. Hoca “elem neşrahleke-i şerif” dediğinde, oradakiler besmele ile birlikte ellerindeki taş adedince İnşirah suresini okur ki bu da 79 adet olur. Daha sonra hoca, 21 adet küçük taştan birkaç tanesini kendisine ayırıp geri kalanını sol taraftan dağıtması üzere çavuşa teslim eder. Bütün taşlar dağıtılınca hoca, “İhlas-ı şerif” der ve herkes içinden besmele ile birlikte elindeki taş adedince İhlas suresini okur. Her defasında çavuş, on adet büyük taştan birini sağ tarafa koyar ve bu şekilde on defa İhlas okunur. Toplamda 1000 ihlas okununca hoca bir ihlas daha ilave eder. Sonrasında hoca dahil sol taraftaki yedi kişi besmeleyle birlikte Fatıha suresini okur. Bundan sonra hoca, “salavât-ı şerife” der ve herkes elindeki taş adedince salavât okur. Zikirler bitince, kıraati düzgün biri, Âl-i İmrân suresinin sekizinci ayetini okur: “رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ”. Bu da bitince taşlar çavuş tarafından toplanır. Bu arada hoca kendi içinden hatmeden hasıl olan sevabın hediye edilmesine dair duada bulunduktan sonra torbaya toplanan taşları ses çıkaracak bir biçimde yere bırakır. Bu aşamadan sonra hatme bittiğinden isteyen gözünü açabilir. Bundan sonra da hoca silsileyi okur. Hatmeden sonra tercihen şerbet, lokum ve helva gibi bir tatlı ikram edilir.⁶⁶

2.2.5. Gümüşhânevî Kolunda Hatm-i Hâcegân Tarifi

Hâlidîliğin kollarından biri de Ahmed Ziyauddin Gümüşhânevî (v. 1813-1893) ile İstanbul ve civarında yayılmış Gümüşhânevî koludur. Gümüşhânevî dergâhında hatme, Cuma geceleri ve özel dini günlerde icra edilmektedir.⁶⁷

Bu koldaki hatm-i hâcegâna dair bilgilere, 1342h yılında telif edilen “*Dua Mecmuası*” başlıklı eserde rastlanılmaktadır. Eserin kapağında başlığın altında şu not yer almaktadır: *Tarikat-i alîyye-i Nakşibendiyye-i Hâlidîyye-i Ziyâiyye'nin âdâb ve şerâiti ve silsile-i sâdât-ı kirâm ve envâ' duâ ve bil-hassa hatm-i hâcegân ve teblîl duasını şamil olan mecmuadır.*⁶⁸ Günlük okunan birçok dua ve evrâdın yanı sıra hatm-i hâcegân ve duası sonlarda geçmektedir. Kitabın sonunda “ketebehu Hüseyin

⁶⁵ Altuntaş, *Nakşî Halidî Hakî Tarikatında Seyr u Sülüke*, 162-163.

⁶⁶ Altuntaş, *Nakşî Halidî Hakî Tarikatında Seyr u Sülüke*, 164-166.

⁶⁷ Arif Hakan Demirel, *Ömer Ziyâuddîn Dâğüstânî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006) 54.

⁶⁸ Eserin sonundaki silsile şöyledir: Mevlânâ Hâlid Bağdâdî-Ahmed b. Süleyman et-Trablusî eş-Şâmî el-Ervâdî-Ahmed Diyâuddîn b. Mustafa el-Gümüşhânevî-Hasan Hilmî b. Abdullah el-Kastamûnî-İsmail Necâtî b. Muhammed ez-Z'âferânbolî (Safranbolu)-Ömer Diyâuddîn b. Abdullah ed-Dâğüstânî.

Hüsni/Hasanî” ifadesi yer almaktadır. Eserde hatm-i kebîr ile hatm-i sağîrin tarifleri genel tarife mutabık verilmiştir. Hatm-i kebîr ile ilgili detaylar âdâb, erkân ve usûl diye üç başlıkta verilmiştir. Bunun yanı sıra hatmenin faydalarından da bahsedilmiştir.

Hatmenin yedi âdâbı:

1. Abdestli ve tenha yerde olmak
2. Hatmedeki herkesin Nakşibendiyye tarikatından olması
3. Halkada yer almak
4. İstiğfar etmek
5. Başından sonuna kadar gözleri kapatmak
6. Rabita, huzur, ihlas ve muhabbet halinde olmak
7. Hatme sonunda bir aşr-ı şerif okumak

Hatmenin yedi erkânı:

1. Zikirleri huşu ve huzur ile okumak
2. Yedi Fatiha okumak
3. Yüz kere salavât okumak
4. Yetmiş dokuz İnşirah suresi okumak
5. Bin bir defa İhlas suresi okumak
6. Tekrar yedi Fatiha okumak
7. Yüz defa salavât okumak

Hatmenin usulü:

Hatmeyi icra eden kişi, beş, on beş ya da yirmi beş istiğfardan sonra “râbîta-ı şerife” der ve hazırda bulunanlar gözlerini kapatıp şeyhlerinden aldıkları talime göre rabita yaparlar. Sonra hatme vekili, önünde ayrılmış olan yedi büyük taşların bir tanesini kendi eline tutup altı tanesini sağ tarafında bulunan kimseye verir. O da bir tanesini alıp gerisini yanında oturana verir. Bu şekilde yedinci kişiye kadar taşlar dağıtılır. Yedinci kişiye ulaşıncaya kadar tekrar elden ele hatme vekiline taşlar ulaştırılır. Eline taş ulaşanlar Fatiha okurken diğerleri bir şey okumaz. Fatiha’dan sonra hatme vekili, “salavât-ı şerife” der. Herkes (hatme öncesinde dağıtılan) elindeki ufak taşlar sayısınca bildikleri bir salavât okur. Sonra vekil “elem neşrahleke-i şerif maa besmele-i şerif” der ve herkes ellerindeki taşlar adedince İnşirah suresini okur. Vekil, “İhlas-ı şerif maa besmele-i şerif” der ve herkes taşlar adedince İhlas suresini okur. Bu şekilde vekil, on defa “İhlas-ı şerif” der ve oradakiler taşlar sayısınca okurlar. Bu da bittikten sonra yedi büyük taşı en başta olduğu keyfiyetle sol tarafındakilere dağıtır ve ellerine taş ulaşan Fatiha okur. Sonra vekil, “salavât-ı şerife” der ve herkes salavât okur. Bundan sonra bir kişi aşr-ı şerif okuduktan sonra hatme vekili hatme duasını okur. Hatmenin başından sonuna kadar kimse gözünü açmaz. Katılımcılar sure ve salavât okurken kendi işitecek kadar bir sesle okurlar.⁶⁹

Yusuf Ziya Binatlı (v. 1998), babası Ömer Ziyâeddin Dağıstânî’nin icra ettiği hatmede Mustafa Fevzi Efendi’nin (v. 1926) halini şöyle tasvir eder:

“Ben dergâhta hatm-i hacegân’a katılırdım. O hatmelerden aklımda kalan şu, Mustafa Fevzi Efendi vardı, şair, Bahriyeli. O, cezbeli bir zâttı. Herkes dilini damağına yapıştırmış zikrini yaparken o, “Allah” diye bir haykırırdı ki çok içten olurdu. Bunun dışında zikir biter, babam duayı yapardı. Zikir, Fatma Sultan Camii

⁶⁹ Hüseyin Hüsni/Hasanî, *Dua Mecmuası* (1342h), İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, nr. Bel_Osm_K.04370, 24-25.

kısımında yapılır, ondan sonra tekkeye geçilir. Babam postuna oturur, oturduğu yerden bütün ihvan sırasıyla pederin elini öperler, ben de öperdim. O da “maşaallah” derdi.⁷⁰

Sonuç

Nakşibendiyye tarikatı, gizli zikri esas aldığından hatm-i hâcegân da sessiz bir biçimde icra edilir. Hangi tarihten itibaren başladığı tam olarak bilinmeyen bu zikrin, bazı risalelerde Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebu'l-Hasan-ı Harakânî tarafından da icra edildiği geçmektedir. Erken dönem Nakşibendîliğinde hatme, bir isteğin kabulü veya bir belanın defî için icra edilse de sonraki dönemlerde belli vakitlerde uygulanan bir vird halini almıştır. Hatmenin birçok türü olmakla birlikte en yaygın tarifi, Abdulhalık-ı Gucdüvânî'ye nispet edilen ve hatm-i kebîr olarak isimlendirilen uygulamadır. Salâhî Uşşakî ile Esad Sâhib, hatmede okunan sure ve sayıların kaynak itibariyle hadislerden istifade edilerek belirlendiğinden söz eder.

Hatm-i hâcegân, Hâlidîlik döneminde daha çok önemsenmiş ve bazı edeblerle birlikte icra edilmeye başlanmıştır. Katılımcılar çok olduğunda Gucdüvânî'ye nispet edilen hatm-i kebîr icra edilirken; katılımcı az olduğunda diğer Nakşî şeyhlerine nispet edilen ve daha kısa olan hatme türleri tercih edilmektedir. Çalışmamızda incelediğimiz hatme örneklerine baktığımızda, temelde (farklı olarak mesela İhlâs suresi bazı kollarda bin, bazılarında bin bir olarak okunur) “erkân” olarak isimlendirilen ana ilkelerde değişiklik olmadığı görülmektedir. Farklılıklar ise daha çok bu ilkelerin uygulanış detaylarında görülmektedir. “Âdâb” diye isimlendirilen bu detaylar bizzat şeyhler tarafından tayin edilip tasavvufî terbiyede âdâb farklılıkları doğal kabul edilmektedir.

⁷⁰ Demirel, *Ömer Ziyâuddîn Dağüstânî'nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 54-55.

Kaynakça

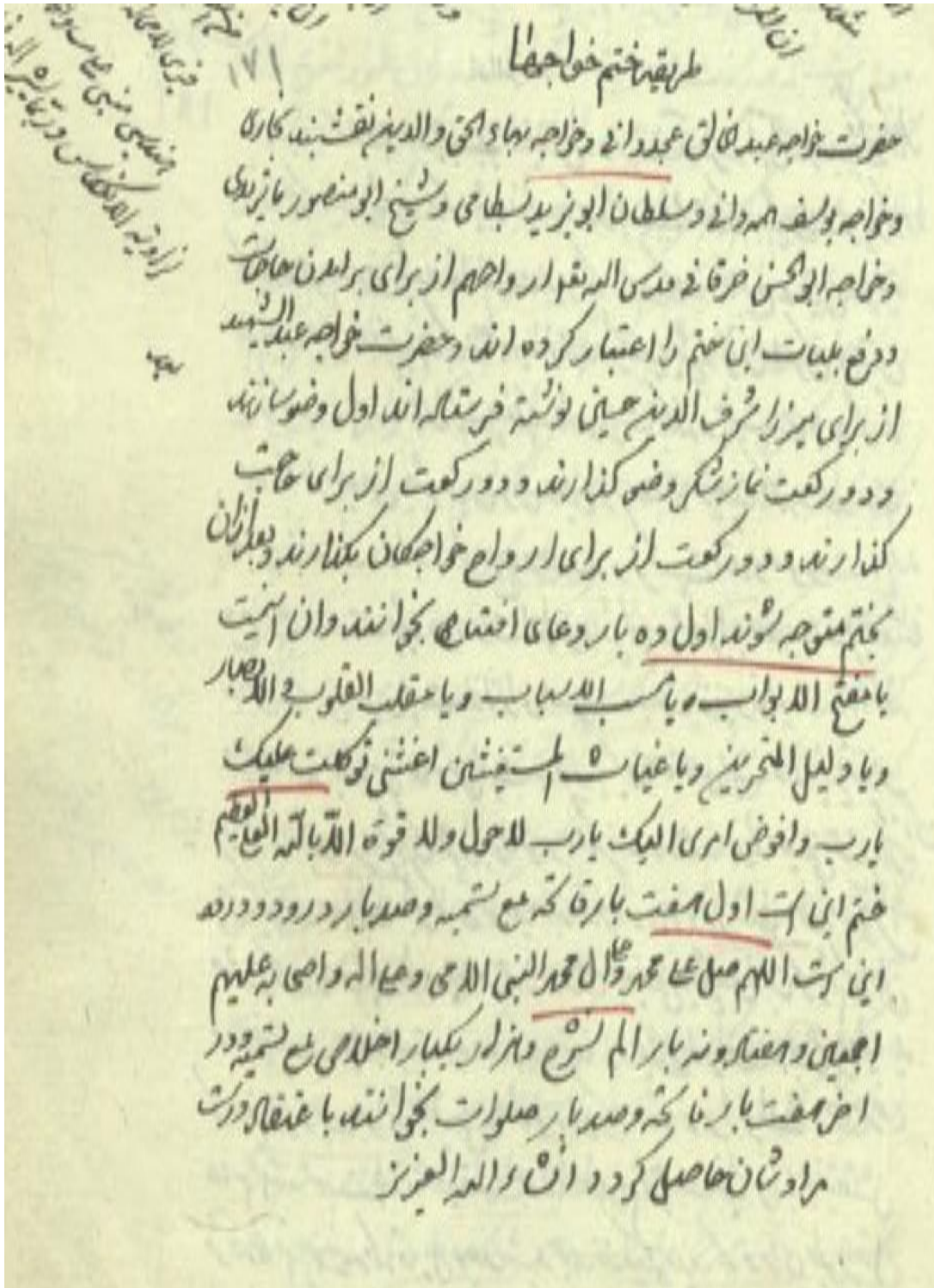
- ALTUNTAŞ, İsmail Hakkı. *Gavsü'l-Azâm İbrahimîzade Hacı İsmail Hakkı Toprak: Nakşî Halidî Hakkı Tarikatında Seyr u Sülûk*. İstanbul: Gözde Matbaacılık, 2010.
- BAZ, İbrahim. “Osmanlı’dan Cumhuriyete Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî”. *Tasavvuf* 15/34 (2014): 73-108.
- CÜRYÂNÎ, Ahmed-i Yekdest. *Hatm-i hâcegân-i Şâh-ı Nakşibend*. Yazma Bağışlar, 07994-007: 99b-103b, Süleymaniye Kütüphanesi.
- ÇOKREŞİ, İbrahim. *İşârât (el-Kelimâtu'l-kudsîyye li’s-sâdât-i’n-Nakşibendîyye içerisinde)*. haz. Ahmed Hilmi Kûğî. y.y., 1979.
- DAĞİSTÂNÎ, Ömer Ziyâeddîn. *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*. trc. İrfan Gündüz ve Yakup Çiçek. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- DEMİREL, Arif Hakan. *Ömer Ziyâuddîn Dağstânî’nin Hayatı Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- el-FUHÛLÎ, Abdülhamid. *Âdâbu’z-zâkirîn ve necâtü’s-sâlikîn*. İstanbul: y.y., 1268/1851-52.
- el-HÂDİMÎ, Ebû Sa’id Muhammed b. Mustafâ. *Risâletü’n-Nakşibendîyye*. 3732/3: 48b-49a. Milli Kütüphane.
- ERBİLÎ, Muhammed Emin. *Tehzîbu’l-mevâhibi’s-sermediyye fî ecillâi’s-sâdât-i’n-Nakşibendîyye*. Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2004.
- ERBİLÎ, Muhammed Emin. *Tenvîru’l-kulûb fî muâmeleti Allâmi’l-guyûb*. thk. Necmeddin Emin Kürdî. Halep: Dârü’l-Kalemi’l-Arabi, 1991.
- HÂNÎ, Muhammed b. Abdullah. *Bebcetü’s-seniyye*. İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 2002.
- Hatm-i üsbü’*. Hz Nasuhi Dergahı, 00136: 1b-29a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Hatm-i hâcegân*. OE_Yz_0702_01:2b-3a. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar.
- HÜSNÎ/HASANÎ, Hüseyin. *Dua Mecmuası*(1342h). Bel_Osm_K.04370: 2-32. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar.
- el-KÂŞGARÎ, Abdullâh. *Hatm-i Hâcegân*. 6939/3: 5a-5b. Milli Kütüphane.
- en-NAKŞİBENDÎ, Muhammed Murâd. *Hatm-i hâcegân*. 6047/3: 12b-13b. Milli Kütüphane.
- NEHRÎ, Ubeydullah. *Tuhfetu’l-abbâb*. haz. Seyyid İslam Duagû. Urumiye: İntişârât-ı Hüseyinî, 1386hş.
- ÖNGÖREN, Reşat. “Hatm-i Hâcegân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 476-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- ÖNGÖREN, Reşat. “İsmail Hakkı Toprak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 264-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- SÂHİBZÂDE, Muhammed Esad. *Buğyetü’l-vâcid fî Mektûbâtı Hazreti Mevlânâ Hâlid*. Dımaşk: Terakkî Matbaası, 1334/1916.
- SÂHİBZÂDE, Muhammed Esad. *el-Cevâbirü’l-meknûnetü’l-enîka fî âdâbi’z-zikri ve’t-tarîka*. Kahire: Matbaatü’l-İlmiye, 1312h.
- SÂHİBZÂDE, Muhammed Esad. *el-Füyûzâtü’l-Hâlidîyye ve’l-menâkıbu’s-Sâhibîyye (Nûru’l-bidâye hamışinde)*.
- SÂHİBZÂDE, Muhammed Esad. *Nûru’l-bidâye ve’l-irfân fî surri’r-râbitati ve’t-teveccühi ve hatmi’l-hâcegân*. Kahire: el-Matbaatü’l-ilmîyye, 1311.
- Tarîka-i banden-i hatm-i hazreti Gavsü’l-azâm*. 507403: 129a. Kitaphâne Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî.

Tarîka-i batm-i bâceğân (manzûm). 507403: 128a. Kitaphâne Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûra-yı İslâmî.

Tarîka-i batm-i bâcebâ. 124023: 171a. Kitaphane Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûra-yı İslâmî.
TOSUN, Necdet. *Bahâeddin Nakşibend: Hayatı Görüşleri Tarikatı*. 4. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

UŞŞAKÎ, Abdullah Salâhî. *İzhâr-ı esrâr-ı nihân ez envâr-ı batm-i bâceğân*. MC_Osm_O.00863/01: 1-16. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar.

EK: Hâce Abdüşşehîd'in yaptığı hatme tarifi





İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

Diyaret İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi

Religious Education in 4-6 Age Group Courses Related to the Presidency of Religious Affairs

Muhammet Fatih GENÇ

Doç.Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Bilimleri Anabilim Dalı
ORCID ID: 0000-0001-5387-0534, e-mail: mfgence@hotmail.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Mayıs 2019/ 16 May 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Temmuz 2019 / 8 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: 506-521

Öz

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın açmış olduğu 4-6 yaş Kuran Kursları çocuklara din eğitimi verilmesini; çocukların dini, ahlaki gelişimlerini destekleyici ve Kur'an-ı Kerim öğrenimi ile çocukların zihinsel gelişimine katkı sağlamayı amaç edinmiştir. Bu çalışma; okul öncesi din eğitimi veren bu kurslarda verilen eğitimin problemleri, müfredatın hedefleri sağlayıp sağlayamadığı, programlarında yer alan "Din Eğitimi Etkinliklerini Nasıl Kullandıklarını", "Din Eğitimi Etkinliklerinden Nasıl Yararlandıklarını", "Çocuklara Verilen Din Eğitiminin Dini Gelişimlerine Katkı Sağlayıp Sağlamadığını" ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmaya katılım gönüllülük esasına dayandırılmıştır ve bu çerçevede 20 tane 4-6 Yaş Kur'an Kursu öğreticisiyle görüşmeler yapılmıştır. Elde edilen veriler "betimsel analiz" tekniği kullanılarak değerlendirilmiştir. Son olarak betimlenen verilerden elde edilen bulgular, ilgili literatürden yararlanılarak analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Okul öncesi eğitim, din eğitimi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Kuran Kursu, Din eğitimi etkinlikleri.

Abstract

4 to 6 years of Quran Courses (Religious education for preschoolers) organized by the Presidency of Religious Affairs aims religious, moral and mental development and Quran education. In this study, the problems of education in pre-school religious education are mentioned, whether the curriculum can achieve the goals, for example, How religious education activities are used? -Are religious education activities useful for kids? -Does religious education improve children's religious development? Have been answered. This study was used qualitative research method. The study was based on voluntary participation. Twenty teachers were interviewed. Findings were interpreted with the help of the related literature.

Keywords: Preschoolers Education, Religious Education, Presidency of Religious Affairs, Quran Courses, Religious Education Activities.

Giriş

Çocukluk dönemi, dini duygu ve düşüncenin bireye kalıcı olarak aktarılması, iyi bir şekilde işlenmesi ve bireyin bu yöndeki gereksinimlerinin karşılanması gerektiği kritik bir evre olmasının yanı sıra din ile ilgili sorunların yoğun olarak yaşandığı bir dönemdir.¹ Bu bağlamda çocuğun dini gelişim özelliklerinin bilinmesi, çocuğun manevi gelişimini ve verilen din eğitimi olumlu yönde etkileyecek,² çocuğun gelişimine pozitif katkılar sunacaktır.

Yapılan araştırmalarda her bireyin doğuştan inanma duygusuna sahip olduğu ortaya konmuştur. Her çocuk motor dil, duygusal, sosyal ve bilişsel gelişim alanlarından geçtiği gibi inanç ve din konusunda da evrelerden geçmektedir.³ Bu bakımdan duygu çeşitlerinde olduğu gibi din duygusunun da tatmin edilmesi ve eğitilmesi gerekmektedir. Çünkü bireyin yetişkinlikte sahip olacağı dini ve ahlaki yapısı, okul öncesi dönemde alacağı eğitime bağlı olarak şekillenecektir. Bu bağlamda çocuğun kişilik ve karakterinin oluştuğu okul öncesi dönemde, fitrata dayalı olarak doğuştan getirdiği din duygusuna bağlı olarak, bu dönemde din ve ahlak eğitimi verilmelidir.⁴

¹ Yaşar Fersahoğlu, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998), 61.

² Mehmet Zeki Aydın, "Ailede Din Eğitimi", Ed. Recai Doğan ve Remziye Ege, *Din Eğitimi*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 293.

³ Mustafa Köylü, *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, (Ankara: Nobel Yayınevi, 2017), 37-40.

⁴ Zeynep Nezahat Öneri, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, (İstanbul: Dem yayınları, 2004), 255.

Din eğitimi, çocukların temel değerleri kazanmasında, bireysel ve sosyal bozulmalara sebep olan ölçsüzlük ve dengesizliklerin giderilmesinde, oluşabilecek manevi sıkıntıları gidermede⁵ toplumun kültürel yapısına ayak uydurmada önemli roller üstlenir. Bu bakımdan eğitimden beklenen hedefe çocuğu yaklaştıracağı düşüncesiyle okul öncesi eğitimin en temel unsurlarından birisi olarak din eğitiminin ele alınması gerekmektedir.⁶ Sahip olduğu kabiliyetlerin sadece biri veya birkaçı geliştirilmiş, diğerleri ise ihmal edilmiş bir insanın iç aleminde huzuru bulması ve topluma faydalı bir birey olması düşünülemez. İşte din eğitimi, genel eğitime bu konuda yardımcı olmak durumundadır.⁷ Okul öncesi dönemde verilecek din eğitiminin çocuk dinî gelişimine pozitif katkı sağlayıp hurafe ve batıl inançlardan arınmış bilimsel temellere dayalı ve sağlıklı yürütülebilmesi için; fiziksel, zihinsel, duygusal ve psikososyal gelişimlerinin iyi bilinmesinin yanında, onların dini gelişim özelliklerinin bilinmesi ve eğitim sürecine dâhil edilmesi gereklidir.⁸

Bu bağlamda din eğitiminde okul öncesi eğitim önem kazanmaktadır. Tarihi süreci incelendiğinde toplumların her döneminde kendi ihtiyaç ve beklentileri, gündelik hayatı, kurumsal yapıları ya da kısaca paradigması, eğitim anlayışının şeklini, yönünü ve yöntemini belirlemiştir. Bu anlamda okul öncesi eğitim, klasik ve modern dönemlerde farklı şekillerde karşımıza çıkar.⁹ Modern dönem okul öncesi eğitimi XVIII. yüzyılda pedagoji ve psikoloji alanında yapılan çalışmaların bir neticesi olarak J.H.Pestalozzi (1746-1827), F.Fröbel (1782-1852) ve M.Montessori (1870-1952) gibi öncü isimlerin çalışmaları sonucunda geliştirilen erken çocukluk eğitimi girişimi şeklinde değerlendirilmiştir. İslam dünyasında ise çocukların yaklaşık üç-dört yaşlarından itibaren çocuk eğitimi ile ilgili teorik temellerin yanı sıra okul öncesi eğitimi de kapsayan yaklaşık altı yaşlarına kadarki çocukların devam edebildikleri “küttab” ve sıbyan mektepleri gibi kurumsal yapılar geliştirilmiştir.¹⁰

Çocuklar küttab’da, Kuran, namaz, okuma, yazma, Arapça derslerini mecburi dersler olarak görmüşler, matematik, şiir, tarih vb. dersleri ise isteğe bağlı olarak görmüşlerdir.¹¹ Öyleyse küttab kendi içerisinde farklı yaş gruplarına hitap eden ve farklı gelişim dönemlerindeki çocukların devam ettikleri kurumlar olmakla beraber, hem kalem tutma, çizgi çizme, sayı sayma gibi, günümüz okul öncesi kurumlarının fonksiyonunu üstlenmiş hem de öncelikli olarak Kur’an eğitiminin yapıldığı kurumlara dönüştürülmüştür.¹²

Ülkemizde bu tip mekteplere sıbyan mektebi denilmiş; Cumhuriyet devrine gelinceye kadar bu mekteplere 4-7 yaşlarındaki kız ve erkek çocuklar devam etmiştir. Hemen her mahallede bulunduğu için bu mekteplere “Mahalle Mektebi” veya çoğu taştan yapılmış olduğundan “Taş

⁵ İrfan Başkurt, “İman, Dayandığı Temel İlkeler ve Eğitim”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, S:8, (2001): 201.

⁶ Halis Ayhan, Din Eğitimi ve Öğretimi İman-İbadet, (Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,1985) 68- 69.

⁷ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, (İstanbul:İnsan Yayınları, 2003),71.

⁸ Hasan Dam, “Çocukluk Dönemi Din Eğitimi”, Editör. Mustafa Köylü *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, (Ankara:Nobel Yayın Dağıtım, 2010), 64.

⁹ Cemil Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 19.

¹⁰ Bilal Yorulmaz, , “Okul Öncesi Din Eğitimi ve Tarihsel Süreci”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Öğretici Kitabı 4- 6 Yaş Grubu* (Ankara: DİB Yayınları 2014), 16.

¹¹ Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları 2008),90.

¹² Yorulmaz, “Okul Öncesi Din Eğitimi ve Tarihsel Süreci”, 16.

Mektep” adı da verilmiştir.¹³ Özetle bu okullar günümüzdeki anaokulu ve ilkököl döneminin kapsayan okullar olarak hizmet vermişlerdir.¹⁴

Cumhuriyet dönemi ile birlikte okulöncesi eğitim geri plana alınırken¹⁵; din eğitimi ise çeşitli kısıtlamalar ve yasaklarla karşılaşmıştır.¹⁶ 1974 yılında okulöncesi eğitim tekrar Türkiye’nin gündemine gelirken, 2006 yılında XVII. Milli Eğitim Şurası’nda; okul öncesi eğitimin zorunlu hale getirilmesi kararı alınmıştır.¹⁷ Ancak ülkemizde okul öncesi eğitim kurumlarında din ve ahlak eğitimi amaç olarak hedeflenmemiştir. Sadece çocuğun sosyal gelişimine yönelik bazı ahlaki kuralların kazandırılması hedef olarak ele alınmıştır.¹⁸

Türkiye’de din eğitimi ilkököl 4. sınıfta başlamakta ve okul öncesi din eğitimi resmî olarak okullarda yapılmamaktadır. Bu eksikliği gören Diyanet İşleri Başkanlığı kendine bağlı kurslarda okul öncesi dönem çocuklara yönelik din eğitimi verilmesi kararı almıştır. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığı 2014 yılında 4-6 yaş çocuklarına özel, yeni bir Kur’an kursu programı uygulamaya başlamıştır. Böylece örgün eğitim kapsamında resmi olarak gerçekleştirilemeyen “Okul Öncesi Din Eğitimi” yaygın eğitim kapsamında resmîyet kazanmıştır.¹⁹

Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 yaş Kur’an Kursu Öğretim Programı’nın hedeflerini şu şekilde belirtmiştir.²⁰

“Türk Milli Eğitiminin genel amaçları ve temel ilkelerine uygun olarak çocukların;

- 1. İslam dininin değerlerini, kendi seviyesinde, insan hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olarak fark etmelerini,*
- 2. Kazanacağı değerleri gündelik hayatta kullanmalarını,*
- 3. İslam’ın temel kaynağı olan Kur’an-ı Kerim’i içerik, ses ve şekil olarak kendi seviyesinde tanımalarını,*
- 4. Kendi seviyesine uygun olarak Allah’ı sevgi temelinde tanımalarını ve yaratılıştaki düzeni fark etmelerini,*
- 5. Kendi seviyesinde Peygamber Efendimiz’in kişiliğini ve karakterini tanımalarını, sevmelerini ve model almalarını,*
- 6. Sağlıklı bir din ve ahlak gelişimi göstermelerini,*
- 7. İyi alışkanlıklar kazanmalarının yanı sıra beden, zihin ve duyu gelişimlerine katkı sağlayacak nitelikte öğrenim görmelerini sağlayacak uygun bir ortam sunmayı amaçlamaktadır.”*

¹³ Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, 90.

¹⁴ Yorulmaz, “Okul Öncesi Din Eğitimi ve Tarihsel Süreci”, 17.

¹⁵ Cemil Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, (İstanbul:Ensar Neşriyat, 2011) 46-48.

¹⁶ Mustafa Öcal, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 7/7* (1998): 241-268.

¹⁷ Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, s.48.

¹⁸ Öneri, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, .256

¹⁹ Betül Yıldırım, *Okul Öncesi Kurumlara Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi (Sivas Örneği)*, (Yükseks Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi 2016), 34.

²⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Kur’an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 7.

Bu bağlamda bu çalışmanın temel problemi “4-6 yaş Kur’an Kurslarında görev yapan Kur’an Kursu öğretmenlerinin gözüyle bu kurslarda yapılan eğitimin durumu nasıldır?” sorusu oluşturmaktadır. Bu kapsamda Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı 4-6 yaş Kur’an Kurslarında görev yapan Kur’an Kursu öğretmenleriyle yapılan nitel araştırma sonuçlarına yer verilmiştir.

2. Yöntem

2.1. Desen

Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki eğitimin niteliği hakkında bilgi vermeyi amaçlayan bu araştırma nitel desen üzerine kurgulanmıştır.

2.2. Veri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak Kur’an Kursu öğretmenlerinin çeşitli özelliklerini ve onlara göre 4-6 yaş Kur’an Kurslarındaki eğitimin niteliğini tespit etmeye yönelik yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır.

2.3. Çalışma Grubu

Bu araştırmanın çalışma grubunu belirlemek için nitel araştırma modelinde yer alan “amaçlı örneklem seçme tekniği” kullanılmıştır. Çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı örneklem seçme yollarından biri olan “maksimum çeşitlilik” örneklemeinden yararlanılmıştır.²¹ Bu araştırmaya 20 Kur’an Kursu Öğreticisi katılımcı olarak seçilmiştir. Araştırmaya katılanların tamamı kadın Kur’an Kursu öğreticisidir. Görüşmeye katılan öğretmenlerin 5’i 1-5 yıl, 8’i 6-10 yıl, 4’ü 11-15 yıl, 2’si 16-20 yıl 1 tanesi de 20 yıl ve üzeri mesleki hizmet süresine sahiptir. Kur’an Kursu öğretmenlerinin mezuniyet durumu incelendiğinde, öğretmenlerin, 3’ü İlahiyat Fakültesi İDKAB, 17’si İlahiyat Lisans mezunudur. Kur’an Kursu öğretmenlerinin lisansüstü eğitim durumu incelendiğinde, öğretmenlerin 5’i yüksek lisans eğitimi almışken bir tanesi ise doktora eğitimine devam etmektedir.

2.4. Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Araştırmada nitel araştırma tekniklerinden “betimsel analiz” tekniği kullanılmıştır. Betimsel analiz tekniğinin tercih edilmesinin nedeni, araştırmamızın kuramsal çerçevesinin temel boyutlarının önceden oluşturulmuş olmasıdır. Araştırmada nitel verilerin analizinde NVivo 12.0 pro adlı program kullanılmıştır. 4-6 yaş Kur’an Kurslarında görev yapan öğretmenlerle yapılan mülakatta elde edilen veriler Word dosyası olarak kayıt edilip NVivo 12.0 Pro nitel veri analizi programına aktarılmıştır. Görüşme verilerinden aynen alıntılar yapılırken görüşmecinin kod ismi verilmiştir. Görüşme yapılan kişilerin kimliklerinin gizli tutulması için öğretmenlere KKÖ 1, KKÖ 2, vd. şeklinde kodlar verilmiştir. Bulguları raporlaştırırken, bazı Kur’an Kursu öğretmenleri aynı şeyleri farklı şekilde ifade etmeleri ve benzer noktalara temas etmelerinden dolayı her katılımcının söylediğine tek tek yer verilmemiştir. Bulguların yorumlanması aşamasında konuyla ilgili literatürden yararlanılarak bulgular anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

3. Bulgular

²¹ Ali Baltacı, “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme” *Bilgis Eren Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/1 (2018):231-274.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı 4-6 yaş Kur'an Kurslarında görev yapan Kur'an Kursu öğretmenleriyle yapılan mülakat sonuçları kategorize edilerek aşağıda verilmiştir.

a) Müfredat İle İlgili Görüşler

Tablo 1: Öğreticilerin Müfredat İle İlgili Görüşleri

	Yeni Müfredatın İçerik Eksikliği	Gelişim Özelliklerine Uygun Olmama
KKÖ1	-	<input type="checkbox"/>
KKÖ2	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ3	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ4	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ5	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ6	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ7	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ8	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ9	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ10	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ11	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ12	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ13	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ14	-	<input type="checkbox"/>
KKÖ15	-	<input type="checkbox"/>
KKÖ16	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ17	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ18	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ19	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ20	<input type="checkbox"/>	-

Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), ilk olarak 2013-2014 eğitim-öğretim yılında uygulamaya konulmuştur. Söz konusu programla; "*çocukların kendi seviyelerinde sevgi, saygı, yardımlaşma, iyilik, adalet, sorumluluk, doğruluk ve sabır gibi İslam dininin temel değerlerini insan hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olarak fark etmeleri yanında, dinimizin temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'i ses ve şekil olarak kendi seviyelerinde tanımaları hedeflenmektedir.*"²² 2018 yılında söz konusu program; içeriğe yönelik eleştiriler başta olmak üzere gelişen ve değişen sosyo-kültürel şartlar, uygulamadan gelen geri bildirimler, muhatap kitlenin ilgi, ihtiyaç ve beklentileri, mevcut programın konu ve kazanımları göz önünde bulundurularak birim uzmanları ve alan uzmanı akademisyenlerden oluşan komisyonun çalışması sonrası güncellenmiştir.²³ Bu çalışmada da

²² Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), .5.

²³ Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), .6.

Kuran Kursu öğretmenlerine 2018 yılında güncellenen yeni müfredata yönelik görüşleri sorulmuştur.

4-6 yaş Kur'an Kursu öğretmenleri 2018 yılında güncellenen yeni müfredata genel olarak olumlu yaklaşırken bazı noktalarda eleştirilerini de belirtmişlerdir. Bu eleştiriler güncellenen müfredatının içeriğinin 4-6 yaş grubuna uygun olmadığı yönündedir.

KKÖ 3 güncellenen müfredatın içeriğinin hala daha 4-6 yaş grubu için yeterli olmadığını Kur'an Kursları Öğretici Kitabı 2'de birinciye kıyasla hikayeler daha uzun, dili daha ağır ve görseli daha az olarak karşılıklarını ve işlenen konuların soyut kavramlar olması sebebiyle öğrencinin yaşı sebebiyle algılaması zorlaştığını belirtmiştir. KKÖ 3 içerikle ilgili eleştirilerini şu örneklerle açıklamıştır: *“Ezber olarak verilen dua ve surelerin manasının da ezberletilmesi gerektiği müfredatta yer almaktadır. Ancak meal olarak verilen metinlerde ‘cennet, cehennem, hesap günü, azap, ateşe odun taşımak, elleri kurumak vb.’ kurs müfredatında hakkında bilgilendirme yapılmayan kelimeler geçmektedir. Ezberlerin bu yaş grubu için sadece Arapça olarak yaptırılması, meal ezberlerinin soyut yaş dönemindeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders müfredatına bırakılması daha uygun olacaktır.”* derken KKÖ 4 *“İnsanları Seviyorum ünitesi, sayfa 173'te ‘Zeytinyağlı Pırasa’ hikayesi ünite içeriğini doldürmüş olmak için yerleştirilmiş bir hikaye izlenimi vermektedir. Değerler eğitimi açısından amaçlanan kazanımı sağlayacak bir içeriğe sahip değildir. Yine Kainatı Seviyorum ünitesi, sayfa 199'da yer alan ‘Kainattaki Düzen’ hikayesi çocuğun ruh dünyasına hitap edecek güzel bir hikaye iken; görsel eklenmemiş olması öğrencinin dikkatini vermesini zorlaştırmaktadır.”* ifadelerini kullanmıştır.

KKÖ1 *“2018-2019 yılı için yeniden düzenlenen ders kitaplarında ünitelerin yerleri değiştirilmiş ancak içerikteki düzenlemeler eksik bırakılmıştır. Örneğin, Dua, Şükür ve Özür Dileme birinci ünite olarak öncelenmiş; sayfa 45'teki açıklamalarda ‘geçen hafta yaptığımız doğruluk davranışları ile duvarlarımıza bembeyaz bulutlar koymuştuk’ ibaresi yer almıştır. Halbuki yeni kitapta bulutlar 7. ünite olarak düzenlenmiş İyilik ünitesinde bulunmaktadır. (bkz. s.291) Yine Adalet ünitesi, sayfa 357'de ‘Öğretmenin Adaleti Hikayesi’nde eski kitaplarda hikayenin içeriğinde bahçeye çıkamayan öğrencilerin ağladığı ifade edilirken; yeni baskıda bu davranış çıkarılmıştır. Buna rağmen ‘etkinliğin değerlendirilmesi’ başlığındaki sorulardan ikincisinde ‘Nuriye neden ağladı?’ sorusu sorulmaktadır.”* şeklinde örnekler vererek müfredata yönelik eleştirilerini dile getirmiştir.

KKÖ 5 ve KKÖ7 de müfredatta çocukların gelişim özelliklerinin dikkate alınmadığını belirtmişlerdir. KKÖ 5 *“Yeni düzenleme ile dua, şükür ve özür dilemenin başa alınmasında gözetilen amaç nedir? Yaş grubu göz önüne alındığında dua kavramının soyut kaldığı ve bununla alakalı bilgilendirmenin daha somut kavramlar sonrası verilmesinin uygun olacağı açıktır. Özür dilemek, hatalı davranış gösteren kişinin yapacağı bir eylemdir. Okula yeni başlamış bir çocuğun, toplu yaşarken karşı tarafın da kendisi gibi hakları olduğunu, arkadaşlarına saygı, sevgi ve merhamet göstermesi, iyi davranışlar sergilemesi gerektiğini bilmediği aşikardır. Böyle bir çocuk yaptığı davranışın bu değerlere aykırı olduğunu bilmezken neden özür dileyecektir? Yukarıda sayılan değerler öğretilmeden direkt özür dilemeye geçilmesi uygun mudur?”* diye sorarken KKÖ 7 *Ünitelerde yer alan bazı hikayelerin çocukların algı dünyasına hitap edemediği açıktır. Kitapların yenilenmesi sürecinde bunlara da dikkat edilmiş olması güzel olacaktır. Örneğin; Yardımlaşma ünitesi sayfa 245'te yer alan ‘Sababenin İkramı’ hikayesinde hem ev sahiplerine hem misafirlere yetecek yiyeceğin bulunmaması sebebiyle misafiri doyurmak için lambayı kapatıp yemek yiyor gibi yapmayı anlamasını beklemek çok sağlıklı olmayacaktır. Aksine çocuk; karşı tarafın iyiliğine olacaksa yalan söylebileceğini öğrenecek, verdiğimiz eğitimle*

çelişki arz edecektir. Çünkü bu yaş grubunun bu ikisi arasındaki çelişkiyi mukayese düzeyi gelişmemiştir.” şeklinde örnekler vererek müfredatta gelişim özelliklerinin dikkate alınmadığına vurgu yapmıştır.

.4-6 yaş Kur'an Kursunda görev yapan öğretmenlerin 2018 yılında güncellenen yeni müfredatına içerik düzenlemelerinin yetersiz ve gelişim özelliklerine uygun olmama bakımından eleştiri getirdikleri görülmektedir.

b) Ders Etkinliği ve Materyali İle İlgili Görüşler

Tablo 2: Ders Etkinliği ve Materyali İle İlgili Görüşleri

	Materyal Eksikliği	Etkinlik Eksikliği
KKÖ1	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ2	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ3	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ4	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ5	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ6	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ7	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ8	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ9	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ10	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ11	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ12	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ13	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ14	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ15	-	<input type="checkbox"/>
KKÖ16	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ17	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ18	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ19	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ20	<input type="checkbox"/>	-

4-6 yaş grubundaki öğrencilerin özellikleri dikkate alındığında eğitim sürecinde kullanılan materyal sayısı ne kadar fazla ise bu yaş grubundaki çocukların öğrenmesi, anlamlı, kalıcı ve zevkli olmaktadır. Bu bağlamda eğitimde kullanılan materyaller 4-6 yaş grubu için büyük önem arz etmektedir.

4-6 yaş Kur'an Kursunda görev yapan öğretmenlerin ders materyali konusunda oldukça ciddi eleştirileri vardır.

Örneğin KKÖ 2 “2014 yılında yayınlanan 2 etkinlik ve öğretici kitabı hala güncelleme yapılmadan kullanılmaya devam edilmektedir. Kitaptaki etkinlikler her yaş grubuna hitap etmemektedir. 4 yaş grubu için onların ilgilerini çekecek yeni ve alternatif etkinlik ve dramaların hazırlanması bu konuda çalışmaların yapılması gerekmektedir.” derken KKÖ 14 “Başkanlığın “Kuran Öğreniyorum” seti 1. kitap (Harfler) geliştirilmelidir. Harflerin okunuşunun yazılması noktasında takip edilen yol gözden geçirilmelidir.” ifadelerini kullanırken KKÖ 13 “Etkinlik anlamında sunulan harf tamamlamada noktalar yerine rakamların kullanılmış olması rakamları öğrenmemiş ve ders müfredatında olmaması sebebiyle de öğrenemeyecek olan çocuğun etkinliği yapabildiğini zorlaştırmaktadır.”; KKÖ 16 ise “Bu yıl satışa sunulan Dini Eğitim Seti’nin ve hala satışta olan Kuran Öğreniyorum Seti’nin içerik sıralamasının aynı olması, kurslardaki eğitim-öğretim birliğine katkı sağlayacaktır”. derken KKÖ 8 ise “Öğrencilere dağıtılan ve ders kitaplarıyla paralellik arz eden etkinlik kitaplarında bazı ünitelere ait etkinlikler bulunmamaktadır. (örneğin; 8. ve 9. üniteler gibi)” diyerek etkinlik eksikliğini vurgulamıştır.

KKÖ 10 ise “Yalan yanlış dini bilgi ve çocuklarımızın öğrenme durumu ve yaşı göz önüne alınmadan yapılan Kur’an ve değerler eğitimi devlet gözetiminde verilmeye başlanmıştır. Ancak öğrencilerin okul öncesinde öğrenmesi gereken temel beceriler; temizlik kuralları, küçük kas gelişim etkinlikleri, bahçe oyunları, dramalar, sayılar, harfler, iletişim becerileri gibi etkinliklerin de 4-6 yaş Kur’an Kursu programında yer verilmesi bunlarla ilgili kazanımların belirlenerek gerekli etkinlik örneklerinin hazırlanması acil bir ihtiyaçtır. Okul öncesi faaliyetleri 4-6 yaş Kur’an Kursu öğretmenlerinin bilgi ve becerilerine bırakılmış durumdadır.” cümleleri etkinlik eksikliğini vurgulamıştır.

Etkinlik konusunda MEB’e bağlı anaokullarına göre eksiklikleri olduğunu vurgulayan KKÖ 11 “Etkinlik kitaplarındaki boyama sayfalarının artırılması ve kes-yapıştır etkinliklerinin eklenmesi derslerin 4-6 yaş grubuna daha uygun ve verimli işlenmesinde kolaylık sağlayacaktır. Yine ünitelerde yer alan hikâyelerde sayılar, renkler, günler yer alırken; müfredat içerisinde sayı-şekil-renk-gün-hafta vb. konulara yer verilmemiş olması derslerin verimliliğine olumsuz etki etmektedir.” ifadelerini kullanırken, KKÖ 17 ise “Kur’an’a geçen öğrenciler için dış kapağı 4-6 yaş grubuna uygun, çocuklara cazip gelecek orta boy Kur’an-ı Kerimler basılarak, imkan varsa kurslara dağıtılmalı veya hiç değilse öğrencilerin kursumuzda kayıtlı olması sebebiyle piyasadakinden çok daha uygun fiyata temin edebilmeleri sağlanmalıdır.” diyerek materyallerin çocukların ilgisini çekmesinin önemini vurgulamıştır.

4-6 yaş Kur’an Kursunda görev yapan öğretmenlerin görüşleri dikkate alınarak müfredatta bu iyileştirmelerin yer alması hem çocukların gelişimine katkı sağlayacak, hem derslerde verimliliği arttıracak, hem de MEB bünyesindeki ana sınıfları ile olan eğitim kalitesi farkını azaltacaktır. Çünkü bazı veliler çocuklarını ilkokula başlamadan okul öncesi eğitim için sadece DİB’e bağlı 4-6 yaş kurslarına göndermekte, bu durum da çocukların ilkokula başladıklarında diğer arkadaşlarından temel konularda eksik kalmasına neden olabilmektedir.

c) Öğrenci-Veli-Yönetim İle İlgili Görüşler

Tablo 3: Öğrenci-Veli-Yönetim İle İlgili Görüşleri

	Rehberlik Eksikliği	Velilerin Kurslardan Çocukların Gelişim Özelliklerinin Üstünde Beklentileri	İdarenin Sahip Çıkmaması
KKÖ1	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ2	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-

KKÖ3	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ4	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ5	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ6	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ7	<input type="checkbox"/>	-	-
KKÖ8	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ9	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
KKÖ10	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ11	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ12	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ13	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ14	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ15	-	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ16	<input type="checkbox"/>	-	<input type="checkbox"/>
KKÖ17	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ18	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ19	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ20	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-

,Eğitim kurumlarında yalnız öğretmenin, öğrencinin, velinin, çevrenin ya da yönetimin sorumluluk almasıyla başarı sağlanamaz. Başarı, herkesin kendine özgü sorumlulukları alması ve yerine getirmesiyle gerçekleşir. Bunlardan herhangi birinin ya da birkaç grubun sorumluluğunun gereğini yerine getirmemesi, başarıyı olumsuz yönde etkiler. Hedeflenen kalite elde edilemez.²⁴

4-6 yaş Kur'an Kursunda görev yapan öğretmenlerin öğrenci-veli-yönetim ile ilgili ciddi eleştirileri ve önerileri vardır.

²⁴ M.Fatih Genç, *Yaygın Din Eğitiminde Toplam Kalite Yönetimi –Kuran Kursları Örneği-*,(Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınlar 2012), 24.

KKÖ 9 “MEB’de de yapıldığı üzere velilere yönelik rutin seminerlerin il bazında programlanıp, ilçelere talimat yoluyla bildirilerek gerçekleştirilmesi ve bu seminerlerin alanında uzman kişilerce verilmesi gerekmektedir. Amaçlanan vaaz değil, psikolojik destek ve rehberlik yönlendirilmesinin yapılması olmalı ve bu şartları sağlayan lisans düzeyine sahip eğitimi olan kişilerce verilmelidir.” derken KKÖ 2 ise “Kurslara çocuklarla iletişim kuracak, gözlem yapacak, öğrencinin ihtiyacı varsa gerekli yerlere yönlendirmeleri yapacak pedagoğ ziyaretleri düzenlenmesi sağlanmalıdır.” ifadelerini kullanmıştır. KKÖ 4 sağlığa vurgu yaparak “Sağlık bakanlığı ile gerekli protokolün yapılarak senede bir defa da olsa dış kontrollerinin kurslarda yapılarak, önemine bizzat doktorlar tarafından vurgu yapılması etkili ve güzel olacaktır.” demiştir.

Kur’an Kursu öğretmenleri eğitim kalitesinin artırılması ve yönetim faaliyetlerinin daha verimli olabilmesi için idari işlere bakan yöneticilerin ders yükünün kaldırılmasını vurgulamışlardır. Bu bağlamda KKÖ 18 “Öğreticilerin öğrencilere daha fazla ve kaliteli vakit ayırabilmesi için en azından 3 ve üzeri sınıf sayısına sahip kurslarda ders sorumluluğu olmayacak yönetici atanması ihtiyacı bulunmaktadır. İdari işlem yükünün derse giren öğretmenlerden alınması gerekmektedir.” sözleri ile idari verimliliğin artmasına yönelik öneride bulunmuştur.

4-6 yaş Kur’an Kurslarında görev yapan öğretmenler velilerin öğrencinin gelişim özelliklerinin dışında beklentiye girmelerinden, müftülüğün düzensiz uygulamaları ve baskılarından şikayet etmektedir. Bu bağlamda KKÖ 19 “Müftülüklerin öğretmenlerin velilerle yaşadığı sorunlarda kendi personeline daha çok sahip çıkması elzem bir konudur. Örneğin öğrenci kayıtları esnasında kayıta geç kalan velinin şikayeti üzerine müftülük makamının öğrencinin kaydının yapılması hususunda öğreticiye direktifte bulunması gibi. Yine çocuğu Kur’an öğrenemeyen velinin şikayeti üzerine Müftü tarafından öğreticinin uyarılması ki aile bu konularda çocuğunun hazır bulunmuşluğu, öğrenme kabiliyeti, istekliliği gibi konuları göz ardı ederek bu tarz şikayetlerde bulunmakta, müftülük makamı da veliyle birlikte bu unsurları göz ardı ederek öğreticiyi bu konuda uyarmaktadır.” ifadelerini kullanmıştır. KKÖ 15 bazı velilerin kursu kreş gibi görmelerinden rahatsız olduğunu şu şekilde açıklamıştır: “Bazı veliler bizi çocuk bakıcısı gibi görüyor. Yüzümüze rahat rahat hocam bu çok yaramaz baş edemiyorum size getirdim diyor. Sonuç burası bir okul ve disiplin kuralları var. Velilerin kursun amacı konusunda bilgilendirilmeleri ve bilinçlendirilmeleri gerektiğini düşünüyorum.”

Yukarıdaki görüşlerin ışığında 4-6 yaş Kur’an Kurslarında görev yapan öğretmenler rehber öğretmen eksikliğinden, velilerin öğrenciden beklentilerini yüksek tutmasından, idarenin kendilerine sahip çıkmadığından şikayet etmişlerdir. Öğreticiler velilerin sağlıklı bilgilendirilmelerini önemsemektedir. Yine sağlıklı eğitim verilebilmesi için öğrencilerin yaş kategorilerine göre sınıflandırılmasını ve idari görev alanların ders yükünün kaldırılmasını istemişlerdir.

d) Öğretmen ve Kurs Binası Yeterliliği İle İlgili Görüşler

Tablo 4: Öğretmen ve Kurs Binası Yeterliliği İle İlgili Görüşler

	Öğrenenlerin formasyon eksikliği	Kurs Binalarının Fiziksel Eksiklikleri	Yardımcı Elemanların Nitelik Problemi
KKÖ 1	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

2			
KKÖ 3	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ 4	<input type="checkbox"/>	-	<input type="checkbox"/>
KKÖ 5	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ 6	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ 7	<input type="checkbox"/>	-	<input type="checkbox"/>
KKÖ 8	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ 9	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ 10	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ 11	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ 12	<input type="checkbox"/>	-	<input type="checkbox"/>
KKÖ 13	<input type="checkbox"/>	-	-
KKÖ 14	<input type="checkbox"/>	-	-
KKÖ 15	-	-	<input type="checkbox"/>
KKÖ 16	<input type="checkbox"/>	-	<input type="checkbox"/>
KKÖ 17	<input type="checkbox"/>	-	<input type="checkbox"/>
KKÖ 18	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-
KKÖ 19	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
KKÖ 20	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	-

Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı 4-6 yaş Kur'an Kurslarında din eğitimi verilmesi çok önemlidir. İnanç, ibadet, ahlak, dua, sure ve Kur'an-ı Kerim eğitimi verilerek çocukların ilerleyen zamanlarda sağlıklı bir dinî gelişim sağlamaları konusunda bu kurumlar önemli bir yere sahiptir.

Bu kurumların öğretmen niteliği ve fiziksel kalitesi de öğrencilerin sağlıklı bir öğretim yapabilmelerinin ön koşullarından biridir.

KKÖ 20 “Öğretmenlerin çoğunun ön lisans mezunu ve sadece sertifika eğitimi ile öğreticilik yapıyor olması yeterlilik ve yetkinlik açısından sorundur. Yine yardımcı görevlilerin nitelikleri artırılmalıdır” derken; KKÖ 12 “Yoğun talep olduğu için ek sınıf açmak zorunda kalıyoruz. Böyle olunca ister istemez dışarıdan ücretli öğretmen almak zorunda kalıyoruz” ifadelerini kullanmıştır. KKÖ 10 “Biz üniversite mezunuyuz formasyon eğitimi de aldım ama çocuk eğitimi konusunda kendimi yeterli hissetmiyorum burası spesifik bir alan” diyerek öğreticilerin 4-6 yaş grubuna yönelik formasyon eksikliğine vurgu yapmıştır.

KKÖ 17 “Kurs binalarımızı 4-6 yaş grubuna uygun hale getirmek için bayağı uğraştık. Cami derneğimizi bize yardımcı oldu sağolsunlar. Bizim kursun binası iyi olabilir ama hala birçok 4-6 yaş Kur’an Kursunda fiziksel yetersizlikler mevcuttur.” diyerek kursların bazılarındaki fiziksel eksikliklere işaret etmiştir.

Öğreticilerin bir diğer problemi yardımcı personel konusudur. Öğreticiler bazı kurslarda yeteri kadar yardımcı personel olmadığından yakınırken bir kısmı ise yardımcı personelin sayısı kadar niteliğinin de önemine vurgu yapmıştır. Bu konuyla ilgili olarak KKÖ 12 “Yardımcı personel konusu bizim kurslar için önemlidir. Hem sınıf yönetimi hem öğrencilerle birebir ilgilenme konusunda bizlere çok yardımcı olmaktadır. Bu bakımdan yeteri kadar nitelikli yardımcı personelin kurslarda bulunması bizler için çok elzemdir” diyerek yardımcı personelin kurslar için önemini vurgulamıştır.

4-6 yaş Kur’an Kurslarında 4 yıllık İlahiyat Fakültesi mezunu ve formasyon eğitimi almamış kişilerin atanması çocukları fiziksel, ruhsal ve dinî/manevi gelişimlerine olumsuz etki edebilir. Görüşme yaptığımız öğreticiler kendilerine müftülük tarafından zaman zaman seminer verildiğini ama tek başına bu seminerlerin yeterli olmadığını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda öğretmenlerin niteliği ve kursların fiziksel kalitesi artırılmalıdır.

4. Tartışma

Ülkemizde örgün eğitim kurumlarında programlı din öğretimi ancak ilkokul dördüncü sınıfta başlamaktadır. Hâlbuki din, maneviyat ve inanma konuları insanları çok daha küçük yaşlarda ilgilendirmektedir.²⁵ Her ne kadar 10 Mart 1984 tarih ve 18337 sayılı Resmi Gazete’de yayınlanmış olan anaokulları ve anasınıfları yönetmeliğinde belirtilen amaçlar arasında”... Çocukların vatan, millet, bayrak ve insan sevgisinin, manevi değerlere bağlılığın gelişmesine yardımcı olmak...” gibi ifadeler bulunsa da amaçlarla belirlenen manevi değerlere bağlılığın gelişmesine yardımcı olmak sadece yemekten önce okutulan duada; “...Bizi koruyan tanrıya dua edelim...” ifadesi yer almaktadır. Sadece bu dua cümlesiyle milli ve manevi değerlere bağlılığın çocuklarda tam olarak gerçekleştirilemeyeceği açıktır.²⁶

Ayrıca Türk Milli Eğitimi’nin temel ilkeleri arasında çocuğa milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerin benimsetilmesi yer almaktadır. Bu amaçtan hareketle okul öncesi eğitim kurumlarında din ve ahlak eğitimi verilebilir.²⁷

²⁵ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 38.

²⁶ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, 148-149.

²⁷ Zeynep Nezahat Özeri, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, 256.

Bu bağlamda Diyanet İşler Başkanlığı'nın açmış olduğu 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları çocukların manevi, ruhsal ve dinî gelişimlerine önemli katkılar sunacaktır. Bu yüzden 4-6 yaş Kur'an Kurslarında görev yapan öğretmenlerin görüşleri bu kursların eğitiminin niteliğini arttırmada önemlidir. Böylelikle alanda fiili olarak görev yapanların fikirleri 4-6 grubu Kur'an Kurslarının eğitim kalitesini arttırmada bizlere ışık tutacaktır.

4-6 yaş Kur'an Kurslarında görev yapan öğretmenlerin görüşleri dikkate alınarak yenilenen müfredatta hala bazı eksikliklerin olduğu görülmektedir. Öğreticiler eski müfredata göre 2018 yılında önemli ve iyi yönde değişiklikler olmasına rağmen hala çocukların gelişim dönemine uygun olmayan konular olduğu, etkinliklerin ve ders materyallerinin yetersiz olduğunu belirtmişlerdir. Öğreticiler, velilerin bu kurslardan beklentilerinin çocukların dönemsel özelliklerine göre yüksek olduğunu, bu durumun öğretmenler üzerinde baskı unsuru oluşturduğunu, müftülüklerin de bu konuda kendilerine yeterli desteği vermediklerini belirtmişlerdir. Öğreticiler bazı kurslarda fazla öğrenci talebinden dolayı ek sınıfların açıldığını ve bu sınıflarda iki yıllık ön lisans veya lise mezunu sertifika sahibi öğretmenlerin ders vermek durumunda kaldığını, yine formasyon almış ve 4 yıllık İlahiyat bölümü bitirenlerin de 4-6 yaş öğrenci grubuna yönelik formasyon eksikliği hissettiklerini belirtmişlerdir. Bu formasyon eksikliğini gidermek için müftülüklerin dönem dönem seminer düzenlediklerini, bu seminerlerden memnun olduklarını fakat hala daha kendilerini yeteri kadar bu alanda nitelikli hissetmediklerini belirtmişlerdir. Kursların fiziki imkanlarının müftülük ve cami derneklerinin yardımları ile iyiye doğru gelişim sağladığını belirten öğretmenler hala daha bazı kurslarda fiziki yetersizliklerin olduğunu söylemişlerdir.

4-6 yaş dönemi çocuğun dini gelişimi açısından önemli bir yaş aralığıdır.²⁸ Çocukluk dönemi geçtikten sonra bile birçok yetişkinde çocukluk döneminde kazanılan inançların etkileri görülür. İlk çocukluk evresi dini gelişiminin nitelik yönündeki bu etki, bireyin hayatının geri kalanını etkilemesi nedeniyle ayrı bir önem arz eder.²⁹ Bu bağlamda çocukların din eğitimi, kısa, öz, anlamlı, sevgiye dayalı, sade ve açık olarak düşünülmeli; bu ilkeler yörüngesinde daha iyi bir din eğitiminin yolları araştırılmalıdır.³⁰ Bu kurslarda verilen din eğitiminde, eğitim ve psikolojinin verileri dikkate alınmalıdır.³¹ Çünkü sağlıklı ve mutlu bir çocuğun yetiştirilmesi³², ancak kendisi, dini inancı ve içinde yaşadığı toplumla uyumlu bir gelişim göstermesine bağlıdır. Bu uyum süreci ancak nitelikli bir eğitimle mümkün olabilir. Din eğitimi olmadan çocuğun iyi bir şekilde yetiştirilmesinden ve kaliteli bir eğitimden söz etmek mümkün görünmemektedir.³³

Sonuç

²⁸ Hüseyin Peker, *Din ve Ahlak Eğitimi*, (Samsun:Aksi Seda Matbaası,1998), 14.

²⁹ W.H. Clark., "Birey ve Din, Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar", Ed. ve Çev. Ali Rıza Aydın, İman Problemi, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 61-84.

³⁰ Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55/11 (2004): 154.

³¹ Şuayip Özdemir, "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü" *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 9 (2002), 123.

³² Hasan Mahmut Çamdibi, *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*, (İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994),43.

³³ Hasan Onat, "Niçin Din Eğitimi?", *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Tömer Yayınları, 1997), 15-23.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın başlatmış olduğu 4-6 yaş Kur'an Kursları eksik yanlarına rağmen çocuklarımız için önemli ve gün geçtikçe kendini geliştiren kurslardır.

Bu bağlamda;

- 2018 yılı müfredatında çocukların gelişim özelliklerine uygun olmayan yerler çıkarılmalıdır.
- Türkiye genelinde 4-6 yaş kurslarında kayıt edilecek öğrenci sayısında yaşanan tutarsızlığın ve aidat sorunun mevzuatla giderilmesi eğitimin verimliliği ve kalitesi açısından önemli olacaktır.
- Fiziksel olarak uygun olmayan, 4-6 yaş grubu çocukların sağlık durumunu tehdit eden ortamlara sınıf açmak için olur verilmemesi önemlidir.
- Anaokulu öğretmenleriyle birlikte diyanet çatısı altında hem anaokulu müfredatı hem de diyanet 4-6 yaş eğitim müfredatının birlikte uygulanacağı eğitim kurumlarının pilot olarak hayata geçirilmesi bu kursların verimliliğini arttıracaktır.
- Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı eğitim veren 4-6 yaş Kur'an kursları için MEB'e bağlı anaokulu okullarında var olan rehberlik servisleri açılmalıdır.
- Çalıştırılan yardımcı personelin görev, yetki ve sorumlulukları kendilerine izah edilmelidir.
- Başkanlık tarafından satışa sunulan 4-6 yaşa uygun hikaye ve boyama kitaplarının çeşidinin artırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.
- Ders kitaplarındaki şarkı sözlerinin ülke çapında birliktelik arz etmesi açısından Başkanlıkça bestelenmesi gerekmektedir.
- 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları için ortak oyunlar üretilmeli, bireysel, bölgesel uygulamalarla yetinilmemelidir.
- Öğreticilerin çaba göstermeleri gerekmele birlikte, eğitim-öğretimin kaliteli yürümesi için ortak materyallerin artırılması önem arz etmektedir.
- Değerler eğitimine uygun ahşap materyaller, yap-bozlar, zeka geliştirici oyun ve materyallerin üretimine yönelinmeli ve ağırlık verilmelidir.
- Ülke çapındaki öğretmenlerin ürettikleri materyalleri paylaşabilecekleri bir "materyal havuzu" ağı oluşturup, öğretmenlerin teknolojiyi daha aktif kullanmaları sağlanmalıdır.

Kaynakça

- AYDIN, Mehmet Zeki. “Ailede Din Eğitimi”, Ed. Recai Doğan ve Remziye Ege, *Din Eğitimi*, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- AYHAN, Halis. *Din Eğitimi ve Öğretimi İman-İbadet*, Ankara:Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.
- BALTACI, Ali. “Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme” *Bitlis Eren Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/1 (2018):231-274.
- BAŞKURT, İrfan. “İman, Dayandığı Temel İlkeler ve Eğitim”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 8 (2001).
- BAYRAKTAR, Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, İstanbul: İFAV Yayınları 2008.
- CEBECİ, Suat, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- CLARK, W.H., “Birey ve Din, Din Psikolojisinde Yeni Arayışlar”, Ed. ve Çev. Ali Rıza Aydın, İman Problemi, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- ÇAMDİBİ, Hasan Mahmut. *Din Eğitiminin Temel Meseleleri*, İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- DAM, Hasan. “Çocukluk Dönemi Din Eğitimi”, Editör. Mustafa Köylü *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, Ankara:Nobel Yayın Dağıtım, 2010.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü Kuran Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu), Ankara: DİB Yayınları, 2018.
- FERSAHOĞLU, Yaşar. *Din Eğitim ve Öğretiminde Duygu Eğitimi*, İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- GENÇ, M.Fatih. *Yaygın Din Eğitiminde Toplam Kalite Yönetimi –Kuran Kursları Örneği-*,Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınlar 2012.
- KÖYLÜ, Mustafa. “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55/11 (2004).
- KÖYLÜ, Mustafa. *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*, Ankara: Nobel Yayınevi, 2017.
- ONAT, Hasan, “Niçin Din Eğitimi?”, *Uluslararası Din Eğitimi Sempozyumu Bildirileri* Ankara: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Tömer Yayınları, 1997.
- ORUÇ, Cemil. *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- ÖCAL, Mustafa. “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998): 241-268.
- ÖNERİ, Zeynep Nezahat. *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, İstanbul: Dem yayınları, 2004.
- ÖZDEMİR, Şuayip. “Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü’ *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 9 (2002)
- YILDIRIM, Betül. *Okul Öncesi Kurumlara Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi (Sivas Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi 2016.
- YILMAZ, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, İstanbul:İnsan Yayınları, 2003.
- YORULMAZ, Bilal. , “Okul Öncesi Din Eğitimi ve Tarihsel Süreci”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Öğretici Kitabı 4- 6 Yaş Grubu* Ankara: DİB Yayınları 2014.



**Türkiye'de Eğitim Gören Balkan Ülkeleri Öğrencilerinin İntihara
Bakışı ve Hayat Memnuniyeti**

**The Views of Balkan State Students Studying in Turkey Towards
Suicide and Their Life Satisfaction**

Feim GASHİ

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
ORCID ID: 0000-0002-2059-4649, e-mail: feimgashi@klu.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 4 Nisan 2019/ 4 April 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Mayıs 2019 / 7 May 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: 522-552

Öz

Modern dönem, insanlığa teknolojik acidan pek çok avantaj sağlamasına rağmen beraberinde farklı türde psikolojik bunalımları da getirmiştir. Bu bunalımlara karşı duruma göre yerinde tutarlı davranış gösterebildiği gibi, bazen de kendi canından vaaz geçecek tutarsız davranışlara yöneldiği görülmektedir. İntihar modern dönemin en çok rastlanılan tramvalarından birisidir. Gençler arasındaki yaygınlığı konunun ne kadar hasas olduğunu göstermektedir. Bundan dolayı bu çalışmada modern dönemin bir parçası olarak genç yaşta kendi ülkelerinden çıkıp Türkiye'ye eğitim için gelen Balkanlı öğrencilerin intihara bakış ile hayat memnuniyeti, medeni durum, cinsiyet, yaşadığı yer, gelir durumu, dindarlık, kültürel farklılık ve eğitim arasındaki ilişki belirlenmeye çalışılmıştır. Araştırmada, tarama yöntemine uygun olan anket tekniğinin kullanıldığı bir alan araştırması niteliğindedir. Örnekleme, farklı Balkan ülkelerinden *Arnavutluk* (N=66), *Bosna Hersek* (N=11), *Kosova* (N=72), *Serbistan* (N=15), *Makedonya* (N=36), *Karadağ* (N=10), *Bulgaristan* (N=10) ve *Yunanistan* (N=40) olmak üzere 260 öğrenciden oluşmaktadır. Örnekleme, "İntihara Karşı Tutumlar" ve "Hayat Memnuniyeti Ölçeği" uygulanmıştır. Araştırmada elde edilen sonuçlara göre, öğrencilerin intihara bakış ile hayat memnuniyeti ve intihara bakış ile cinsiyet arasında anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. Yaşadığı yer, dindarlık ve fakülte farkı ile intihara bakış ve hayat memnuniyeti arasında kısmi anlamlı bir farklılık olarak görülmektedir. Medeni hali, gelir durumu ve ülke farkı ile intihara bakışı ve hayat memnuniyeti arasında ise anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.

Anahtar Sözcükler: Din psikolojisi, Balkan, İntihar, Hayat memnuniyeti, Eğitim

Abstract

Although modern period has provided various technological advantages for the humanbeings, it has brought different types of psychological depressions with it. People could either show consistent behaviours towards these depressions or display inconsistent behaviours such as taking their own lives. Suicide is one of the most frequently encountered traumas in the modern period. In that sense, it is very common among teenagers and this indicates the importance of the situation. Grounded on this, this study aims to investigate the tendencies of Balkan state students receiving education in Turkey towards suicide and examine their perspectives on life satisfactions. In that sense, this study aims to find out whether there is a statistically significant relationship between students' views on suicide and life satisfaction, gender, marital status, income status, the place they live, cultural differences, religion, and education. The data was conducted by means of "Attitudes towards suicide questionnaire" and "life satisfaction scale". The participants included 260 students from various Balkan states comprising of Albania (N=66), Bosnia Herzegovina (N=11), Kosovo (N=72), Serbia (N=15), Macedonia (N=36), Montenegro (N=10), Bulgaria (N=10), and Greece (N=40). The findings of the study revealed that there was not a statistically significant difference between students' views on suicide, life satisfaction and the views on suicide, gender. The results of the study indicated that there was a moderate difference between the place the students live, religion and faculty, views on suicide, and life satisfaction. Lastly, there wasn't a statistically significant difference found between marital status, income status, and different states, views on suicide and life satisfaction.

Keywords: Psychology of religion, Balkan, Suicide, Life Satisfaction, Education

Giriş

Günümüzde sosyal bilimlerin üzerinde en çok çalıştığı araştırma konularından biri *intihar* meselesidir. Bunun en önemli nedeni de son dönemlerde intihar davranışlarında yaşanmakta olan artıştır.¹ Bu davranışın altında kuşkusuz farklı

¹ Pınar Harmancı, Dünya'daki ve Türkiye'deki İntihar Vakalarının Sosyodemografik Özellikler Açısından İncelenmesi, *Hacettepe University Faculty of Health Sciences Journal*, 1/1 (2015): 3-4.

sebepler yatmaktadır. Özellikle günümüz dünyasında intihar oranında hızlı bir artışın gerçekleşiyor olması, ister istemez dönemin şartlarıyla birlikte bireyde ve toplumda yaşanan değişimleri dikkate almamız gerektirir. Yapılan bazı çalışmalardan hareketle modern dönem bireyinin manevi anlamda yalnızlaşması onu bu tür tehditlere karşı zayıf kılmaktadır.² Bu yalnızlaşma karşısında direnmekte zorlanan insanoğlu yüce yaratıcının dokunulmaz kıldığı canına dahi son verebilmektedir.³ Halbuki dini inanç, ibadet ve dua gibi faktörler kişilerin sıkıntılarla başa çıkmalarında kolaylık sağladığı yapılmış bilimsel çalışmalarda tespit edilmiştir.⁴ Bu türde sorunların olması bilim insanlarını intihar ve intiharın sosyal ilişkiler, psikoloji, ekonomi ve inanç ile olan bağlantısını araştırmaya sevk etmiştir. Buna bağlı olarak bu çalışmada, Türkiye’de eğitim gören Balkanlı öğrencilerin intihara bakışını, hayattan memnuniyetlerini ve intihar ile dindarlık, ekonomi ve farklı kültürler arasındaki ilişkiyi tespit etmeye çalışacağız.

İntihar konusu eski dönemlerden beri hemen hemen her toplumda var olan bir durumdur. Ancak bilimsel araştırmalara konu olması yakın tarihlere dayanır. Bu araştırmalarda özellikle mülakat, tarama, gözlem gibi araştırma teknikleriyle son zamanlarda sosyoloji, psikoloji ve onların alt dalları olan din sosyolojisi ve din psikolojisinde pek çok çalışma gerçekleştirilmiştir.⁵ Başka bir ifadeyle intihar konusu pek çok sosyal bilimci tarafından hem yurt dışında hem de ülkemizde farklı yönleriyle incelenmiştir.⁶ Ancak bilim insanları bu konuyu çalışırken genellikle kendi toplum sınırları içerisinde kalmışlardır. Başka bir ifadeyle farklı kültürler arasında intihar ile hayat memnuniyeti önemini ve ilişkisini ele alan hemen hemen hiç araştırma bulunmamaktadır. Bu araştırma vesilesiyle şunu söyleyebiliriz ki gerek intiharın sebepleri gerekse de hayat memnuniyeti ile arasındaki ilişkiyi ele alan ilk çalışmalardan birisi olacaktır.

İntihar ile ilgili yapmış olduğumuz bu çalışmada özellikle, deneklerin intihara bakışı ve intiharın hayat memnuniyeti ile olan ilişkisi incelenmiştir. Ayrıca dindarlık, eğitim, ekonomi gibi farklı değişkenlerin intihar konusunda nasıl bir etkiye sahip olduğu incelenmiştir. İntihar

² Bu konuda bkz. Yahya Turan, Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/1, (Haziran 2018): 395-434

³ Feim Gashi, İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Dışındaki Bölümlerde Okuyan Öğrenci Örneği), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2, (Aralık 2018): 17.

⁴ Bu konuda bk. Spilka, B.& Hood, D. W. & Gorsuch, R. L., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*, Englewood Cliffs, (NJ): Prentice Hall, 1985), 304; Pargament, K. I.& Hahn, J., "God and The Just World: Causal and Coping Attributions to God in Health Situations", *Journal for The Scientific Study of Religion*, 1986, 25, 204; Zeynüddin Aslan, *Üniversite Öğrencilerinin Dua Konusundaki Tutumları*, (Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1987), 28-29.

⁵ Gashi, İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık, 18-19.

⁶ Bu konuda bkz. Gashi, İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık, 18-19; (Durkheim, 1897; Hawton ve Jose, 1994), (Alptekin ve Duyan, 2014; Kaya, 1999; Özen, 1997), *Türkiye’de ve Dünyada İntihar İstatistikleri* (Akkaya, 1989), *Türkiye’de Tamamlanmış İntiharların Coğrafi Yerleşim Birimleri ve Cinsiyetlere Göre Dağılımı* (Alptekin, 2002), *İntihar* (Ardal, 1951), *İntihar Davranışında Risk Faktörleri: Bir Gözden Geçirme* (Atay, 2004), *Ülkemizde İntihar Verilerinin Toplanması ve Derlenmesi: Kavramlar, Yöntemler ve Zaman Serileri* (Ayhan, 1996), *İntihar Olasılığı Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme* (Durak, 2005), *Toplumsal ve Ruhsal Dinamikleriyle İntihar* (Sayar, 2003), *Dindarlık Depresyon ve İntihar* (Küçükcan, 2001), *İnanç ya da Dünya Görüşü Biçimleri ile İntihara Yönelik Tutum, Depresyon ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkiler* (Ok ve Gül, 2010), *Dindarlık İntihar İlişkisi* (Altıntop, 2005) *İntihar Girişiminde Bulunanlarda Dini Tutum ve Davranışlar* (Ağilkaya, 2008), *İntihar Davranışında Ailenin Rolü ve Önemi* (Palabıykoğlu, 1993), *İntihar Girişiminde Bulunanların Aile İşlevlerinin Değerlendirilmesi* (Palabıykoğlu ve diğerleri, 1993), *İntihar Din-Psikolojik Bir İnceleme-Van İl Örneği* (İnce, 2007), *Dini Yönelim, İntihar ve İntihara Yönelik Tutumlar* (Huyut, 2013), *İnanç Açısından İntihar* (Taşdelen, 2006), *İntihar Terörizmi ve Din* (Aktaş, 2009), *İnanç ya da Dünya Görüşü Biçimleri ile İntihara Yönelik Tutum, Depresyon ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkiler* (Ok ve Cırhinlioğlu, 2010).

konusunu ilk çalışanlardan biri olan Durkheim, dini inançlar aracılığıyla toplumsal olarak bütünleşme arttıkça sosyal aidiyetten dolayı bireylerin intihar eğilimlerinin de daha düşük düzeyde olacağını ileri sürmüştür.⁷ Durkheim'in bu açıklamasına ilaveten intihar, birçok faktörün birbirini etkilediği karmaşık bir süreçtir. Bu sebeple intihar hadisesini insanın kendini öldürmesi gibi basit bir ifadeyle açıklamak mümkün değildir. Zira bu fiilin çok önceden başlayan bir sürecin neticesi olduğu düşünülmektedir.⁸ Freud'un ifadesiyle, aralarında büyük fark bulunan güçlü motiflerin keşişmesi neticesinde intihar eylemi gerçekleşir.⁹

Günümüzde birey ve toplumları ciddi anlamda tehdit eden intihar hadisesi dünyada ciddi bir yaygınlık kazanmıştır. Dünya sağlık örgütü tarafından intiharlar geleceğin en ciddi sağlık problemi olarak düşünülmektedir. Bu bağlamda özellikle ergenlik döneminde intiharların arttığı ifade edilmiştir.¹⁰ Nitekim yapılan çalışmalara göre son zamanlarda gençler arasında intiharın artmasında, intiharın bir seçenek olarak kabul görmesi üzerine vurgu yapılmaktadır.¹¹ Dünya Sağlık Örgütü'nün çalışmasında göre 2000 yılında yaklaşık bir milyon kişi intihar ederek hayatını kaybetmiştir. İntihar girişimlerinin sayılarının ise bunun 10–20 katı kadar olduğu tahmin edilmektedir.¹² 1970'den beri intihar olayları %60 oranında artmış¹³ özellikle sosyalist ülkelerdeki erkekler arasında daha fazla olduğu görülmüştür. İntihar oranlarını Dünya Sağlık Örgütüne bildiren ülkeler arasında en yüksek intihar rakamlarına Doğu Avrupa ülkeleri, en düşüklerine ise Latin Amerika, Müslüman nüfusun yoğun olduğu ülkeler ve bazı Asya ülkeleri sahiptir.¹⁴ 1974–1998 arasında ülkemizdeki intihar oranları fazla değişmemiştir. Genelde 100.000'de 1,5–3 arasında kalmıştır.¹⁵ 1998–2001 yılları arasında Türkiye'de intiharın %93,59 oranında arttığı tespit edilmiştir.¹⁶ Ayrıca TÜİK'in raporlarına göre 2014 yılında sonu ölümlerle olan intihar sayısı 3 bin 169 kişi iken 2015 yılında bu sayı 3 bin 211'e çıkmıştır.¹⁷ Benzer şekilde araştırma konumuz olan Balkan ülkelerinde de intihar rakamlarında artışlar kaydedilmektedir. Kosova Cumhuriyetinde yaşanan intihar oranlarına baktığımız zamanda bir artış gözlenmektedir. 2001 yılında 74 intihar gerçekleşirken, 41 intihar teşebbüsü meydana gelmiştir. 2014 yılında gerçekleşen intihar sayısı 79, teşebbüs ise 246'ya yükselmiştir. 2001 yılından 2014'e kadar ki süreçte Kosova'da 855 intihar

⁷ Emile Durkheim, *İntihar*, trc. Zühre İlgelen, (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013), 158.

⁸ Erol Göka, *Hoşçakal*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2018), 129.

⁹ Robert Litman, "Sigmund Freud on Suicide", J. Maltesberger, M. Goldblatt (Ed.), *Essential Papers on Suicide*, USA 1996, 211. Aktaran; Zuhul Ağlıkaya, İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar Üzerine Empirik Bir Araştırma, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, (Ocak 2010): s.175.

¹⁰ Nevzat Tarhan, Neden İntihar, *Karışma Dergisi*, (Aralık 2002), 12, 41-46.

¹¹ Hawton Keith, *Suicide and Attempted Suicide Among Children and Adolescents*, (Newbury Park: Sage Publications: 1986), 102.

¹² World Health Center, WHO-World Suicide Prevention Day, 20 Mayıs 2006 <http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2004/pr61/en/>; Kemal Sayar, İsmail Ak; Depresyon ve Kültür, *İbni Sina Tıp Dergisi*, (2001), 57.

¹³ Adnan Ziyalar, *Sosyal Psikiyatri*, (İstanbul: Yüce Yayınları, 1980), 269; İdriz Deniz v.dğr., "1995–2000 Yılları Resmi Kayıtlarından Batman'da Gerçekleşen İntihar ve İntihar Girişimleri Üzerine Bir İnceleme", *Aile ve Toplum Dergisi*, 1/4, (2001), 29.

¹⁴ Health Center, WHO-World Suicide Prevention Day.

¹⁵ Bursa Psikiyatri, "Dünyada, Türkiye'de ve Bursa'da İntihar Oranları", 6 Haziran 2018, <http://www.bursapsikiyatri.com/makale.php?id=210>.

¹⁶ Ayşegül Durak Batugün, "İntihar ile İlişkili Bazı Değişkenler: Öfke/ Saldırganlık, Dürtüsel Davranışlar, Problem Çözme Becerileri, Yaşamı Sürdürme Nedenleri", *Kriz Dergisi*, 12/2, (Aralık 2004), 50.

¹⁷ Türkiye İstatistik Kurumu, "İntihar İstatistikleri 2015", 17 Kasım 2018, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21516>

gerçekleşmiş ve 2967 intihara teşebbüs olayı kaydedilmiştir.¹⁸ Arnavutluk'ta da intihar olaylarında bir artış görülmektedir. 2015 yılında ölüm oranları 100 bin kişide 5.3 iken bu rakam 2016 yılında 8.2'ye yükselmiştir. 2015 yılına baktığımız zaman Sırbistan'ın 19.9 ile en yüksek ortalama sahip olduğu görülmektedir. Karadağ 12.5, Makedonya 9.9, Bosna Hersek 7.1, Bulgaristan 12.3¹⁹ ve Yunanistan da 5.0²⁰ ortalamasıyla intihar oranında en düşük ortalama sahip idi. Yukarıda zikredilen oranların, hem ülkemizde hem de Balkanlarda intihar olaylarının da ve intihar teşebbüsünün de hızlı bir artış içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

Bu çalışmanın ana kavramı olan intihar, bilim insanları tarafından nasıl tanımlandı? Şunu belirtmemiz gerekir ki diğer kavramlarda olduğu gibi intihar kavramında da farklı tanımlamaların olması söz konusudur. Biz ise intihar ile ilgili yapılan tanımlamaların hepsini değil öne çıkan ve özellikle sosyal bilimciler tarafından referans olarak kullanılan birkaç tanımına yer vereceğiz. İntihar deyince bilim dünyasında ilk akla gelen tabii ki Emile Durkheim'dir. Durkheim intihar kavramı ile ilgili şu tanımlama yapmıştır: “Kurbanın kendisi tarafından gerçekleştirilmiş, olumlu ya da olumsuz bir edimin doğrudan ya da dolaylı sonucu olan her ölüm olayına intihar denir”.²¹ Masaryk ise intiharın, ilkel toplumlarda görülmediğini, modern medeniyetleri ve dinin reddedilişini, artan intiharların sorumluları olarak görmüştür. İntihar tanımına yeni detaylar getiren Masaryk, doğal ve doğal olmayan ölüm ayırımını yaparak intiharı “hayatın tehlikelerine karşı pozitif ve aktif bir katılma veya negatif pasif bir tutumla kişinin hayatına müdahalesi sonucu ortaya çıkan anormal tip ölümler”²² şeklinde tanımlamıştır.

İntihar konusunu psikoloji açısından ilk ele alan bilim adamlarından biri Freud'dur. Freud intiharı, özleştirilmiş sevgi nesnesine yöneltilmiş bir saldırganlık olarak düşünmüştür.²³ Adler ise, sosyal desteğe vurgu yapan Durkheim gibi toplumsallığa önem vererek insanlığın marazları arasında saydığı intiharı, birliktelik duygusundan (Gemeinschaftsgefühl) yoksunluğa bağlamıştır.²⁴

Farklı bir tanım ise Achille-Delmas tarafından yapılmıştır, “yaşamayı seçebileceksen, ölümü seçen aklı başında her insanın, her türlü etik mecburiyet dışında kendini öldürdüğü edim intihardır.” olarak tanımlamaktadır.²⁵ Edwin Shneidman'ın intihar tanımı ise şöyledir; “dayanılmaz acıları, ağır sorunları olan şaşırılmış, bozulmuş ve gücü azalmış benliğin çözüm arayıcı bir eylemidir.”²⁶ Kısacası bilim insanları tarafından yapılmış olan bu farklı tanım ve yaklaşımlar bize intihar konusunun farklı açılardan ele alındığını göstermektedir.

¹⁸ Telegrafı, “Vetëvrasjet në Kosovë, Fenomen në Rritje”, 7 Eylül 2018, <http://telegrafi.com/vetevrasjet-ne-kosove-fenomen-ne-rritje-video/>

¹⁹ TPZ.AL, “Shqipëria, më shumë vetëvrasje se sa vrasje”, 13 Ekim 2017, <http://www.tpz.al/2017/10/13/shqiperia-me-shume-vetevrasje-se-sa-vrasje/>

²⁰ Haber, “AB'de en yüksek intihar oranı Litvanya, en düşük ise Kıbrıs ve Yunanistan'da”, 19 Temmuz 2018, <http://www.abhaber.com/abde-en-yukse-intihar-orani-litvanya-en-dusuk-ise-kibris-ve-yunanistanda/>

²¹ Durkheim, *İntihar*, 14.

²² Thomas G. Masaryk, *Suicide and the Meaning of Civilization*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 7; İntihar.de, “İntiharın Tanımı”, <http://www.intihar.de/frame.htm>, 17 Eylül 2007, Aktaran; Zuhul Ağlıkaya, *İntihar Girişiminde Bulunanlarda Dini Tutum ve Davranışlar*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 11.

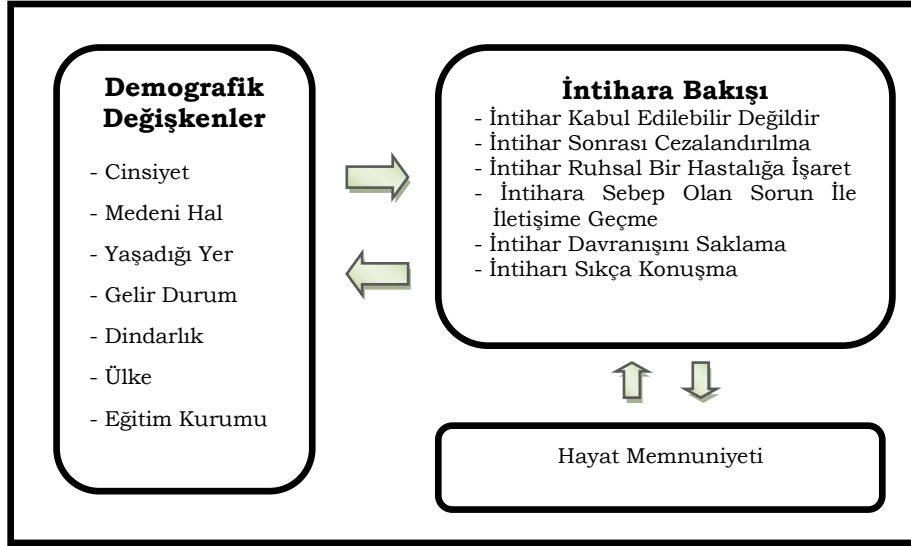
²³ Ağlıkaya, *İntihar Girişiminde Bulunanlarda*, 11.

²⁴ Alfred Adler, *Der Sinndes Lebens*, (Fankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1973), 46; Alfred Adler, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie*, (Fankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1974), 71. Aktaran; Ağlıkaya, *İntihar Girişiminde Bulunanlarda*, 12.

²⁵ Eric Volant, *İntiharlar Sözlüğü*, trc. Turhan Ilgaz, (İstanbul; Sel Yayıncılık 2005), 141.

²⁶ Shneidman E., *Definition of Suicide*, (New York: John & Wiley, 1985); 23-29.

İntihara bakış ve hayat memnuniyeti ile ilgili yapmış olduğumuz bu çalışmanın temel değişkenleri, hayat memnuniyeti ve demografik değişkenleridir (medeni durum, cinsiyet, yaşadığı yer, gelir durumu, dindarlık, ülke, fakülte vb.). Çalışmamızın amacı bu değişkenler arasındaki ilişkileri ve hangi yönde olduklarını tespit etmektir.



Şekil 1: Çalışmaya Konu Olan Değişkenler Tablosu

Araştırmamızın ana ve alt hipotezleri ise şu şekildedir:

H: Katılımcılar intihar ve hayat memnuniyeti ile cinsiyet, medeni hal, yaşadığı yer, gelir durumu, dindarlık, ülke ve fakülte değişkenine göre farklılık gösterir.

H1: Kız öğrencilerin intiharı olumsuz bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyet düzeyi erkek öğrencilere nazaran daha yüksektir.

H2: Bekar öğrencilerin intiharı olumsuz bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyet düzeyi evli öğrencilere göre daha düşüktür.

H3: Nüfusun az olduğu yerleşim yerinde yaşayan öğrencilerin intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyeti nüfusun çok olduğu yerleşim yerlerinde yaşayan öğrencilere nazaran daha büyüktür.

H4: Kötü ekonomik gelire sahip olan öğrencilerin intihara olumlu bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyeti iyi gelire sahip olan öğrencilere nazaran; kötü ekonomik durumu olanların hayat memnuniyeti iyi ekonomik gelirle sahip olanlara göre daha azdır.

H5: Dindarlık durumu zayıf olan öğrencilerin intihara olumlu bir davranış olarak bakışı dindarlık durumu iyi olanlara göre daha fazladır.

H6: Ülke farklılığına göre öğrencilerin intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyeti düzeyi konusunda benzer düzeylere sahiptirler.

H7: Eğitim Kurumlarına göre öğrencilerin intihara olumsuz bakış ve hayat memnuniyeti düzeyi konusunda benzer düzeylere sahiptirler.

H8: Öğrencilerin genel olarak hayat memnuniyetlerinin yüksek olması intihar düzeylerinin azalması konusunda olumlu etkiye sahiptirler.

1. Araştırmada Metot ve Örneklem

Çalışmada hem dokümantasyon metodu hem de betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Ayrıca elde edilen sonuçlar, anket tekniğinden faydalanılarak toplanmış ve değerlendirilmiştir.

Çalışmamızın örneklemini oluşturan öğrencilerin demografik özellikleri şu şekildedir: Cinsiyet açısından 149'u (%57.3) erkek, 111'i ise (%42.7) kızdır. Medeni durum bakımından deneklerin 229'u (%88.1) bekar, 31'i (%11.9) ise evlidir. Yaşadığı yer bakımından öğrencilerin 92'si (%35.4) köy; 54'ü (%20.8) kasaba, 45'i (%17.3) ilçe ve 69'u (%26.5) il merkezlerinde hayatlarını devam ettirmektedirler. Ekonomik gelir bakımından ise 19'unun (%7.3) gelir durumu kötü/çok kötü; 136'sının (%52.3) gelir durumu orta ve 105'inin (%40.04) gelir durumu iyi/çok iyidir. Dindarlık bakımından ise öğrencilerin 2'i (%0,8) dine ilgisiz, 47'si (%18.1) biraz dindar, 188'i (%72.3) dindar ve 23'ü (%8.8) çok dindar olduklarını ifade etmişlerdir. Dine ilgisiz durumuna sahip olan öğrencilerin sayıları çok az olmasından dolayı bu grup sonraki analizlerde biraz dindar grubu içerisinde yer alacaktır.

Ülke bakımından ise öğrencilerin 66'sı (%25.4) Arnavutluk, 11'i (%4.2) Bosna Hersek, 72'si (%27.7) Kosova, 15'i (%5.8) Sırbistan, 36'sı (%13.8) Makedonya, 10'u (%3.8) Karadağ, 10'u (%3.8) Bulgaristan ve 40'i (%15.4) Yunanistan'dan gelmektedir. Eğitim kurumu bakımından 51'i (%19.6) İlahiyat Fakültesi, 65'i (%25) İmam Hatip Lisesi, 8'i (%3.1) Turizm Fakültesi, 20'si (%7.7) Tıp Fakültesi, 13'ü (%5) Bilgisayar Mühendisliği, 32'si (%12.3) Fen ve Edebiyat Fakültesi, 10'u (%3.8) Mimarlık Fakültesi, 25'i (%9.6) Lise, 8'i (%3.1) Mühendislik Fakültesi, 13'ü (%5) Uluslararası İlişkiler Fakültesi ve 15'i (%5.8) İktisat Fakültesine eğitimlerini devam ettirmektedir.

1.1. Çalışmada Kullanılan Ölçme Araçları

Anket formunun üç bölümü bulunmaktadır. Bunlar; *Kişisel Bilgi Formu*, *İntihara Karşı Tutumlar* ve *Hayat Memnuniyeti Ölçeği*'dir. Bu ölçekler konuyla ilgili hem bilgi toplama hem de ölçme aracı olarak kullanılmıştır.

Kişisel Bilgi Formu: Bu ölçekte deneklerin cinsiyeti, medeni durumu, yaşadığı yer, gelir, eğitim, din bilgisi, dindarlık, ülke ve fakülte tespitine yönelik sorular yer almaktadır.

İntihara Karşı Tutumlar: Bu ölçek bireyin intihara karşı tutumunu ölçmek amacıyla 24 sorudan oluşmakta ve deneklerin "Tamamen Katılıyorum" ile "Tamamen Katılmıyorum" olarak değerlendirme yapacakları 5'li likert bir ölçektir. Ölçek Eskin²⁷ tarafından geliştirilmiş ve yaptığı birçok çalışmada kullanılmıştır. Ölçek daha önce, Gashi tarafından kullanılmış ve güvenilirlik geçerlilik çalışması yapılmıştır. Bundan dolayı ölçek olduğu gibi kullanılmış ve araştırmaya özel, güvenilirlik veya geçerlilik ile ilgili herhangi bir çalışma yapılmamıştır.²⁸

Hayat Memnuniyeti Ölçeği: Bu ölçek, bireyin hayalindeki hayatı yaşadığını, hayat koşullarını beğendiği ve ayrıca yeniden yaşama imkanı verilse bile yine yaşadığı hayattan çok az şeyi değiştirmek isteyeceği gibi düşünce ve duyguları barındırmaktadır. Çalışmada deneklerin hayat memnuniyeti ortalamalarını tespit etmek Diener, Emmons, Larsen ve Griffin (1985) tarafından geliştirilmiş olan *Hayat Memnuniyeti Ölçeği (The Satisfaction with Life Scale)* kullanılmıştır.

²⁷ Mehmet Eskin, *İntihar*, (Ankara: Çizgi Tıp Yayınevi; 2003).

²⁸ Gashi, İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık, 25; Ölçeğin Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değeri (.860); Bartlett's Test of Sphericity değeri ($\chi^2=790,556$; $p=000$) olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirliğini gösteren Cronbach Alfa değerinin $\alpha=.6682$ olduğu görülmüştür. Bu istatistiksel değerler neticesinde ölçeğin uygulanabilir olduğu anlaşılmıştır. Ölçeği oluşturan her bir maddenin birbiriyle ilişkisi gösteren korelasyon katsayıları ise, $r=.562$ ile $r=.806$ arasında değişmektedir ($p=.000$).

Ölçek beş ifadeden oluşmakta ve katılımcıların kendilerine uygun olanları işaretlemeleri talep edilmiştir. Cevaplarda ‘bana hiç uygun değil’ ve ‘bana çok uygun’ şeklinde hazırlanmıştır. Bir ile yedi arasında puanlama parametresi yapılmıştır. Böylece ortalama 7’ye doğru yükselirken hayat memnuniyetinin yükseldiğini, 1’e doğru azalırken hayat memnuniyetinin azaldığını göstermektedir.

İngilizceden Türkçeye Ayten tarafından tercüme edilen ölçek, aynı zamanda Türkçesi kullanımı için geçerlilik ve güvenilirlik çalışması da yapılmıştır. Ölçek çalışmada olduğu gibi kullanılmış ve araştırmaya has geçerlilik ve güvenilirlik çalışması yapılmamıştır.²⁹

1.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışmanın amacına uygun olarak anket hazırlanmış ve Şubat 2017’de Türkiye’de okuyan Balkanlı öğrencilere bizzat araştırmacı tarafından uygulanmıştır. Yukarıda ifade edildiği gibi 274 anketten, doldurulmuş olarak geri gelen 260 anket analiz ve değerlendirmeye alınmıştır.

Verilerin analizini elde etmek için SPSS programı kullanılmış ve anketleri ayıkladıktan sonra hatalı ifadeler düzeltilerek değiştirilmiştir. İntihar ölçeğini oluşturan maddelerin faktörleştirmede temel bileşenler analizi kullanılmıştır. Ayrıca maddelerdeki iç-tutarlılığı belirlemek için iç-tutarlılık analizi ve sürekli değişkenler arasındaki ilişkinin tespiti için *t-test* ve bunun yanında da ANOVA analizleri kullanılmıştır.

Bununla birlikte çalışmamızda sürekli değişken ve süreksiz değişkenler arasındaki ilişki olup olmadığını tespit etmek için *t-test* ve ANOVA analizleri kullanılmıştır. Yine sürekli değişkenler arasındaki ilişkilerin olup olmadığını tespit etmek için de regresyon analizi kullanılmıştır. Çalışmamızın içeriği genellikle birincil verilerden oluşmaktadır. Ancak konunun teorik kısmının oluşturulması, ölçeğin hazırlanması, verilerin yorumlanması ve daha önce yapılmış olan çalışmaların ulaştığı veriler ile karşılaştırmaların yapılması sırasında ikincil verilerden de faydalanılmıştır. Bunun amacı ise zaman ve denek farkı ile intihara bakış arasında benzerlik ve farklılıkları tespit etmektir.

2. Bulgular

Son zamanlarda hızlı bir artış içerisinde olan intihar davranışı hemen hemen tüm sosyal bilimlerde ele alınmaktadır. Ayrıca bu konu farklı ampirik çalışmalara da konu edilmektedir. Bizim de yapmış olduğumuz bu ampirik çalışmayla birlikte “Türkiye’de Eğitim Gören Balkan Ülke Öğrencilerin İntihara Bakışı Ve Hayat Memnuniyeti” ile ilgili düşünce ve tutumlarını anlamaya çalışacağız.

2.1. Cinsiyet Farklılığına Göre İntihara Bakış

Cinsiyet farkı ile intihara bakış boyutları arasında ilişkiyi tespit etmek amacıyla “*Bağımsız Grup t-testi*” analizi uygulanmıştır. Analizler sonucunda kız deneklerin intiharı olumsuz bir hareket olarak bakışı erkek deneklere nazaran daha yüksek olacağı öngörülmüş ve konuyla ilgili elde edilen bulgular tablo halinde aşağıda sunulmuştur.

²⁹ Ali Ayten, *Tanrıya Sığınmak*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, 33; (Ölçeğin Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) değerini (,81); Bartlett’s Test of Sphericity değerini ($\chi^2=323,367$; $p=000$) tespit etmiştir. Ölçeğin tek boyuttan oluştuğu ve varyansı açıklayıcılık oranının %64 olduğu görülmüştür. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için yapılan iç-tutarlılık analizi sonrasında ise, *Cronbach Alpha değeri* nin =,85 olduğu anlaşılmıştır.

Tablo 1:, t-test Sonuçları Göre Farklı Cinsiyetlerin İntihara Bakışı

Boyut	Cinsiyet	Sayı	Ortalama x	Std. S	T	P
İntihar Kabul Edilebilir Değildir	Erkek	149	4,64	,78206	-1,898	,001
	Kız	111	4,80	,47175		
İntihar Sonrası Cezalandırılma	Erkek	149	2,23	1,07101	1,734	,012
	Kız	111	2,02	,87807		
Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir	Erkek	149	3,27	1,21265	2,559	,003
	Kız	111	2,91	,99387		
İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme	Erkek	149	2,02	,93681	-1,396	,007
	Kız	111	2,17	,74404		
İntihar Davranışını Saklama	Erkek	149	3,12	1,14291	,279	,000
	Kız	111	3,09	,78588		
İntiharı Sıkça Konuşma	Erkek	149	2,93	,96503	-1,168	,333
	Kız	111	3,07	,93139		
Hayat Memnuniyeti	Erkek	149	4,53	,64379	-,443	,267
	Kız	111	4,57	,72674		

Tablo 1’de görüldüğü gibi *İntihar Kabul Edilebilir Değildir*, boyutunda erkek deneklerin puan ortalaması ($M=4,64$) kız deneklerin puan ortalamasına ($M=4,80$) nazaran daha düşüktür. Gruplar arasında bu fark istatistik bakımından da anlamlı düzeydedir ($p=.001$). *İntihar Sonrası Cezalandırılma* boyutunda ise erkek deneklerin puan ortalaması ($M=2,23$) kız deneklerin puan ortalamasına ($M=2,02$) göre daha yüksek ve anlamlı ($p=.005$). olduğu görülmektedir. *İntihar Sonrası Cezalandırılma* boyutunda olduğu gibi *Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir* boyutunda da erkek deneklerin puan ortalaması ($M=3,27$) kız deneklerin puan ortalamasına ($M=2,91$) nazaran daha yüksektir ve anlamlıdır ($p=.016$). Elde edilen bu sonuçlardan erkek deneklerin kız deneklere nazaran ölüm sonrası cezalandırılmayı ve intihar edenlerin ruhsal sorunların olduğu daha yüksek oranda kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

İntihara bakışın bir sonraki boyutu olan *İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme*’de erkek deneklerin puan ortalamasının ($M=2,02$) kız deneklerin puan ortalamasına ($M=2,17$) nazaran daha düşük olduğu görülmektedir. Ayrıca cinsiyetler arasındaki bu fark istatistiki bakımdan da anlamlıdır ($p=.007$). *İntihar Davranışını Saklama* boyutunda ise erkek deneklerin puan ortalamasının ($M=3,12$) kız deneklerin puan ortalamasına ($M=3,09$) nazaran daha yüksek olduğu görülmektedir. Ayrıca bu boyutta da gruplar arasındaki fark istatistiki bakımından anlamlı düzeydedir ($p=.000$). Elde edilen sonuçlara göre intihara sebep olan sorun ile iletişime geçme

konusunda erkek denekler kız deneklere nazaran; intihar davranışını gizleme konusunda da kız denekler erkek deneklere nazaran daha az dikkatlidir.

İntihara bakışın son boyutu olan *İntiharı Sıkça Konuşma* noktasında erkek deneklerin puan ortalamasının ($M=2,93$) kız deneklerin puan ortalamasına ($M=3,07$) nazaran daha düşük olmasına rağmen, istatistiksel açıdan bu fark anlamlı düzeyde olmamıştır.

Hayat memnuniyeti konusunda, erkek deneklerin puan ortalaması ($M=4.53$) kız deneklerin puan ortalamasına ($M=4.57$) nazaran daha düşük olmasına rağmen, istatistiksel açıdan bu fark anlamlı değildir. Bu sonuçlara baktığımız zaman erkek ve kız deneklerin hayat memnuniyeti açısından benzer düşüncelere sahip olduklarını ifade edebiliriz. Ayrıca tüm bu bulgular, “Kız öğrencilerin intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyet düzeyi erkek öğrencilere göre daha yüksektir.” şeklindeki hipotezlerimizin kısmen desteklenmiş olduğunu göstermektedir.

2.2. Medeni Hal Göre İntihara Bakış Farklılık Nasıldır?

Medeni hal ile intihara bakış ve hayat memnuniyeti boyutları arasında ilişki olup olmadığını belirlemek amacıyla “*Bağımsız Grup t-testi*” analizi uygulanmıştır. Analiz sonuçlarına göre, evli deneklerin intihara bakışı bekar deneklere nazaran daha olumlu olacağı öngörülmüştür. Konuyla ilgili elde edile bulgular tablo olarak aşağıda sunulmuştur.

Tablo 2.; t-test Sonuçlarına Göre Medeni Halin İntihara Bakışı

Bouyut	Medeni hal	Sayı	Ortalama X	Std. S	T	P
İntihar Kabul Edilebilir Değildir	Bekar	229	4,68	,70093	-1,682	,008
	Evli	31	4,90	,33295		
İntihar Sonrası Cezalandırılma	Bekar	229	2,12	,97625	-,779	,117
	Evli	31	2,27	1,14955		
Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir	Bekar	229	3,11	1,12933	-,176	,647
	Evli	31	3,15	1,20750		
İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme	Bekar	229	2,12	,85474	1,912	,839
	Evli	31	1,81	,87490		
İntihar Davranışını Saklama	Bekar	229	3,12	,99605	,815	,775
	Evli	31	2,97	1,07188		
İntiharı Sıkça Konuşma	Bekar	229	3,00	,94184	,454	,588
	Evli	31	2,92	1,03358		

Hayat Memnuniyeti	Bekar	229	4,53	,66976	-1,304	,978
	Evli	31	4,70	,74094		

Tablo 2’de görüldüğü gibi intihara bakışın *İntihar Kabul Edilebilir Değildir*, boyutunda bekar deneklerin puan ortalaması ($M=4,68$) evli deneklerin puan ortalamasına ($M=4,90$) nazaran daha düşüktür. Ayrıca gruplar arasında bu fark istatistik bakımından anlamlı düzeydedir ($p=.008$). Bu sonuçlara göre bekar denekler evli deneklere nazaran intiharın kabul edilebilirliği konusunda daha az duyarlı oldukları anlaşılmaktadır.

İntihara bakış boyutlarından olan *“İntihar Sonrası Cezalandırılma”* ve *“Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir”* dışında diğer alt boyutlarda bekar deneklerin ortalamaları evli deneklerin ortalamaların göre daha yüksektir. Ancak bekarlar ile evli olan denekler arasındaki fark istatistiki bakımdan anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Elde edilen bu sonuçlara göre, bekar ve evli deneklerin intihar konusunda benzer düşüncelere sahip oldukları söylenebilir.

Hayat memnuniyeti konusunda, bekar deneklerin puan ortalaması ($M=4,53$) evli deneklerin puan ortalamasına ($M=4,70$) nazaran daha düşük olmasına rağmen, bu fark istatistiksel açıdan anlamlı olmadığı görülmüştür. Buna göre bekar ve evli deneklerin hayat memnuniyeti açısından benzer özelliklere sahip olduklarını söyleyebiliriz. Ancak elde edilmiş olan bu bulgular, “Bekar öğrencilerin intiharı olumsuz bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyet düzeyi evli öğrencilere göre daha düşüktür.” şeklindeki hipotezlerimizin kısmen desteklendiğini göstermektedir.

2.3. Deneklerin yaşadığı yer bakımından intihara bakışı nasıldır?

Yaşadığı yer, gelir durumu, dindarlık, ülke ve fakülte faktörü gibi değişkenler ile intihara bakış arasındaki ilişkiyi tespit etmek için ANOVA testi kullanılmıştır.

Deneklerin yaşadığı yer açısından intihara bakış arasındaki ilişkiyi ve bu gruplar arasında farkın olup olmadığını, başka bir ifadeyle deneklerin yaşamakta oldukları yerin kalabalık olup olmaması intihara bakışı nasıl etkilediğine ilişkin sonuçları sunulmuştur. Araştırmada, deneklerin farklı ülkelerden olması onların intihara bakışlarını etkileyip etkilemediği de sorgulanmıştır. Bunla ilgili elde edilen sonuçlar Tablo 3’te özetlenmiştir.

Tablo 3:, Yaşanan Yer Açısından İntihara Bakışı Boyutlarının Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

Boyut	Yaşadığı Yer	Sayı	Ortalama X	Std. S	F	P	Fark
İntihar Kabul Edilebilir Değildir	Köy	92	4,72	,61909	,936	,424	-
	Kasaba	54	4,75	,60216			
	İlçe	45	4,56	,97941			
	İl	69	4,77	,52915			
	Toplam	260	4,71	,67099			
İntihar Sonrası	Köy	92	2,05	,91261	,432	,730	-
	Kasaba	54	2,19	,93635			

Cezalandırılma	İlçe	45	2,23	1,11241			
	İl	69	2,17	1,08154			
	Toplam	260	2,14	,99719			
Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir	Köy	92	3,02	1,11090	3,891	,010	3-4
	Kasaba	54	3,29	1,18701			
	İlçe	45	2,71	1,00151			
	İl	69	3,38	1,14320			
	Toplam	260	3,12	1,13657			
İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme	Köy	92	2,13	,94451	,820	,484	-
	Kasaba	54	1,94	,76273			
	İlçe	45	2,19	,74268			
	İl	69	2,05	,89203			
	Toplam	260	2,08	,86149			
İntihar Davranışını Saklama	Köy	92	3,18	,99610	,683	,563	-
	Kasaba	54	3,01	1,07058			
	İlçe	45	3,21	,93838			
	İl	69	3,01	1,01086			
	Toplam	260	3,11	1,00451			
İntiharı Sıkça Konuşma	Köy	92	2,97	,98160	2,075	,104	-
	Kasaba	54	3,11	,79898			
	İlçe	45	3,20	1,00227			
	İl	69	2,79	,96408			
	Toplam	260	2,99	,95150			
Hayat Memnuniyeti	Köy	92	4,51	,64573	3,103	,027	2-3
	Kasaba	54	4,78	,70004			
	İlçe	45	4,39	,63159			
	İl	69	4,52	,70571			
	Toplam	260	4,55	,67934			

Tablo 3'te elde edilen sonuçlara göre, deneklerin yaşadıkları yer bakımından intihara bakış arasında pek anlamlı farklılıklar bulunmamaktadır. Tablo 'da özetlenen ANOVA sonuçlarına göre, yaşadığı yer ile intihara bakış *İntihar Kabul Edilebilir Değildir* ($F(14-260)=,936,p>,05$), *İntihar Sonrası Cezalandırılma* ($F(14-260)=,432,p>,05$), *İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme* ($F(14-260)=,820,p>,05$), *İntihar Davranışını Saklama* ($F(14-260)=,683,p>,05$) ve *İntiharı Sıkça Konuşma* ($F(14-260)=2,075,p>,05$) boyutlarında anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmektedir.

Yaşadığı yer ile intihara bakışın *Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir* ($F(14-260)=3,891,p>,05$) boyutunda ise anlamlı bir fark olduğu görülmektedir. Bu farkın hangi yerleşim yerlerinde olduğunu tespit etmek için Scheffe testi gerçekleştirilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre ilçe ile ilde yaşayan denekler arasında olduğu görülmüştür. Zira ilçede yaşayan denekler bu boyutta en düşük ortalamaya ($x=2,71$) sahip iken, en yüksek ortalamaya da ($x=3,38$) ilde yaşayan denekler sahiptir.

Hayat memnuniyeti ile yaşadığı yer ($F(14-260)=3,103, p>,05$) konusunda anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu farklılığın hangi yerleşim yerleri arasında olduğunu görmek için Scheffe testi gerçekleştirilmiştir. Elde edilen sonuçlara göre bu farklılık kasaba ile ilçede yaşayan denekler arasındadır. Zira kasabada yaşayan denekler en yüksek ortalamaya ($x=4,78$) sahip iken, en düşük ortalamaya da ($x=4,39$) ilçede yaşayan denekler sahiptir. Tüm bu bulgulara göre, “Küçük yerleşim yerinde yaşayan öğrencilerin intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyeti büyük yerleşim yerlerinde yaşayan öğrencilere göre daha fazladır.” şeklindeki hipotezimiz desteklenmediğini göstermektedir.

2.4. Deneklerin gelir durumu bakımında intihara bakışı nasıldır?

Araştırmamızda, deneklerin gelir durumunun intihara bakışları üzerinde etkide bulunup bulunmadığı da araştırılmıştır. Bunla ilgili elde edilen sonuçlar Tablo 4’te özetlenmiştir.

Tablo 4.; Gelir Durumuna Göre İntihara Bakış Boyutlarının Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

Boyut	Gelir Durumu	Sayı	Ortalama x	Std. S	F	P	Fark
İntihar Kabul Edilebilir Değildir	Kötü	19	4,59	,62339	1,342	,263	-
	Orta	136	4,66	,76159			
	İyi	105	4,79	,53801			
	Toplam	260	4,71	,67099			
İntihar Sonrası Cezalandırılma	Kötü	19	2,07	1,11994	,049	,953	-
	Orta	136	2,15	,99622			
	İyi	105	2,14	,98493			
	Toplam	260	2,14	,99719			
Ruhsal Bir Hastalığa İşaret	Kötü	19	3,32	,88523	,316	,729	-
	Orta	136	3,10	1,15464			
	İyi	105	3,11	1,15885			
	Toplam	260	3,12	1,13657			
İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme	Kötü	19	2,47	1,11148	2,163	,117	-
	Orta	136	2,06	,85418			
	İyi	105	2,04	,81041			
	Toplam	260	2,08	,86149			
İntihar Davranışını Saklama	Kötü	19	3,45	1,16541	2,370	,096	-
	Orta	136	3,17	1,01663			
	İyi	105	2,97	,94377			
	Toplam	260	3,11	1,00451			
İntiharı Sıkça Konuşma	Kötü	19	2,79	,85498	,760	,469	-
	Orta	136	2,97	,97980			

	İyi	105	3,06	,93206			
	Toplam	260	2,99	,95150			
Hayat Memnuniyeti	Kötü	19	4,33	,69669	2,984	,052	-
	Orta	136	4,49	,65811			
	İyi	105	4,66	,69067			
	Toplam	260	4,55	,67934			

Tablo 4'te özetlenen ANOVA sonuçlarına göre, gelir durumu ile intihara bakışın *İntihar Kabul Edilebilir Değildir* ($F(14-260)=1,342, p>,05$), *İntihar Sonrası Cezalandırılma* ($F(14-260)=,049, p>,05$), *Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir* ($F(14-260)=,316, p>,05$), *İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme* ($F(14-260)=2,163, p>,05$), *İntihar Davranışını Saklama* ($F(14-260)=2,370, p>,05$) ve *İntiharı Sıkça Konuşma* ($F(14-260)=,760, p>,05$) boyutları arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı görülmektedir.

Gelir durumu ile hayat memnuniyeti ($F(14-260)=2,984, p>,05$) arasında da anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Tüm bu bulgular, “Gelir durumu kötü olan öğrencilerin intihara olumlu bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyeti gelir durumu iyi olanlara nazaran; gelir durumu kötü olanların hayat memnuniyeti gelir durumu iyi olanlara göre daha azdır.” şeklindeki hipotezimizi kısmen desteklediğini göstermektedir.

2.5. Deneklerin dindarlık bakımından intihara bakışı nasıldır?

Deneklerin dindarlık ile intihara bakış arasındaki ilişkiyi ve yine gruplar arasında fark olup olmadığını, başka bir ifadeyle deneklerin bireysel dindarlığın yüksek olup olmamasının intihara bakışı nasıl etkilediğine ilişkin analiz sonuçları sorgulanmıştır. Bunla ilgili elde edilen sonuçlar Tablo 5'te özetlenmiştir.

Tablo 5:, Dindarlık Bakımından İntihara Bakışı Boyutlarının Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

Boyut	Dindarlık	Sayı	Ortalama X	Std. S	F	P	Fark
İntihar Kabul Edilebilir Değildir	Biraz dindar	49	4,57	,70281	7,814	,622	-
	Dindar	188	4,74	,64929			
	Çok dindar	23	4,77	,47867			
	Toplam	260	4,69	,61025			
İntihar Sonrası Cezalandırılma	Biraz dindar	49	2,24	,92091	,402	,825	-
	Dindar	188	2,12	1,00236			
	Çok dindar	23	2,09	1,10672			
	Toplam	260	2,15	1,00999			
Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir	Biraz dindar	49	3,03	1,24188	,616	,572	-
	Dindar	188	3,11	1,12970			
	Çok dindar	23	3,35	,97690			
	Toplam	260	3,16	1,11616			

İntihara Sebepl Olan Sorun İle İletişime Geçme	Biraz dindar	49	2,14	,87565	1,078	,187	-
	Dindar	188	2,10	,83166			
	Çok dindar	23	1,79	,97600			
	Toplam	260	2,01	,89443			
İntihar Davranışını Saklama	Biraz dindar	49	3,16	1,01274	,612	,545	-
	Dindar	188	3,09	,97142			
	Çok dindar	23	3,11	1,04399			
	Toplam	260	3,12	1,00938			
İntiharı Sıkça Konuşma	Biraz dindar	49	2,95	,97548	,467	,621	-
	Dindar	188	3,02	,91906			
	Çok dindar	23	2,89	1,13775			
	Toplam	260	2,95	1,01076			
Hayat Memnuniyeti	Biraz dindar	49	4,34	,62461	2,956	,541	-
	Dindar	188	4,57	,67919			
	Çok dindar	23	4,82	,63793			
	Toplam	260	4,57	,64724			

Tablo 5'te özetlenen ANOVA sonuçlarına göre, dindarlık ile intihara bakışın *İntihar Kabul Edilebilir Değildir* ($F(14-260)=7,641, p<,05$), *İntihar Sonrası Cezalandırılma* ($F(14-260)=,429, p>,05$), *Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir* ($F(14-260)=,417, p>,05$), *İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme* ($F(14-260)=1,899, p>,05$), *İntihar Davranışını Saklama* ($F(14-260)=,640, p>,05$) ve *İntiharı Sıkça Konuşma* ($F(14-260)=,389, p>,05$) boyutları arasında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir.

Hayat memnuniyeti ($F(14-260)=3,576, p>,05$) konusunda ise da anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır. Ayrıca bütün bu bulgulara göre, "Dindarlık durumu zayıf olan öğrencilerin intihara olumlu bir davranış olarak bakışı dindarlık durumu iyi olanlara göre daha fazladır." şeklindeki hipotezimiz desteklenmediğini göstermektedir.

2.6. Deneklerin ülke durumu bakımında intihara bakışı nasıldır?

Araştırmada farklı ülke durumunun deneklerin intihara bakışları üzerinde etkili olup olmadığı da sorgulanmıştır. Bununla ilgili elde edilen sonuçlar Tablo 6'da özetlenmiştir.

Tablo 6: Ülke Durumuna Göre İntihara Bakış Boyutlarının Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

Boyut	Ülke	Sayı	Ortalama X	Std. S	F	P	Fark
İntihar Kabul Edilebilir Değildir	Arnavutluk	66	4,55	,82245	1,331	,236	-
	Bosna Hersek	11	4,72	,50340			
	Kosova	72	4,81	,57797			
	Sırbistan	15	4,87	,27737			
	Makedonya	36	4,59	,97542			
	Karadağ	10	4,61	,61928			

	Bulgaristan	10	4,90	,31623			
	Yunanistan	40	4,82	,29956			
	Toplam	260	4,71	,67099			
İntihar Sonrası Cezalandırılma	Arnavutluk	66	2,06	,92631	1,266	,268	-
	Bosna Hersek	11	2,36	,70890			
	Kosova	72	2,10	,99123			
	Sırbistan	15	2,04	,61039			
	Makedonya	36	2,45	1,42819			
	Karadağ	10	2,52	1,11235			
	Bulgaristan	10	2,32	,98070			
	Yunanistan	40	1,90	,74833			
	Toplam	260	2,14	,99719			
Ruhsal Bir Hastalığa İşaret	Arnavutluk	66	2,85	,88507	2,525	,058	-
	Bosna Hersek	11	2,97	1,30345			
	Kosova	72	3,52	1,16928			
	Sırbistan	15	3,00	1,24722			
	Makedonya	36	3,16	1,28603			
	Karadağ	10	3,47	1,19876			
	Bulgaristan	10	2,93	1,20493			
	Yunanistan	40	2,83	1,03771			
	Toplam	260	3,12	1,13657			
İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme	Arnavutluk	66	2,28	,83538	1,108	,358	-
	Bosna Hersek	11	2,07	,95584			
	Kosova	72	1,95	,71985			
	Sırbistan	15	1,78	,48978			
	Makedonya	36	2,01	1,08148			
	Karadağ	10	2,10	,91439			
	Bulgaristan	10	2,25	1,12423			
	Yunanistan	40	2,12	,90580			
	Toplam	260	2,08	,86149			
İntihar Davranışını Saklama	Arnavutluk	66	3,10	,88239	1,080	,377	-
	Bosna Hersek	11	3,32	1,28982			
	Kosova	72	2,88	1,05981			
	Sırbistan	15	3,3667	1,02586			
	Makedonya	36	3,2083	1,24427			
	Karadağ	10	3,5500	,86442			
	Bulgaristan	10	3,2000	1,03280			
	Yunanistan	40	3,1375	,74238			
	Toplam	260	3,1058	1,00451			

İntiharı Sıkça Konuşma	Arnavutluk	66	3,0909	,95639	1,459	,182	-
	Bosna Hersek	11	2,7273	1,12614			
	Kosova	72	2,7639	,89589			
	Sırbistan	15	2,9000	,87014			
	Makedonya	36	3,0972	,93975			
	Karadağ	10	3,2500	1,16070			
	Bulgaristan	10	2,8000	1,22927			
	Yunanistan	40	3,2375	,86222			
	Toplam	260	2,9923	,95150			
Hayat Memnuniyeti	Arnavutluk	66	4,49	,70264	,844	,552	-
	Bosna Hersek	11	4,42	,51734			
	Kosova	72	4,56	,73537			
	Sırbistan	15	4,48	,67950			
	Makedonya	36	4,74	,56126			
	Karadağ	10	4,34	,89963			
	Bulgaristan	10	4,76	,55618			
	Yunanistan	40	4,52	,64193			
	Toplam	260	4,55	,67934			

Tablo 6’da özetlenen ANOVA sonuçlarına göre, ülke farkı ile intihara bakışın *İntihar Kabul Edilebilir Değildir* ($F(14-260)=1,331, p>,05$), *İntihar Sonrası Cezalandırılma* ($F(14-260)=1,266, p>,05$), *Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir* ($F(14-260)=2,525, p<,05$), *İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme* ($F(14-260)=1,108, p>,05$), *İntihar Davranışını Saklama* ($F(14-260)=,1080, p>,05$) ve *İntiharı Sıkça Konuşma* ($F(14-260)=1,459, p<,05$) boyutları arasında anlamlı bir ilişki olmadığı görülmektedir.

Hayat memnuniyeti ($F(14-260)=,884, p<,05$) konusunda ise anlamlı bir ilişki görülmemektedir. Ayrıca bütün bu bulgular, “Ülke farklılığına göre öğrencilerin intiharı olumsuz bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyeti düzeyi konusunda benzer düzeylere sahiptirler.” şeklindeki hipotezimizin desteklenmediğini göstermektedir.

2.7. Deneklerin okumakta olduğu eğitim kurumlarından hareketler intihara bakışı nasıldır?

Balkan ülkelerinden gelip Türkiye’de eğitim gören gençlerin okudukları eğitim kurumuna göre intihara bakış ve hayat memnuniyeti konusunda bir karşılaştırma yapılması hedeflenmiştir. Böylece kurum farklılığı ile intihara bakış ve bireysel dindarlık arasında ilişki olup olmadığını, başka bir ifadeyle farklı fakülte ve liseler arasında intihara bakışı ve hayat memnuniyeti açısından ilişkininin analiz sonuçları sorgulanmıştır. Bununla ilgili elde edilen sonuçlar Tablo 7’de özetlenmiştir.

Tablo 7:; Eğitim Kurumlarına Göre İntihara Bakış Boyutlarının Ortalama, Standart Sapma, ANOVA ve Scheffe Testi Sonuçları

Boyut	Eğitim Kurumu	Sayı	Ortalama x	Std. S	F	P	Fark
İntihar	İlahiyat	51	4,88	,30100	2,014	,033	1-8

Kabul Edilebilir Değildir	İmam Hatip	65	4,80	,53881			
	Turizm	8	4,72	,31869			
	Tıp	20	4,36	1,05932			
	Bilgisayar	13	4,69	,65673			
	Fen ve Edebiyat	32	4,77	,48125			
	Mimar	10	4,74	,55731			
	Lise	25	4,33	1,23948			
	Mühendislik	8	4,82	,22097			
	Uluslararası İlişkiler	13	4,73	,62468			
	İktisat	15	4,60	,63773			
	Toplam	260	4,71	,67099			
İntihar Sonrası Cezalandırılma	İlahiyat	51	2,02	,87804	,787	,641	-
	İmam Hatip	65	2,13	,98706			
	Turizm	8	2,38	,89083			
	Tıp	20	2,34	1,12222			
	Bilgisayar	13	1,97	,83205			
	Fen ve Edebiyat	32	1,98	,95950			
	Mimar	10	2,40	1,41107			
	Lise	25	2,37	1,24991			
	Mühendislik	8	1,65	,66548			
	Uluslararası İlişkiler	13	2,25	,59528			
	İktisat	15	2,33	1,18482			
Toplam	260	2,14	,99719				
Ruhsal Bir Hastalığa İşaretir	İlahiyat	51	3,08	1,08288	1,570	,116	-
	İmam Hatip	65	3,12	1,24662			
	Turizm	8	3,50	1,30931			
	Tıp	20	3,15	1,17715			
	Bilgisayar	13	3,82	1,28103			
	Fen ve Edebiyat	32	3,05	,95456			
	Mimar	10	3,17	1,10275			
	Lise	25	2,56	,51568			
	Mühendislik	8	2,71	1,26538			
	Uluslararası İlişkiler	13	3,15	1,37851			
	İktisat	15	3,56	1,16610			
Toplam	260	3,12	1,13657				
İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme	İlahiyat	51	1,81	,60383	3,108	,001	1-7
	İmam Hatip	65	2,01	,89155			
	Turizm	8	2,28	,78419			
	Tıp	20	2,58	1,21422			
	Bilgisayar	13	1,94	,79158			

	Fen ve Edebiyat	32	1,95	,72605			
	Mimar	10	2,80	1,22361			
	Lise	25	2,54	,64015			
	Mühendislik	8	1,84	,84449			
	Uluslararası İlişkiler	13	2,00	,86603			
	İktisat	15	1,93	,77036			
	Toplam	260	2,08	,86149			
İntihar Davranışını Saklama	İlahiyat	51	3,27	,90174	1,203	,290	-
	İmam Hatip	65	2,95	1,11146			
	Turizm	8	2,94	,62321			
	Tıp	20	3,25	1,04504			
	Bilgisayar	13	3,12	1,13933			
	Fen ve Edebiyat	32	3,06	,86835			
	Mimar	10	3,80	1,05935			
	Lise	25	3,24	,92556			
	Mühendislik	8	3,13	1,09381			
	Uluslararası İlişkiler	13	2,85	,96576			
	İktisat	15	2,73	1,09978			
	Toplam	260	3,11	1,00451			
İntiharı Sıkça Konuşma	İlahiyat	51	2,87	,81758	3,145	,001	7-10
	İmam Hatip	65	3,08	,96651			
	Turizm	8	3,38	,58248			
	Tıp	20	2,65	1,11332			
	Bilgisayar	13	2,58	,83781			
	Fen ve Edebiyat	32	2,84	,77707			
	Mimar	10	3,65	1,02875			
	Lise	25	3,56	,72629			
	Mühendislik	8	2,63	1,15728			
	Uluslararası İlişkiler	13	2,42	1,05763			
	İktisat	15	3,23	1,09978			
	Toplam	260	2,99	,95150			
Hayat Memnuniyeti	İlahiyat	51	4,89	,66491	2,970	,002	1-3,10
	İmam Hatip	65	4,58	,68420			
	Turizm	8	4,10	,51270			
	Tıp	20	4,53	,71752			
	Bilgisayar	13	4,34	,48569			
	Fen ve Edebiyat	32	4,54	,62515			
	Mimar	10	4,74	1,02870			
	Lise	25	4,29	,63530			

	Mühendislik	8	4,50	,41404			
	Uluslararası İlişkiler	13	4,14	,55006			
	İktisat	15	4,41	,54231			
	Toplam	260	4,55	,67934			

Tablo 7’de özetlenen ANOVA sonuçlarına göre, eğitim kurumu ile intihara bakışın *İntihar Kabul Edilebilir Değildir* ($F(14-260)=2,014, p<,05$), *İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme* ($F(14-260)=3,108, p<,05$) ve *İntiharı Sıkça Konuşma* ($F(14-260)=3,145, p<,05$) boyutları arasında anlamlı bir ilişki görülmektedir. Bu farklılığın hangi kurum öğrencileri arasında olduğunu görmek için Scheffe testi gerçekleştirilmiştir. Bu sonuçlara göre bu farklılığın *İntihar Kabul Edilebilir Değildir* boyutunda ilahiyat ile lise öğrencileri arasında olduğu görülmektedir. Zira ilahiyat okuyan öğrenciler bu boyutta en yüksek ortalamaya ($x=4,88$) sahip iken, en düşük ortalamaya da ($x=4,33$) lise okuyan öğrenciler sahiptir. *İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme* boyutunda baktığımız zaman ise bu farklılığı ilahiyat ile mimarlık öğrencileri arasında bir farklılık tespit edilmektedir. Zira ilahiyat okuyan öğrenciler bu boyutta en düşük ortalamaya ($x=1,81$) sahip iken, en yüksek ortalamaya da ($x=2,80$) mimarlık okuyan öğrenciler sahiptir. *İntiharı Sıkça Konuşma* boyutunda ise bu farklılık mimarlık ile uluslararası ilişkiler öğrencileri arasındadır. Zira mimarlık okuyan öğrenciler bu boyutta en yüksek ortalamaya ($x=3,65$) sahip iken, en düşük ortalamaya da ($x=2,42$) uluslararası ilişkiler okuyan öğrencileri sahiptir.

Ancak kurum farkı ile intihara bakışın *İntihar Sonrası Cezalandırılma* ($F(14-260)=,787, p>,05$), *Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir* ($F(14-260)=1,570, p>,05$) ve *İntihar Davranışını Saklama* ($F(14-260)=1,203, p>,05$) boyutlarında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır.

Hayat memnuniyeti ile eğitim kurumları ($F(14-260)=2,970, p<,05$) konusunda ise anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Farklılığın hangi kurumlar arasında olduğunu görmek için Scheffe testi gerçekleştirilmiştir. Bu sonuçlara göre ilahiyat ile turizm ve uluslararası ilişkiler bölümünde okuyan öğrencileri arasında olduğu görülmektedir. Zira ilahiyat okuyan öğrenciler en yüksek ortalamaya ($x=4,89$) sahip iken, en düşük ortalamaya da ($x=4,10$) turizm ve ($x=4,14$) uluslararası ilişkiler okuyan öğrenciler sahiptir. Ayrıca bütün bu bulgular, “Eğitim kurumlarına göre öğrencilerin intihara olumsuz bakış ve hayat memnuniyeti düzeyi konusunda benzer düzeylere sahiptirler.” şeklindeki hipotezimizin desteklenmediğini göstermektedir.

2.8. Deneklerin hayat memnuniyeti intihara bakışını nasıl etkilemektedir?

Tarihte olduğu gibi günümüzde de insanlar farklı sıkıntılar ile baş başa kaldıklarında bazen intihar yolunu tercih edebiliyorlar. Bu çerçevede şu soru akla gelmektedir: “Hayat memnuniyeti ile intihara bakış arasında nasıl bir ilişki vardır?”. Bu sorunun cevabını bulmak ve bununla ilgili hipotezimizin analizi Regresyon testi ile yapılmıştır.

Tablo 8:, Hayat memnuniyeti ve intihar bakışı arasındaki ilişki (Regresyon analizi, Enter metot)

R^2	ΔR^2	β	t	F	p
.034	.001	,034	12.536	.029	.000
Bağımsız Değişken: <i>Hayat Memnuniyeti</i> ,					
Bağımlı Değişken: <i>İntihara Bakış</i>					

Tablo 8’de hayat memnuniyetinin intihara bakış konusunda anlamlı ve etkileyici olduğu görülmektedir. Beta katsayısında da görüldüğü gibi hayat memnuniyeti ile intihara bakış arasında olumlu bir ilişki bulunmaktadır ($\beta=.004$, $t=6.494$, $p=.000$). Bu sonuçlara göre, hayat memnuniyeti arttıkça intihar düzeyi azalmaktadır. Bu bulgular aynı zamanda, “Öğrenciler genel olarak hayat memnuniyetin yüksek olması intihar düzeylerinin azalması konusunda olumlu etkiye sahiptirler” şeklindeki hipotezimizi desteklemektedir.

Sonuç

Bu çalışmada temel olarak Türkiye’de eğitim gören farklı Balkan ülke öğrencilerinden denekler seçilmiş ve bu deneklerin intihara bakışı ve hayat memnuniyeti incelenmiştir. Bunun yanında intihara bakış ve hayat memnuniyeti ile medeni durum, cinsiyet, yaşadığı yer, gelir durumu, dindarlık, ülke farkı ve fakülte farkı, gibi kimi demografik değişkenlerin ilişkisi de ele alınmıştır.

Araştırmada intihara bakışı ve hayat memnuniyeti konusunda erkek öğrenciler ile kız öğrenciler arasında, “İntiharı Sıkça Konuşma” boyutu hariç diğer tüm boyutlarda anlamlı bir farkın olduğu tespit edilmiştir. Elde edilen sonuçlarına göre, kız öğrencilerin intiharı kabul edilebilir olmama, intihara sebep olan sorunlar ile iletişime geçme ve intiharı sıkça konuşma konusunda erkek öğrencilere nazaran daha eğilimli oldukları görülmüştür. Başka bir deyişle kız öğrencilerin sıkıntılar ile baş başa kaldığı zaman intiharı bir çözüm davranışını olarak görmeler oranları erkek öğrencilere nazaran daha düşüktür. Benzer sonuçlar “Hayat Memnuniyeti” konusunda da elde edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre “Hayat Memnuniyeti” konusunda kız deneklerin erkek deneklere nazaran daha pozitif düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca bütün bu bulgular, “Kız öğrencilerin intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyet düzeyi erkek öğrencilere göre daha yüksektir.” şeklindeki hipotezlerimizin büyük oranda desteklenmiş olduğu göstermektedir.

İntihar ile ilgili daha önce yapılan çalışmalara baktığımız zaman da benzer sonuçların ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu çalışmaların bir kısmında erkeklerin kadınlardan³⁰ diğer bir kısmının ise kadınların erkeklerden³¹ daha fazla intihar düşüncesine sahip olduğu görülmüştür. Ancak buna rağmen ölümle sonuçlanan intiharlar erkeklerde daha fazla olduğu görülmüştür.³²

³⁰ Ayşegül Durak Batıgün, İntihar olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 2005, 16/1, 29-39.

³¹ Druss, B. ve Pincus, H., Suicidal ideation and suicide attempts in general medical illnesses, *Archives of Internal Medicine*, 2000, 160, 1522-1526.

³² Ajdacic-Gross, V., Bopp, M., Gostynski, M., Lauber, C., Gutzwiller, F. and Rössler, W. (2006). Age-Period-Cohort Analysis of Swiss Suicide Data 1881-2000. *European Archives of Psychiatry Clinical Neuroscience*, 256, 207- 214;

Erkeklerin ölümle sonuçlanan oranları daha yüksek olmasına rağmen kadınların teşebbüs oranları daha yüksek olduğunu yapılan çalışmalarda tespit edilmiştir. Mesela, Altıntop'un *Dindarlık İntihar İlişkisi* ile ilgili yapmış olduğu çalışmada, intihar girişiminde bulunma konusunda kız deneklerin ortalaması (%10.8) erkek deneklerin ortalamasına (%6.1) nazaran daha büyük olduğu görülmüştür.³³ Benzer sonuçlar Ulusoy ve diğerlerinin *Ergenlik Döneminde İntihar Algısı* çalışmasında görülmektedir. Cinsiyet ile intihara teşebbüs etmiş bireylere karşı saygı duyması arasındaki ilişkiye bakıldığında, erkeklerin intihara teşebbüs edenlere saygı duyma eğilimlerinin daha düşük olduğunu (%56.90), kadınlarda ise bu oranın daha yüksek olduğu (%71.90)³⁴ tespit edilmiştir. Keza, Deveci ve diğerlerinin yapmış olduğu çalışmada da kadınların daha fazla intihar düşüncesi içinde bulunduğu saptanmıştır.³⁵ Aynı şekilde Gashi³⁶ tarafından yapılan çalışmada kız öğrenciler maddi, hastalık vb. sıkıntılar ile baş başa kaldıklarında erkek öğrencilere göre intiharı bir çözüm olarak görme konusunda daha az eğilimli oldukları tespit edilmiştir. Hayat memnuniyeti konusunda ise daha önce yapılan bazı çalışmalarla benzerlikler olmadığı görülmüştür. Mesela Ayten ve Gashi³⁷ tarafından yapılan çalışmada erkeklerin hayat memnuniyet konusunda aldığı puan kadınlara göre daha yüksek olarak tespit edilmiştir. Yine Ayten ve diğerlerin³⁸ yapmış olduğu başka bir çalışmada ise kadınların hayat memnuniyetinde erkeklere nazaran daha yüksek ortalamaya sahip oldukları görülmüştür. Bu sonuçlara göre, intihar girişim ile hayat memnuniyeti konusunda kadınların erkeklere nazaran daha fazla eğilimli oldukları görülmüştür. Bu sonuçların nedeni kadınların fiziksel ve ruhsal yapılarına bağlı olduğu düşünülebilir.

Araştırmada intihara bakış ve hayat memnuniyeti konusunda bekar öğrenciler ile evli öğrenciler arasında, "İntihar Kabul Edilebilir Değildir" boyutu hariç diğer tüm boyutlarda anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Ancak "İntihar Sonrası Cezalandırılma" ve "Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir" boyutlarında evli öğrencilerin ortalamaları daha yüksek iken diğer alt boyutlarda bekar öğrencilerin ortalamaları evli öğrencilere göre daha yoğun olduğu görülmüştür. Elde edilen bu sonuçlarına göre, evli öğrencilerin intihar sonrası cezalandırılma ve ruhsal bir hastalığa işarettir konusunda bekar öğrencilere nazaran daha yoğun düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Başka bir ifadeyle, evli öğrencilerin sıkıntılar ile baş başa kaldığı zaman intihar davranışını bir çözüm olarak görmeleri bekar öğrencilere nazaran daha düşük olduğu görülmüştür.

Benzer sonuçlar Hayat Memnuniyeti konusunda da elde edilmiş olduğunu görüyoruz. Başka bir ifadeyle, Hayat Memnuniyeti konusunda evli denekler bekar deneklere nazaran daha olumlu düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca bütün bu bulgular, "Bekar öğrencilerin

Lee, S., Fung, S., Tsang, A., Liu, Z., Huang, Y., He, Y. ve ark.(2007). Lifetime prevalence of suicide ideation, plan and attempt in metropolitan China. *Acta Psychiatr Scand*, 116, 429-437; Sayıl, I. ve Devrimci, H. Ö. (2003). Suicide attempts in Turkey: Results of the WHO-EURO multicentre study on suicidal behavior. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 48, 324-329.

³³ Halit Altıntop, *Dindarlık İntihar İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005), 109.

³⁴ Demet Ulusoy v.dğr., *Ergenlik Döneminde İntihar Algısı*; Lise Son Sınıf Gençliği Örneği, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1, (Haziran 2005), 264.

³⁵ Artuner Deveci v.dğr., Manisa İli Kent Merkezinde İntihar Düşüncesi ve Girişimi Yaygınlığı, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 16/3, (Eylül 2005), 175

³⁶ Gashi, *İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık*, 35.

³⁷ Ali Ayten - Feim Gashi, Affetme ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, *Balkan Araştırmalar Dergisi*, 3/2, (Aralık 2012), 21.

³⁸ Ayten Ali v.dğr., Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları Ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/2, (Aralık 2012), 61.

intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyet düzeyi evli öğrencilere göre daha düşüktür.” şeklindeki hipotezlerimizin büyük oranda desteklenmediğini göstermektedir.

Literatüre bakıldığında, medeni hal ile ilgili benzer sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Durkheim’in *İntihar* çalışmasında, evli olma durumu intihar tehlikesini yaklaşık yarıya indirdiğini ifade edilir.³⁹ Yine Altuntop tarafından yapılan çalışmada bekar öğrencilerin (%23,6) evli öğrencilere (%6,3) nazaran daha çok intihar girişiminde bulduklarını tespit edilmiştir.⁴⁰ Keza, Gashi⁴¹ tarafından yapılan çalışmada da evli öğrencilerin intiharın kabul edilebilir olmadığı konusunda bekar öğrencilere nazaran daha yüksek ortalamaya sahip oldukları tespit edilmiştir. Ayrıca Ali’nin tarafından yapılan Yüksek Lisans çalışmasında da deneklerin %79,2’si (19 kişi) bekar, %20,8’inin (5 kişi) evli olduğu görülmüştür.⁴² Hayat memnuniyeti konusunda ise daha önce Ayten ve Gashi⁴³ tarafından yapılan çalışmada, bekârların ($M=4.70$) ortalaması evlilere ($M=4.29$) göre daha yüksek olarak tespit edilmiştir. Kısacası elde edilen sonuçlara göre evli insanların sorumluluk konusunda daha eğilimli oldukları ve bu sorumluluk aile faktörü ile birlikte intihara karşı güçlü bir koruyucu işlevine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Araştırmada deneklerin yaşadığı yer ile intihara bakış ve hayat memnuniyeti konusunda “Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir” boyutu hariç istatistik bakımından anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Bu farklılığın hangi yerleşim yerleri arasında olduğuna baktığımız zaman ise ilçede yaşayan öğrenciler en düşük ortalamaya sahip iken ilde yaşayan öğrenciler ise en yüksek ortalamaya sahip oldukları görülmüştür. Ancak “İntihar Sonrası Cezalandırılma”, “İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme”, “İntihar Davranışını Saklama” ve “İntiharı Sıkça Konuşma” boyutlarında ilçede yaşayan öğrencilerin ortalamaları köy, kasaba ve illerde yaşayan öğrencilere nazaran daha yüksek olduğu görülmüştür. “İntihar Kabul Edilebilir Değildir” ve “Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir” boyutunda da illerde yaşayan öğrencilerin ortalamaları diğer gruplara göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

Yaşadığı yer ile Hayat Memnuniyeti konusunda ise fark istatistik bakımından anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Araştırma sonuçlarına göre hayat memnuniyeti konusunda köy ve illerde yaşayan öğrencilerin kasaba ve ilçede yaşayan öğrencilere nazaran daha pozitif düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca bütün bu sonuçlar, “Küçük yerleşim yerinde yaşayan öğrencilerin intihara olumsuz bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyeti büyük yerleşim yerlerinde yaşayan öğrencilere göre daha fazladır.” hipotezimizin desteklenmediğini göstermektedir.

Konuyla ilgili literatüre baktığımız zaman, yapılan çalışmalarda benzer sonuçlarda elde edilmiş olduğu görülmüştür. Mesela, Gashi⁴⁴ tarafından yapılan çalışmada, yaşanan yer ile intihara bakış ve bireysel dindarlık konusunda anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. Öktik ve diğerleri⁴⁵ tarafından yapılan çalışmada ise köyde yaşayanlardan 301 kişi intihara teşebbüs ederken bu rakam

³⁹ Durkheim, *İntihar*, 195.

⁴⁰ Altuntop, *Dindarlık İntihar İlişkisi*, 78.

⁴¹ Gashi, *İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık*, 37.

⁴² Muhammed Ali, *İntihar Din Psikolojik Bir İnceleme (Van İl Örneği)*, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2007), 118.

⁴³ Ayten - Gashi, *Affetme ve Hayat Memnuniyeti*, 21.

⁴⁴ Gashi, *İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık*, 40.

⁴⁵ Nurgün Öktik v.dğr., Mula İl İntihar ve İntihar Girişimlerin Sosyolojik Olarak İncelenmesi, *Kriz Dergisi*, 11/3, (Aralık 2003), 10.

kentte yaşayanlarda 551 kişi olarak tespit edilmiştir. Kısacası yaşanan yer faktörü intihara bakış ve hayat memnuniyeti konusunda her ne kadar ortalamalarda bir fark olduğu gibi görünse de analiz açısından bu farkın anlamlı olmadığı tespit edilmiştir.

Araştırmada gelir durumu ile intihara bakış ve hayat memnuniyeti arasında boyutların tamamında istatistik bakımından anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir. “İntihar Kabul Edilebilir Değildir” ve “İntiharı Sıkça Konuşma” boyutlarında gelir durumu iyi olan öğrencilerin ortalamaları daha yüksek iken, “İntihar Sonrası Cezalandırılma” boyutunda ise gelir durumu orta olan öğrencilerde daha yüksek olduğu görülmüştür. Yine diğer alt boyutlarda gelir durumu kötü olan öğrencilerin ortalamaları daha yüksek olduğu görülmüştür.

Hayat Memnuniyeti konusunda ise gelir durumu kötü olan denekler gelir durumu iyi olan deneklere nazaran daha düşük ortalamaya sahip oldukları tespit edilmiştir. Ancak bu fark istatistik bakımından anlamlı olmadığı tespit edilmiştir. Tüm bu sonuçlar, “Gelir durumu kötü olan öğrencilerin intihara olumlu bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyeti gelir durumu iyi olanlara nazaran; gelir durumu kötü olanların hayat memnuniyeti gelir durumu iyi olanlara nazaran daha azdır.” şeklindeki hipotezimiz kısmen desteklendiğini göstermektedir.

Konuyla ilgili literatüre baktığımız zaman, yapılan bazı çalışmalarda benzer sonuçların elde edilmiş olduğu görülmüştür. Mesela, Durkheim ekonomik krizlerin intihara eğilimli kişi üzerinde ağırlaştırıcı etkisi olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶ Buna benzer sonuçlar Ali tarafından da tespit edilmiştir. Onun çalışmasına göre intihar girişiminde bulunanlara bakıldığında %41,7’si alt, %41,7’si orta, %8,3’ü ise üst gelir grubunda bulunmaktadır.⁴⁷ Yine Gashi⁴⁸ tarafından yapılan çalışmada gelir durumu iyi olan öğrenciler maddi, hastalık vb. sıkıntılar ile baş başa kaldıklarında gelir durumu kötü olan öğrencilere göre intiharı daha az düşündükleri tespit edilmiştir. Kısacası ekonomik gelir yükseldikçe intihara yönelim konusunda bir düşüş olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle gelir durumunun artması bireylerin bir takım ekonomik sorunlar ile mücadele etmede destek olmaktadır.

Araştırmada deneklerin dindarlık ile intihara bakış ve hayat memnuniyeti konusunda yapılan değerlendirme sonuçlarına göre tüm boyutlarında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Ancak “İntihar Kabul Edilebilir Değildir”, “Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir” ve “İntihar Davranışını Saklama” boyutlarında çok dindar olan öğrencilerin ortalamaları biraz dindar ve dindar olan öğrencilere nazaran daha büyük olduğu görülmüştür. “İntihar Sonrası Cezalandırılma” ve “İntihara Sebep Olan İle İletişime Geçme” boyutunda biraz dindar olduğunu ifade eden öğrencilerin ortalamaları diğer gruplara göre daha yüksek olduğu görülmüştür. “İntiharı Sıkça Konuşma” konusunda ise dindar olduğunu ifade eden öğrencilerin ortalamaları diğer gruplara göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

Hayat Memnuniyeti konusunda ise çok dindar olduğunu ifade eden öğrencilerin ortalaması biraz dindar olduğunu ifade eden öğrencilere nazaran daha büyük olduğu görülmüştür. Ancak istatistik bakımından ise anlamlı bir fark olmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca bütün bu bulgulara göre, “Dindarlık durumu zayıf olan öğrencilerin intihara olumlu bir davranış olarak

⁴⁶ Durkheim, *İntihar*, 195.

⁴⁷ Ali, *İntihar Din Psikolojik Bir İnceleme*, 123-124.

⁴⁸ Gashi, *İntihara Bakış ve Bireysel*, 39.

bakışı dindarlık durumu iyi olanlara göre daha fazladır.” şeklindeki hipotezimiz desteklenmediğini göstermektedir.

Konuyla ilgili literatüre baktığımız zaman, yapılan çalışmalarda benzer sonuçların elde edilmiş olduğu görülmüştür. Altuntop⁴⁹ tarafından yapılan çalışmada dindarlığın intiharı engellemede önemli bir fonksiyonu olduğu bulunmuştur. Keza, Ali'nin çalışmasında da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Bu çalışmaya göre intihar girişiminde bulunan bireylerin %70,8'i biraz dindar olduğunu, %12,5'i dindar olduğunu, %8,3'ü dine ilgisiz olduğunu ve %8,3'ü çok dindar olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁰ Aynı şekilde, Ayten ve Gashi'nin yapmış olduğu çalışmada da ilahiyat fakültesinde okuyan öğrencilerinin, hayat memnuniyeti konusunda aldıkları ortalama ($M=3,84$), hukuk ve mühendislik gibi ilahiyat dışı bölümlerde okuyan öğrencilerin ortalamasından ($M=3,51$) daha yüksek olduğu görülmüştür. Ayrıca bu fark, istatistiki bakımdan ($p=.000$) anlamlı olduğu da tespit edilmiştir. Benzer şekilde Hayat Memnuniyet konusunda da ilahiyat okuyan öğrencilerinin ortalaması ($M=4,73$), ilahiyat dışındaki bölümlerde okuyan öğrencilerin ortalamasına ($M=4,78$) nazaran daha yüksek olarak görülmüştür.⁵¹ Yine, Ayten⁵² tarafından yapılan çalışmada Allah'tan yardım dileme eğilimleri arttıkça hayat memnuniyeti düzeyleri de artmakta olduğu görülmüştür. Kısacası dindarlık yükseldikçe intihara yönelim konusunda bir düşüş; hayat memnuniyet konusunda ise bir artış olduğu görülmektedir. Allah'a inanan, sığınan, güvenen ve onu sık sık hatırlayan kişilerin ruh sağlıkları daha iyi durumdadır. Çünkü birey acziyetinin, çaresizliğinin, güçsüzlüğünün bilincine vararak Allah'a sığınmaktadır; dolayısıyla Allah inancı depresyon ve umutsuzlukla baş etmede önemli bir faktör olduğu ve buna bağlı olarak dini değerlere sahip olan kişilerin intihar olasılıklarının daha düşük olduğu tespit edilmiştir.⁵³

Araştırmada deneklerin ülke farkı ile intihara bakış ve hayat memnuniyeti konusunda yapılan değerlendirme sonuçlarına göre tüm boyutlarında anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Ancak “İntihar Sonrası Cezalandırılma”, “İntihar Davranışı Saklama” ve “İntiharı Sıkça Konuşma” boyutlarında Karadağlı öğrencilerin ortalamaları daha yüksek iken, “İntihar Kabul Edilebilir Değildir” boyutunda ise en yüksek ortalama Bulgaristanlı öğrencilerde görülmüştür. “Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir” boyutunda en yüksek ortalama Kosovalı öğrencileri sahip iken, “İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme” boyutlarda Arnavutluk'tan gelen öğrencilerin ortalamaları daha yüksek görülmüştür. Mesela: “İntihar Kabul Edilebilir Değildir” boyutunda en yüksek ortalamayı ($N=4,90$) Bulgaristan öğrencileri sahipken en düşük ortalamayı da ($N=4,55$) Arnavutluk öğrencileri; “İntihar Sonrası Cezalandırılma” boyutunda en yüksek ortalamayı ($N=2,52$) Karadağ öğrencileri alırken en düşük ortalamayı ise ($N=1,90$) Yunanistan öğrencileri; “Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir” boyutunda en yüksek ortalamayı ($N=3,52$) Kosovalı öğrencileri alırken en düşük ortalamayı ise ($N=2,83$) Yunanistan öğrencileri; “İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme” boyutunda en yüksek ortalamayı ($N=2,28$) Arnavutluk öğrencileri alırken en düşük ortalamayı ise ($N=1,78$) Sırbistan öğrencileri; “İntihar Davranışını Saklama” boyutunda en yüksek ortalamayı ($N=3,55$) Karadağ öğrencileri sahipken en düşük ortalamayı da ($N=2,88$)

⁴⁹ Ayten v.dğr., *Dini Başa Çıkma*, 76.

⁵⁰ Ali, *İntihar Din Psikolojik Bir İnceleme*, 136.

⁵¹ Ayten - Gashi, *Affetme ve Hayat Memnuniyeti*, 11.

⁵² Ayten v.dğr., *Dini Başa Çıkma*, 74.

⁵³ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 2. Baskı, (Adana: Karahan Kitapevi, 2007), 311.

Kosovalı öğrencileri; “İntiharı Sıkça Konuşma” boyutunda en yüksek ortalamayı (N=3,25) Karadağ öğrencileri sahipken en düşük ortalamayı da (N=2,72) Bosna Hersek öğrencilerin sahip olduğu görülmektedir. İntihara bakış konusunda ülkeler arasındaki oranlar genellikle boyutlara göre farklılık gösterdiği görülmektedir. Bu sonuçlar kültürel farklılıklar ile açıklanabilir. Hofstede'nin tanımladığı 4 kültür boyut⁵⁴ intihar davranışının ülkeler arasındaki farklılığını açıklamak mümkündür. Benzer sonuçlara daha önce yapılmış olan araştırmalarda da ulaşılmıştır. Mesela, Lester ve diğerleri tarafından yapılan araştırmada, Filipinli öğrencilerin % 3,4'ünün, Amerikalı öğrencilerin % 10'u Türk öğrencilerin ise % 3,1'inin intihar girişiminde bulunmuş oldukları saptanmıştır.⁵⁵

Hayat Memnuniyeti konusunda Bulgaristanlı öğrencilerin (N=4,76) ortalaması en yüksek, Karadağlı öğrencilerin en düşük ortalamaya da (N=4,34) sahip olduğu görülmektedir. Ancak burada istatistik bakımından anlamlı bir fark olmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca bütün bu bulgular, “Ülke farklılığına göre öğrencilerin intiharı olumsuz bir hareket olarak bakışı ve hayat memnuniyeti düzeyi konusunda benzer düzeylere sahiptirler.” şeklindeki hipotezimiz desteklenmediğini göstermektedir. İntihara Bakış ve Hayat Memnuniyet konusunda sonuçlar Karadağlı, Bulgaristanlı, Arnavutluk ve Kosovalı öğrencilerin lehinde görülmüş olsa da ülke faktörünün çok belirgin olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun sebebi ise Balkan ülkelerinin kültürel yapılarında var olan benzerliğiyle açıklanabilir. Ayrıca örneklemin büyük bir kısmının Müslüman olması da bir faktör olarak düşünülebilir.

Araştırmada deneklerin eğitim kurumu ile intihara bakış ve hayat memnuniyeti konusunda yapılan analiz sonuçlarına göre “İntihar Sonrası Cezalandırılma”, “Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir” ve “İntihar Davranışını Saklama” boyutları hariç diğer boyutlarıyla ilişkide anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Bu farklılığın hangi kurum öğrencileri arasında olduğuna baktığımız zaman ise; *İntihar Kabul Edilebilir Değildir* boyutunda ilahiyat fakültesinde okuyan öğrenciler, *İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme* boyutunda mimarlık fakültesinde okuyan öğrenciler ve yine *İntihar Sıkça Konuşma* boyutunda mimarlık fakültesinde okuyan öğrenciler, en yüksek ortalamaya sahip oldukları görülmüştür. En düşük ortalamaya ise *İntihar Kabul Edilebilir Değildir* boyutunda lisede okuyan öğrenciler, *İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme* boyutunda ilahiyat fakültesinde okuyan öğrenciler ve *İntiharı Sıkça Konuşma* boyutunda da uluslararası ilişkiler fakültesinde okuyan öğrenciler sahip oldukları görülmüştür. Rakamlarla ifade edilecek olursa “İntihar Kabul Edilebilir Değildir” boyutunda en yüksek ortalamaya (N=4,8) İlahiyat öğrencileri sahipken en düşük ortalamayı da (N=4,33) Lise öğrencileri; “İntihara Sebep Olan Sorun İle İletişime Geçme” boyutunda en yüksek ortalamaya (N=2,88) Mimarlık öğrencileri alırken en düşük ortalamaya ise (N=1,81) İlahiyat öğrencileri; “İntiharı Sıkça Konuşma” boyutunda en yüksek ortalamaya (N=3,65) Mimarlık öğrencileri sahipken en düşük ortalamaya da (N=2,72) Uluslararası İlişkilerde okuyan öğrencilerin sahip olduğu görülmektedir. İstatistik açısından anlamlı bir farklılığa sahip olamayan diğer boyutlarda en yüksek ve en düşük ortalamalar ise şöyledir; “İntihar Sonrası Cezalandırılma” boyutunda en yüksek ortalamayı (N=2,40) mimarlık öğrencileri alırken en düşük

⁵⁴ Bu konuda bkz. İbrahim T. Dursun, Örgüt Kültürü ve Strateji İlişkisi: Hofstede'nin Boyutları Açısından Bir Değerlendirme, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*1/4, (2013):43-56

⁵⁵ David Lester v.dğr, Locus of Control, Depression, and Suicidal İdeation Among American, Philippine, and Turkish Students, *The Journal of Social Psychology*, 131/3, (Haziran 1990), 443.

ortalamayı ise (N=1,65) mühendislik öğrencileri; “Ruhsal Bir Hastalığa İşarettir” boyutunda en yüksek ortalamayı (N=3,82) bilgisayar öğrencileri alırken en düşük ortalamayı ise (N=2,56) lise öğrencileri; “İntihar Davranışını Saklama” boyutunda en yüksek ortalamayı (N=3,80) mimarlık öğrencileri alırken en düşük ortalamayı da (N=2,73) iktisat okuyan öğrencilerin almıştır.

Aynı şekilde Hayat Memnuniyeti konusunda da anlamlı bir fark tespit edilmiştir. Bu farklılık ilahiyat fakültesi öğrencileri ile turizm ve uluslararası ilişkiler fakültesi öğrenciler arasında görülmüştür. Buna göre Hayat Memnuniyet konusunda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin turizm ve uluslararası ilişkiler fakültelerinde okuyan öğrencilere göre daha olumlu düşüncelere sahip oldukları görülmüştür. Ayrıca bu sonuçlara göre “Eğitim kurumlarına göre öğrencilerin intihara olumsuz bakış ve hayat memnuniyeti düzeyi konusunda benzer düzeylere sahiptirler” şeklindeki hipotezlerimiz kısmen desteklendiğini göstermektedir.

Konuyla ilgili daha önce yapılan çalışmalarda da benzer sonuçlar tespit edilmiştir. Mesela Halit’in⁵⁶ çalışmasında dini bilgi düzeyi zayıf olanların %15,3, dini bilgi düzeyi yeterli olanların %7 ve dini bilgi düzeyi kısmen yeterli olanların %5.5 intihar girişiminde bulunmuş oldukları tespit edilmiştir. Yine Gashi⁵⁷ tarafından yapılan çalışmada ilahiyat okuyan öğrencilerin intiharı bir çözüm olarak görme konusunda diğer bölümlerde okuyan öğrencilere göre daha az eğilimli oldukları tespit edilmiştir.

Hayat memnuniyet konusunda da daha önce yapılmış olan çalışmalar ile bizim çalışmamızda elde edilen sonuçlar arasında benzerlikler söz konusudur. Ayten ve Gashi araştırmasında Hayat memnuniyet konusunda ise ilahiyat öğrencilerinin ortalaması (M=4,73), ilahiyat dışı öğrencilerinkinden (M=4,78) daha yüksek⁵⁸ olduğu tespit edilmiştir. Kısacası intihara bakış ve hayat memnuniyet konusunda dini bilgisi daha yüksek olan öğrencilerin daha pozitif tutumlara sahip olduğu görülmüştür. Başka bir ifadeyle ilahiyat okuyan öğrencilerin büyük bir çoğunluğu İntiharı bir çözüm yolu olarak görmemiştir. Ayrıca Hayat Memnuniyeti konusunda da ilahiyat bölümünde okuyan öğrenciler daha olumlu düşüncelere sahip oldukları görülmüştür.

Araştırmamızın sonucunda elde edilen bulgulara göre intihara bakış ve hayat memnuniyeti konusunda deneklerin farklılıktan çok benzer tutumlara sahip oldukları görülmektedir. Bu tutumlara göre intihar olumsuz bir davranış olarak değerlendirilmektedir. Daha önce yapılan araştırmalar bu bulguyu teyit etmektedir. Ayrıca hayat memnuniyeti konusunda da bizim çalışmamız ve daha önce yapılan çalışmalar arasında bir paralellik tespit edilmiştir. Tüm bu sonuçlardan yola çıkarak, hayat memnuniyetin intihara bakışı olumlu bir şekilde etkilediği tespit edilmiştir. Buna göre hayat memnuniyetinin artması olumlu davranışlar üzerinde artırıcı etkiye sahip olduğu gibi olumsuz davranışlar üzerinde de azaltıcı bir etkiye sahip olduğu görülmüştür.

Araştırmamızın sonucunda elde edilen bulgulara göre intihara bakış ve hayat memnuniyeti konusunda deneklerin farklılıktan çok benzer tutumlara sahip oldukları görülmektedir. Bu tutumlar büyük oranda intiharı olumsuz bir davranış olarak değerlendirmektedir. Buna benzer değindirmelerde aynı zamanda daha önce yapılan araştırmalarda da elde edildiği görülmüştür. Ayrıca hayat memnuniyeti konusunda da bizim çalışmamız ve daha önce yapılan çalışmalarda bir paralellik tespit edilmiştir. Başka bir önemli tespit de hayat memnuniyeti ve dini inancın insana

⁵⁶ Altuntop, *Dindarlık İntihar İlişkisi*, 79.

⁵⁷ Gashi, *İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık*, 30.

⁵⁸ Ayten - Gashi, *Affetme ve Hayat Memnuniyeti*, 11.

sunmuş olduğu güven ile birlikte intihara karşı koruyucu bir faktör olmasıdır. Sonuç olarak çalışmanın alana naçizane katkı sağlayacağını umut ediyoruz.

Kaynakça

- Age-Period-Cohort Analysis of Swiss Suicide Data, *European Archives of Psychiatry Clinical Neuroscience*, 1881-(2000).
- AĞLIKAYA, Zuhâl. İntihar ve Din: İntihar Girişiminde Bulunanlar. Üzerine Empirik Bir Araştırma, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 38 (Ocak 2010): 17-202.
- AĞLIKAYA, Zuhâl. *İntihar Girişiminde Bulunanlarda Dini Tutum ve Davranışlar*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- ALİ, Muhammed. *İntihar Din Psikolojik Bir İnceleme Van İl Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2007.
- ALTUNTOP, Halit. *Dindarlık İntihar İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2005.
- ASLAN, Zeynüddin. *Üniversite Öğrencilerinin Dua Konusundaki Tutumları*, Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1987.
- AYŞEGÜL, Durak Batgün. “İntihar ile İlişkili Bazı Değişkenler: Öfke/ Saldırganlık, Dürtüsel Davranışlar, Problem Çözme Becerileri, Yaşamı Sürdürme Nedenleri”, *Kriz Dergisi*, 12/2 (2004):49-61
- AYTEN, Ali. *Tanrıya Sığınmak*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- AYTEN, Ali – GASHİ, Feim. “Affetme ve Hayat Memnuniyeti Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Balkan Araştırmalar Dergisi*, 3/2 (Aralık 2012):11-36
- AYTEN, Ali – GÜLÜŞAN, Göcen – Kenan, Sevinç – Eyyüp, E. Öztürk. “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları Ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/2 (2012):45 -79.
- BATIGÜN, Ayşegül Durak. “İntihar olasılığı: Yaşamı Sürdürme Nedenleri, Umutsuzluk ve Yalnızlık Açısından Bir İnceleme”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 16/1 (2005):29-39
- BULDUK, E. Huri. *Türkiye’de İntihar Olgusunun Çözümlemesi Batman Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2008.
- Bursa Psikiyatri, “Dünyada, Türkiye’de ve Bursa’da İntihar Oranları” (06 Aralık 2018) <http://www.bursapsikiyatri.com/makale.php?id=210>
- CİRHİNLİOĞLU, F. İnce Gül - Ok. Üzeir. “İnanç ya da Dünya Görüşü Biçimleri ile İntihara Yönelik Tutum, Depresyon ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkiler”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34/1 (2010): 149-155
- DENİZ, İdriz – Günindiz, Ersöz – İldeş, Nihal - Türkarlan, Nesrin. “1995–2000 Yılları Resmi Kayıtlarından Batman’da Gerçekleşen İntihar ve İntihar Girişimleri Üzerine Bir İnceleme”, *Aile ve Toplum Dergisi*, 1/4 (Eylül- Aralık 2001)
- DEVECİ, Artuner - E. Oryal Taşkın - Pınar Erbay Dünder - M. Murat Demet - Ender Kaya - Erol Özmen - Gönül Dinç. Diğerleri, “Manisa İli Kent Merkezinde İntihar Düşüncesi ve Girişimi Yaygınlığı”, *Türk Psikiyatri Dergisi*, 16/3 (2005): 170-178
- DRUSS, B. - Pincus, H., *Suicidal ideation and suicide attempts in general medical illnesses*, Archives of Internal Medicine (2000).
- DURKHEİM, Emile. *İntihar*, Trc. Zühre İlgelen, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013.
- DURŞUN, T. İbrahim. Örgüt Kültürü ve Strateji İlişkisi: Hofstede’nin Boyutları Açısından Bir Değerlendirme, *Siyaset, Ekonomi ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*1/4, (2013):43-56

- ERİC, Volant. *İntiharlar Sözlüğü*, Trc. Turhan Ilgaz, İstanbul; Sel Yayıncılık, 2005.
- ESKİN, Mehmet. *İntihar*, Ankara: Çizgi Tıp Yayınevi, 2003.
- GASHİ, Feim. “İntihara Bakış ve Bireysel Dindarlık Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İlahiyat Dışındaki Bölümlerde Okuyan Öğrenci Örneği)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27/2 (Aralık 2018): 17-45
- GÖKA, Erol. *Hoşçakal*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2018.
- İntihar.de, “İntiharın Tanımı”, 17 Eylül 2007, <http://www.intihar.de/frame.htm>.
- KEITH, Hawton. *Suicide and Attempted Suicide Among Children and Adolescents*, Newbury Park: Sage Publications, 1986.
- LEE, S., Fung, S., Tsang, A., Liu, Z., Huang, Y., He, Y. ve Ark, *European Archives of Psychiatry Clinical Neuroscience* (2007).
- LESTER, D., Castromayor, I. J. - İçli, T. “Locus of control, depression, and suicidal ideation among American, Philippine, and Turkish students”, *The Journal of Social Psychology*, 131(3) (1990).
- Lifetime Prevalence of Suicide İdeation, Plan and Attempt in Metropolitan China. *Acta Psychiatr Scand*; Sayıl, I. ve Devrimci, H. Ö. Suicide Attempts in Turkey: Results of the WHO-EURO Multicentre Study on Suicidal Behavior. *The Canadian Journal of Psychiatry* (2003).
- Haber, “AB’de en yüksek intihar oranı Litvanya, en düşük ise Kıbrıs ve Yunanistan’da”, 19 Temmuz 2018, <http://www.abhaber.com/abde-en-yukse-intihar-orani-litvanya-en-dusuk-ise-kibrisve-yunanistanda/>
- HARMANCI, Pınar. Dünya’daki ve Türkiye’deki İntihar Vakalarının Sosyodemografik Özellikler Açısından İncelenmesi, *Hacettepe University Faculty of Health Sciences Journal*, 1/1 (2015): 1-15.
- NURGÜN, Öktik. “Mula İl İntihar ve İntihar Girişimlerin Sosyolojik Olarak İncelenmesi”, *Kriz Dergisi*, 11/3 (Aralık 2003):1-19
- NURGÜN Öktik - OKÖK, Ayla Top – Sergender, Sezer Ünal. Mula İl İntihar ve İntihar Girişimlerin Sosyolojik Olarak İncelenmesi, *Kriz Dergisi*, 11/3 (2003)
- SAYAR, Kemal – Ak, İsmail. “Depresyon ve Kültür”, *İbni Sina Tıp Dergisi* (2001).
- SHNEİDMAN, ES., *Definition of Suicide*, New York: John Wiley, 1985.
- TARHAN, Nevzat. “Neden İntihar”, *Karizma Dergisi* (2002).
- Telegrafi, “Vetëvrasjet në Kosovë, Fenomen në Rritje”, 7 Eylül 2018, <http://telegrafi.com/vetevrasjet-ne-kosove-fenomen-ne-rritje-video/>
- TPZ.AL, “Shqipëria, më shumë vetëvrasje se sa vrasje”, 13 Ekim 2017, <http://www.tpz.al/2017/10/13/shqiperia-me-shume-vetevrasje-se-sa-vrasje/>
- TURAN, Yahya. “Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/1 (Haziran 2018): 395-434
- Türkiye İstatistik Kurumu, “İntihar İstatistikleri 2015”, 17 Kasım 2018, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=21516>
- ULUSOY, Demet – Demir, Nilüfer Özcan – Baran, Aylin Görgün, “Ergenlik Döneminde İntihar Algısı; Lise Son Sınıf Geçliği Örneği”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1 (2005): 259-270

World Health Center, “WHO-World Suicide Prevention Day”, 20 Mayıs 2006
<http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2004/pr61/en/>
YAPICI, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din*, Adana: Karahan Kitapevi, 2007.
ZİYALAR, Adnan. *Sosyal Psikiyatri*, İstanbul: Yüce Yayınları, 1980.



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

**Girit'in Osmanlılar Tarafından Fethiyle İlgili Bazı Yazma Eserler
Üzerine Notlar**

**Notes on the Some Manuscript Works Related to Conquest of Crete
by Ottomans**

Veysel GÖGER

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
ORCID ID: 0000-0002-2918-9180, e-mail: veyselgoger@yahoo.com

İrfan ALADAĞ

Öğr. Gör., Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
ORCID ID: 0000-0002-2361-7543

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Mart 2019 / 29 March 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 23 Mayıs 2019 / 23 May 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: 553-563

Öz

Dünyanın farklı ülkelerindeki değişik yazma eser kütüphanelerinde bulunan Osmanlı kroniklerinin tespit edilerek bunların içeriklerinin değerlendirilmesi, tarih yazımı için olmazsa olmaz hususlardan biridir. Bu eserlerin belirli konular dikkate alınarak yapılacak tasniflerinin, o konuları çalışacak araştırmacılara büyük kolaylıklar sağlayacağı açıktır. Zikredilen düşünceden hareketle hazırlanan bu makalede, Osmanlı Devleti tarafından XVII. asırda alınan Girit'in fethiyle ilgili, Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde bulunan eserlerin tanıtımı ve kaynak değerlendirmesi yapılmıştır. İncelenen eserlerin çoğu daha önce tespit edilmiş kroniklerin nüshalarından oluşmaktadır. Yine ele alınan yazmaların büyük oranda, kendi zamanından önce yazılmış kroniklerden yapılan alıntılardan müteşekkil oldukları belirlenmiştir. Bunların ekseriyetle Katib Çelebi'nin *Fezleke*'si ile Mühürdar Hasan Ağa'nın *Cevâhiri't-tevârih*'inden ya da ondan yararlanan diğer kroniklerden istifade ettikleri anlaşılmıştır. Mecmua içinde yer alan bir kısım kaynağın ise Kandiye'nin fethi sonrası hazırlanmış *fetihname*nin bir sureti olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlılar, Girit Savaşı (1645-1669), Yazma Eser, Kronik.

Abstract

The identification of the Ottoman chronicles in different literary libraries in different countries of the world and the evaluation of their contents is one of the indispensable aspects of writing history. It is clear that the sorting of these works by considering certain topics will provide great convenience to the researchers who work on them. In this article which was prepared with the motivation of the mentions mentioned, was made an assessment on the introduction of the artifacts and resource evaluation related to the conquest of Crete which was taken by Ottoman State in XVII century. Most of the studied works consists of copies of previously identified chronicles. It has also been determined that the writings discussed are largely composed of quotations from chronicles written before their time. It is understood that these are mostly benefited from Katib Çelebi's *Fezleke* and Mühürdar Hasan Ağa's *Cevâhiri't-tevârih* or other chronicles benefiting from it. Some of the sources in Mecmua were also determined to be a copy of the fathnama (*fetihname*) prepared after the conquest of Candia.

Keywords: Ottomans, Cretan War (1645-1669), Manuscript, Chronic.

Giriş

Osmanlıların Girit adasını ele geçirmeleri, oldukça uzun ve yıpratıcı bir mücadele sonrasında mümkün olabilmiştir. 1645 yılında Sultan İbrahim döneminde başlayan sefer, 1669 yılında IV. Mehmed zamanında neticelenmiştir. Adadaki muharebelerin üç büyük kale-kentin kuşatması üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlardan Hanya 1645'de, Resmo 1646'da fethedilmiş, Kandiye'nin alınması ise çok uzun süren bir mücadele sürecinden sonra gerçekleşmiştir. Bu nedenle Girit seferi, 1683-1699 savaş dönemi (Viyana Bozgun Yılları) ile birlikte, XVII. yüzyıl Osmanlı tarihinin iki uzun soluklu siyasi-askeri hadisesinden birini oluşturmaktadır.

Girit seferinin Osmanlı tarihindeki önemine paralel olarak, bu seferin çok sayıda vekayinameye de konu olduğu görülmektedir.¹ Bunlardan bazıları sadece sefer döneminin bir

¹ Öyle ki dönemin Osmanlı tarihçilerinden Hüseyin Behçetî *Mi'râci'z-zâfer* adlı eserinde 1678 Kamanıçe seferini anlatmadan önce Fazıl Ahmed Paşa'nın Kandiye kuşatmasına da kısaca değinmiş ancak bu kuşatmayla ilgili çok sayıda eser yazıldığını söyleyerek teferruata girme gereği duymamıştır: "Ba'dehu yetmiş yedi senesi evâbirinde Girit cezâresine geçmek iktizâ idüb yine ol sadr-ı güzîni serdâr-ı zâfer-şî'âr kıldılar. Ve livâ-yı Resûl'i yed-i kirâmîlerine teviz idüb

dilimini anlatırken, bir kısmı ise seferin tamamını içermektedir. Girit seferine katılan veya bu dönemde yaşayan Osmanlı tarihçilerinin hemen hepsi şahit oldukları ya da kendi ömürlerinin iktifa ettiği sefer dilimini kaleme almışlardır. Bu açıdan Girit seferini anlatan dönemin çağdaş kroniklerinin farklı tarih dilimlerini içerdikleri ifade edilmelidir. Bunlardan en çok dikkat çekenler, seferin ilk zamanları için Pîrîpaşazâde Hüseyin'in *Târib-i Fethi Hanya'sı*, Karaçelebizade Abdülaziz Efendi'nin *Ravzatü'l-ibrâr* ve *Zeyli* ile Kâtib Çelebi'nin *Fezleke'sidir*.² Pîrîpaşazâde Hüseyin eserinde 1645 yılındaki Hanya kuşatmasını anlatırken, Karaçelebizade Abdülaziz Efendi 1645-1658 yılları arası Osmanlı Tarihi içinde Girit seferine de değinmiştir.³ Kâtib Çelebi *Fezleke'sinde* Girit seferinin başlangıcından 1654-55 yılına kadar olan süreci detaylıca aktarmıştır. Seferin son devresi için üç kıymetli eser bulunmaktadır. Bunlar Mühürdar Hasan Ağa'nın *Cevâbirü't-tevârib'i*, Mustafa b. Musa'nın *Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandîye* adıyla yayınlanan eseri ve Evliya Çelebi'nin *Seyahatname'sidir*.⁴ Bu üç müellif de bizzat sefere katılarak şahit oldukları hadiseleri detaylı bir şekilde kaleme almışlardır. Bunlardan sadece Evliya Çelebi eserinin farklı ciltlerinde Girit seferinin önceki dönemlerine de değinmiş olup, özellikle Hanya kuşatmasına katılmış biri olarak verdiği bilgiler kıymetlidir.⁵ Seferin 1648 yılından sonraki kısmını oldukça özet şekilde içinde barındıran bir eser olarak ise Abdurrahman Abdi Paşa'nın *Vekâyiname'si* dikkat çekmektedir.⁶ Bu zikredilen eserlerden başka kroniklerin de bulunduğu belirtilmelidir. Ancak daha sonra yazılmış Girit seferi ile alakalı eserlerin, çok büyük bir oranda yukarıda zikredilen kroniklerden yararlandığı ifade edilmelidir. Seferin bir dilimini veya parça parça da olsa tamamını anlatan bu eserlerin yanında, özellikle geç tarihli kroniklerin bir kısmında düzenli bir sırayla hazırlanmış biçimde seferin tamamını bulmak mümkündür. Yine bunlardan bazılarında Girit adasının Osmanlılar tarafından fethinin yanında, fetih öncesi ve sonrası Girit Tarihi'nin de yer aldığı görülmektedir.

Dünyanın değişik yazma eser kütüphanelerine dağılmış olan ve Girit seferine değinen bu kroniklerin tek tek belirlenerek incelenmesi, orijinal veya derleme bir eser olup olmadıklarının ortaya konulması ve bunların birbirlerinden yararlanma şekillerinin tespit edilmesi, sağlıklı bir tarih yazımı için kaçınılmaz bir gerekliliktir. Zikredilen düşünceden hareketle bu çalışmada,

Kandîye fethi için ol cezâre-i vahşet-âmîze irsâl eylediler. Kandîye kal'asının ta'rîfi bu evrâka küncâyîş-peşîr olmayub olunan ceng ü cidâl için nice mecmû'a vü resâ'il ihtirâ' itmişlerdür. Vâsfa muhtâc olmayub terkâ evlâ görüldi." Bk. Filiz Duman, *Bir Gazavat-nâme Türü Olarak Hüseyin Behçetî'nin Mi'râcî'z-zafer Adlı Zafer-nâmesi* (H.1088/M.1678)(1-101. *Varuklar Arası*) (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2010), 142.

² Ersin Gülsoy, "Girit Seferleri Gazavatnâmeleri ve Özellikleri", *Yeni Türkiye* 7/33 (2000): 640-641; Ersin Gülsoy, *Girit'in Fethi ve Adada Osmanlı İdaresinin Kurulması (1645-1670)*, (İstanbul: Tatav Yayınları, 2004), XVII-XVIII; Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli (Tablîl ve Metin) 1732*, haz. Nevzat Kaya (Ankara: TTK Yayınları, 2003); Kâtib Çelebi, *Fezleke [Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)]*, haz. Zeynep Aycibin (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016), 2.

³ Karaçelebizade Abdülaziz Efendi'nin *Ravzatü'l-ibrâr'ı* Hz. Adem'den 1648 yılına kadar geçen olayları, bu esere yazdığı *Zeyl* ise 1648-1658 yılı olaylarını içermektedir. Bk. Kara Çelebi-zâde, *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli*, giriş kısmı, XXIX-XXX.

⁴ Abubekir Siddık Yücel, *Mühürdar Hasan Ağa'nın Cevâbirü't-Tevârib'i* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1996); Mustafa Bin Musa, *Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandîye Fazıl Ahmed Paşa'nın Girit Seferi ve Kandîye'nin Fethi 1666-1669*, haz. Meltem Aydın (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016); Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 8. Kitap: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı-Robert Dankoff (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 170-254.

⁵ Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi II. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*, haz. Zekeriya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), 76-83.

⁶ Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyi'-nâme [Osmanlı Tarihi (1648-1682)] Tablîl ve Metin Tenkidi*, haz. Fahri Çetin Derin (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008).

Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde Girit seferiyle alakalı Göger tarafından daha önce tespit edilen⁷ Osmanlıca eserler incelenerek, bunların tanıtımı ve kaynak değerlendirmesi yapılacaktır.⁸

1. *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandîye* Adıyla Anılan Eser

Girit seferinin Sadrazam Fazıl Ahmed Paşa komutasındaki son devresini (1666-1669) anlatan bu eserin şimdiye kadar sekiz nüshası belirtilmiştir.⁹ Göger'in yaptığı çalışma sonucu on yeni nüsha daha ortaya çıkarılmıştır:¹⁰

1.1. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, nr. A. 3605*

61 varak, 17 satır, nesih hat. Nüsha girişinde kırmızı mürekkeple yazılmış şu başlık yer almaktadır: “*Mukâbele-i Tevârîh-i Muhâreke-i Kandîye, sene 1077, bin yetmiş altıda Varad Kal'ası Fâzıl Ahmed Paşa vezâretinde feth olundukdan sonra Nemçe Çasarı'na gönderilan Abidnâmenin sûretidir*”. Köprülü nüshasında eser sonunda seferde harcanan mühimmat miktarı ile şehit olan asker sayısı bulunmazken¹¹, bu nüshada mezkûr bilgiler yer almaktadır. Bazı satırların sonunda atlanan kelimeler belirtilmiştir. Nüsha içinde başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın sonunda konuyla ilgisi olmayan bir buçuk varaklık arapça bir metin bulunmakta, akabinde bir varaklık boş sayfadan sonra, *Der-Târîh-i Sünnet-i Sultân Mustafa* başlığı altında iki beyit yer almaktadır. Eser Kasım-Aralık 1745 (Zilkade 1158) tarihinde yazılmıştır.

1.2. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, nr. YY. 82*

Eser mecmuanın 81a-126a varakları arasındadır. 21 satır, nesih hat. Mecmuanın bu kısmı kendinden önceki bölümün devamı şeklinde hazırlanmıştır. Önceki kısım Yeniçeri Kâtibi Hasan Efendi'nin *Tevârîh-i Cezâire-i Girid* adlı eseridir.¹² Zikredilen sonraki kısmın *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandîye*'nin bir nüshası olarak değerlendirilmesi daha doğrudur.¹³ Girişte “*Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandîye Berây-ı Vezîri'âzam Köprülizâde Fâzıl Ahmed Paşa*” başlığı kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

1.3. *İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. T 2772*

112 varak, 13 satır, nesih hat. Varak numaraları verilirken sehven 102 ile 103. varaklar arası atlandığından, nüsha 111 varak olarak gösterilmiştir. Girişte kırmızı mürekkeple yazılmış şu başlık yer almaktadır: “*Mukâbele-i Tevârîh-i Muhâreke-i Kandîye, sene 1077, bin yetmiş altıda Varad Kal'ası Fâzıl Ahmed Paşa vezâretinde feth olundukdan sonra Nemçe Çasarı'na gönderilan Abidnâme sûretidir*”. 101-108 varakları arasında Girit adası ve seferi ile ilgili manzum parçalar vardır. En sonda 1 Ağustos 1665 (19 Muharrem 1076) tarihi vardır. Ancak yazmanın anlattığı tarih dilimi göz önüne alındığında bu tarihin eserin yazım tarihi olma olasılığı bulunmamaktadır.

⁷ Veysel Göger, “Osmanlı Tarih Yazıcılığında Destansı Bir Karakter: Kanca Nâm Dilaver”, *Millî Folklor* 121 (Bahar 2019): 55-64.

⁸ Çalışmada belirtilen yazma eserlerin bazılarında daha önce işaret edilmişse de burada zikredilen eserlerin ayrıca kaynak değerlendirmesi yapılmıştır.

⁹ Ağâh Sırrı Levend, *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi* (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 123-125; Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Coşkun Üçok (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982), 240.

¹⁰ Göger, “Kanca Nâm Dilaver”, 60.

¹¹ Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Ahmed Paşa Koleksiyonu. nr. 214/1.

¹² Hasan Ali Cengiz, *Yeniçeri Kâtibi Hasan Efendi'nin Tevârîh-i Cezâire-i Girid Adlı Eseri: Tablil ve Metin* (Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi, 2018).

¹³ Eser üzerine yapılan bir çalışmada bu durum fark edilmişse de tam olarak *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandîye*'nin bir nüshası olduğu belirtilmemiştir. Bk. Cengiz, *Yeniçeri Kâtibi Hasan Efendi'nin Tevârîh-i Cezâire-i Girid Adlı Eseri*, 116-117.

1.4. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. T 2536

Eser mecmuanın 265b-336b varakları arasındadır. 15 satır, nesih hat. Girişte kırmızı mürekkeple yazılmış şu iki başlık yer almaktadır: “*Mübürdâr Târîbidir*”, “*Makâle-i Tevârîb-i Mubâreke-i Kandîye, sene bin yetmiş yedi, sene yetmiş altıda Varan[d] Kal’ası Fâzıl Ahmed Paşa vezâretinde feth olunduktan sonra Nemçe Çasarı’na gönderilan Abidnâme-i Hümayûn sûretidir*”. Eserin sonunda sefer süresince harcanan mühimmat ve şehit olan askerlerin sayıları yer almaktadır.

1.5. Sadberg Hanım Müzesi Kütüphanesi, nr. 523

71 varak, 15 satır, nesih hat. Nüsha girişinde kırmızı mürekkeple yazılmış şu başlık yer almaktadır: “*Makâle-i Tevârîb-i Mubâreke-i Kandîye, sene bin yetmiş (elli senesinde), sene-i yetmiş altıda Varat Kal’ası Fâzıl Ahmed Paşa vezâretinde feth olunduktan sonra Nemçe Çasarı’na gönderilan Abidnâme-i hümayûnun sûretidir*”. Nüsha içinde başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Nüshanın sonunda Girit’le ilgili manzum parçalar bulunmaktadır. Nüsha, İzmir nüshasında da bulunan¹⁴ *Türkü-yi Gazî Hüseyin Paşa* ile bitmektedir. Eserin müstensihî Hünkâr Cami İmamı Osman b. Süleyman’dır. Nüshanın 69a varağında istinsah tarihi 7 Ocak 1795 (15 Cemaziyelahir 1209) olarak belirtilmiştir.

1.6. Sadberg Hanım Müzesi Kütüphanesi, nr. 525

50 varak, 17 satır, nesih hat. Nüshanın girişinde “*Târîb-i Girîd*” başlığı bulunmaktadır. “*Makâle-i tevârîb-i mubârebe sene 1077. Bin yetmiş yedide Varad Kal’ası Fâzıl Ahmed Paşa vezâretinde feth oldukda[n] sonra Kamçe[Nemçe] Çasarı’na gönderilan Abidnâme-i hümayûndur*” ibaresiyle devam etmektedir. Nüsha, “...*kırk gün yas ve mâtem tuttular. Hak Te’âla hazretleri dâ’imâ düşmen-i dîn ve devleti makbûr ve müdemmir eyleye, âmîn.*” ibaresiyle sonlanmaktadır. En sonda konuyla ilgisi olmayan kelimeleri kibar ve manzum bir parça vardır. Ağustos 1809’da (gurre-i Receb-i şerîf 1224) Recebzâde Abdüllatîf Efendi-yi Girîdî tarafından istinsah edilmiştir.

1.7. Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, nr. 633

140 varak, 9 satır, harekeli nesih hat. Nüsha girişinde şu başlık yer almaktadır: “*Tevârîb-i Mubâreke-i Kandîye, sene 1077, yetmiş altıda Varad Kal’ası Fâzıl Ahmed Paşa feth olundukda Nemçe Saça[Çasa]rı’na gönderilan Abidnâme*”. En sonda 1196/1781-82 tarihli Cibali’de başlayan İstanbul yangını ve yine aynı yıl Rumeli’de meydana gelen çekirge istilasıyla ilgili bilgi vardır. Eser Mayıs-Haziran 1782’de (Cemaziyelahir 1196) istinsah edilmiştir.

1.8. Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, nr. 729

Eser mecmuanın 1a-38a varakları arasındadır. 23 satır, nestalik hat. Köprülü nüshasıyla¹⁵ karşılaştırıldığında başta bir buçuk varaklık eksik bir kısım bulunmaktadır. Eser içinde başlıklar yazılmamıştır.

1.9. Edirne Selimiye Kütüphanesi, nr. 5101

49 varak, 15 satır, nesih hat. Eksik bir nüshadır. Eser, “...*gadr oldu, rûz-ı cezâda buzûr-ı Hakda senin hâlin nice olur*” ibaresi ile başlamaktadır. İzmir nüshasıyla¹⁶ karşılaştırıldığında bu ibareden önce yaklaşık 27 varaklık eksik bir kısım bulunmaktadır. İlk sayfadan sonraki sayfaya geçildiğinde de bir boşluk vardır. Diğer sayfa “*olmuşlar idi. Mubassıl-ı kelâm*” şeklinde devam etmektedir. Birinci sayfanın sonunda diğer sayfa başını belirten kelime, takip eden sayfadaki ilk kelime ile uyuşmadığından bu kısmın kopmuş olduğu anlaşılmaktadır. Bu kısım yine İzmir nüshasıyla

¹⁴ Nuri Adıyke, *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandîye* (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 1988), 77-78.

¹⁵ Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Ahmed Paşa Kol. nr. 214/1.

¹⁶ Adıyke, *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandîye*.

karşılaştırıldığında yaklaşık 8 varaklık bir eksiklik vardır. Sonraki kısım diğer nüshalarla benzer şekilde ilerlemektedir. Eserin sonunda sefer süresince harcanan mühimmat ve şehit olan askerlerin sayıları yer almaktadır. İstinsah kaydı yoktur. Eserin sonunda konuyla ilgisiz birinin yarısı silinmiş iki kayıt vardır. Son kayıt bir kelimayı kibardır.

1.10.Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nr. 4048

69 varak, 13 satır, nesih hat. Varak numaraları verilirken sehven 18 ile 19. varaklar arası atlandığından, nüsha 68 varak olarak gösterilmiştir. Ayrıca ilk sayfa numaralandırılmamıştır. Bu sebeple varakların a ve b sayfaları karışmıştır. Eser, “Zât-ı sûtûde-sıfât kelâm-bahş-ı kâmyâbım mesned-ârâyı dârü'l-mülk” şeklinde başlamaktadır. Köprülü nüshasıyla¹⁷ karşılaştırıldığında baş kısımda yarım varak bir eksiklik olduğu anlaşılmaktadır. Başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Köprülü nüshasında eser sonunda seferde harcanan mühimmat miktarı ile şehit olan asker sayısı bulunmazken, Kastamonu nüshasında bu bilgiler yer almaktadır. Bu veriler İzmir nüshasıyla karşılaştırıldığında rakamlar uyuşmamaktadır.¹⁸

Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandîye'nin nüshaları incelendiğinde iki şekilde çoğaltıldıkları görülmektedir. Bir grup nüsha “*Makâle-i Tevârih-i Muhâreke-i Kandîye, sene bin yetmiş yedi, sene-i yetmiş altıda Varad Kala'sı Fâzıl Ahmed Paşa vezâretinde feth olunduktan sonra Nemçe Çasarı'na gönderilen Ahidnâme-i hümayûn sûretidir*” başlığıyla başlamakta; diğer bir grup nüsha ise “*Makâle-i Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandîye, Berây-ı Merhûm vezîri'âzam Köprülüzâde Ahmed Paşa*” ibaresiyle başlamaktadır. İkinci nüsha grubunda, birinci nüsha grubuna göre baş kısımda eksiklik vardır. Ayrıca bazı nüshaların sonunda sefer sonucu şehit olan asker sayısı ve harcanan mühimmat miktarını içeren bir kısım varken, bazılarında bu bölüm bulunmamaktadır. Eserin hiçbir nüshasında müellif isminin bulunmadığı ifade edilmelidir.

Yapılan bir çalışmada bu eserin Mühürdar Hasan Ağa'nın *Cevâbirü't-tevârih*'ini kaynak olarak kullandığı tespit edilmiştir.¹⁹ Bu eser olayları, *Cevâbirü't-tevârih*'ten bazen birebir bazen de özetleyerek iktibas etmiş olup, iki eser arasında çok büyük benzerlikler vardır. Öyle ki eserin orijinal bir eser mi yoksa *Cevâbirü't-tevârih*'in bir takım bölümlerini içeren bir eser mi olduğu sorusu akla gelmektedir. Nitekim eserin iki nüshası bu şüphelerin boşa olmadığını göstermektedir. Köprülü nüshasının giriş kısmında eserle ilgili olup, kırmızı mürekkeple yazılmış şöyle bir kayıt vardır: “*Târih-i Mu'teber lî-Mühürdâr-ı Sadriâzam-ı esbâk fâtih-i Kandîye, fâzıl ve Hâtem-i Tâî-i sâni, vezîr ibn-i vezîr el-Köprülüzâde Hazret-i Ahmed Paşa neverallâhu merkeadehû âmîn yâ Rabbe'l-â'lemîn.*” Bu kayıt, eserin ana başlığını yazan kalem ve mürekkeple benzeşmektedir.²⁰ Benzer şekilde İstanbul Üniversitesi Nadir Eseler Kütüphanesi T 2536 numaralı yazmanın 265b-336b varakları arasında yer alan nüshanın başlık bölümünde “*Mühürdâr Târîhidir*” şeklinde açık bir ibare bulunmaktadır. Bu kayıtlar *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandîye* adlı eserin, Mühürdar Hasan Ağa'nın *Cevâbirü't-tevârih*'inden yapılmış alıntılardan müteşekkil bir eser olduğunun müstensihler tarafından bilindiğini göstermektedir. Ancak buraya kadar ifade edilenlerle birlikte *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i*

¹⁷ Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Ahmed Paşa Kol. nr. 214/1.

¹⁸ Adıyeke, *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandîye*, 75-76.

¹⁹ Veysel Göger, “Taş Yasanup Toprak Döşenenler: Kandîye Kuşatması Örneğinde Osmanlı Askerlerinin Metristeki Mücadele ve Yaşamı (1667-1669)”, *Osmanlı Araştırmaları* 52 (2018): 43-44.

²⁰ Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Ahmed Paşa Kol. nr. 214/1. Buna Levend de işaret etmiştir. Bk. Levend, *Gazavât-nâmeler*, 123.

Kandiye adlı eserde yer alan bazı bilgilerin *Cevâbirü't-tevârib*'te bulunmadığı görülmektedir. Bu durum *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandiye*'nin elimizde olmayan veya şu an için ortaya çıkarılmamış farklı bir *Cevâbirü't-tevârib* nüshasından yararlanmış olabileceğini gündeme getirmektedir. Nitekim *Cevâbirü't-tevârib*'in oldukça farklı şekilde hazırlanmış nüsha ve tertiplerinin varlığı bilinmektedir.²¹ Ancak yine de *Cevâbirü't-tevârib*'te yer almayan önemli miktarda bilginin olması, şimdilik *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandiye*'nin orijinalliği konusunda kesin hüküm vermemizi engellemektedir. Tüm bunların yanında *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandiye*'nin Osmanlı toplumunda popüler bir eser haline geldiği çok sayıda nüshasının olmasından anlaşılmaktadır. Hem Türkiye'deki hem de yurt dışındaki birçok kütüphanede bir nüshasına rastlamak mümkündür.

2. Hanyalı Osman Nuri'nin *Fütûhât-ı Celîle-i Giridiyye*'si

150 varak, 21 satır, nesih hat. Eserde Osmanlı öncesi Girit tarihine kısaca değinildikten sonra, Girit'in Osmanlılar tarafından fethi ve akabindeki bazı hadiseler anlatılmaktadır. Eserin sonunda Girit'te görev yapmış valilerin listesi, kitabın fihristi ve müellifin tercüme-i hali de vardır. Hanyalı Osman Nuri, eseri yazarken yararlandığı kaynakları da belirtmiştir. Örneğin Kâtib Çelebi, Naima Mustafa Efendi ve Raşid Mehmed Efendi'nin eserlerinden yararlanmıştır.²² Girit'in fethi ile ilgili bilgileri de bu kaynaklardan almıştır. Bu dönem için özellikle Naima ve Raşid'in *Tarih*'ini kullanmıştır.²³ Naima eserinde Girit'in fethini anlatırken büyük oranda Kâtib Çelebi'nin *Fezleke*'sinden, Raşid de yine Girit'in fethini anlatırken Mühürdar'dan yararlandığına göre, Hanyalı Osman Nuri'nin dolaylı da olsa Kâtib Çelebi ile Mühürdar'ın verilerini kullandığı söylenebilir.

3. Derleme Eser

Bu eser Girit seferinin tamamını içermesinin yanında, XVII. yüzyılın sonlarına kadar bilgi vermektedir. Şu ana kadar bilinen tek nüshası bir çalışmaya konu olmuştur.²⁴ Göger tarafından²⁵ bu eserin yeni bir nüshası daha ortaya çıkarılmıştır.²⁶ Bu yeni nüshanın numaralandırılmasında ciddi hatalar yapılmıştır. 33, 73, 103, 169. varaklar atlanmış, iki varağa 181 numarası yazılmış, 77 ile 78. varaklar birbirinin yerine yazılmış, 79. varaktan sonra 88. varağa geçilmiştir. Nihayetinde eser 232 varak olarak gösterilmiştir. Ancak mevcut haliyle 221 varaktır. 15-17 satır ve nesih hatlıdır. Eser Şubat 1804 (Gurre-i Zilkade 1218) tarihinde yazılmıştır. Bulunan bu yeni nüsha ile yayınlanan nüsha arasında önemli farklılıklar vardır. En bariz fark yayınlanan nüshada *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandiye*'den alınan kısmın,²⁷ yeni nüshada bulunmamasıdır.

Bu yazma kendisinden önce yazılmış kroniklerden yararlanılarak hazırlanmış derleme bir eser niteliğindedir. Aktardığı bilgilerde önemli hatalar vardır. Bu *derleme eser* diğer Girit kroniklerine göre kaynak değeri bakımından oldukça zayıftır.

²¹ Nural Tunaloğlu, *Tevârib-i Feth-i Kal'a-i Kandiye Li-Köprülü Sadr-ı âzam Ahmed Paşa* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1985); Arslan Boyraz, *Köprülüzâde Fazıl Ahmet Paşa Devrinde (1069-1080) Vukuatı Tarihi, Transkripsiyon ve Değerlendirme* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002).

²² İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, T 205: 2b, 4b, 19a, 27b, 28b, 45a, 52a, 57b, 66b, 71a-b, 72a-b, 78b, 124a, 131a.

²³ Naimâ Mustafa Efendi, *Târib-i Na'imâ (Ravzatü'l-Hüseyn Fî Hulâsati Abbâri'l-Hâfikayn)*, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: TTK Yayınları, 2007), 3; Raşid Mehmed Efendi, *Târib-i Râşid* c. I (1071-1114/1660-1703), haz. Abdülkadir Özcan v.dğr. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013).

²⁴ *Anonim Bir Osmanlı Kaynağına Göre Girit'in Fethi*, Haz. Ayşe Pul (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017).

²⁵ Göger, "Kanca Nâm Dilaver", 59.

²⁶ İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, İE 2839.

²⁷ *Anonim Bir Osmanlı Kaynağına Göre Girit'in Fethi*, 348-371.

4. Mecmua İçinde Yer Alan Eserler

4.1. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, nr. T 2536

Bu yazma, son 3-4 varacağı hariç, Girit ile ilgili birçok şeyin toplandığı bir eser konumundadır. Yukarıda *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandiye*'nin bir nüshasını da içerdiği belirtilmişti. Bundan başka yazmada beş farklı kısım bulunmaktadır. 1b-13a varakları arası "*Tevârîh-i İkeritis Yani Girit*" başlığını taşımaktadır. Bu kısım Osmanlıların Girit'i fethini de içeren kısa bir Girit tarihidir. 13b-265a varakları arası Girit seferinin başlangıcından sonuna kadar olan olayları anlatmakta, 1694-95 yılına kadar ada ile ilgili bilgiler vermektedir. Katib Çelebi'nin *Fezleke*'si ve Mühürdar Hasan Ağa'nın *Cevâbirü't-tevârih*'indeki verilere paralel bir anlatım vardır. Bu kısımda 29. varaktan 30. varığa geçilirken bir varak numaralandırılmamıştır. 336b-347b varakları arasında Girit'in fethiyle alakalı manzum parçalar yer almaktadır. 347b-351a varakları arasında fethedildiği tarihten 1233 (1817-18) yılına kadar olan Kandiye muhafızlarının listesi vardır. 352a-b'de Muharrem 1225 (Şubat 1810) tarihinde meydana gelen Kandiye depremi için Hanyalı Nuri'nin düştüğü tarih bulunmaktadır.

4.2. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, nr. A. 3085

Bu mecmuanın 33b-40a varakları arasında Kandiye'nin fethi sonrası hazırlanan fetihnamenin bir sureti vardır.²⁸ Mecmuanın 59b-70a varakları arasında Girit seferinin deniz savaşları anlatılmaktadır. Ancak bu kısım eksik bırakılmıştır.

4.3. Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, nr. 724/20

Mecmuanın 231b-236b varakları arasında "*Târîh-i Fütûbât-ı Cezâire-i Girid ve Köprilîzâde Fâzıl Ahmed Paşa Merbûmun Kandiye Kal'ası'nı Feth ü Teshîr Eylediği İcmâlen Târîhidir*" başlıklı bir kısım bulunmaktadır. Girit adasının tarihiyle başlayıp Hanya, Resmo ve Kandiye'nin fethi anlatılmaktadır. Sefer sırasında sarf olunan mühimmat ve diğer rakamsal veriler belirtilmiştir. Son kısım başka bir konuya bitmektedir.

4.4. Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Kısmı, nr. 1022

Mecmuanın 91b-104b varakları arasında Bâb-ı Salis kısmı başlamakta, "*Kal'a-i Kandiye'nin Fethi ve Mukaddemâtı Beyânındadır*" ibaresiyle konuya girilmektedir. Eser okunmaya devam edildiğinde, Kandiye'nin fethi sonrası hazırlanan fetihnamenin bir suretinin yer aldığı anlaşılmaktadır.

4.5. Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi, nr. 599/7

Mecmuanın 173-174. sayfalarında 1645'te (h. 1055) Yusuf Paşa'nın Hanya'yı fethi üzerine düşünülmüş tarihleri havi manzumeler bulunmaktadır.

Sonuç

Osmanlıların XVII. yüzyılda Girit adası üzerine yaptıkları sefer, 1645'den 1669 yılına kadar oldukça uzun bir süre devam etmiştir. Savaş, deniz muharebeleri dışında, kahir ekseriyetle, adada bulunan çeşitli kale-kentler üzerine yapılan muhasaralar şeklinde cereyan etmiş, özellikle Kandiye Kalesi'nin alınması çok zor olmuştur. Savaşın uzun sürmesine, irili ufaklı çok sayıda kuşatmanın yapılmasına ve etkilerine paralel olarak, Girit seferinin çok sayıda vekayinameye konu olduğu

²⁸ Bu fetihnamenin diğer suretleri için bk. Yücel, *Mühürdar Hasan Ağa'nın Cevâbirü't-Tevârih'i*, 475; Mustafa Bin Musa, *Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye*, 172.

görülmektedir. Bu vekayinameler günümüzde dünyanın birçok yazma eser kütüphanesine dağılmıştır. Bunlar içerisinde Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde bulunup çoğunlukla yeni tespit edilenler, bu çalışmayla topluca tanıtılmış ve kaynak değeri açısından incelemeye tabi tutulmuştur.

Yapılan çalışmada ele alınan yazmaların büyük kısmı, orijinal bir eser olup-olmadığı şüpheli olan ve *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandiye* adıyla anılan eserin nüshalarıdır. Bu eserin tam ve eksik şekilde on nüshası tavsif edilmiştir. Ayrıca derleme bir eser niteliğinde olan ve şimdiye kadar tek nüshası bilinen bir yazmanın yeni bir nüshası daha tanıtılmıştır. Bunların dışında başka bir yazma ve mecmua içinde bölüm şeklinde yer alan eserler de değerlendirilmiştir. İncelenen tüm eserlerin büyük bir kısmının Girit seferinin ilk zamanları için Kâtib Çelebi'nin *Fezleke*'sinden, seferin son zamanları için ise Mühürdar Hasan Ağa'nın *Cevâbirü't-tevârib*'inden ya da ondan yararlanan diğer kroniklerden istifade ettikleri hatta büyük oranda iktibasta buldukları anlaşılmıştır. Mecmua içinde yer alan bir kısım kaynağın ise Kandiye'nin fethi sonrası hazırlanmış fetihnamenin bir sureti olduğu tespit edilmiştir.

Kaynakça

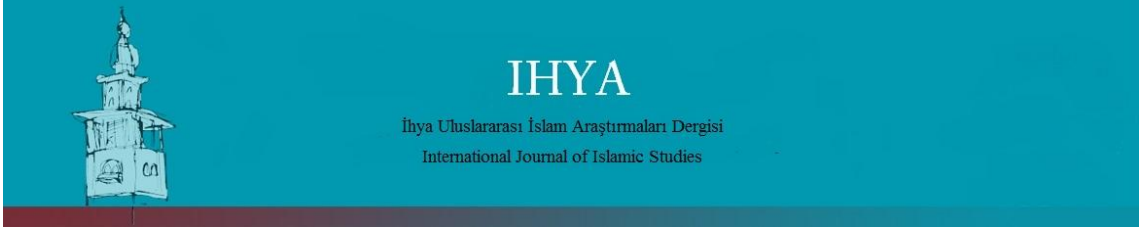
I. Yazma Eserler

- Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi. Orhan Kısım. nr. 1022.
Edirne Selimiye Kütüphanesi. nr. 5101.
İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi (İÜNEK). nr. İE 2839; T 205; T 2536; T 2772.
Kastamonu İl Halk Kütüphanesi. nr. 4048.
Sadberg Hanım Müzesi Kütüphanesi. nr. 523; 525.
Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi. Hacı Ahmed Paşa Koleksiyonu. nr. 214/1; Mehmed Asım Bey Koleksiyonu. nr. 724/20.
Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi. nr. A. 3085; A. 3605; YY. 82.
Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi. nr. 599/7; 633; 729.

II. Yayımlanmış Kronikler ve Araştırma Eserleri

- ABDURRAHMAN ABDİ PAŞA. *Vekâyi'-nâme [Osmanlı Târîbi (1648-1682)] Tablîl ve Metin Tenkidî*. Haz. Fahri Çetin Derin. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008.
ADIYEKE, Nuri. *Hikâyet-i Azîmet-i Sefer-i Kandiye*. Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 1988.
Anonim Bir Osmanlı Kaynağına Göre Girit'in Fethi. Haz. Ayşe Pul. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
BABİNGER, Franz. *Osmanlı Tarîh Yazarları ve Eserleri*. Çev. Coşkun Üçok. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
BOYRAZ, Arslan. *Köprülü-zâde Fazıl Ahmet Paşa Devrinde (1069-1080) Vukuatı Tarîbi, Transkripsiyon ve Değerlendirme*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002.
CENGİZ, Hasan Ali. *Yeniçeri Kâtibi Hasan Efendi'nin Tevârîh-i Cezâire-i Girid Adlı Eseri: Tablîl ve Metin*. Doktora Tezi, Trakya Üniversitesi, 2018.
DUMAN, Filiz. *Bir Gazavat-nâme Türü Olarak Hüseyin Behçetî'nin Mi'râcî'z-zâfer Adlı Zafer-nâmesi (H.1088/M.1678), (1-101. Varaklar Arası)*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2010.
EVLİYÂ ÇELEBİ B. DERVİŞ MEHEMMED ZİLLÎ. *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi 8. Kitap: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*. Haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı-Robert Dankoff. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
EVLİYÂ ÇELEBİ B. DERVİŞ MEHEMMED ZİLLÎ. *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi II. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*. Haz. Zekerîya Kurşun-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.

- GÖGER, Veysel. “Taş Yasdanup Toprak Döşenenler: Kandiye Kuşatması Örneğinde Osmanlı Askerlerinin Metristeki Mücadele ve Yaşamı (1667-1669)”. *Osmanlı Araştırmaları* 52 (2018): 41-78.
- GÖGER, Veysel. “Osmanlı Tarih Yazıcılığında Destansı Bir Karakter: Kanca Nâm Dilaver”. *Millî Folklor* 121 (Bahar 2019): 55-64.
- GÜLSOY, Ersin. “Girit Seferleri Gazavâtnâmeleri ve Özellikleri”. *Yeni Türkiye* 7/33 (2000): 640-642.
- GÜLSOY, Ersin. *Girit'in Fethi ve Adada Osmanlı İdaresinin Kurulması (1645-1670)*, İstanbul: Tatav Yayınları, 2004.
- KARA ÇELEBİ-ZÂDE ABDÜLAZİZ EFENDİ. *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli (Tablîl ve Metin) 1732*. Haz. Nevzat Kaya. Ankara: TTK Yayınları, 2003.
- KÂTİB ÇELEBİ. *Fezleke [Osmanlı Tarihi (1000-1065/1591-1655)]*. Haz. Zeynep Aycibin. 2. Cilt. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016.
- LEVEND, Ağâh Sırrı. *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- MUSTAFA BİN MUSA. *Tarih-i Sefer ve Feth-i Kandiye, Fazıl Ahmed Paşa'nın Girit Seferi ve Kandiye'nin Fethi 1666-1669*. Haz. Meltem Aydın. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2016.
- NAİMÂ MUSTAFA EFENDİ. *Târib-i Na'imâ (Ravzatü'l-Hüseyn Fî Hulâsati Abbâri'l-Hâfikayn)*. Haz. Mehmet İpşirli. 3. Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 2007.
- RÂŞİD MEHMED EFENDİ. *Târib-i Râşid c. I (1071-1114/1660-1703)*. Haz. Abdülkadir Özcan v.dğr. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- TUNALIOĞLU, Nural. *Tevârib-i Feth-i Kal'a-i Kandiye Li-Köprülü Sadr-ı â'zam Ahmed Paşa*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1985.
- YÜCEL, Abubekir Sıddık. *Mühürdâr Hasan Ağa'nın Cevâbirü't-Tevârib'i*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1996.



Vakanüvis Ahmed Vâsıf Efendi'nin Tarihçiliği ve Kaynakları Kullanma Usulü*

Waq'anuvîs Ahmed Vâsif Effendi's Histiography and His Manner on Using the Sources

Nevzat SAĞLAM

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
ORCID ID: 0000 0003 0733 8939, e-mail: nevzatsaglam@karabuk.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Haziran 2019/ 1 June 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Temmuz 2019 / 4 July 2019

Yayın Tarihi / Published: 24 Temmuz 2019 / 24 July 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Temmuz / July

Cilt / Volume: 5; **Sayı / Issue:** 2; **Sayfa / Pages:** 564-595

* Bu makale Prof. Dr. Ziya YILMAZER'in danışmanlığında hazırlanan ve 11.07.2014 tarihinde oy birliği ile kabul edilen " Ahmed Vâsıf Efendi ve Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Ahbâr'ı 1166-1188/1752-1774 (İnceleme ve Metin)" adlı doktora tezinin ilgili bölümlerinden faydalanılarak yazılmıştır.

Öz

Osmanlı tarihi kaynakları arasında devletin resmî tarihçisi sıfatıyla vakanüvislerin yazdıkları tarihler önemli bir yer tutmaktadır. Vakanüvisler sadece yaşadıkları dönemin olaylarını kaleme almakla kalmamışlar, kesintisiz bir tarih oluşturmak için kendilerinden önce yazılmamış dönemin olaylarını da kaleme almışlardır.

Bu müverrihler arasında *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâiku'l-Abbâr* adıyla bir eser telif etmiş olan Ahmed Vâsıf Efendi, seçkin bir yere sahiptir. Ahmed Vâsıf on beş yılı bulan vakanüvislik görevinin de kazandırdığı tecrübeyle kendisine has üslûbu ve tarih anlayışıyla Osmanlı devletinin fasilalar olmakla birlikte, 1166-1219/1752-1805 yıllarını kapsayan yaklaşık elli yıllık tarihini yazmıştır. Bu çalışmada, Vâsıf'ın tarih anlayışı, üslubu ve tarihinin 1166-1188/1752-1774 yıllarını kapsayan kaynakları, bu kaynakları kullanma usulü ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler; Ahmed Vâsıf, Osmanlı Tarihi, Tarihçilik, Vakanüvis.

Abstract

Among the Ottoman historical sources, the historian's history as an official historian of the state occupies an important place. These historians not only wrote down the events of the period in which they lived, but also drew up the events of the untold period before they were to create an uninterrupted history.

Among these historians, Ahmed Vasıf, who had written a work with the name of *Mehâsinü'l-Âsâr and Hakâiku'l-Ahbâr*, has an outstanding place. Ahmed Vâsıf wrote about the fifty-year history of the Ottoman state, covering the years 1166-1219 / 1752-1805, with his unique style and understanding of history. In this study, the sources of Vâsıf's history understanding style and the sources of the History of the History covering the years 1166-1188/1752-1774, the place and the value of using these resources and their sources are discussed.

Keywords: Ahmed Vâsıf, Ottoman history, Waq'anuvîs.

Giriş

Osmanlı devletinde bir müessese olarak vakanüvislik, XVIII. yüzyıl başlarında ortaya çıkmıştır. Osmanlı devletinde ilk vekâyinüvis olarak IV. Mehmed dönemi (1648-1687) tarihini yazan Abdurrahman Abdi Paşa'yı kabul edenler olsa da¹ Divân-ı hümayûn bünyesinde bir memuriyet olarak ortaya çıkışı, 1702 yılında Halepli Nâimâ Mustafa Efendi'nin (ö. 1128/1716) sadrazam Amuca-zâde Hüseyin Paşa tarafından vakanüvisliğe getirilmesiyle olmuştur. Bu sebeple ilk resmi vakanüvis, Halepli Nâimâ Mustafa Efendi kabul

¹ Abdurrahman Abdi Paşa IV. Mehmed'in şifahi emriyle vekâyinâmesini kaleme almıştır, bundan dolayı bu hususta tam bir hüküm vermek mümkün değildir. bk. Abdurrahman Abdi Paşa, *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyî-nâmesi (Osmanlı Tarihi)*, haz. Fahri Çetin (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın 2008), XXIII.

edilmiştir.² Saltanatın kaldırıldığı 1 Kasım 1922 tarihine kadar devam etmiş olan vakanüvisliğin son temsilcisi ise Abdurrahman Şeref (1853-1925) olmuştur.³

Vakanüvisler tarafından yazılan vekâyinâmeler, imparatorluğun son iki asırlık siyasi, idari, askeri ve ekonomik tarihine dair bilgiler ihtiva etmesi bakımından tarih araştırmacıları için değerli bir kaynak hüviyetine sahiptir. Tabiatı gereği olayları daha ziyade devletin bakış açısıyla değerlendiren bu literatürün dönemin diğer kaynaklarıyla karşılaştırılarak kullanılması daha doğru bir tarih inşası için gereklilik arz etmektedir.⁴

A. Ahmed Vâsıf Efendi

1. Doğumu, Gençliği ve Tahsili

Osmanlı tarihçileri arasında önemli bir yere sahip olan Ahmed Vâsıf Efendi, Bağdat'ta h. 1147 (1734-35) tarihinde doğmuştur.⁵ Babası Bağdatlı âlimlerden Harputî Ebu'l-bekâ Hasan Efendi'dir.⁶ İlk tahsilini doğduğu yer olan ve bir ilim merkezi olarak bilinen Bağdat'ta yapmış, buradaki âlimlerin derslerine devam etmiştir.⁷ Bir süre kitap istinsahıyla geçimini sağlamış, inşa ve imla sahasındaki mahareti ve kitap bilgisiyle Bağdat'ta şöhret sahibi olmuştur.⁸ İlmîni ve bilgisini artırmak gayesiyle Van, Kars ve Halep taraflarına gitmiştir.⁹ Ahmed Vâsıf, İstanbul'da iken de ilmi müzakerelere katılmış Tatarcık-zâde Molla Abdullah ile Şeyhülislam Mehmed Mekkî Efendi'nin (ö. 1212/1797) ilminden istifade etmiştir.¹⁰

2. Cephelede (1768-1774/1787-1792) Ahmed Vâsıf Efendi

Ahmed Vâsıf, 1768-1774 Osmanlı Rus savaşı ile '1787-1792 Osmanlı-Rus Avusturya savaşında bulunmuştur. Rusların Lehistan'ın içişlerine müdahaleleri, Kırım ve Osmanlı topraklarına tecavüzleri sebebiyle çıkan ve önemli siyasî sonuçlar doğuran Osmanlı Rus savaşında (1768-1774) Ahmed Vâsıf, Gül Ahmed Paşa-zâde el-Hâc Ali Paşa'nın yanında cepheye gitmiştir.

² Bekir Kütükoğlu, "Vak'anüvis," Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 457-458; Erhan Afyoncu, *Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi*, 8. Baskı (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018), 21.

³ Kütükoğlu, "Vak'anüvis," 42: 457-461; Abdülkadir Özcan, "Abdurrahman Şeref," Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 175; Afyoncu, *Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi*, 28

⁴ Kütükoğlu, "Vak'anüvis," 42: 461.

⁵ Süleyman Fâik, *Halîkatü'r-Rü'esâ, [Zeyl]* (İstanbul: 1269), 146; Ahmed Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, (İstanbul: 1309), VIII: 78; Mehmed Cemâleddin, *Âyîne-i Zurefâ*, (İstanbul: 1314), 59-60; Davud Fatih Efendi, *Tezkire-i Hâtimetü'l-Eş'âr*, (İstanbul 1271), 431; Ahmed Vâsıf Efendi, *Mebâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr*, Haz. Mücteba İlgürel, (Ankara: 1994), XIX; Ahmed Vâsıf, *Ahmed Vâsıf Efendi ve Mebâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr [Osmanlı Tarihi 1209-1219/1794-1805]*, 1. baskı haz. Hüseyin Sarıkaya, (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2017), LIX.

⁶ Süleyman Fâik, *Halîkatü'r-Rü'esâ*, 146; Mehmed Cemâleddin, *Âyîne-i Zurefâ*, 59-60; Ahmed Cevdet, *Tarih*, VIII: 78; Vâsıf'la ilgili yazılan bir ansiklopedi maddesinde dizgi hatalarının dışında bazı bilgi hataları bulunmaktadır. Meselâ, Vâsıf'ın 1806'da Reisülküttap olduğu, *Vâsıf Tarih*'nin 1752-1782 yıllarını kapsadığı ve 1209'da basıldığı gibi, bk. Niyazi Ünver, "Vâsıf", *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, (Ankara: 2007), VIII: 50; Vâsıf'ın borcuna istinaden yazılan bir belgede adı Ahmed Vâsıf Efendi İbn Hasan olarak kaydedilmiştir, bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif* (CM), 2052.

⁷ Mütercim Ahmed Âsım Efendi, *Âsım Efendi Tarih*, haz. Ziya Yılmaz1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), I: 530-531; Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, (Sarıkaya), 264, 698.

⁸ Âsım, *Tarih*, I: 530-535; İlgürel, "Vâsıf Ahmed Efendi", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1986), XIII: 214-215.

⁹ Nevzat Sağlam, *Ahmed Vâsıf Efendi ve Mebâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr*'ı 1166-1188/1752-1774 (İnceleme ve Metin), (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 290; Süleyman Fâik, *Halîkatü'r-Rü'esâ*, 146; Davud Fatih, *Tezkire-i Hâtimetü'l-Eş'âr*, s. 431; Mehmed Cemâleddin, *Âyîne-i Zurefâ*, 59-60; Âsım, *Tarih*, 529-530; Cevdet, *Tarih*, VIII: 78; Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, (İlgürel), XIX.

¹⁰ Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, (Sarıkaya), LXI, 264.

Ali Paşa'nın vefatından sonra Vezir Abaza Mehmed Paşa'nın mektupçusu olarak cephede kalan Vâsıf, savaş sırasında bizzat şahit olduğu olayları kaydetmiştir¹¹. Vâsıf, bu savaş esnasında Mükâleme Kâtibi olarak Bükreş'e gitmiş,¹² altı ay devam eden barış görüşmelerde bulunmuştur.¹³ Ahmed Vâsıf, Kırım'ın istilası sırasında Ruslar tarafından esir edilen Serasker İbrahim Paşa ve beraberindeki 51 kişi ile 26 Ağustos 1771'de Petersburg'a (Leningrad) götürülmüştür.¹⁴ Kısa bir süre esarete kaldıktan sonra Rus İmparatoriçesi II. Katerina'nın barış konusundaki isteklerini içeren mektubunu Rus orduları başkomutanı Romanzov'a getirmiş ve Osmanlı karargâhına dönmüştür. Bu savaşın bitiminden (1774) sonra Ruslar öteden beri ilhâk etmek istedikleri Kırım'ı 1197/1783'te yetmiş bin kişilik bir ordu ile işgal etmeleri üzerine¹⁵ 1201/1787'de Ruslarla yeni bir savaş daha başlamıştır. Rusya ile müttefik olan Avusturya'nın da savaşa katılmasıyla Osmanlı Devleti iki cephede birden savaşmak zorunda kalmıştır.¹⁶

Bu savaş süresince de cephede bulunan Vâsıf, Sultan III. Selim'in emriyle cephedeki olayları yazmakla görevlendirilmiştir. Bununla beraber savaş boyunca cephede idari ve diplomatik görevler üstlenen Ahmed Vâsıf, Ordu-yı hümayûn'la 1202/1787 senesinde yola çıktıktan sonra¹⁷ Maçin'e gelmiş, burada bulunduğu sırada Rus murahhasları ile sulh esaslarını müzakereye memur edilmiştir. Sadrazam Yusuf Paşa ile Rus Generali Repnin arasında belirlenen şartlar çerçevesinde mütareke yapmak üzere Kalas'ta bulunan Rus ordugâhına gönderilmiş¹⁸ ve 10 Ağustos 1791'de General Repnin ile 8 aylık bir antlaşma imzalamıştır.¹⁹ Ruslarla 10 Ocak 1792'de Yaş anlaşması ile sonuçlanan barış görüşmelerinde ve Avusturyalılarla 3 Ağustos 1791'de imzalanan Zıştovi anlaşması sürecinde önemli hizmetlerde bulunmuştur. Nitekim Avusturya ile 3 Ağustos 1791'de yapılan Zıştovi Antlaşması'nın hükümlerine istinaden kaleleri teslim almakla görevlendirilmiştir.²⁰

¹¹ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayûn (HH)*, 1429/58503; BOA, *HH*, 1205/42779; BOA, *HH*, 1429/58511; Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 332-333, 342-343, 410-412, 427-428, 570-571; Süleyman Fâik, *Halikatü'r-Rü'esa* 146; Mehmed Cemâleddin, *Ayine-i Zurefâ*, 60.; Cevdet, *Tarih*, I, 357-370; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/I: 422-425; *Muâbedât Mecmuası*, (Ankara: 2008), III: 254-273; Ahmed Reşid, *Haritalı ve Resimli Mükemmel Tarih-i Osmânî*, (İstanbul: 1327), II: 301-314; Muharrem Saffet Çalışkan, *Vekeyi'nüvis Enverî Sadullah Efendi ve Tarihinin I. Cildinin Metin ve Tablîli (1182-1188/1768-1774)*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 483-484; Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXVI: 524-527.

¹² Bükreş'te yapılan sulh görüşmelerine katılan Vâsıf, mütareke görüşmelerini ayrıntılı olarak anlatmaktadır, (bk. Metin M2 235-238; Ahmed Resmi, *Halikatü'r-Rü'esa*, s.147; M. Cemaleddin, *Ayine-i Zurefâ*, 60; Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2189.

¹³ Davud Fatin, *Tezkire-i Hâtimetü'l-Eş'âr*, 432; Mehmed Cemaleddin *Ayine-i Zurefâ*, 60.

¹⁴ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 455-456; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/I, 406-409; Süleyman Fâik, *Halikatü'r-Rü'esa* 146; Mehmed Cemâleddin, *Ayine-i Zurefâ*, 60; Cevdet, *Tarih*, VIII: 78; Faik Reşit Unat, *Osmanlı Seferleri ve Seferatnameleri*, (Ankara: 1992), 116-128; Necati Efendi, *Tarih-i Kırım (Rusya Sefâretnâmesi)*, haz. Erhan Afyoncu, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1990), 16.

¹⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/I: 490-491.

¹⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/I: 522.

¹⁷ BOA, *HH*, 213/11579.

¹⁸ Uzunçarşılı *Osmanlı Tarihi*, IV/1: 590; Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr* (İlgürel), XXIX-XXX.

¹⁹ Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr* (İlgürel), XXIX-XXX.

²⁰ BOA, *C.HR*, 26/1285; Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Medine-i Münevvere Mubafızlığı (MD)*,197/594; Ahmed Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî-Trh, nr. 608, 69b, 72b-74b; Cevdet, *Tarih*, V: 115, 121; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/I: 581; Kütükoğlu, *Vekeyi'nüvis (Makaleler)*, (İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1994), 128-119; 121; Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, (İlgürel), XXIX.

3. Vakanüvisliği

Ahmed Vasıf Efendi vakanüvislik görevine muhtelif tarihlerde biri vekaleten ve dördü asaleten olmak üzere beş defa tayin edilmiştir. Vakanüvisliğe ilk defa Sâdullah Enverî Efendi'nin yerine 1197/1783'de tayin edilmiş ve İspanya'ya elçi olarak gönderildiği 1201/1787 yılına kadar devam etmiştir.²¹ Bu dönemde 1196-1201/1782-1787 yılları arasındaki olayları yazmıştır.²² İspanya'dan 1202/1788'de döndükten sonra 1203/1789'da Edîb Efendi'nin yerine vekâleten Rikâb vakanüvisi olarak görevlendirilerek, III. Selim'in tahta çıkışından itibaren tarihi olayları yazmaya başlamıştır. Ancak Osmanlı Devleti ile Rus-Avusturya seferinde vakanüvis olarak görevlendirilen Sadullah Enverî'nin olayları kaydetmeye yeterince muvaffak olamaması sebebiyle III. Selim tarafından 1204/1790'da vakanüvis tayin edilerek cepheye gönderilmiş ve 1206/1791 yılına kadar bu görevi sürdürmüştür.²³ Görevden alındıktan bir süre sonra 1207/1793'te Enverî'nin yerine üçüncü defa vakanüvisliğe getirilmiş, 1209/1794 yılına kadar devam eden bu görevi sırasında Enverî ve Mehmed Edîb tarihlerinin eksiklerini tamamlamak ve kendi yazdıklarını da ilâve etmek suretiyle III. Selim döneminin 1203-1209 (1789-1794) yıllarını kapsayan hadiseleri bir ciltte toplamıştır.²⁴ Son vakanüvisliğe 1213/1799'da tayin edilmiş ve kendisine vakanüvislik hilati giydirilmiştir.²⁵ 1220/1805'te Reîsülküttaplığa tayin edildikten sonra işlerinin yoğunluğu sebebiyle 1221/1806'da uhdesindeki vakanüvislik görevi Seyyid Mehmed Pertev Efendiye tevcih edilmiştir.²⁶ Böylece Ahmed Vâsıf Efendi yaklaşık on beş yıl vakanüvislik hizmetinde bulunmuştur.

4. İspanya Elçiliği

Osmanlı Devleti mağlubiyetle çıktığı 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşı sonunda 26 Temmuz 1774'de Küçük Kaynarca Antlaşması'nı imzalamak zorunda kalmıştı.²⁷ Savaş esnasında Rusların Cebel-i Tarık Boğazı'nı geçerek 7 Temmuz 1770'de Çeşme'de Osmanlı donanmasını yakması hafızalarda canlılığını korumaktaydı. İspanya'da III. Carlos'un Kral olmasının (1759) ardından, aralarında uzun yıllar rekabet ve düşmanlık bulunan İspanya ile Osmanlı Devleti arasında ekonomik ve diplomatik bir yakınlaşma olmuştur. Bu yakınlaşma sonucunda 14 Eylül 1782'de

²¹ BOA, *Bâb-ı Âsâfî Riiûs Kalemi* (A. RSK. d), 1596/6; A. RSK, 2694/75; Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr* (İlgürel), 46.

²² BOA, A.RSK, 2694/75; Cevdet, *Tarih*, II, 301; Ahmed Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr*, (nşr. Mücteba İlgürel), (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994), XXVII-XXIX, 46; Kütükoğlu, *Makaleler*, 118; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dâir Tevcihât Kayıtları I", *Belgeler*, sy. 24 (1999), (Ankara: 2000), XX:125. Vâsıf, 1198/1783-84 yıllarına ait yazdıklarını dönemin sadrazamı Halil Hamid Paşa'ya takdim etmiş, vefatında onun terakesinden çıkmıştır, bk. Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, (İlgürel), XLII-XLIII.

²³ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayûn* (HH), 11082, 11187; BOA, *Cevdet Maarif* (C.MF), 8581; Cevdet, *Tarih*, V: 115; Kütükoğlu, "Vak'anüvis," 42: 459-460; Ali Osman Çınar, *Mehmed Emin Edîb Efendi'nin Hayatı ve Tarihi*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999), XXIII-XXIV; Çalıskan, *Vekâyi'nüvis Enverî Sadullah Efendi*, XIV.

²⁴ Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Dabihye* (C. DH), 51/2546; BOA, HH, 1336/52143; *Mebâsinü'l-Âsâr*, Ali Emîrî-Tarih, 608, 91b; Kütükoğlu, "Vak'anüvis," 42, 460. Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, (İlgürel) XXXI; Çalıskan, *Enverî Tarihi*, XIV.

²⁵ BOA, A. RSK. d. 1623/23; BOA, *Ali Emîrî Sultan Selim III* (AE. SSLM. III), 6788; *Ahmed Vâsıf Efendi, Mebâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr* [Osmanlı Tarihi (1209-1219/1794-1805)], haz. Hüseyin Sarıkaya, (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2017) LXXII; Kütükoğlu, *Vekâyi'nüvis Makaleler*, 121-122; Afyoncu, "Tevcihât Kayıtları I", 124.

²⁶ BOA, C. MF, 975; Kütükoğlu, *Makaleler*, 122; *Mebâsinü'l-Âsâr* (Sarıkaya), LXXI-LXXII.

²⁷ Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), XXVI: 524-527.

önce beş maddelik düşmanlara karşı tarafsızlık; ardından da yirmi bir maddelik ticaret antlaşması yapılmıştır.²⁸

İspanya ile ittifakı güçlendirmek isteyen Osmanlı Devleti tarafından Vakanüvis ve Mevkufatçı Ahmed Vâsıf Efendi Orta Elçi sıfatıyla İspanya'ya gönderilmiştir.²⁹ Böylece yirmi beş yıllık deneyime sahip bir devlet adamı olan³⁰ Vâsıf, Orta Elçilik rütbesi verilerek İspanya'ya gönderilen ilk Osmanlı elçisi unvanına sahip olmuştur.³¹

Ahmed Vâsıf Efendi, 1 Temmuz 1787 Pazar günü Tophane önünden bir Fransız gemisiyle hareket ederek, yirmi beş günlük bir yolculuktan sonra 26 Temmuz 1787'de Barselona'ya ulaşmıştır.³² 30 Eylül 1787'de Kral III. Carlos'un huzuruna çıkarak,³³ Sultan I. Abdülhamid tarafından gönderilen hediyeleri ve nâme-i hümayunu krala takdim etmiştir.³⁴ Ahmed Vâsıf yaklaşık on ay süren İspanya seyahatine ilişkin müşahede ve tespitlerini yazdığı *Sefâretnâme*'de anlatmıştır.³⁵ Kendisine verilen görevi mensubu olduğu devletin şanına ve şerefine layık bir şekilde tamamlayan Vâsıf Efendi, *Santa Rosa* isimli bir İspanyol fırkateyni ile Kartaca'dan kırk günlük yolculuktan sonra 12 Mayıs 1788'de İstanbul'a ulaşmıştır.³⁶

²⁸ Kemal Beydilli, "İspanya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), XXIII: 165; Antonio Jurado Aceituno, "18. Yüzyılda Bir Osmanlı Elçisinin İspanya Ziyareti", *Tarih ve Toplum*, XXXVI, sy. 214, (İstanbul: 2001), 33-34.

²⁹ Cevdet, *Tarih*, IV: 51; Unat, *Osmanlı Sefirleri*, 144-147; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi IV/I*: 632; İlgürel, *Mehâsinü'l-Âsâr*, XXVII-XXVIII; Kemal Beydilli, "İspanya", XXIII: 167-168; Fikret Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın* Portresi, Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001), 215; Antonio Jurado Aceituno, "18. Yüzyılda Bir Osmanlı Elçisinin İspanya Ziyâreti", 33-34.

³⁰ Vâsıf, *Mehâsinü'l-Âsâr* (İlgürel), XXIX.

³¹ Mehmet Necati Kutlu, "İspanyol Belgelerine Göre İspanya Nezdinde Görevlendirilen (Eyüp'te Medfün) İlk Osmanlı Elçisi Ahmet Vâsıf Efendi", *IV. Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler (5-7 Mayıs 2000)*, (İstanbul: 2000), 107. Osmanlılarda elçi kabulü ve gönderilmesi usulleri ve tarihî süreci hakkında bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Elçi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1995), XI: 8-15.

³² Vâsıf, *Mehâsinü'l-Âsâr* (İlgürel), XXVIII-XXIX; Vâsıf'a 12.500 kuruş yol harcının verilmesi ile ilgili olarak bk. BOA, *Cevdet Hariciye (CH)*, 5748; Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişah*, 215, ayrıca maiyetindeki tercümana 500 kuruş harcırah, kiralanan Fransız gemisine de 4.500 kuruş verilmiştir, (bk. BOA, *CH*, 59/2938; Federico Gravina, *İstanbul'un Anlatımı*, trc. Yıldız Ersoy Canpolat, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 18; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 630-001, vr. 21-37); İlgürel, Cevdet Paşa'yı (*Cevdet, Tarih*, IV, 7) referans vererek - referans verilen yerde böyle bir bilgi bulunmamasına rağmen- sehven Vâsıf'ın bir Türk Beylik gemisiyle İspanya'ya gittiğini belirtmektedir, (bk. Vâsıf, *Mehâsinü'l-Âsâr*, (İlgürel), s. XXVIII). Vâsıf'ın İspanya Sefareti üzerinde Yüksek Lisans çalışması yapan Sabriye Şen de bu bilgiyi tahkik etmeden kullanarak aynı hataya düşmüştür, (bk. Sabriye Şen, *Ahmed Vâsıf Efendi'nin İspanya Sefareti ve Sefâretnâmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale 1997, s. 11.

³³ Vâsıf *Sefâret-nâme*'sinde Kral'ın huzuruna kabul edilişi hakkında geniş bilgi vermektedir; bk. Ahmed Vâsıf, *Sefâret-nâme*, TSMK, Emanet Hazine, nr. 1438, 10a-12b), İspanyol gazetesi La Gaceta de Madrid'in Ekim 1787 tarihli sayısında da bu görüşmeye geniş yer verildiği ifade edilmektedir, bk. Gravina, *İstanbul'un Anlatımı*, 19-20.

³⁴ BOA, *Nâme-i Hümayunlar (NMH)*, 9/317. Krala verilmek üzere gönderilen eşyalar için bk. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Defter (TSM.A. d)*, 4815/1, 1; 2057/1, 4; 7236, 1). Vâsıf'ın İspanya'ya götürdüğü hediyeler üzerine bir makale kaleme alan İlgürel, sadece bir arşiv kaydından hareketle konuyu ele almış BOA, *Başmuhasebe Kalemi (D. BŞM)*, 5486) ve Kral III. Carlos'a özel olarak gönderilmiş olan hediyeleri konu edinen diğer belge veya kayıtlara değinmemiştir, bk. İlgürel, "Vak'anüvis Ahmed Vâsıf Efendi'nin İspanya Elçiliği ve Götürdüğü Hediyeler", *Tarih Dergisi*, (Prof. Dr. Ali İhsan Gencer Hatıra Sayısı), Sy. 46, (İstanbul: 2009), 27-35); Vâsıf, *Mehâsinü'l-Âsâr*, (Sarıkaya), LXXVI. İspanya Kralı Carlos ise, Vâsıf'ın hediyelerine karşılık 2.770 real değerinde iri elmas taşlı bir gül, 14.000 reallik elmas yüzük, İspanyol kumaşından oluşan bazı kumaşlar ve yanındaki tercüman ile hizmetkarlara da 2.050 peso vermiştir, bk. Gravina, *İstanbul'un Anlatımı*, 20.

³⁵ Vâsıf, *Sefâretnâme*, TSMK, Emânet Hazine, nr. 1438; Çınar, *Mehmed Emin Edîb Efendi'nin Hayatı*, 18; Cevdet, *Tarih*, IV: 348-358.

³⁶ Çınar, *Mehmed Emin Edîb Efendi'nin Hayatı*, 18. Cevdet, *Tarih*, IV: 51. Vâsıf, kendisine giderken emaneten verilen eşyaları döndükten sonra iade etmiştir, bk. TSM.A. d. 2057/1, 3; 2432/18, 5; 2433/8, 1-2.

5. Reisülküttaplığı

Vakanüvis Ahmed Vâsîf Efendi, 4 Ağustos 1805'de Osmanlı Devlet teşkilatında önemli bir makam olan Reisülküttaplığa tayin edilmiş ve vefatına kadar bu görevde kalmıştır.³⁷ Dış politikada tercihini Fransa'dan yana kullanan Nizam-ı Cedid taraftarları, “İngiliz Mahmud³⁸” lakabıyla bilinen Reisülküttap Mahmud Râif Efendi'nin yerine Ahmed Vâsîf'ı bu göreve getirmişlerdir.³⁹ Vâsîf'ın Reisülküttaplığına tayini, uluslararası arenada siyasî ve askerî çatışmaların yoğun olarak yaşandığı bir döneme rastlamıştır. Bu dönemde Osmanlı Devleti, bir taraftan Mısır'a yerleşme planları yapan İngiltere, diğer taraftan Balkanlar'da yaşayan Hristiyan tebaayı ayaklanmaya teşvik ederek Eflak ve Boğdan'a hâkim olmak isteyen Rusya ile uğraşmak zorunda idi. Bu çerçevede Fransa'nın Mısır'ı işgali sırasında Rusya ile 3 Ocak 1799'da imzalanmış olan Osmanlı-Rus ittifakına ilişkin anlaşma 24 Eylül 1805'te yenilenmiştir.⁴⁰

Vâsîf'ın Reisülküttaplığı dönemine rastlayan diğer bir konu Napolyon Bonapart'ın imparatorluğunun tanınması idi. Yoğun siyasi faaliyetler ve baskılar sonucunda Osmanlı Devleti Napolyon'un imparatorluğunu tanımaya karar vermiş ve Seyyid Abdurrahman Muhib Efendi'yi 30 Mart 1806'da olağanüstü elçi sıfatıyla Paris'e göndermiştir.⁴¹

Öte yandan Osmanlı Devleti'nin Eflak ve Boğdan voyvodalarını değiştirmesi,⁴² Rus harp gemilerinin boğazlardan geçişine engel olunacağına dair nota vermesi,⁴³ Rusya ile siyasi krize sebep olmuş Eflak ve Boğdan beyleri görevlerine iade edilmişlerdir.⁴⁴ Ancak, problemler bitmemiş, yaşanan gerginlikler Osmanlı Devleti'ni Rusya ve İngiltere ile savaşın eşiğine getirmiştir.⁴⁵ Nitekim çok geçmeden kara ve denizleri ile bütün toprakları, dönemin güçlü devletleri arasında siyasî ve ekonomik mücadelelerin mevzusu haline gelmiş olan Osmanlı Devleti, 1806-1812 yıllarında Rusya; 1807-1809 arasında da İngiltere ile savaşmak zorunda kalmıştır.

Dönemin askerî ve siyasî şartları sebebiyle devletin menfaatlerini korumak için başta Sultan III. Selim olmak üzere, Reisülküttap Vâsîf da dahil diğer devlet ricali tarafından Fransız yanlısı politikalar izlenmiştir.⁴⁶ Ahmed Vâsîf on dört buçuk ay⁴⁷ kadar bulunduğu Reisülküttaplık görevini, yakalandığı mide rahatsızlığı sebebiyle yürütemeyecek duruma geldiğinden bırakmak zorunda kalmıştır. Yerine 14 Eylül 1806'da Mehmed Said Gâlib Efendi tayin edilmiştir.⁴⁸

³⁷ Süleyman Fâik, *Halîkatü'r-Rü'esâ* 148; M. Cemaleddin, *Âyine-i Zurefâ*, 61-62; Surûrî, *Dîvân-ı Surûrî*, (Bulak: 1255), 245.

³⁸ Halil İnalçık, “Reisülküttâblık”, *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1964), IX: 679.

³⁹ Kemal Beydilli, İlhan Şahin, *Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-ı Cedîd'e Dâir Eseri*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001), 28-29.

⁴⁰ Vâsîf, *Mebâsinü'l-Âsâr* (İlgürel), XXXIV; BOA, NMH, 10/37, 45, 46.

⁴¹ Unat *Osmanlı Seferleri*, 184-201; Vâsîf, *Mebâsinü'l-Âsâr* (İlgürel), XXXV; Günay, *Paris'te Bir Osmanlı*, 25, 204.

⁴² BOA, HH, 15909; Gayet desîse-kâr (hileci) olan Fransız General Sebastiyani Fransa'nın Balkanlarda menfaatlerine engel olacak biri Rus yanlısı Eflak Voyvodası İpsilanti ve diğeri durumu meçhul Boğdan Voyvodası Morozi'den kurtulmak amacıyla azledilmelerini sağlamıştır, bk. Cevdet, *Tarih*, VIII: 74-75.

⁴³ Vâsîf, *Mebâsinü'l-Âsâr* (İlgürel), XXXV.

⁴⁴ BOA, NMH, 10/36-37; Cevdet, *Tarih*, VII: 161.

⁴⁵ Zinkeisen, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi (1802-1812)*, VII: 287-289.

⁴⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 4. baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 57-63.

⁴⁷ Vâsîf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, (İlgürel), XXXVI; Süleyman Fâik, *Halîkatü'r-Rü'esâ* 148; Mehmed Cemâleddin, *Âyine-i Zurefâ*, 62.

⁴⁸ Âsim, *Tarih*, I, 354; Süleyman Fâik, *Halîkatü'r-Rü'esâ* 149; Mehmed Cemâleddin, *Âyine-i Zurefâ*, 62; Vâsîf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, (İlgürel), XXXVI; Orhan F. Köprülü, “Gâlib Paşa, Mehmed Said”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), XIII: 330.

6. Diğer İdari Görevleri

Ahmed Vâsîf Efendi İstanbul'dan Abdurrezzak Bâhir Efendi ile tekrar cepheye gönderildikten sonra devlet hizmetinde daha aktif görevler üstlenmeye başlamıştır. Nitekim Abdurrezzak Efendi, Vâsîf'ın yazdığı tahrirleri görüp beğenmiş ve onu hâceganlık rütbesi ile kâtip yapmıştır.⁴⁹ Böylece Vâsîf Âmedî Odası'na intisap ederek⁵⁰ Dîvânı-ı hümâyûn kalemi kâtipleri arasına girmiştir.⁵¹ Kendisine verilen görevleri azim ve sadakatle yerine getirmeye çalışan Vâsîf devlet bürokrasisinde üstlendiği görevlerle tecrübe sahibi olmuştur. Bizzat kendisi Mektubî ve Âmedî halifelğinde yetiştiğini ve altın silsile olarak nitelendirdiği hâcegan sınıfına intisap ettiğini belirtmektedir.⁵²

Ahmed Vâsîf, Kalyonlar Kitâbeti'nden⁵³ Küçük Rûznâmeçe ve Kalyonlar Kitâbeti⁵⁴ Mevkufâtçılık,⁵⁵ Cizye Muhasebeciliği,⁵⁶ Anadolu Muhasebeciliği,⁵⁷ Hazine Kethudalığı,⁵⁸ Baş-muhasebeciliğe⁵⁹ kadar birçok görevlerde bulunmuştur.

Bir ara devlete karşı bir tertip içinde olduğu yolunda çıkarılan dedikodular sebebiyle, aralarında husumet bulunan Reisülküttap Raşid Efendi'nin şikâyeti üzerine, III. Selim tarafından Temmuz 1794'te Midilli'ye sürgüne gönderilmiştir.⁶⁰ Yaklaşık dört buçuk ay sonra Aralık 1794'te affedilmiş ve İstanbul'a dönmüştür.⁶¹

Vâsîf bir ara Büyük Rûznâmecilik,⁶² ve Nişâncılık⁶³ ardından Rûznâmeçe-i Evvel olarak da görevlendirilmiştir.⁶⁴ Ahmed Vâsîf, devlet kademelerinde bulunduğu makamlara nüfuzlu ve imtiyazlı bir aileye mensup olması sebebiyle değil, ilmi, bilgisi, mahareti, liyakati ve sadakati sâyesinde getirilmiştir.

⁴⁹ Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 471.

⁵⁰ Mehmed Cemaleddin *Ayine-i Zürefâ*, 60; Cevdet, *Tarih*, VIII, 78-79; Süleyman Fâik, *Halikatü'r-Rü'esâ* 147; *Sicill-i Osmânî*, haz. Orhan Hulagu vd. (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1998), IV: 196. Recep Ahışalı, *Osmanlı Devlet Teşkilatı'nda Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl)* (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001), 136.; Âmedî odası, devletin gizli yazışmalarına mahsus mahremiyeti olan mühim bir yer idi, bk. BOA, HH, 4280; Vâsîf, *Mehâsinü'l-Âsâr* (Sarıkaya), XCIII).

⁵¹ BOA, C.DH. 9666.

⁵² Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 471; Vâsîf bu hususu şöyle ifade etmektedir: "... Ahmed Vâsîf, Mektubî ve Âmedî hulefâsından neş'et ve silsiletü'z-zehab-i hâcegâna iltihâk ile yirmi beş seneye karîb zamandan beri devr-i menâsib ve kat'ı merâtîp eyleyerek ..." bk.Vâsîf, *Mehâsinü'l-Âsâr*, Millet Ktp. Ali Emîrî Tarih, nr. 608, 3a-b.

⁵³ *Rûzmerre*, TTK. nr. 1001, 24; Vâsîf, *Mehâsinü'l-âsâr* (İlgürel), XXVII, Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi*, 147.

⁵⁴ M. Cemâleddin, *Ayine-i Zürefâ*, 60; Vâsîf, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2189; A. Resmî, *Halikatü'r-Ruesa*, 147; Cevdet, *Tarih*, VIII: 113.

⁵⁵ Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dâir Tevcihât Kayıtları I", 124.

⁵⁶ *Rûzmerre*, TTK, nr. 1001, 51; Afyoncu, "Tevcihât Kayıtları I", 124.

⁵⁷ Vâsîf, *Mehâsinü'l-Âsâr*, Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Tarih, nr. 608 16a; Enverî, *Târîh*, Ali Emîrî-Trh, nr. 67/I, 220a; *Rûzmerre*, TTK, nr. 1001, 64; Taylesânî-zâde, *Taylesânî-zâde Tarihi*, 396. Çınar, *Mehmed Edib Efendi'nin Hayatı ve Tarihi*, 149.

⁵⁸ BOA. A.RSK, 2837/47; Taylesânî-zâde, *Taylesânî-zâde Tarihi*, 416; M. İlgürel'in, bk. "Vâsîf Ahmed Efendi", XLII: 536 makalesindeki 4 Şevvâl 1203'de Hazîne Kethudâlığı görevine tayin edildiğine dair verdiği bilgi hatalıdır, bk. Vâsîf, *Mehâsinü'l-Âsâr* (Sarıkaya), XCIV.

⁵⁹ Vâsîf, *Mehâsinü'l-Âsâr* (İlgürel), XXIX.

⁶⁰ BOA, HH, 181/8283; Afyoncu, "Tevcihât Kayıtları I", 124-124.

⁶¹ Süleyman Fâik, *Halikatü'r-Rü'esâ* 147-148; M. Cemaleddin, *Ayine-i Zürefâ*, 60-61; Davud Fatin, *Tezkire*, 432; Vâsîf, *Mehâsinü'l-Âsâr* (Sarıkaya), LXXXVI.

⁶² BOA, HH 27/1319; BOA, HH, 238/13274; Süleyman Fâik, *Halikatü'r-Rü'esâ*, 148; M. Cemaleddin, *Ayine-i Zürefâ*, 61; Afyoncu, "Tevcihât Kayıtları I", 124.

⁶³ BOA, HH, 262/15168; BOA, HH, 243/13652; Afyoncu, "Tevcihât Kayıtları I", 125.

⁶⁴ Vâsîf, *Mehâsinü'l-Âsâr*, (Sarıkaya), 777.

7. Vefatı

Yaklaşık kırk yıl devlet hizmetinde bulunmuş olan Ahmed Vâsıf Efendi, sadakat ve gayreti ile tanınmıştır.⁶⁵ 14-23 Eylül 1806'da rahatsızlanmış, ilaç ve tedavi fayda vermemiştir.⁶⁶ 3 Şaban 1221 (16 Ekim 1806) tarihinde 74 yaşında vefat etmiştir.⁶⁷ Eyüp Sultan'da Mihrişâh Vâlide Sultan Mektebi hazîresinde, Şeyhülislam Kadı-zâde Tahir Efendi'nin yanına defnedilmiştir.⁶⁸

8. Tarih Anlayışı

Ahmed Vâsıf'a göre, Kur'an ve hadislerden sonra peygamberlere dair haberleri, evliya ve hükümdarlara ait yaşanmış olayları ihtiva etmesi sebebiyle en şerefli ve en değerli ilim tarihtir. İnsanoğlunun yaratılışından itibaren yeryüzünde siyasi, sosyal ve beşerî hadiseler ardı arkası kesilmeden devam etmiştir. Geçmiş milletlerin ahvali, insanların nesepleri ve bütün hadiseleri öğrenmenin tek vasıtası tarihtir. Binaenaleyh Osmanlı hükümdarları da tarihe gereken ilgi ve ihtimamı göstermişler, görevlendirdikleri müverrihlerce tarihî hadiseler kaydedilerek onlarca eser meydana gelmiştir. Böylece kaydedilen olaylar devlet erkânı için gerekli yol gösterici olmuştur. Bu eserlerin müellifleri de maharetleri, hüner ve kabiliyetleri derecesinde meşhur olmuşlardır.⁶⁹

Diğer taraftan tarihin kaydedilmesi kadar müverrihin tarihî hadiseler vukufiyeti de fevkalade önem taşımaktadır. Aksi halde tarih, hiçbir kıymet ifade etmeyen hurafeler, yalan yanlış hikâye ve haberlerden ibaret olacaktır. Nitekim *Hamza-nâme* (destanımsı halk hikâyeleri) tarzında eserler yazılmıştır.⁷⁰ Bizden öncekiler yazdıkları ve bıraktıkları eserlerle bizi nasıl bin yıllık tarihten haberdar ettilerse bizim de bırakacağımız eserlerle bizden sonraki nesilleri bugünden haberdar etmek üzerimize düşen bir görevdir.⁷¹

Kendisinden önce bazı müverrihler tarafından kaleme alınan eserleri mütalaa eden Vâsıf, bunlar hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Hoca Sadeddin Efendi'nin eserinin mükerrer Türkçe beyitlerle dolu, "sihr-i helâl kabilinden"⁷² bir tarih olduğunu, Gelibolulu Mustafa Âlî

⁶⁵ BOA, HH, 223/12474.

⁶⁶ Süleyman Fâik, *Halikatü'r-Rü'esâ* 149; Fatih, *Tezkire*, 432; Cevdet, *Tarih*, VIII: 77-78.

⁶⁷ Vâsıf'ın vefatı konusunda farklı tarihler verilmektedir; bk. Süleyman Fâik *Halikatü'r-Rü'esâ* 149), Davud Fatih *Tezkire*, 432) ve Cevdet Paşa *Tarih*, VIII: 77. 1221 yılı Şaban ayında; Âsım, riyasetten ayrıldıktan birkaç ay sonra vefat ettiğini, bk. *Tarih*, I: 534-535 kaydetmektedir. Câbi Ömer Efendi ay belirtmeden 1221/1806 yılını bk. Câbi Ömer Efendi, *Câbi Târihi*, haz. Mehmet Ali Beyhan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), I: 113, Mehmed Süreyya ve Bağdatlı İsmail Paşa 7 Rebiulevvel 1222 (15 Mayıs 1807) tarihini bk. M. Süreyya Sicil, IV: 599; Bağdatlı, *Hediyetü'l-Ârifin* I: 183, M. İlgürel ise Vâsıf'ın vefat tarihini 7 Şaban 1221 (20 Ekim 1806) olarak vermiştir. bk. Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr* (İlgürel), XXXVI); Soğanağa Camii imamı Hâfız Mehmed Cerîde'de 4 Şaban 1221 (17 Ekim 1806) tarihini bk. Kemal Beydilli, *Osmanlı Döneminde İmamlar ve Bir İmanın Günlüğü*, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001), 183, 224, Babinger de 7 Rebiulevvel 1221 (24. V. 1806) tarihinde bk. Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazınları ve Eserleri*, trç. Coşkun Üçok, (Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı, 1982), 365) vefat ettiğini belirtmektedir. Cevdet Paşa da Vâsıf'ın *Hülasatü'l-Kelâm fî Redd'l-'Avâm* adlı risâlesinin [müellifinin Vâsıf olduğunu bilmeden] müellifinin 1210 (1804/1805) tarihinde 88 yaşında olduğu halde âlem-i ukbâya göçüp gittiğini ifade etmektedir, bk. Cevdet, *Tarih*, VII: 289-290.

⁶⁸ Süleyman Fâik, *Halikatü'r-Rü'esâ* 149; Mehmed Cemâleddin, *Âyine-i Zurefâ*, 62; Cevdet, *Tarih*, VIII: 78; İlgürel, "Vâsıf Ahmed Efendi", XIII: 216; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. İsmail Özen, (İstanbul: 1975), III: 154.

⁶⁹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 1.

⁷⁰ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 3-4; Ahmed Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, Millet Kütüphanesi Ali Emîri, Tarih, 608, 20b, 166; Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, (İlgürel), 3.

⁷¹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 262-263.

⁷² Edebiyatta bir sanat olan bu usûl, bir beytin birinci mısraının sonunda yer alan bir sözcük ya da sözcük grubunun hem birinci mısraın sonuna hem de ikinci mısraın başına getirildiğinde anlamlı olacak şekilde kullanılmasıdır. Meselâ, Hayâl'inin;

Âkil isen vahş u tayrın şâhı ol Mecnûn gibi

Efendi'nin yazdıklarının ise lafzi ve manevî güzellik ve tatlılıktan uzak olduğunu, Solak-zâde, Neşrî, Oruç Bey, Hadîdî ve Malkoç-zâde'nin eserlerinin edebî güzellikten yoksun, bayağı ve sıradan olduklarını, Naimâ Efendi'nin ise, Şârihu'l-Menâr-zâde'nin eserini, yaptığı ilavelerle herkesin hoşuna gidecek şekilde yeniden tertip ve tanzim ettiğini, halefi Râşid ve Çelebi-zâde Efendi'nin de birer seçkin tarih yazdıklarını belirtmektedir.⁷³

9. Üslûbu

Ahmed Vâsıfı diğer müverrihlerden ayıran en önemli özelliği onun inşadaki üslûbudur. Sultan I. Abdülhamid ve Sultan III. Selim tarafından üslubu beğenilmiş ve takdir edilmiş⁷⁴ ve kendisinden önceki vakanüvis tarihlerini aynı üslup ile yeniden yazmakla görevlendirilmiştir.⁷⁵

Sultan I. Abdülhamid Ahmed Vâsıf'ın takdim edilen tarih cüzlerini mütalaa ettikten sonra, “Vukûu üzere zabt eylemiş”, “pesend eyledim” (beğendim) ifadeleriyle kanaatini belirtmiş, “mahzûz oldum”, (hoşlandım, memnun oldum) diyerek, takdirini ifade etmiştir. Ayrıca 1200/1785-1786 yılı vekâyiine başlamak için *Zubruddîn* ibaresi ile düşürdüğü tarihi beğendiğini belirtmiştir.⁷⁶ III. Selim de Vâsıf tarihi güzel yazılmış...”⁷⁷ “... Güzeldir böylece cem eyleyüp, cümlesini cild-i vâhid eylesün ...”⁷⁸ 1222/1807'de Rus seferine hareket eden Sadrazam İbrahim Paşa'ya Sultân III. Selim *Vâsıf Taribi*'ni çokça mütalaa etmesini ve seferlerde hangi sebeplerle zahmet çekildiğini öğrenmesini ve ona göre tedbir almasını tembih etmiştir.⁷⁹ Yine III. Selim, “Nûrî Bey'in mazbatalarını gönderdim. Vâsıf'a verüp cülûs-i hümâyûnumdan berü yazdığı tarihe derc eylesin, bir siyakda olsun”⁸⁰ emri üzerine *Nûrî Taribi*'ni yeniden yazmaya başlamıştır.⁸¹

Vâsıf, “Sözün hayırlısı kısa ve faydalı olanıdır” prensibinden hareket etmiş, “konunun tafsilatı bundan önce ifade edilmişti, konuyla ilgili bilgiler mahallinde verilmiştir, tekrarı anlayış sahipleri için sıkıcı ve usandırıcı olacaktır” ve “gereksiz yere sözü uzatmaktan kaçınılarak özetlenmesi tercih edildi” diyerek üslûbunun gerekçelerini ortaya koymuştur.⁸² Diğer taraftan yazılmasını gerekli gördüğü hususlara geniş yer vermiştir. Mesela, sefir olarak Rusya'ya gönderilen Derviş Mehmed Efendi, Nemçe ve Prusya'ya gönderilen Resmî Ahmed Efendi ve Lehistan'a gönderilen Mehmed Ağa'nın takrirlerinin suretlerini ise aynen kaydetmekten kaçınmamıştır.⁸³

Başına mürğ âşiyânından külâh-ı devlet al.

(Akıllı isen Mecnûn gibi vahşi hayvan ve kuşların şâhi, padişahı ol; başına kuş yuvasından devlet külâhı al), beyitinde yer alan “Mecnûn gibi” ifadesi hem birinci mısraının sonunda hem ikinci mısraının başında kullanıldığında anlamı bozmamaktadır.

⁷³ Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine, nr. 1406, 4a-4b.

⁷⁴ Başbakanlık Osmanlı Arsivi (BOA), *Bâb-ı Asafî Amedî Kalemi (A.AMD, 27/10; BOA, HH, 13135; “... orduda olan vak'anüvis vâkı'a zabtına muvaffak olamıyor, Vâsıf orduya gitsün ...”, bk. BOA, HH, 57475; Cevdet, Tarih, V: 115; Kütükoğlu, Makaleler, 118-119; Vâsıf, Mebâsinü'l-Âsâr, (İlgürel), XXXI.*

⁷⁵ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 1-2, 578; Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, TSMK Hazine, nr. 1406, 5a.

⁷⁶ Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi*, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001), 65-66.

⁷⁷ Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1942), 167; BOA, HH, 11082.

⁷⁸ BOA, HH, 13274; Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, 167.

⁷⁹ Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, (Sarıkaya), CCLXX.

⁸⁰ BOA, HH, 15595.

⁸¹ Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, (Sarıkaya), 4). BOA, HH, 267/15595.

⁸² Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 3-4, 279-280, 325.

⁸³ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 120-126, 63-66, 138-142, 239-263.

B. Tarihi

Ahmed Vâsıf Efendi 1166-1219/1752-1805 yılları arasında Osmanlı devletinin yaklaşık 50 yıllık tarihini kaleme almıştır.⁸⁴ Onun tarihe dair yazdığı eseri, yaygın kullanımıyla *Vâsıf Târîhi*, *Tarih-i Vâsıf* veya müellifinin isimlendirmesi ve daha doğru bir ifadeyle, *Mebâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr* olarak bilinmektedir.⁸⁵ Ancak bazı kataloglarda “*Zeyl li-Târîb-i Enverî*”, *Zeyl-i Vâsıf*, *Zeylî'z-Zeyl li-Vâsıf* olarak, Arapça kataloglarda ise, “*ed-Dürri'l-Manzûm*” adıyla anılmaktadır⁸⁶. *Vâsıf Tarihî*'nin matbu kısmı, *Mebâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr* olarak isimlendirilmesi sebebiyle, sonraki yılları ihtiva edenler bir nevi onun zeyli gibi addedilmiştir.⁸⁷ Vâsıf, Osmanlı tarihinin uzun bir dönemini kapsayan bu eseri, kronolojik sıraya göre yazmamıştır. Muhtelif tarihlerde vakanüvislik görevinde bulunduğu esnada yazılmıştır. *Vâsıf Tarihî*'nin birinci cildi itibar edilen ve çalışmamıza konu olan 1166-1188/1752-1774 yılların kapsayan kısmını son vakanüvislik (1213-1219/1799-1805) görevi sırasında yazmıştır. Nitekim otuz sene önce 1186/1772 yılında Ruslarla Yergöğü'de yapılan barış görüşmelerinde imzalanan mazbatanın yanması sebebiyle, müzâkerelerle ilgili bilgileri hatırlarda kalanlara dayanarak kaydettiğini belirtmiştir.⁸⁸

Çalışmamıza konu olan Vâsıf'ın 1166-1188/1752-1774 dönemini ihtiva eden eserinin birinci cildi, Muharrem 1166/Ekim 1752'dan 1183/1769 yılına kadar, ikinci cildi ise, 1183/1769/70 bakiyyesinden Receb 1188/Kasım 1774 yılına kadar gelmektedir. Bu da III. Osman ile (1168-1171/1754-1757) III. Mustafa döneminin tamamını (1171-1187/1757-1774), I. Mahmûd ve I. Abdülhamîd dönemlerini kısmen içermektedir.⁸⁹ Eserin biri 1166-1183 (1752-1769) yıllarına ait Topkapı Sarayı Kütüphanesi Hazine Kitaplığı numara 1405'de kayıtlı, nesih hattıyla yazılmış 21 satır, 293 varaktan oluşan bir nüsha, diğeri 1183-1188 (1770-1774) yıllarına ait İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi 5972 numarada kayıtlı yine nesih hattıyla yazılmış 21 satır 249 varaktan oluşan bir nüsha olmak üzere iki yazma nüshası bulunmaktadır. Ayrıca yazma nüshalar dışında biri İstanbul ve ikisi Mısır'da basılmış üç matbu nüshası⁹⁰ daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki, 1219/1804'te İstanbul'da Matbaa-yı Âmir'e'de; ikincisi, 1243/1827'de Bulak'da ve üçüncüsü Sadullah Sâid Âmedî Efendi tarafından tashih edilerek 1246/1830'da yine Bulak'da basılmıştır.⁹¹

1. Kaynakları

Ahmed Vâsıf'ın kaynakları arasında kendi gözlemleri, güvenilir kişilerin anlattıkları ve arşiv belgeleri yer almakla birlikte, çalıştığımız dönemle ilgili Seyyid Mehmed Hâkim, Çeşmî-zâde

⁸⁴ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 578; Vâsıf'ın yazdıkları 1219/1805 yılına kadar gelmektedir. Dolayısıyla 1166/1752-1219/1805 arası yaklaşık 53 yıllık bir dönemi kapsamaktadır. Ancak bu süreçte 1193-1196 (1779-1781) ve 1201-1203 (1786-1788) dönemlerini ihtiva eden bölümleri eksiktir. Yazılmamış olma ihtimali olmakla birlikte, müsveddelerinin başkalarının elinde kalması veya 1215 (1801)'de evi ile yanmış olması da muhtemeldir.

⁸⁵ Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, Millet Kütüphanesi Ali Emîrî, nr. 608, 4a; Ahmed Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr* (Sarıkaya), 448.

⁸⁶ İsmail Paşa, Bağdatlı, *Hedîyyetü'l-Arifîn Esmâü'l-Mü'ellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, tsh. Kılıslı Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal İnal, 1. Baskı, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 1, 183; *Îzâbu'l-Mekânün fî'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zünûn*, tsh. M. Şerafeddin Yaltkaya-Kılıslı Rifat Bilge, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945), 1, 451. Babinger, *Osmanlı Tarih Yazıcıları* 365-366

⁸⁸ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 509-510.

⁸⁹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, CXIII.

⁹⁰ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, CXIV.

⁹¹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, CXIV-CXV.

Mustafa Reşid Efendi ve Sadullah Enverî'nin tarihlerini kaynak olarak kullanmıştır. Biz Vâsıf'ın bu kaynakları nasıl kullandığını örnekler üzerinden ele almaya çalışacağız.

1.1. Seyyid Mehmed Hâkim Efendi Tarihi

Ahmed Vâsıf Efendi'nin 1166-1180/1752-1766 yılları arası olayları için kullandığı tarihi kaynakların başında Seyyid Mehmed Hâkim Efendi'nin (ö. 1184/1770) bugün *Hâkim Efendi Tarihi*⁹² olarak bilinen eseri gelmektedir.⁹³ Gençliğinde iyi bir medrese eğitimi almış olan Seyyid Mehmed Hâkim Efendi başta vakanüvislik olmak üzere devletin muhtelif makamlarında çeşitli görevlerde bulunmuştur.⁹⁴ Yaklaşık on dört sene (1166-1180/1753-1766) vakanüvislik yapmış olan Hâkim, İzzî Süleyman Efendi'den sonra vakanüvislik görevine tayin edilmiştir. Seyyid Mehmed Efendi, 1166-1180 (1752-1766) yıllarını içine alan ve iki ciltten oluşan ve *Hâkim Efendi Tarihi* olarak isimlendirilen bir tarih yazmıştır.⁹⁵

Diğer taraftan *Hâkim'in Tarihi*'ni III. Selim'in isteği üzerine kendi üslubu ve tarih anlayışına göre yeniden yazmış olan Ahmed Vâsıf, Hâkim'in eserinin muhtevasına ve üslubuna yönelik bazı tenkitlerde bulunmuştur. Birçok tarihçi gibi Hâkim'in de, nakli tarihçilik geleneğine bağlı olarak olayları önemli önemsiz ayırımı yapmadan olduğu gibi aktardığını, hadiseler arasında sebep-netice ilişkisi kurmadığını, edebî maharetini ortaya koyma gayreti ile hakikati lafza feda ettiğini iddia etmiştir.⁹⁶ Ahmed Vâsıf'a göre, Seyyid Mehmed Efendi ilim irfan sahibi, yetenekli bir kişi olmasına karşın, telif konusunda yaya, bıyığı yeni terlemiş çocuk mesabesinde olduğundan yazdığı tarihin atama/tayin ve azillerden ibaret kaldığını, olayların gerçek sebeplerini ihmal edip, tarihini Evliya Çelebi gibi olayları abartılı anlatanların (kezzabın) kıssaları ve rivayetleriyle doldurduğunu ileri sürerek eleştirmiştir.⁹⁷ *Hâkim Tarihi*'ni, hırka-i şerif ziyaretleri, mevlid merasimleri, yangınlar, cami, kütüphane ve çeşme inşası gibi olaylardan ibaret olarak nitelendiren Vâsıf, bu eseri yeniden kaleme alarak istifade edilebilir hale getirdiğini iddia etmiştir.⁹⁸ Yeniden kaleme aldığı iki kocaman ciltten oluşan *Hâkim Efendi Tarihi*'ni gereksiz bilgilerden ayıkladığını herkesin anlayabileceği tarzda, dört ay gibi kısa bir sürede yeniden kaleme aldığını belirtmiştir.⁹⁹

1.1.1. Hâkim Tarihi'ni Kullanma Usulü

Vâsıf'ın kısalttığı/özetlediği konuların başında yukarıda da belirtildiği gibi tarihin esas konusu olarak görmediği her sene Şevval ayında yapılan tayin ve tevcihler, surre gönderilmesi,

⁹² Seyyid Mehmed Hâkim Efendi'nin *Tarihi*'ni yayına hazırlayan Tahir Güngör *Hâkim Efendi Tarihi* olarak, bk. Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi (Osmanlı Tarihi 1166-1180/1752-1766)*, 1. baskı, I-II, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019); merhum Kütükoğlu ise *Hâkim Tarihi* olarak isimlendirmiştir, bk. Bekir Kütükoğlu, *Makaleler*, 139.

⁹³ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, CIV-CXXX.

⁹⁴ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, LVII-LX.

⁹⁵ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, LXIII.

⁹⁶ Kütükoğlu, “Vekâyi'nüvis” *Makaleler*, 142-143; Mücteba İlgürel, “Hâkim Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 189-190.

⁹⁷ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 2-3.

⁹⁸ Kütükoğlu, *Makaleler*, 142-143; İlgürel, “Hâkim Mehmed Efendi”, 15: 189-190; Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 2-3. Nitekim Cevdet Paşa'ya göre de tarihin esas mevzusu, ibret alınacak ve faydalı olacak doğru bilgileri vermektir. Yoksa her sene yaz ve kış mevsiminde tekrar edilen nakl-i hümayûn, donanmanın Akdeniz'e çıkarılması, üç ayda bir askerinin mevâcibinin verilmesi, her sene yapılan tevcihât ve hırka-i şerif ziyaretleri gibi hususlar değildir. Bunların tarihî bakımdan kıymet ifade edecek bir tarafı varsa yazılması gerektiği kanaatindedir, bk. Cevdet, *Tarih*, I: 14-15.

⁹⁹ Ahmed Vâsıf, *Mebâsinü'l-Âsâr*, TSMK Hazine, nr. 1406, 4b-5a; Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 1-2; 281-282, 326.

sahil saraydan kışlık saraya nakil, mevâcib dağıtılması, hırka-i şerif ziyareti, mevlid, bayramlaşma ve merasimler, donanmanın Akdeniz'e gitmesi-dönmesi, gibi hususlar gelmektedir.¹⁰⁰

Vâsıf'ın Yaptığı İhtisar ve Hazifler

Tevcihatla ilgili bilgilerde ihtisarına örnek,

[VT] Ba'zı tevcîhât

Evâsıt-ı saferde Karaman Vâlîsi Vezîr Sa'deddîn Paşa 'azl ve Rakka Eyâleti'ne nakl olunup, selefi Çelik Paşa, Karaman Eyâleti ile şâdân ve Zaralı-zâde Feyzullah Paşa, Vâlî-i Van ve sâbıkı Vezîr Mustafa Paşa, Eyâlet-i Diyârbekir ile memnûn-i lutf-i Pâdişâh-ı zemân oldu.¹⁰¹

[HT] Tevcîhât-ı vüzerâ ve gayrân

Sene-i merkûme mâh-ı saferi evâsıtında Karaman Vâlîsi Vezîr Sa'deddîn Paşa 'azl ve Rakka Vâlîsi Vezîr Çelik Mehmed Paşa'ya tevcîh ve Sa'deddîn Paşa'ya Rakka Eyâleti tevcîh buyuruldu. Ve Zaralı-zâde Feyzullâh Paşa, Eyâlet-i Diyârbekir'den 'azl ve Van Eyâleti tevcîh ve sâbıkı Vezîr Mustafa Paşa'ya Eyâlet-i Diyârbekir bâ-hatt-ı hümâyûn-i şevket-makrûn tevcîh buyuruldu. Ve Süleymâniyye'den Girîdî Ahmed Efendi'ye Kazâ-i Haleb ve İshâk-zâde Feyzullâh Efendi'ye Üsküdar Mevleviyyeti bâ-hatt-ı hümâyûn tevcîh buyuruldu.

Ve bu esnâda Vezîr İsmâ'il Paşa'nın mukaddemâ Vezâret'i ref' ve tenkîl olunduğu makâlesinde zikr u tafsîl olunmuş idi. Vezâret'i ibkâsıyla Avlonya tevcîh ve cerâyim-i güzeştesine kalem-i 'afv keşîde buyuruldu. Ve Çıldır Vâlîsi Hasan Paşa'ya dahi rütbe-i Vezâret i'tâsıyla kadr ü şânı terfî' buyuruldu.¹⁰²

Mevâcib dağıtılması konusundaki ihtisarına ve tarihleri farklı kaydetmesine örnek,

[VT] İhrâc-ı mevâcib

Cumâdelûlânın yirmi dördüncü salı günü sunûf-i askerinin bir kıst mevâcibleri Dîvân-ı hümâyûn'da kabzına me'mûrlara i'tâ olunup, devr 'akabinde Silahdâr Ağa vesâtatıyla şeref-vürûd eden teşrifât Sadr-ı cemilü's-sıfâtı hâyiz-i kıst-ı evfâ-yı meserrât eyledi. Paşa, Vâlî-i Van ve sâbıkı Vezîr Mustafa Paşa, Eyâlet-i Diyârbekir ile memnûn-i lutf-i Pâdişâh-ı zemân oldu.¹⁰³

[HT] İhrâc-ı mevâcib-i kıst be-tavâ'if-i askeriyye hükmü'l-mu'tâd

Yine sene-i merkûme mâh-ı cumâdelûlânın on dokuzuncu sülesâ günü Dîvân-ı hümâyûn'da tavâ'if-i askeriyyenin müstehak oldukları bir kıst mevâcibleri Hazîne-i 'âmire'den ihrâc olunup, herkes havsala-i istihkâkına göre mevâcib-i mezkûreyi i'tâ ve tevzî'de hisse-yâb-ı nevâl-i zülâl-i ihsân-ı Pâdişâhî olmuşlardır.

Hakk Te'âlâ dâ'imâ bu güne 'atâyây-ı cezîle ile cümle kulların mesrûr u mecbûr etmeğe muvaffak u meysûr eyleye, âmîn.

Mevâcib-i mezkûrenin ihrâcı gününden Sadrı'zam ve Müşîr-i efham devletlü Ebu'l-mevâhib Mehmed Râgıb Paşa hazretleri kapuda tevzî' u taksîm ve i'tâyâ şurû' ve sebt günü hitâm-ı devrde mahz-ı kerem ve nevâziş-i Sadr-ı kerîm için 'âdet-i seniyye-i hazret-i Cihân-dârî

¹⁰⁰ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 3-4.

¹⁰¹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 205.

¹⁰² Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 2, 1037-1038.

¹⁰³ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 175.

ve deydene-i kadîme-i zât-ı Şehriyârî üzere hatt-ı şerîf-i 'inâyet-redîf ve bir sevb-i semmûr-i mûcibü's-sürûr ve hançer-i mücevher ile 'izzetlü Silahdâr-ı hazret-i Şehriyârî Ağa cenâbları Bâb-ı Sadrı'zamî'ye müteşerrifü'l-vürûd ve de'b-i kadîm üzere istikbâl ve 'alâ-vechî'l-ibcâl kırâ'at-ı hatt-ı şerîf-i 'inâyet-redîf ve taraf-ı hazret-i Sadrı'zamî'den Ağa-yı mûmâ ileyh hazretlerine ferve-i semmûr ve 'atıyye-i cezîle ve esb-i mükemmel ü müzeyyen ve levâhikât ve etbâ'ına dahi sürreler ve hila'-i seniyyeler iksâ ve ihsânıyla îfây-ı tevâfûr-i ibtihâc ü sürûr buyuruldu.

Bu mevâcib ihrâcî dîvânında Lehlü tarafından mahsûs hediyyesi ile nâme-res-i müte'ayyin elçisi rikâb-ı hümâyûna ruh-sûde-i darâ'at olup, 'âdet-i kadîme üzere Dîvân-ı hümâyûn'a getirülüp, rikâb-ı hümâyûna rû-mâl ve nâme ve hedâyâsın 'âdet üzere nihâde-i ma'raz-ı darâ'at eyledi.¹⁰⁴

Yer ve şahıs isimleri, lakaplar, vefatlara ilişkin yaptığı haziflere örnek,

[VT] Vukû'-i harîk

Şa'bân-ı şerîfin yedinci Pazar gicesi sâ'at birde Ayvan-serâyı kapusu dâhilinde âteş zuhûr edüp, imdâd-ı rûzgâr ile şerâre-pâş-ı etrâf ve ihrâk-ı büyût-i esâfil ü eşrâf edüp, ne hâl ise mündef' ve o beliyeye-i hâtır-hırâş zâ'il ü mürtefi' oldu.¹⁰⁵

[HT] Vukû'-i harîk der-Ayvanseray

Yine sene-i merkûme şa'bânü'l-mu'azzamın yedinci bâzâr gicesi sâ'at birde iken bi-emrillâhi Te'âlâ hısn-ı İstanbul'un bâb-ı Ayvanseray dâhilinde âteş zuhûr edüp, bir bakkâl dükkânına karîb funda ta'bir olunan süpürge çalısına âteş isâbet etmekle der-'akab bakkâl dükkânına yapışup, giderek şiddet-i rûzgâr ile bir ucu Dırağman Câmi'î semtinden bâb-ı Balat'a karîb lonca yerine müntehî ve bir ucu taşrasından dahi zuhûr etdiği mahalle dek ve Balat Câmi'î'ne müntehî vâfir hâne ve dekâkin muhterik olup, ne hâl ise bi-'inâyetillâhi Te'âlâ muntafi' oldu.¹⁰⁶

Hâkim Tarihi ile *Vâsıf Tarihi* arasında yaptığımız karşılaştırmalardan Vâsıf'ın, bazı şahıs biyografilerine, askere maaş verilmesi (mevacib), huzur derslerine dair bir kısım bilgilere yer vermediği, Hâkim'in uzun uzadıya anlattığı tevcihat bahislerinde önemli ölçüde ihtisarda bulunduğu, yangınlar, bayramlaşma, hırka-i şerif ziyareti, saray merasimleri ve vefeyata ilişkin konuları da özetlediği açıkça görülmektedir. Ayrıca kaynağından farklı olarak hem eserinin hacmini artıracığı hem arşivde zaten mevcut olduğu düşüncesiyle hatt-ı hümâyûn, ferman, mektup ve tahrirat gibi belge suretlerini kaydetmemiştir.

Vâsıf Tarihi ile *Hâkim Tarihi* mukayesesinde görülen tarih farklılıklarının daha çok vefat, tayin, görevden azledilme, surrenin hareketi, donanmanın gönderilmesi, askerinin maaşlarının

¹⁰⁴ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 2, 903-904.

¹⁰⁵ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 56.

¹⁰⁶ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, 265.

ödenmesi gibi olaylara ilişkin olduğu, bu farklılıkların da birkaç istisna dışında aynı ayın farklı günleri şeklinde olduğu görülmektedir.¹⁰⁷

Şahıs isimleri ve nispetlerde yaptığı ihtisara örnek,

[VT] ‘Ulufeciyân-ı Yemîn,
Bektâş Efendi'ye,¹⁰⁸

[HT] ‘Ulûfeciyan-ı Yemîn Kitâbeti, sabıkâ Büyük Kal'a Pâyesi
olan Haleb Vâlîsi Dîvân Efendisi Bektâş Efendi'ye müceddeden
tevcîh.¹⁰⁹

Vâsıf'ın *Hâkim Tarihi*'nde uzun uzadıya anlatılan sultan çocuklarının doğum, düğün, nişan merasimlerine bazen yer vermemiş bazen de kısaca değinmiştir.¹¹⁰ Mesela Âyişe sultanın kızı Hanım Sultan'ın evliliğine dair olay, Vâsıf ile Hâkim'in olaylara yaklaşımını ve anlayış farklılıklarını göstermesi bakımından güzel bir örnektir.

[VT] Lâhika

‘İsmetlu ‘Âyişe Sultân hazretlerinin kerîmeleri Hânım Sultân mukaddemâ Nûri Bey'e ‘akd ü tezvîc ve işbu **şevvâl gâyetinde** maslahat-ı zifâf tervîc olunup, müşârun ileyhâya dahi alay tertîb ve vâlide-i muhteremeleri serâyında şevher-i pâkize-güherleriyle ictimâ'ları tasvîb olundu.¹¹¹

[HT] Zikr-i alay-ı vâlây-ı ‘arûs-i Hânım Sultâr kerîme-i şehîme-i hazret-i ‘A’îşe Sultân *dâme ‘İsmetühâ*

Yine **sene-i merkûme mâh-ı şevvâlül-mükerreminin yirmi beşinci hamîs günü** bundan akdem ‘alâ-vetîretî'l-icmâl zikri mürûr eden devletlü ‘Â’îşe Sultân hazretlerinin kerîme-i **şehîmelerin çırâğ-efrûhte-i hazret-i Şehriyâr-i ‘âlem olan Haremeyn Mütevellîsi** Nûri Mehmed Emîn Efendi'ye nâm-zedî-i ‘akd-i izdivâc ile kadrlerin resîde-i küngüre-i tâk-ı itilâ buyurmuşlar idi.

Târîh-i merkûmda be-resm-i kadîm ve de'b-i müstedîm alay-ı ‘arûs-i mekârim-me'nûs-i vâlâ tertîb olunup, ibtidâ dâmâd-ı Sultân-ı ‘*alîyyetü's-şân* efendi cenâbları Sadrı'zam ve Vekîl-i efham devletlü, Ebu'l-mevâhib Mehmed Râgîb Paşa hazretlerinin şeref-i dâmen-bûsî-i mekârim-me'nûslarıyla müteşerrif ve bir sevb-i semmûr-i mûcibü's-sürûr ile tekrîm, ba'dehû Sultân-ı ‘*alîyyetü's-şân* hazretlerinin serâylarına râhî ve Hânım Sultân'ın alay ile şeref-i kudûmlarına muntazır oldular. Tertîb olunan alay budur ki, zikr olunur.

İbtidâ dört nefer Muhzır Ağa kapu-kethudâları, ba'dehû Kulaguz Çavuş sonra Dîvân-ı hümâyûn çavuşları ve Vezîr ağaları ve gedüklü zu'amâ ve çavuşlar kâtibi ve emîni, ba'dehû selâtîn cevâmî'i kâtibleri ve mütevellîleri, sonra Haremeyn Mukâta'acısı ve Muhâsebecisi ve Müfettişi Efendi, ba'dehû sağdıç Râmî Paşa-zâde Mustafa

¹⁰⁷ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, CXXVII-CXXX.

¹⁰⁸ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*,35.

¹⁰⁹ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, 145.

¹¹⁰ Geniş bilgi için bk. Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, CXLII-CL; Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, CXI-CXVIII.

¹¹¹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 159.

Beyefendi, ba'dehû selâtın-i 'aliyyetü's-şâ hazerâtının helvacılar kethudâları, ba'dehû selâtın kethudâları, ba'dehû Teşrifâtü Efendi, sonra sîm hâlis nahıllar tersânelü neferâtı ile cümle dâl-fes, ba'dehû Hânım Sultân arabası, ba'dehû selâtın-i 'aliyyetü's-şân arabaları, sonr[a] bir 'aded yedek arabası, ba'dehû kayınpederleri makâmında olan Vezîr Mehmed Paşa'nın kethudâları ve Dîvân Kâtibi Efendi, ba'dehû Mehter-hâne-i Âsafî, ba'dehû cevârî arabaları idi.

Ertesi cum'a selâmlığı Zeyrek Câmi'ine tenbîh olunup şevketlü, kerâmetlü Şehriyâr-i 'âlem hazretleri ba'de edâ-i sâlât-ı cum'a Sultân-ı 'aliyyetü's-şân hazretlerinin serâyalarını teşrif ve Vezîr silahdâr Mehmed Paşa ve Dâmâd Efendi şeref-i bagal-gırî-i hümâyûn ile müteşerrif ve zemînden pâye-i nerdübân ve sahn-ı serâ dîbâ ile ferş olunup, sâ'ir merâsim-i istikbâl ve levâzım-ı tefhîm ü ta'zîm ve ibcâlleri edâ ve tekmilinde bezl-i tâb ü iktidâr buyuruldu.¹¹²

Vâsıf'ın Mealen Aktardığı Olaylar

[VT] Sâbıkâ Bosna Vâlisi Vezîr Mehmed Paşa'dan ehâlî-yi Bosna iştikâ edüp, Vezâret'i ref ve Resmo'ya iclâ olunmuşidi. Mezâlîm ü te'addiyâtı derece-i 'afvı tecâvüz eylediğine binâ'en, emr-i kazâ-mazâ ile izâle olunup, ser-i felâket-zedesi mevzû-i 'ibretgâh-ı a'lâ vü ednâ kılındı.¹¹³

[HT] Vürûd-i ser-i maktû-i Vezîr Mehmed Paşa Vâlî-i Bosna-i sâbık

Sene-i merkûme zilka'desinin evâsıtında bundan akdem Bosna Vâlisi olan Vezîr Mehmed Paşa ki, merhûm Hekîm-başı-zâde 'Ali Paşa'nın etbâ'ından olup Devlet-i 'aliyye'de Çavuş-başılık ve sâ'ir hıdemâtda bulunmağla, rütbe-i Vezâret itâ olunmuşidi. Bosna Eyâleti buna tevcih olunup, birkaç sene Eyâlet-i Bosna'da imrâr-ı vakt ve giderek hılâf-ı rızây-ı hazret-i Şehriyârî fukarâ vü zu'afâyâ zulm ü te'addîsi haddi mütecâviz olup, kirâren ve mirâren Bosna ehâlîsi fukarâları Âsitâne-i sa'âdet'e gelüp, rikâb-ı hümâyûna bî'd-defe'ât ref'i ruk'a-i iştikâ' eylediklerinde ve vürûd eden 'arz ve mahzarlar te'âkub ve kesreti ile dahi inâre-i gazab-ı Pâdişâhî'ye sebep ve mûmâ ileyhe gereği gibi tenbîh ü tahzîri hâvî evâmir-i celîle ısdâr ve bu bâbda îkâz ve fukarâdan aldığı mezâlîmi istirdâd bâbında kemâl-i tahvîf ü terhîb olunmuşiken, niçe dürlü a'zâr-ı vâhiye ile yine râh-ı hılâfa sâlik olup; şevketlü, kerâmetlü Şehriyâr-i 'âlem-penâh edâmallâhu şevketehû ilâ-yevmi't-tenâ efendimiz

¹¹² Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, 810-811.

¹¹³ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 202.

[VT] Re'âyâ ve ehl-i zimmet bir zemândan berü tecâvüz-i had ile elbiselerine zînet verdikleri ve İslâm'a mahsûs siyâb ile bî-edebâne hareket eyledikleri ma'lûm olup, tâyife-i mesfûreye tavr-ı kadîmleri üzere ta'yîn-i siyâb ve mürtedî' olmayanları müstehakk-ı darbu'r-rikâb olmak evâmiri, lâzım gelenlere tenbîh ü işrâb olundu.¹¹⁵

[VT] Âmeden-i hazîne-i Mısıryye

Beher sâl cânib-i Mısır'dan irsâli mu'tâd olan hazîne mashûben bi's-selâme Üsküdar'a geldiğini, muhâfazasına me'mûr ümerâ-yı Mısıryye'den sâbık Mısır Defterdârı Yûsuf Bey Bâb-ı 'âlî'ye gelüp, ihbâr ve huzûr-i Sadr-ı mekârim-kârda mûmâ ileyh ve ma'yyetinde olan Mısır ocağları zâbitânı telebbüs-i hila' ile kesb-i mübâhât ü iftîhâr ve f'l-hâl bir kıt'a çekdirme Üsküdar'a gönderilüp, me'mûrlar hazîneyi tahmîl ve Alây Köşkü altından imrâr ile Hazîne-i 'âmire'ye tavsîl eylediler.¹¹⁷

Vâsıf'ın *Hâkim Tarihi*'nin hemen hemen üçte ikisine (%70)¹¹⁹ yer vermediği dikkate alındığında, bire bir aynen naklettiği olaylara ilişkin örnek bulmak mümkün değildir.

Vâsıf'ın tarih ve isimlerde yaptığı yanlışlıklara örnek,

[VT] ... sâbıkâ Mekke-i mükerreme Kadısı Feyzullah Efendi Kazâ-i İstanbul ile nâyil-i

hazretlerinin zulm-i 'ibâdullâha bir vechile rızây-ı hümâyûnları olmadığı ma'lûm-ı cümle-i enâm iken bu gûne isrâr-ı zulm ü tuğyânı cezây-ı sezâsını tertîbe bâ'is ü bâdî ve mukaddemâ Eyâlet-i Bosna'dan 'azl ve Resimo Cezâresi'nde ikâmeti fermân buyurulmuşıdi. Bi-hükmi-i takdîr-i ezeli irsâl olunan emr-i 'âlî mücebince mazmûnu icrâ ve ser-i maktû'u mübâşir yediyle Âsitâne-i sa'âdet'e getirülüp, Bâb-ı Serây-ı 'âmire'ye vaz' ve âhara mücib-i i'tibâr u istibsâr kılındı.¹¹⁴

[HT] Ve re'âyâ makûleleri al çuka ve şâlî ve kürk cinsinden kâkum ve semmûr ve karsak geymeyüp ve sarı mest pabuc dahi geymeyüp, libâs-i ehl-i İslâm'a şebîh elbiseden ihtirâz ve kadîmî ehl-i zimmet olan re'âyâ ne şekil üzere iseler o yolca olup, ziyî-isûretlerinde tefâhurgûne hadlerinden mütecâviz eşkâlden ihtirâz üzere kendi tavrlarında müte'eddib olmalarıçün tenbîh ü te'kid olundu.¹¹⁶

[HT] Âmeden-i Hazîne-i Mısır ber-vech-mu'tâd

Yine mâh-ı merkûmun yirminci çehârşenbih günü beher sâl irsâli mu'tâd olan Mısır Hazinesi selâmet-i kâmile ile Âsitâne-i sa'âdet'e vâsıl olup, Hazîne Beyi ta'bir olunan ümerâ'-i Mısıryye'den Defterdâr-ı sâbık Yûsuf Bey Üsküdar'a vusûlünden üç gün mukaddem, hazîne ma'yyetinde olan ocaklar zâbitleri ve mîr-i mûmâ ileyhîin âdemleri 'âdet-i me'lûfe üzere vusûl, hazîne haberiyle kapuya gelüp, pîş-gâh-ı hazret-i Sadrı'zamî'de hil'atleri ilbâs ve yevm-i mezkûrda ta'yîn olunan çekdirme sefinesiyle hazîne dahi Üsküdar'dan Âsitâne'ye 'ubûr ve sâ'at altıda 'âdet üzere Alay Köşkü pîş-gâhından mürûr eyledi¹¹⁸

[HT]... sâbıkâ Mekke-i mükerreme Kadısı Feyzullâh Efendi-zâde **Sa'deddîn Efendi**

¹¹⁴ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 2, 1025-1026.

¹¹⁵ Sağlam, *Mebâsinî'l-Âsâr*, 48.

¹¹⁶ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, 221.

¹¹⁷ Sağlam, *Mebâsinî'l-Âsâr*, 27.

¹¹⁸ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, 95.

¹¹⁹ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, CXXIX.

e'azz-i me'mûl ve sâbıkâ Mekke-i mükerrerme Kadısı **Mehmed Efendi-zâde Feyzullah Efendi**, mu'âhhar târîh ile İstanbul Pâyesi'ne irtikâ ve sâbıkâ Âmid Kadısı Mehmed Kemâleddin Efendi Mısır-ı Kâhire hükûmetiyle kesb-i maksûd ü münâ eyledi.¹²⁰

hazretlerine İstanbul Kadılığı bâ-hatt-ı hümâyûn-i 'inâyet-meşhûn tevcih buyurulup ve sâbıkâ Mekke-i mükerrerme Kadısı Mehmed Efendi-zâde Feyzullâh Efendi'ye İstanbul Kazâsı Pâyesi ve sâbıkâ Âmid Kadısı Mehmed Kemâleddin Efendi'ye almış yedi receb-i şerîfi gurresinden zabt eylemek üzere Mısır-ı mahrûse Kazâsı bâ-hatt-ı hümâyûn-i şevket-makrûn tevcih ü 'inâyet buyuruldu.¹²¹

Öte yandan merhum Bekir Kütükoğlu da *Hâkim Tarihi'nin* birinci cildi ile *Vâsıf Tarihi*'ni kısmını karşılaştırarak her iki kaynak hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur.¹²² Bu karşılaştırmada *Vâsıf Tarihi*'nin vefeyât bahisleri içinde yer alan biyografiler ile kendi duydukları ve gördüklerine dayanarak aktardığı bilgilerin orijinal olduğunu, bu yönüyle *Hâkim Tarihi*'ni tamamladığını da belirtmekle birlikte,¹²³ Vâsıf'ın, *Hâkim Tarihi*'nin muhtevasını bir esasa ve usule bağlı kalmadan dikkatsiz, gelişi-güzel haziflerde bulunarak ve ifadeleri anlaşılabilir hale getirerek, bazen kaynağı ile çelişki oluşturacak tarzda ihtisar ettiği kanaatine varmıştır.¹²⁴ Biz de yaptığımız mukabeleden bu tespitlerin doğru olduğu kanaatine vardığımızı ifade etmeliyiz. Ayrıca Seyyid Mehmed Efendi'nin *Tarihi*'ni bir kaynaktan değil, tamamen resmî belge ve evraklar ile kendi bilgi ve müşahedelerine dayanarak telif ettiğinden bu yönüyle bakıldığında ihtiva ettiği bilgilerin orijinal olduğunu söylemek mümkündür.¹²⁵ Aynı zamanda Vâsıf'ın geniş ölçüde ihtisarda ve haziflerde bulunarak bazı olayların tarihlerini zikretmemesi, bazen kaynağı ile çelişkili bilgiler vermesi de dikkate alındığında, öncelikle *Hâkim Tarihi*'ne başvurmanın zarureti daha iyi anlaşılacaktır.¹²⁶ Bununla beraber Vâsıf'ın *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr* adıyla kaleme aldığı tarihinin göz ardı edilmesinin de bir eksiklik olacağını belirtmek isteriz.

1.1.2. Vâsıf'ın Orijinalitesi

Vâsıf'ın *Hâkim Tarihi*'ni kısaltarak ve özetleyerek dört ay gibi kısa bir sürede yeniden kaleme alması birçok bilginin göz ardı edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu yaklaşım da birtakım olayların anlaşılmasını şüphesiz zorlaştırmıştır. Ancak iki eser arasında tespit edilen tarihler ve bilgilerdeki farklılıkların şüphesiz yanlış olma ihtimali bulunmakla birlikte, Vâsıf'ın bu bilgileri başka kaynaklardan almış olma ihtimalini ortadan kaldırmamaktadır. Zira *Hâkim Tarihi*'nde geçen Yenişehir-i Fener kazasına atanan Resul-zâde es-Seyyid Ahmed Baîş Efendi ile ilgili bilgi Vâsıf tarafından düzeltilerek Yaîş şeklinde kaydedilmiştir. Yine *Hâkim*'de geçen Defterdâr-ı Şikk-ı Evvel Nâilî Abdullah Efendi'nin isminin Vâsıf tarafından yanlış olarak Nâyilî şeklinde yazıldığı belirtilmesine karşılık bu ifadenin her iki şekilde de imlası bulunmaktadır. Dolayısıyla bu iki basit

¹²⁰ Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*,24.

¹²¹ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, 78.

¹²² Kütükoğlu, *Makaleler*, 146-194.

¹²³ Kütükoğlu, *Makaleler*, 189-194.

¹²⁴ Merhum Kütükoğlu Matbaa-yı Âmire 1219 baskısının 89. sayfasına kadar, — ki bu Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Hazine nr 1405'de kayıtlı bulunan yazma nüshanın da 78a varacağına karşılık gelmektedir— karşılaştırmıştır. Kütükoğlu, *Makaleler*, 149-172.

¹²⁵ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, CL-CLII.

¹²⁶ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, CXXIX.

örnek bize iki kaynak arasındaki isim ve benzeri farklılardan hareketle *Hâkim Tarihi*'ndeki bilgileri Vâsıf'ın yanlış aktardığı hükmüne varamayacağımızı göstermektedir.¹²⁷ Ayrıca Vâsıf'ın kaynaklarında bulunmayan önemli şahısların biyografileri ve haleflerinin ulaşamadığı bilgileri de ilâve ederek, eserini telif ettiğini de belirtmektedir.¹²⁸

1. 2. Çeşmî-zâde Tarihi

Çeşmî-zâde Mustafa Reşid Efendi (ö. 1184/1770), Seyyid Mehmed Hâkim'den sonra 3 Aralık 1766'da vakanüvisliğe tayin edilmiş ve yaklaşık bir buçuk yıl bu görevi devam ettirmiştir. Mustafa Reşid Efendi'nin vakanüvis olduğu 1180/1766 tarihinden 1182/1768 tarihine kadar meydana gelen olayları kaydettiği *Çeşmî-zâde Tarihi*, Vâsıf'ın 1180-1182/1766-1768 dönemi kaynaklarındandır.¹²⁹

1.2.1. Çeşmî-zâde Tarihi'nde Yaptığı Tasarruflar

Ahmed Vâsıf, Hâkim'in ardından Çeşmî-zâde ve Mûsâ-zâde'nin vekâyinâmelerini de gereksiz bilgileri çıkararak tarihine ilave edeceğini ifade etmektedir.¹³⁰ Nitekim *Çeşmî-zâde Tarihi*'ni, de *Hâkim Tarihi*'nde takip ettiği yöntemle gereksiz gördüğü bilgilerden ayıklayarak, güzel bir tarz ve üslup ile kaleme aldığını belirtmektedir.¹³¹

Vâsıf'ın *Çeşmî-zâde Tarihi*'ndeki bilgileri aktarırken yaptığı hazif ve ihtisar

[VT] Tevcihât-ı 'ilmiyye
Bursa Kazâsı, sâbıkâ Üsküdar
Kadısı Hâfiz İbrâhîm
Efendi'ye ve Şâm Kazâsı,
sâbıkâ Kudüs Kadısı Sır-
kâtibi es-Seyyid 'Ömer
Efendi'ye tevcih olundu.¹³²

[ÇT] Nasb-ı kâdî-i Bursa ve Şam ve gayrân
Mekke-i mükerreme pâyesi ile Bursa kadısı hâlen Emîn-i
fetvâ Bâbî-zâde es-Seyyid Abdullah Efendi tekâmîl-i müddet
etmekle sene-i merkûme zilka'deti's-şerîfesi guresinden
ma'zûl olup, kaza-i mezbûr mahreç ma'zullerinin akdemi
sâbıkan medîne-i Üsküdar kadısı Hâfiz İbrahim
Efendi'ye ve Dimeşku's-şam kazası sene-i âtiye şehri-
reb'ülevveli guresinden sâbıkan Kuds-i şerîf kadısı
Kâtibü's-sır es-Seyyid 'Ömer Efendi'ye ve Sofya kazası
sene-i merkûme zilhicce guresinden sâbıkan Serâ-yı Bosna
kadısı Kıbrısî İbrahim Efendi'ye ve Erzenurum kazası sene-i
âtiye muharremü'l-harâmı guresinden bâ-hareket-i dâhil
Dersiyye-i İsmail Efendi müderrisi Üsküdârî es-Seyyid
Abdülbâkî Efendi'ye tevcih buyuruldu.¹³³

Vâsıf'ın ihtisarına örnek,

[VT] Sûhten-i kalyon

Kışla sefâyininden biri Bağçe-kapusu'yla
Galata beyninde lenger-endâz-ı istikrâr ve
hübûb-i bâd-ı muvâfaka talebkâr iken, sâ'at
altıda bi-kazâ'illâhî Te'âlâ derûnundan âteş
zuhûr edüp, yerinden hareket ve Galata
önünde merbût ba'zı kebîr kayıklara

[ÇT] Suhten-i Kalyon-i mîrî ve keştihâ- yı diğeri

Mâh-ı şa'bânül-mu'azzamın yedinci gicesi saat
altı buçukda iken Bağçe-kapusu ile Galata
beyninde lenger-endâz olan beylik kalyon -
ki ber-mu'tâd-ı kadîm kışlaya ta'yîn olunup,
azîmet üzere idi- derûnundan âteş-i tünd ü

¹²⁷ Tahir Güngör, *Hâkim Efendi Tarihi*, 1, CXXX.

¹²⁸ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 3-4, 325-326, 577-578.

¹²⁹ Bekir Kütükoğlu, "Çeşmî-zâde Mustafa Reşid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 289-290.

¹³⁰ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 282.

¹³¹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 3, 311.

¹³² Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 288.

¹³³ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 22.

musâdefet ile birkaçını ihrâk ve o mahalden iftirâk ile **Cübb-i 'Ali ile Tüfeng-hâne arasında olan Yehûd hânelere iltisâk ve ol hâneleri ve Cübb-i 'Ali Çarşusu'nu bi'l-küllüyye sûzân** ve isâbet-i nâr havfından alarga olan küçük kayıklar Halîc-i İstanbul'un her tarafına müteferrik ve perîşân ve şiddet-i hevâ ve telâtum-i deryâ ekserîsini ifnâ eylediğinden gayri birisi Tersâne önünden mürûr ile Tersâne Serâyı [M1 284] Kasrı'nı yakup, dehşet ilkâ ve altı sâ'atden sonra 'avn-i İzed-i biçûn ile bu hâlet-i garîbe sükûn buldu.¹³⁴

serkeş zuhur edüp, giderek demirlerinin ipleri muhterik oldukda yerinden hareket ve yanarak yürüyüp, Galata önünde merbût olan çekeleve ve şayka ta'bîr olunan kebîr kayıklara çatup, birkaçını ihrâk eyledikten sonra bi-emrillâhi Te'âlâ ol mahalden dönüp, âheste âheste **Cibâli ile Tüfeng-hâne arasında olan Yehûdi hânelere yanaşup, ol hâneleri ve Cibâli Çarşusunu bil-cümle ihrâk eyledi.** Ve Galata önünde yakdığı kayıklardan birine sirâyet ile muhterik olan altı yedi aded kayıklar -ki sâ'irlerine dahi isâbet-i nâr havfından iskelelerden alarga etmiyeler idilodos havası ile rüzgârın önüne düşüp, her biri **Halîc-i İslambol'un bir tarafına müteferrik ve münteşir oldular.** Bazısı Azeb-kapusunu ve Dîvânihâne karşusunda ve bazısı dahi Ayvansaray mehâzisinde ve sâ'ir mahallerde yanup, birisi dahi **Tersâne-i âmire önünde mürur ve Tersâne Sarayı kasrını bilküllüyye ihrâk edüp, beş altı saat mikdânı müddetde cümlesi mahv ü müzmahil oldu.**¹³⁵

Vâsıf'ın bilgileri hafzetmesine örnek,

[VT] Mâh-ı mezbûrun on beşinci günü Selânik Kazâsı, Dürrî-zâde mahdûmu Mehmed Tâhir Efendi'ye ve Halebü's-şehbâ, Kethudâ-zâde Mehmed Sâdik Efendi'ye ve İzmir, Hekîm-başı Sa'îd Efendi-zâde İbrâhîm Nedîm Efendi'ye tevcih olundu.¹³⁶

[ÇT] Selânik kazâsı sene-i âtiye şehr-i Rebî'ulevvelî guresinden Dârü'l-hadîs-i Süleymâniye müderrisi Şeyhülislâm-ı sâbık Dürrî-zâde Efendi mahdumu Mehmed Tâhir Efendi'ye ve halebü's-şehbâ kazâsı sene-i âtiye şehr-i Ribî'ulâhırî guresinden Süleymâniye müderrisi Kethudâ-zâde Mustafa Sâdik Efendi'ye ve İzmir kazâsı dahî sene-i âtiye şehr-i Rebî'ulâhırî guresinden Süleymâniye müderrisi Hekimbaşı Mehmed Sa'îd Efendi-zâde İbrâhîm Nedîm Efendi'ye tevcih ve üç koldan hareket eden gürûh-i müderrisîn-i kirâm dâîlerine rüûsları i'tâ ile terfih buyuruldukta, her biri duâ-yı pâdişâh-ı enâm ...¹³⁷

Vâsıf'ın Olayları Bir Başlık Altında Toplaması

Vâsıf Çeşmî-zâde'nin ayrı ayrı başlıklar altında anlattığı olayları tek bir başlık altında birleştirerek kaydetmiştir. Bununla ilgili hayli örnek bulunmaktadır.

Mesela Gürcistan seferine ilişkin Çeşmî-zâde'nin “Tafsîl-i vekâyi'-isefer-i Gürcistan,” “Serasker şuden-i vâlî-i Çıldır Hasan Paşa be-sefer-i Gürcistan,” “Sûret-i hatt-ı hümayûn-i itaat-makrûn,” “Reften-i Hasan Paşa be-memleket-i Gürcistan ve musahhar geşten-i bazı kal'ahâ,”

¹³⁴ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 284.

¹³⁵ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 10-11.

¹³⁶ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 292.

¹³⁷ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 30.

“Azîmet kerden-i Hasan Paşa be-feth-i kal'a-i Suyer,” “Sûret-i emr-i âlî be-vâlî-i Çıldır Hasan Paşa” adıyla altı başlık altında ele alınan hadiseleri “Hareket-i Ser'asker-i Gürcistân” adıyla bir başlık altında birleştirmiştir.¹³⁸ Arkasından Himmet-zâde es-Seyyid Nurullah Efendi'nin doğumunu atlayıp, surrenin gönderilmesine geçmiş, Çeşmî-zâde'de uzunca anlatılan askere mevâcib verilmesini Vâsîf iki satırda ifade etmiştir.¹³⁹ Vâsîf, Çeşmî-zâde'nin kaydettiği sufi-meşreb müderris Yusuf-zâde Yusuf Efendi'nin vefatına yer vermemiştir.¹⁴⁰

Çeşmî-zâde vüzerâ ile ümera, hâcegân-ı divân ve muhtelif ağalıklara yapılan tevcihatları üç başlık altında verirken, Vâsîf bir kısmını kaydetmeye gerek görmediğinden “Vukû-i tevcîhât” adıyla tek başlık altında toplamıştır.¹⁴¹ Padişahın, Sadrazam-ı esbak es-Seyyid Abdullah Paşa'nın oğlu Saîd Bey'e lütufta bulunması, Mesken-i Gâzi isimli kalyonun deryaya indirilmesi, Halebî Tahâ-zâde es-Seyyid Ahmed Efendi'nin bazı davranışları sebebiyle Edirne'ye nefyi, bir Ermeni'nin işlediği suçlar ve yaptığı eşkıyalıklar sebebiyle siyaseten katli ve Mirâhûr-i evvel Selim Ağa'nın azledilerek yerine Mahmud Bey'in tayin edilmesine dair beş ayrı başlık altında anlatılan hâdiseleri Vâsîf, “Havâdisât-ı müteferrika” başlığı altında özetlemiştir.¹⁴² Yine *Çeşmî-zâde Tarihi*'nde “Donanmanın Karadeniz'e gitmesi, bayramlaşma, Dersiâm Mehmed Mansurî Efendi'nin vefatı, Konevî Mustafa Efendi'ye Mekke-i Mükerrreme pâyesi verilmesi, Defterdar İbrahim Sarım Efendi'nin hanesinin yanması, Hamza-zâde Esad Efendi'nin vefatı ve bazı menâsib tevcihine” dair yedi başlık altında yer alan hâdiseleri Vâsîf, “İhrâc-ı donanma ve tebrîk-i 'ûd-i adhâ ve bazı vefeyât-ı a'yân” başlığı altında birleştirerek özetlemiştir.¹⁴³ 1180/1766 senesi olaylarının sonunda Çeşmî-zâde'nin yer verdiği Himmet-zâde eş-Şeyh Abdüşşekur ve Ümmî Sinan-zâde eş-Şeyh Mustafa efendilerin vefatlarına Vâsîf hiç değinmemiştir.¹⁴⁴ 1181/1767 senesi olaylarının başında Çeşmî-zâde'nin beş başlık altında kaydettiği; Tavîl İbrahim Bey'in vefatı, askere mevâcib verilmesi, sultanın sahil saraya intikali, Halep Kethüdası Mehmed Efendi'nin evinde çıkan yangın ve Salih Efendi-zâde Mehmed Emin Efendi'nin Anadolu kadıaskerliğine tayinini Vâsîf, “bazı vekâyîât” başlığı altında özetleyerek birleştirmiştir.¹⁴⁵ Padişah tarafından ziyaret edilen Ayvad deresine yapılan bent hakkında Çeşmî-zâde uzunca bilgi verirken, Vâsîf çok kısa bilgi vermeyi tercih etmiştir.¹⁴⁶ Mısır valisi Râkım Mehmed Paşa'nın azledilmesine ilişkin gönderilen fermanı Çeşmî-zâde aynen, Vâsîf ise kaydetmemiştir.¹⁴⁷ Yine memâlik-i mahrûsenin nizamına dair emirleri de Çeşmî-zâde kaydederken Vâsîf zikretmemiştir.¹⁴⁸ Hadice sultanın doğumuyla sona eren *Çeşmî-zâde Tarihi* bu olayı bir şiirle kaydederken, Vâsîf, çok kısa olarak anlatmıştır.¹⁴⁹

Böylece Vâsîf, sadece Hâkim'in (1166-1180/1752-1766) değil, Çeşmî-zâde, Mûsâ-zâde ve kudâtdan Behcetî Hasan Efendi'nin yazdıklarını (1180-1183/1766-1769) da gözden geçirerek, 17

¹³⁸ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 12-13; Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 285.

¹³⁹ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 2-9; Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 280-282.

¹⁴⁰ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 15.

¹⁴¹ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 19-22; Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 287-288.

¹⁴² Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 23-25; Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 288-289.

¹⁴³ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 27-30; Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 291-292.

¹⁴⁴ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 36-37.

¹⁴⁵ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 38-40; Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 295-296.

¹⁴⁶ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 42-44; Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 297.

¹⁴⁷ Çeşmî-zâde *Çeşmî-zâde Tarihi*, 85-86; Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 309.

¹⁴⁸ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 89-90.

¹⁴⁹ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 93-94; Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 311.

senelik (1166-1183/1752-1769) tarihi¹⁵⁰ yeniden telif ederek padişaha sunduğunu, yazdıklarının Padişah tarafından beğenildiğini ve bu sayede büyük ikram ve ihsanlara mazhar olduğunu ifade etmektedir.¹⁵¹

Çeşmî-zâde Tarihi'ni neşreden merhum Bekir Kütükoğlu, *Vâsıf Tarihi*'ni *Çeşmî-zâde Tarihi* ile karşılaştırarak hem *Çeşmî-zâde* hem *Vâsıf*'in kıymet ve ehemmiyetine dair bazı tespitlerde bulunmuştur.¹⁵² Bu çalışmada, *Vâsıf*'in *Çeşmî-zâde Tarihi*'ni kullanırken vefeyat, teşrifat, tevcihat, yangınlar ve diğer bahislerde bazen bir konuyu tamamen hazfettiği/göz ardı ettiğini veya ihtisar ettiğini (özetlediği) örneklerle göstermiştir.¹⁵³ *Vâsıf*'in yaptığı hazif ve ihtisarlar sebebiyle kaynağının içeriğini aksettiremediğini, yer ve şahıs isimlerini, tarihleri naklederken hatalar yaptığını, bazen tevcih edilen görevlerle kişileri karıştırdığını belirtmektedir.¹⁵⁴ Bu sebeple *Çeşmî-zâde Tarihi*'nde yer alan konularda *Vâsıf*'in orijinalitesine dair hususlar¹⁵⁵ dışında *Vâsıf*'a müracaat etmeye gerek olmadığı hükmüne varılmıştır.¹⁵⁶ Bu haklı eleştirilere karşılık başta Cevdet Paşa olmak üzere sonraki müverrihlerin *Vâsıf*'in eserine müracaat ettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla araştırmacıların her iki müellifin farklı üslup ve anlayışla yazdıkları *Çeşmî-zâde* veya *Vâsıf* tarihinden birine müracaat ederek, diğerinden sarf-ı nazar etmelerinin doğru olmayacağını belirtmeliyiz.

1.2.3. Vâsıf'ın Orijinalitesi

Fevt-i Muhâfız-ı Kars Vezîr Kethudâ Mehmed Paşa başlığı altında verdiği bilgiler, “evân-ı tahsilde Kars ve Van semtlerinde bulunduğumuz hasebiyle re'ye'l-'ayn meşhûdumuz ve mâdde bu vechile mazbûtumuz olmuştur,” diye ifade ettiği gibi *Vâsıf*'in gençliğinde tahsil için gittiği Kars'taki müşahadelere dayanmaktadır.¹⁵⁷ Ahvâl-i Beylânî-zâde ve vefât-ı Muhassıl-ı Aydın Vezîr 'Abdurrahmân Paşa başlığı altında¹⁵⁸ verdiği bir kısım bilgiler de *Çeşmî-zâde*'de kaydedilmemiştir.

Tevcihat bahsinde Kars muhafazası tevcih edilen Vezir Ali Paşa'nın bazı gerekçeler beyan ederek makamının değiştirilmesini talep ettiğine dair bilgiler *Çeşmî-zâde*'de kaydedilmemiştir.¹⁵⁹

1.3. Enverî Tarihi

Sadullah Enverî (ö.1209/1794) 1182-1209 (1768-1794) yılları arasında muhtelif tarihlerde beş defa vakanüvis tayin edilmiş, *Vâsıf*la halef-selef olmuş bir müelliftir.¹⁶⁰ Enverî vakanüvislik dönemlerinde üç cilt olarak bilinen ve yedi kronikten oluşan bir tarih kaleme almıştır.¹⁶¹

¹⁵⁰ Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 2; Kütükoğlu, *Makaleler*, 122-123.

¹⁵¹ Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 3-4, 325-326, 577-578.

¹⁵² *Çeşmî-zâde* Mustafa Reşid, *Çeşmî-zâde Tarihi*, haz. Bekir Kütükoğlu, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1959), X-XXII.

¹⁵³ *Çeşmî-zâde Çeşmî-zâde Tarihi*, XI-XIV.

¹⁵⁴ *Çeşmî-zâde Çeşmî-zâde Tarihi*, XVI-XX.

¹⁵⁵ Gürcü Mehmed Paşa'nın icraatları, Abdurrahman Paşa'nın terceme-i hâline dair verdiği bilgiler ve Vezir Ali Paşa'nın görev değişikliğine ilişkin kaydettikleri bakımından *Vâsıf*'in eseri orijinaldir, bk. *Çeşmî-zâde*, *Çeşmî-zâde Tarihi*, XX-XXI; Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 286, 290, 294.

¹⁵⁶ *Çeşmî-zâde*, *Çeşmî-zâde Tarihi*, XXI-XXII.

¹⁵⁷ Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 290.

¹⁵⁸ Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 286-287.

¹⁵⁹ Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 294; *Çeşmî-zâde Çeşmî-zâde Tarihi*, 37.

¹⁶⁰ Çalışkan, Vekâyi'nüvis *Enverî Sadullah Efendi* XI-XV.

¹⁶¹ Çalışkan, *Enverî Tarihi*, XX, XXXIII.

1.3.1. Sadullah Enverî Tarihi'ni Kullanma Usûlü

Enverî'nin yazdıkları Sultan I. Abdülhamid ve III. Selim tarafından beğenilen ve emsallerine tercih edilen Vâsıf'ın gölgesinde kalmıştır.¹⁶² Nitekim III. Selim'in Vâsıf hakkında: "Asıl vekâyinüvis orduda lazımdır. Enverî edemiyor, Vâsıf orduya gitsin, vekâyii orda zabt etsin"¹⁶³ sözlerinden Vâsıf'ın Enverî'ye tercih edildiğini göstermektedir.

Vâsıf, Enverî'nin ilk vakanüvisliği döneminde yazdığı¹⁶⁴ 1182-1188 (1768-1774) yıllarına ait *Tarih*'nin birinci cildinden istifade etmiştir.¹⁶⁵ Enverî, eserinde anlaşılması zor lafızlar kullanmaktan kaçınacağını belirtmişse de bundan uzak kalamadığı gibi hatt-ı hümayûn, takrir, fetva, mahzar ve mektup gibi belge suretlerini aynen kaydettiği için eleştirilmiştir.¹⁶⁶ Vâsıf da Enverî'yi olaylara vâkıf olamadığından tarihinde hatalar ve eksiklikler bulunduğu, tarihî kıymeti olmayan mevzuları kaydederek eserini âdetâ bir mecmuaya dönüştürdüğü yönünde tenkit etmiş, III. Selim'in emriyle¹⁶⁷ Enverî'nin hatalarını düzelterek ve noksanlarını tamamlayarak en güzel şekilde yeniden yazdığını belirtmiştir.¹⁶⁸

Buna karşılık Vâsıf'ın Enverî'yi tashih ve tekmil edemediği ve özetini yansıtamadığı, dolayısıyla istifadeden uzak olduğu,¹⁶⁹ mukaddimesi (dîbâcesi/giriş) haricinde tamamen Enverî'nin kopyası olduğu,¹⁷⁰ hatt-ı hümayûn, mektup, mahzar suretlerini doldurduğu için Enverî'yi tenkit ederken, Mısır'dan gelen Arapça mektubu kaydederek kendisiyle çeliştiği iddia edilmiştir.¹⁷¹ Fakat Vâsıf'ın önemli addettiği için kaydettiği söz konusu mektup dışında eserine aynen kaydettiği başka bir belge veya mektup yoktur.

Ahmed Vâsıf, Sadullah Enverî'nin olaylara vâkıf olamadığından kaleme aldığı tarihi, hatalı ve eksik bulmuş, mektup suretleri ve tarihi ehemmiyeti olmayan gereksiz bilgiler (teksîr-i sevâd-ı eczâ) ihtiva ettiğini iddia etmiştir. Bu sebeple III. Selim, *Enverî Tarih*'nin hata ve noksanlarının giderilerek yeniden yazılmasını istemesi üzerine Vâsıf da 1183/1769 tarihinden başlayarak, Sultan I. Mahmud dönemi sonundan itibaren 1213/1799 yılına kadar hadiseleri aynı üslupla yazacağını ifade etmiştir.¹⁷²

Ahmed Vâsıf daha önce Hâkim ve Çeşmî-zâde tarihlerinde takip ettiği metotla Enverî'nin tarihini de ihtisar etme yoluna gitmiştir.

Vâsıf'ın yaptığı hazif ve yanlışlara örnek,

[VT] Sâbıkâ Silahdâr-ı hazret-i Şehriyârî İbrâhîm Bey, Ahîsha hânedânından ve o havâlî müte'ayyinlerinden olup, Gürcistân'ın istikrâr-ı

[ÇT] Sâbıkâ Silahdâr-ı şehriyârî İbrahim Bey, Pâdişâh-ı bende-perver hazretlerinin kariha-i sabîha-i mülûkânelerinden mâh-ı mzbûrda

¹⁶² Çalışkan, *Enverî Tarihi*, XXXII.

¹⁶³ BOA, HH, 1412/57475.

¹⁶⁴ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 326; Çalışkan, *Enverî Tarihi*, 492.

¹⁶⁵ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 327-328; Kütükoğlu, *Makaleler*, 123.

¹⁶⁶ Çalışkan, *Enverî Tarihi*, XX, XXXIII.

¹⁶⁷ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 327.

¹⁶⁸ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 327-328. Meselâ, müverrihin Şumnu'ya dair verdiği bilgileri noksan bularak tamamlamıştır. (bk. Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 489-490); Babadağı'na ilişkin verdiği bilgileri de tashih etmiştir, bk. Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 385-386.

¹⁶⁹ Filiz Çalışkan, "Vâsıf'ın Kaynaklarından Enverî Tarihi", *Tarih Dergisi*, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan Sayısı, (İstanbul1991), 143-163.

¹⁷⁰ Mütercim Ahmed Âsım Efendi, *Âsım Efendi Tarib*, haz. Ziya Yılmaz1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), I: 534.

¹⁷¹ Saffet Çalışkan, *Enverî Tarihi*, XXIV Diğer taraftan yazar, bk. Çalışkan, *Enverî Tarihi*, XXIV, Arapça mektubun referansını Vâsıf, *Tarih*, II, 67 vd. göstererek hatalı vermiştir, bk. Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, CLXII.

¹⁷² Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 327-328.

nizâmına medâr olur mülâhazasıyla rütbe-i vâlâ-yı Vezâret'e irtikâ ve **Anadolu Eyâleti ilhâkıyla** zimâm-ı Eyâlet-i Çıldır dest-i sadâkat-peyvestine i'tâ olundu.¹⁷³

rütbe-i vâlâ-yı vezâretle ser-bülend-i emsâl ü akrân ve **Gonya sancağı ilhâkıyla** Çıldır eyâleti tevcih ve ihsân buyurulup, bundan akdem memleket-i Gürcistan'a verilen nizâmın istikrâr ü istihkâmı havâle-i uhde-i ihtimâmı kılınup Çıldır valisi Hasan Paşa'ya dahî İçel eyâleti inâyet buyuruldu.¹⁷⁴

Vâsıf'ın Enverî'den mealen aktardığı bilgilere örnek,

[VT] Sâbıkâ Silahdâr-ı hazret-i Şehriyârî İbrâhîm Bey, Ahîsha hânedânından ve o havâlî müte'ayyinlerinden olup, Gürcistân'ın istikrâr-ı nizâmına medâr olur mülâhazasıyla rütbe-i vâlâ-yı Vezâret'e irtikâ ve **Anadolu Eyâleti ilhâkıyla** zimâm-ı Eyâlet-i Çıldır dest-i sadâkat-peyvestine i'tâ olundu.¹⁷⁵

[ÇT] Sâbıkâ Silahdâr-ı şehriyârî İbrahim Bey, Pâdişâh-ı bende-perver hazretlerinin karîha-i sabîha-i mülûkânelerinden mâh-ı mzbûrda rütbe-i vâlâ-yı vezâretle ser-bülend-i emsâl ü akrân ve **Gonya sancağı ilhâkıyla** Çıldır eyâleti tevcih ve ihsân buyurulup, bundan akdem memleket-i Gürcistan'a verilen nizâmın istikrâr ü istihkâmı havâle-i uhde-i ihtimâmı kılınup Çıldır valisi Hasan Paşa'ya dahî İçel eyâleti inâyet buyuruldu.¹⁷⁶

Esasen her iki müellifin yazdıkları tarihler kendi üslup ve anlayışlarının bir ürünüdür. Dolayısıyla tarihi olaylara bakışları ve değerlendirmeleri, usul ve üsluplarının farklılığı doğal olarak eserlerine de yansımıştır. Nitekim Tuna üzerine yapılacak köprünün inşasına dair olaya yaklaşımları, her iki müellifin bu farklı bakışlarını gösteren güzel bir örnektir. Enverî, bir köprünün nasıl inşa edileceğine dair ne tarih kitaplarında ne başka bir yerde malumat bulunmadığını, Devlet-i aliyye'de köprü yapımından anlayan bir kişiden başka kimse kalmadığını belirterek, Köprü Bina Eminî Süleyman Tâbi Efendi'nin köprü inşası konusundaki takririni eserine aynen kaydetmiştir¹⁷⁷. Vâsıf ise, bu takririn aynen kaydedilmesini yadırgayarak, “Garîbe” başlığı altında Devlet-i aliyye'de köprü inşa edecek çok usta bulunduğunu, aynı zamanda baş-muhasebede de kaydı bulunan köprü inşasına dair takririn, tarihe kaydedilmesinin beyhude ve gereksiz bir iş olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁸

Her iki müverrihin tarihi olaylara farklı bakışları biri *Enverî Tarihi* adıyla diğeri *Vâsıf Tarihi* adıyla iki kaynak doğurmuştur. Vâsıf, daha çok Osmanlı-Rus savaşına dair olayları ihtiva eden bu ciltte, tarihî değeri olmadığını düşündüğü ayrıntılara girmemiş, olayları özetlemeyi tercih etmiştir.

1.3.2. Vâsıf'ın Tarihi'nin Orijinalitesi

Vâsıf, Enverî'yi kaynak olarak kullanmakla birlikte, bizzat şahit olduğu, güvenilir kişilerden duyduğu ve dinlediği birçok bilgiyi kaydetmiştir.

¹⁷³ Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 288.

¹⁷⁴ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 22.

¹⁷⁵ Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 288.

¹⁷⁶ Çeşmî-zâde, *Çeşmî-zâde Tarihi*, 22.

¹⁷⁷ Çalışkan, *Enverî Tarihi*, 153-155.

¹⁷⁸ Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 403-404.

[VT] Kudûm-i ba'zı vüzerâ be-Ordu-yı hümâyûn

Sivas Vâlisi Gül Ahmed Paşa-zâde Vezîr 'Ali Paşa, kemâl-i übbehet ü dârât ve küllî asker ve neferât ile mevkib-i hümâyûna vâsil ve gösterdiği alay-ı dilârâdan tab'-ı Serdâr-ı ekremî'ye inşirâh hâsil olup, müşârun ileyhi semmûr kürk ilbâsıyla cezlân ve Ordu-yı hümâyûn'da ikâmetini fermân eyledi. **Halebî Receb Paşa ve Mûsulî 'Abdulcelîl-zâde Emîn Paşa, ve Maldovancı 'Ali Paşa'nın tavr u hareketlerinden Serdâr-ı ekrem hazretleri müşme'izz ü müteneffir ve 'Ali Paşa sâhib-i haseb ve Âsitâne-i sa'âdet'de tahsîl-i edeb etmiş vüzerâdan olduğuna binâ'en, mülâkâtda "vaz' u refâtından müteşekkîr olup: "Birâder-i cenâbınızı re'ye'l-'ayn müşâhade ile sohbbetinize gûş-dâde olmasa idim, vüzerâ-yı 'izâma inkırâz geldiğine cezm ederdim" dediğini Fakîr-i kasîru'l-bâ' müşârun ileyhden şifâhen istima' eyledim.** Sâbıkâ İbrâ'îl Muhâfızî Canikli Süleymân Paşa dahi Ordu-yı hümâyûn'a celb olduğuna binâ'en Özi muhâfazası 'uhdesine tefvîz ve bir ân akdem 'azîmetle emr-i muhâfazaya kıyâm eylemesi igrâ vü tahrîz olundu.¹⁷⁹

Vâsîf ile Enverî arasında yapılan mukayesede Enverî'de yer almayan birçok konunun Vâsîf tarafından kaydedildiği görülmektedir. Bunların hepsini burada göstermek bu çalışmanın hacmini aşacağından ancak bir kısmının başlıklarına işaret edilecektir.

Vâsîf'ta bulunan fakat Enverî'de yer almayan konuları şöyle sıralayabiliriz;

Yeniçeri Kâtibi Mehmed Subhî Efendi'nin terceme-i hâli,¹⁸¹ vefat eden Mehmed Nebîh Efendi'nin yerine Anadolu Sadâreti'ne Dâmâd-zâde Mehmed Murad Efendi'nin tayini, Tevcihât-ı İlmiyye,¹⁸²

Vefat eden Şeyhülislâm Pîrî-zâde 'Osman Efendi'nin yerine Mîrzâ-zâde es-Seyyid Mehmed Sa'îd Efendi'nin tayini ve Osman Efendi'nin terceme-i hâli,¹⁸³

Enverî'nin Babadağ'a ilişkin verdiği bilgilerin eksik ve hatalı olduğunu ifade ederek kendisi bilgi vermektedir,¹⁸⁴ askerinin perişanlığı ve zahire kıtlığı sebebiyle Seraskerlik görevini kabul etmek istemeyen Ali Paşa'nın, Kethudâ Bey ve Defterdar İbrahim Efendi tarafından her isteğinin yerine getirileceği vaadiyle kabul ettirildiği,¹⁸⁵

[ET] Vürûd-ı Gül Ahmed Paşa-zâde Ali P ve muhâfız-ı Özi Süleymân Paşa be-ordu hümâyûn

Ordu-yı hümâyûn'un Kartal'dan hareket ve Han-depesi civârında ikâmet eylediği evânda Sivas Vâlisi Ali Paşa kapusu halkı ve Sivas eyâletiyle alay gösterüp, serâsere semmûr kürk ilbâs olunduktan sonra ordu-yı hümâyûn'da ikâmet eylemesi fermân olunup, sâbıkâ İbrâîl muhâfızî olan Canikli Süleymân Paşa'ya dahi Özi muhâfızlığı tevcih ü ihsân ve emr-i muhâfazaya bir sâ'at akdem kıyâm ve ihtimâm eylemesi bâ-emr-i 'âlî kendüsine ifhâm olunup, irâde olduğuna üzere İbrâîl'den hareket ve mükemmel kapusu halkıyla irtesi gün ordu-yı hümâyûn'a vürûd (19b) itmeğle, ilbâs-ı hil'at olunub tenbîh olduğuna üzere bir gün ikâmetden sonra mahall-i me'mûrına 'inân-rîz-i 'azîmet olmuştur.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 334-335.

¹⁸⁰ Çalışkan, *Enverî Tarihi*, 30.

¹⁸¹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 331-332.

¹⁸² Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 381.

¹⁸³ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 382-383.

¹⁸⁴ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 385-386; Çalışkan, *Enverî Tarihi*, 118.

¹⁸⁵ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 339-340.

Bender Seraskeri Gül Ahmed Paşa-zâde Ali Bey'in vefatı ve terceme-i hâli,¹⁸⁶

Düşman baskısıyla askerinin hezimete ve yenilgiye uğramasının faturasını tamamen komutanlara yüklemenin insafsızlık olacağı, onların gayretlerine bizzat kendisinin şahit olduğu,¹⁸⁷

Muhasara edilen Kili Kalesi'nin düşmana mukavemet etmeden teslim edildiği, Allah'a tevekkül ile biraz tahammül gösterilseydi kar-kış sebebiyle düşmanın zaten muhasaradan vazgeçip geri döneceğini belirterek, sorumlularını herkesin nefretini hak eden “melanetkârlar” (lanetliler) olarak nitelendirmesi,¹⁸⁸

Vezir İbrahim Paşa'nın terceme-i hâli,¹⁸⁹

Rusların zaafalarına hamledilen sulh tekliflerinin, sayısız insanın ölmesinden önce kabul edilmesinin savaş sonunda yapılan musâlahadan birkaç kat daha Devlet-i aliyyenin menfaatine olacağı,¹⁹⁰ İbrail Kale'sinin muhasarası sırasında hayli zorluk ve zahmet çekmiş ve muvaffak olmuş askerinin azim ve iştiyakını artıracak tedbirlerin alınmadığı,¹⁹¹

“Kıssa-i garibe” başlığı altında verdiği, Sadrazam'ın ordu-yı hümayûnda ahlâkî hassasiyete istinaden, dairelerde “ıfl-ı emred” (bıyıkları terlememiş) çocukların bulundurulmasına dair yasağı,¹⁹²

“Fâyide” başlığı altında kaydettiği mağlubiyetin ardından hemen komutanın değiştirilmesinin doğru olmadığı,¹⁹³ Mısır'da Şeyhul-beled Ali Bey'in faaliyetlerini kaydederken, aslında Mısır'ın neden iktidar kavgaları yaşanan bir yer olduğunu, Mısır'ın malikinin de memlûkünün de (idare edenin de edilenin de) cehaletini bir kıssa örneğinden hareketle anlatması,¹⁹⁴

Rusların Silistre'ye hücumları sırasında kullandıkları toplara ilişkin bilgiler,¹⁹⁵

Vâsıf, düşmanın Babadağ'a gelmesini zorlaştıracak tedbirler alınmasını ve yollarına derin su kanalları gibi engeller konulmasının faydalı olacağını, Çinlilerin Moskov'un zulmünden kurtulmak için bir nehrin öte yakasında bulunan geniş bir araziye çöl hâline dönüştürdüklerini örnek vererek kaydetmektedir,¹⁹⁶

Tutrakan Muhafızı olan ve düşmanla kahramanca savaşarak şehit düşen Feyzullah Paşa'nın Abaza Paşa'nın dairesinde yetişmiş cesur bir kişi olduğu,¹⁹⁷

Ahmed Vâsıf, Sultan III. Mustafa'nın vefatına dair bahsi -Enverî'den ziyade- kendi bilgilerine dayanarak kaydetmiştir,¹⁹⁸

Hekim-başı Mehmed Efendi'nin azliyle yerine Mehmed Arif Efendi'nin nakli ve Şeyhülislamlıkta yapılan değişiklikler, Anadolu Kadıaskerliği'ne ve kadılıklarına yapılan tayin ve tevcihler,¹⁹⁹

¹⁸⁶ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 366-367.

¹⁸⁷ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 393-394.

¹⁸⁸ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 404-405.

¹⁸⁹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 409-410.

¹⁹⁰ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 413-414.

¹⁹¹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 421-422.

¹⁹² Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 444.

¹⁹³ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 470-471.

¹⁹⁴ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 492-493.

¹⁹⁵ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 533-534.

¹⁹⁶ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 525-526.

¹⁹⁷ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 532.

¹⁹⁸ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 546-550.

¹⁹⁹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 553-554.

Kaynarca'da yapılan antlaşmayı bir yıl önce Bükreş'te yapılan görüşmelerle kıyaslayan Vâsıf, Rusların bu işten kazançlı çıktıklarını belirterek, savaşta zafer ve galibiyetin mevhum/hayal, sulhta rahat ve asayişin meczum/kesin olduğunu, mevhumun meczuma tercih edilmemesi gerektiğini ifade etmektedir,²⁰⁰

Vâsıf'ın cephede bulunmuş, Ruslarla yapılan barış görüşmelerine katılmış, bu sayede bizzat müşahede ettiği bilgilerden hareketle tarihinde özgün bilgiler vermiştir. Dolayısıyla yukarıda bir kısmına işaret edilen bu özgün bilgilerin bir tarihçi tarafından göz ardı edilmesi mümkün olamayacağından en az *Enverî Tarihi* kadar *Vâsıf Tarîhi*'nin de bu sahanın araştırmacıları için vaz geçilemeyecek bir kaynak olduğu aşikârdır.

C. Kaynak Değeri

Yaklaşık on beş yıl vakanüvislik yapmış ve uzun yıllar devlet hizmetinde bulunmuş olan Ahmed Vâsıf, ufku geniş bir tarihçidir. Gerek vakanüvislik gerekse bazı diplomatik ve idari görevlerle cephede bulunması, onun bilgi ve tecrübe edinmesine ve olaylara daha yakından vâkıf olmasına imkân vermiştir. Diğer yandan Vâsıf'ı emsallerine göre öne çıkaran en önemli özelliği daha önceki müelliflerin tarihlerini incelemiş olmasının yanında devlet kademesinde elçilik ve reisülküttaplık gibi yüksek makamların kendisine sağladığı imkanlardan da istifade etmiş olmasıdır. Dolayısıyla yaşadığı dönemin olaylarını yazmış olan Vâsıf'ın kaynakları arasında gözlemleri, olaylara vukûfiyeti ve devletin arşivi önemli yer tutmaktadır. Zira devlete ait arşivin önemli bir kısmı *Dîvân-ı hümâyûn* kaleminde bulunmakta idi. Mektupçuluk ve mükâleme hizmetlerinde bulunması sebebiyle devletin mahrem sırlarına vâkıf olmuştur. *Rikâb-ı hümâyûn*'a mahrem (gizli) olarak takdim edilen tahrirlerin çoğu kaleminden çıktığından olayların inceliklerine ve ayrıntılarından haberdar olmuştur. Daha öncekilerin eksiklerini tamamlayarak eserinin ikinci cildini meydana getirmiştir.²⁰¹

Bir yandan Osmanlı topraklarında meydana gelen olayları doğru bir şekilde yazmaya gayret eden Vâsıf, Avrupa dillerine de aşina olduğundan²⁰², Avrupa'da yaşanan hadiselerle de ilgi duymuş, tarihine kaydetmek üzere bunlara ait belgelerin her ay kendisine verilmesini talep etmiştir.²⁰³ Nitekim Rus İmparatoriçesi Katerina'nın ihtilalle tahtı ele geçirmesini ayrıntılı olarak anlatmıştır. Yine Mısır, İran ve Gürcistan gibi bölgelerde cereyan eden olayları, Şam ve Hicaz bölgesinde yaşayan Arap kabilelerinin faaliyetlerini de kendine has bir üslupla ayrıntılı olarak kaydetmiş, böylece eserini orijinal hale getirmiştir. Ayrıca kendi gözlemleri ve duyduklarının yanında güvenilir kişilerin rivayetleriyle, mütevatir ve meşhur olarak nitelendirdiği olaylarla tarihini zenginleştirmiş ve istifade ettiği kaynakların eksiklerini tamamlamıştır.²⁰⁴ Diğer taraftan Vâsıf mükâleme kâtibi olarak²⁰⁵ orduda bulunduğundan, sulh görüşmelerinde cereyan eden konuşmaları ayrıntılı olarak vermiştir.²⁰⁶ Yine Muhsin-zâde Mehmed Paşa'nın Sadareten azledilme sebebinin kendisinden dinlemiştir.²⁰⁷ Vâsıf, objektif olmaya gayret göstermiş, dedi-kodulara iltifat etmemiştir. Mesalâ,

²⁰⁰ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 571-572.

²⁰¹ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 327-328.

²⁰² Şehabettin Tekindağ, "Osmanlı Tarih Yazıcılığı", *Belleten*, 35/140, (Ekim 1971), XXXV: 661.

²⁰³ Vâsıf, *Mebâsin* (İlgürel), XLVI-XLVII.

²⁰⁴ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 47-48, 388, 391, 481-483. Mesalâ, Han-tepesi'nde yaşanan hezimet, Midilli Adası'nda bulunan Sığın Limanı ve Kalesi hakkında verdiği bilgileri, İspanya'dan dönüşünde şiddetli fırtına sebebiyle buraya uğradıklarından, gözlemlerine dayanarak anlatmıştır, bk. Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 83-84.

²⁰⁵ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 328-330, 462, 511-512.

²⁰⁶ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 502-510, 516-522, 567-572.

²⁰⁷ Sağlam, *Mebâsinü'l-Âsâr*, 313-314.

Hekim-zâde Ali Paşa'nın Kethudâsı Veliyyüddin Efendi'nin ilim ve irfan sahibi olduğunu ifade ederken, diğer taraftan itimat edilmez bir kişi olduğunu belirtmekten de kaçınmamıştır.²⁰⁸

Öte yandan Vâsıf, telif ettiği tarih cüzlerini takdim ettiğinde, III. Selim “Güzeldir böylece cem eyleyüp, cümlesini cild-i vâhid eylesün” denilerek yazmaya teşvik edilmiş ve kendisine ihsanlarda bulunulmuştur.²⁰⁹ Ancak Ahmed Vâsıf Efendi'nin kaynaklarında yer alan bilgilerin doğru olduğundan hareketle, bazı bilgileri yanlış aktardığı -şüphesiz yanlış aktarması mümkün olmakla birlikte,- Hâkim Mehmed, Çeşmî-zâde Mustafa Reşid ve Sadullah Enverî'nin tarihlerinde geniş çaplı tasarruflarda bulunarak tarihi olayları hazfettiği gerekçesiyle tenkit edilmiştir. Ancak III. Selim'in üslubunu beğendiğini açıkça ifade ettiği Ahmed Vâsıf tarafından onun isteği üzerine bu müverrihlerin eserleri özetlenerek yeniden yazılmıştır.²¹⁰ Böylece Osmanlı devletinin yaklaşık elli yıllık tarihini kaleme almış bulunan Ahmed Vâsıf, arkasında önemli bir kaynak bırakmıştır. Vâsıf'ın *Tarih*'i daima takdir ve itibar görmüştür. Nitekim ilk olarak 1219/1804'de İstanbul'da, ikinci olarak 1243/1827'de üçüncü olarak da 1246/1830'da Bulak'ta (Mısır)'da olmak üzere üç defa basılmış ve emsallerine göre daha çok müracaat ve tercih edilen kaynak olmuştur.²¹¹

Sonuç

Vakanüvis Ahmed Vâsıf Efendi, Harputlu Ebulbekâ Hasan Efendi'nin oğlu olarak h. 1147/1734-35 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir. Gençliğinde iyi bir eğitim görmüş, kitap istinsahı ile uğraşmış, kütüphanelerde çalışmıştır. Devlet hizmetinde geçen 40 yıllık memuriyetinde gayreti, dürüstlüğü ve liyakati ile tanınmış, kâtiplikten başlayarak, vakanüvislik, sefirlik (1201-1202/1787-1788), baş-muhasebecilik, nişancılık ve reîsülküttâplığa (1220/1805) kadar birçok önemli görevlerde bulunmuştur. Nihayet 3 Şaban 1221/19 Ekim 1806 tarihinde takriben 74 yaşında yakalandığı mide hastalığı sebebiyle vefat etmiş, Eyüp Sultan'da Mihrişah Valide Sultan Mektebi hazîresine defnedilmiştir.

Müverrih Ahmed Vâsıf, tarih yanında edebiyata ve ahlâka dair eserler de kaleme almış, ancak Osmanlı Devleti'nin yaklaşık 50 yıllık (1166-1219/1752-1805) idari, siyasi, askerî ve sosyal tarihini ihtiva eden, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr* isimli eseriyle meşhur olmuştur. Ne var ki, bu eserin 1193-1196 (1780-1782) ve 1201-1203 (1787-1789) yıllarına ait kısımları bugün elimizde yoktur. Vâsıf Tarih'i'nin 1166-1188/1752-1774 yıllarını kapsayan kısmı ilki 1219/1804'de İstanbul'da, ikincisi 1243/1827'de üçüncüsü 1246/1830'da Bulak'ta (Mısır) olmak üzere üç defa basılmıştır.

Eserlerinde tarihin ve tarih bilmenin önemine işaret eden Vâsıf, kendisinden önceki müverrihlerin eserlerini mütalaa ederek tarihî kıymetleri bakımından değerlendirmiştir. Hoca Sadeddin Efendi'nin eserinin mükerrer beyitlerle dolu, Âlî'nin lafzi ve manevî güzellikten uzak, Solak-zâde, Neşrî, Oruc Bey, Hadîdî, Malkoç-zâde'nin sıradan ve edebî güzellikten yoksun olduklarını, Naimâ, Râşid ve Çelebi-zâde'nin ise, seçkin birer tarih yazdıklarını belirtmiştir.

²⁰⁸ Sağlam, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 57.

²⁰⁹ Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, 167.

²¹⁰ Vâsıf, *Mehâsinü'l-Âsâr*, 1-2, 578; Vâsıf, *Mehâsinü'l-Âsâr*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Hazine, nr. 1406, 5a.

²¹¹ Madeline C. Zilfi, Hâkim'in 14 senelik tarihinin ihmal edilmesi, *Vâsıf Tarih'i'nin* daha çok ilgi görmesinin sebebinin, Vâsıf'ın Reîsülküttâp olması ve eserinin basılmasının; *Hâkim Tarih'i'nin* ise, nüshalarının az olmasının bunda etkili olduğunu belirtmektedir, bk. Madeline C. Zilfi, “Hâkim's Chronicle Revisited”, *Oriente Moderno*, 1 Roma: 1999, XVII, (LXXXIX), 193-201.

Muhtelif tarihlerde biri vekaleten beş defa vakanüvis olan ve yaklaşık on beş yıl bu görevde bulunan Ahmed Vâsıf, ilk vakanüvislik görevine 1197/1783 yılında getirilmiştir. Üslûbu Sultan III. Selim tarafından beğenilen ve takdir edilen Vâsıf, son vakanüvisliği sırasında (1213-1221/1799-1806), daha önce Hâkim, Çeşmî-zâde ve Enverî tarafından kaleme alınmış olan ve 1166-1188 (1752-1774) yıllarını ihtiva eden dönemi yeniden yazmakla görevlendirilmiştir. Bu müelliflerin eserlerini yeniden kaleme alırken tarihî değeri bulunmayan ve tarihin esas konusu olmayan gereksiz bilgileri eserlerine doldurdukları gerekçesiyle bunları tenkit etmiştir. Kendisi de bu kaynaklardan yararlanırken vefat, tayin/atama, yangın, merasimlere ilişkin bilgileri ve tarihleri ihtisar (özetleme/kısaltma) ve hazf (eksiltme/iptal etme) yoluna gittiği, bazı bilgileri ise yanlış aktardığı yönünde tenkide maruz kalmıştır. Nitekim yaptığımız karşılaştırmalarda, Vâsıf'ın tenkit edildiği gibi ihtisarı ön planda tuttuğu, başta hâdiselerin tarihleri ve tevcihat bahisleri olmak üzere birçok bilgiyi hazfettiği, bazı şahıs ve yer isimlerini kaydetmediği, kısacası kaynaklarının muhtevalarını birebir yansıtmadığı tespit edilmiştir.

Ancak emsallerinden farklı bir tarz ve üslup benimsemiş olan Vâsıf'ın orijinalitesi de burada ortaya çıkmaktadır. O kendi tarih anlayışına göre tarihî kıymeti ve değeri olan bilgileri kaydetmeye itina göstermiş, eserinin hacmini artıracak tarihin konusu olmayan bilgilere iltifat etmemiştir. Daha önce bahsi geçen konuları tekrar etmekten ve sözü gereksiz yere uzatmaktan kaçınmıştır. Hatt-ı hümayûn, tahrirat, mahzar, temessük ve mektup gibi arşiv belgelerini aynen kaydetmeye lüzum görmemiştir. Ayrıca surre gönderilmesi, sahil saraydan kışlık saraya nakil, mevâcib dağıtılması, hırka-i şerif ziyareti, mevlid ve bayramlaşma merasimleri, donanmanın Akdeniz'e gitmesi ve menâsıb tevcihatı gibi her sene tekrar edilen olayları tarihin esas mevzusu olarak görmediğinden ihtisar/özetleme yoluna gitmiştir. Kaldı ki Vâsıf, hem Sultan I. Abdülhamid hem Sultan III. Selim tarafından üslûbu beğenilen ve takdir edilen bir vakanüvis olduğundan III. Selim tarafından Seyyid Mehmed Hâkim, Çeşmî-zâde ve Sadullah Enverî gibi selefleri tarafından yazılmış olan olayları yeniden yazması istenmiştir. Vâsıf eserini telif ederken müşahedelerinin yanında güvenilir kişilerin rivayetlerine ve arşiv belgelerinden de istifade etmiş, böylece kendisinden öncekilerin yer vermediği bilgileri de tarihine kaydetmiştir. Nitekim Osmanlı Rus savaşında bizzat cephede bulunması ve barış görüşmelerine katılması sebebiyle kaynaklarında yer almayan fakat bizzat şahit olduğu ve hadiselerin görgü tanığı olanlardan duyduğu ve dinlediği bilgilerle de eserini zenginleştirmiş ve orijinal hale getirmiştir. Bir yandan Osmanlı topraklarında meydana gelen olayları doğru bir şekilde yazmaya gayret eden Vâsıf, Avrupa dillerine de aşina olduğundan, Avrupa'da yaşanan hadiselerle de ilgi duymuş, tarihine kaydetmek üzere bunlara ait belgelerin her ay kendisine verilmesini talep etmiştir.

Diğer taraftan Vâsıf, yararlandığı kaynaklarda bulunmayan önemli bazı devlet ricâline ait biyografiler başta olmak üzere, mektupçuluk ve mükâleme kâtipliği sırasında edindiği ve ordudan Rikâb-ı hümayûna gizlice takdim edilen takrirlerin birçoğu kaleminden çıkması sebebiyle vâkıf olduğu bilgilere de tarihinde yer vermiştir.

Netice olarak, olayların yaşandığı dönemde vakanüvislerin kaleminden çıkmış olmaları Ahmed Vâsıf'ın ise kaynak olarak kullandığı bu eserlerin muhtevalarını tam anlamıyla eserine aktar[m]aması sebebiyle 1166-1180/1752-1766 dönemi için *Hâkim Tarihi*'ne; 1180-1182/1766-1768 dönemi için *Çeşmî-zâde Tarihi*'ne; 1182-1188/1768-1774 dönemi için de *Enverî Tarihi*'ne müracaat edilmesi gerektiğini belirtmeliyiz. Ancak diğer müelliflerden farklı bir tarih anlayışına

sahip olan Vâsıf'ın kendi bilgi, belge ve müşahedeleriyle zenginleştirdiği ve kendine has bir üslupla kaleme aldığı eserinin göz ardı edilmesinin de bir eksiklik olacağını ifade etmeliyiz.

Kaynakça

Arşiv Kayıtları ve Yazmalar

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA).

Ali Emîrî Sultan Selim III. (AE. SSLM. III). 6788.

Bâb-ı Asafî Amedî Kalemi (A.AMD). 27/10.

Cevdet Dahiliye (C. DH). 51/2546.

Cevdet Maarif (C.MF). 8581.

Cevdet Maarif, (C. MF). 975.

Hatt-ı Hümayûn (HH). 11082, 11187, 13135, 13274, 1336/52143, 1412/57475, 267/45595

Ruûs Kalemi (A. RSK). 2694/75.

Ruûs Kalemi Defterleri (A. RSK. d). 1596/6, 1623/23

Yazma Nüshalar

AHMED VÂSIF EFENDİ. *Mebâsinü'l-Âsâr.* Ali Emîrî Tarih, 608: 3a-3b, 20b, 91b, 166a. Millet Kütüphanesi.

AHMED VÂSIF EFENDİ. *Mebâsinü'l-Âsâr.* Hazine, 1406: 4a-b, 5a. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi.

Diğer Kaynak ve Araştırmalar

AFYONCU, Erhan. "Osmanlı Müverrihlerine Dâir Tevcihât Kayıtları I". *Belgeler* 24/20 (1999): 77-155.

AFYONCU, Erhan. *Tanzimat Öncesi Osmanlı Tarihi Araştırma Rehberi*, 8. Baskı. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018.

AHMED ÂSİM EFENDİ. *Âsım Efendi Tarihi.* Haz. Ziya Yılmaz. 1. Baskı 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

AHMED VÂSIF EFENDİ. *Mebâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr [Osmanlı Tarihi (1209-1219/1794-1805)].* Haz. Hüseyin Sarıkaya. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın 2017.

AHMED VÂSIF EFENDİ. *Mebâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr.* Haz. Mücteba İlgürel. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1994.

AHMED VÂSIF EFENDİ. *Abmed Vâsif Efendi Mebâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr 1774-1779 (H. 1188-1193).* Haz. Mücteba İlgürel. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

CEVDET PAŞA. *Tarih.* 2. Baskı, Dersaadet: Matbaa-yı Osmaniye, 1-12, 1309.

CHRISTINE, Woodhead. "Şehnâme," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 38: 456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

ÇALIŞKAN, Muharrem Saffet. (Vekâyi'nüvis) *Enverî Sadullah Efendi ve Tarihinin I. Cildinin Metin ve Tablîli (1182-1188/1768-1774).* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.

ÇEŞMÎ-ZÂDE MUSTAFA REŞİD. *Çeşmî-zâde Tarihi.* haz. Bekir Kütükoğlu. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1959.

ÇINAR, Ali Osman. *Mehmed Emin Edîb Efendi'nin Hayatı ve Tarihi.* Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1999.

DERİN, Fahri Çetin, *Abdurrahman Abdi Paşa Vekâyi'-nâmesi (Osmanlı Tarihi).* İstanbul: Çamlıca Basım Yayın 2008.

FRANZ, Babinger. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri.* çev. Coşkun Üçok, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982.

GÜNGÖR, Tahir, *Hâkim Efendi Tarihi (Osmanlı Tarihi 1166-1180/1752-1766)*. 1. baskı, I-II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

İLGÜREL, Mücteba. “Hâkim Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 189-190. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

İSMAİL PAŞA, Bağdatlı. *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-Musannifin I*. Tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmud Kemal İnal. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

İSMAİL PAŞA, Bağdatlı. *İzâbu'l-Meknûn fi'z-Zeyli'alâ Keşfi'z-Zünûn I*. tsh. M. Şerafeddin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945.

İZZİ SÜLEYMAN EFENDİ. *Tarih-i İzzî*. İstanbul 1199/1784-85.

KÜTÜKOĞLU, Bekir. “Çeşmizâde Mustafa Reşid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

KÜTÜKOĞLU, Bekir. *Vekâyi'nüvis, Makaleler*, İstanbul 1994.

KÜTÜKOĞLU, Bekir. “Vak'anüvis,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

MEHMED SÜREYYA. *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Matbaa-yı Âmire, IV, 1308.

MADELİNE C. Zılfi. “Hâkim's Chronicle Revisted”, *Oriente Moderno*. 1 Roma 1999, XVII, (LXXXIX), 193-201.

ÖZCAN, Abdülkadir. “Abdurrahman Şeref”. *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi*. 1: 175. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

ÖZCAN, Abdülkadir. “Osmanlı Tarihçiliğine ve Tarih Kaynaklarına Genel Bir Bakış”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 1 (Bahar 2013): 271-293.

ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi. “Vassâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 558-559. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

SAĞLAM, Nevzat. *Ahmed Vâsıf Efendi ve Mebâsinü'l-Âsâr ve Hakâ'iku'l-Abbâr'ı 1166-1188/1752-1774 (İnceleme ve Metin)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

SÜLEYMAN FÂİK, *Halikatü'r-Rü'esâ [Zeyli]*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1269.

TEKİNDAĞ, Şehabettin. “Osmanlı Tarih Yazıcılığı”. *Bellekten*, 35/140, (Ekim 1971): 655-663.

TOGAN, Zeki Velidi. *Tarihîte Usul*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi 1969.