

ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 55 • SAYI: 4 • EKİM-KASIM-ARALIK 2019



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI









ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 55 • SAYI: 4 • EKİM-KASIM-ARALIK 2019



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

# Diyanet İLMİ DERGİ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA  
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ  
Publisher & Chief Editor

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ  
Managing Editor

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU  
Finance & Distribution

EDİTÖR  
Editor

YAZI TAKİP  
Secretary

YAYIN TÜRÜ  
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ  
Head Office

ABONE İŞLERİ  
Subscription Affairs

GRAFİK TASARIM  
Technical Production

ABONE ŞARTLARI  
Subscriber Terms

BASIM TARİHİ  
Publication Date

Dr. Fatih Kurt

Dr. Elif Arslan

Ahmet Bulut

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

Ahmet Dede

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve  
Kütüphaneler Daire Başkanlığı  
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı  
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA  
Tel: (0312) 295 86 09  
Faks: (0312) 295 61 92  
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06  
Faks: (0312) 285 18 54  
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

Başak Matbaacılık Ltd. Şti.  
Anadolu Bulvarı Meka Plaza No: 5/15  
Gimat / ANKARA  
Tel: 0 312 397 16 17  
www.basakmatbaa.com

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 50,00 TL  
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,  
Avustralya; 30 Avustralya Doları, İsveç ve  
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

15.12.2019

Bu dergi ulusal   ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara Kurumsal Şubesi'ndeki İBAN: TR94 0001 0017 4505 9943 0850 41 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.

Danışma Kurulu /Advisory Board Prof. Dr. Ali ERBAŞ  
Prof. Dr. Huriye MARTI, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. Ali ÇELİK, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. Hülya ALPER, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOđLU, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. Mehmet ÜNAL, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi  
Prof. Dr. Muammer CENGİL, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. Mürteza BEDİR, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. Suat CEBECİ, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi  
Prof. Dr. Şehmus DEMİR, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi  
Doç. Dr. Ayşe Esra ŞAHYAR, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi

Yayın Kurulu / Editorial Board Prof. Dr. Huriye MARTI,  
Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ,  
Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. Ahmet YAMAN,  
Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakóltesi  
Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI,  
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakóltesi  
Dr. Fatih KURT  
Dr. Elif ARSLAN  
Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

## DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

### A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve derleme makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmalara yer verir. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dinî Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından Yayın Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede Yayın Kurulu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmemesine Yayın kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yayın organında yayımlanmamış olması veya yayımı için değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
10. 15 Eylül 2019 itibarıyla dergimizde yayımlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal raporlarının PDF formatında dergimize iletilmesi gerekmektedir. İntihal raporlarında kabul edilebilir benzerlik oranı %15'tir.
11. Makalelerin yayımlanmamış tebliğ metni ile yüksek lisans veya doktora tezinden üretilmeleri durumunda çalışmanın ilk sayfasında bu husus belirtilmelidir.
12. Gönderilecek makalelerde yazı türleri (derleme/ araştırma / yorum) v.s yer almalıdır.
13. Makaleler, <http://dergipark.gov.tr/did> Dergipark makale takip sistemine gönderilir. Makale yazarının adı, unvanı, kurum bilgisi yanında telefon numarası, mail adresi ve ORCID numarasına da ilk sayfada yer verilmelidir.

### B. YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Yazılara 150 kelime Türkçe özet, özet ile uyumlu Abstract, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.

3. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
4. Yayınlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayınlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
5. Tablo ve şekiller, telif hakkı içeriyorsa, telif hakkı sahibinden basılı ve elektronik kullanım için yazılı izin alınması ve tablo veya şekil altında “Kaynak” ibaresi ile kaynağın belirtilmesi gereklidir.
6. Çalışmada kullanılacak şekil ya da tablo sayısı en fazla 10 adet ile sınırlandırılmalıdır.
7. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.
8. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
9. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, süre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir.  
“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl, 8/2).
10. Dipnotlar ve kaynakça için “İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)” esas alınmalıdır.
  - Kitap

Dipnot Örnek: Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 63.

Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.

Kaynakça Örnek: Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

- Makale

Dipnot Örnek: Mehmet Bulut, “Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 442.

Kaynakça Örnek: Bulut, Mehmet. “Camiler ve Cami Hizmetlilerinin Evkaf Umum Müdürlüğüne İdaresi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/2 (Haziran 2019): 435.

- Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildiriileri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösterilişi düzeniyle aynı olmalıdır.

Dipnot Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 361.

Kaynakça Örnek: Uludağ, Süleyman. “Ârif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 361. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.diyaret.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)

Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.



# İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	919
ONTOLOJİK VE SOSYO-KÜLTÜREL FARKLILIKLAR AÇISINDAN TEVHİD / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> TAWHID IN TERMS OF ONTOLOGICAL AND SOCIO-CULTURAL DIFFERENCES / <i>RESEARCH ARTICLE</i> MÜCTEBA ALTINDAŞ	921
GENÇLİĞİN RUHSAL PROBLEMLERİ ÇERÇEVESİNDE HZ. PEYGAMBER'İN EĞİTİM ANLAYIŞI VE UYGULAMA ÖRNEKLERİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE PROPHET MUHAMMAD'S EDUCATIONAL APPROACH AND PRACTICES IN THE CONTEXT OF YOUTH'S MENTAL PROBLEMS / <i>RESEARCH ARTICLE</i> MURAT KAYA	951
HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) DIŞ İLİŞKİLER STRATEJİSİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE PROPHET MUHAMMAD'S FOREIGN RELATIONS STRATEGY / <i>RESEARCH ARTICLE</i> NİZAMETTİN ÇELİK	975
ÜLKEMİZDE ATEİZME YÖNELME SEBEPLERİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> REASONS FOR TURNING TO ATHEISM IN TURKEY / <i>RESEARCH ARTICLE</i> SELİM ÖZARSLAN	1011
YAZARI BİLİNMEYEN MANZUM BİR KIRK HADİS TERCÜMESİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> A TRANSLATION OF AN ANONYMOUS POETIC FORTY-HADITH / <i>RESEARCH ARTICLE</i> İDRİS SÖYLEMEZ	1027
AŞIRI/ÇOK ZAYIF HADİS: TARİHSEL BİR KAVRAM ANALİZİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> VERY WEAK HADITH NARRATIONS: A HISTORICAL CONCEPTUAL ANALYSIS / <i>RESEARCH ARTICLE</i> FATMA BETÜL ALTINTAŞ	1047
ŞEMSÜDDİN EL-KUFEYRÎ VE ET-TELVÎH ADLI SAHÎH-İ BUHÂRÎ ŞERHİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> SHAMSUDDIN AL-QUFAIRI AND HIS COMMENTARY NAMED AL-TALWIH ON SAHIH AL-BUKHARI / <i>RESEARCH ARTICLE</i> HASAN YERKAZAN	1065
SEHÂVÎ ve EL-KASÎDETU'N-NÛNİYYE ADLI MANZÛM TECVİD ESERİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> SAHAWI AND HIS POETIC WORK ON TAJWEED TITLED AL-QASIDAH AL-NUNIYAH / <i>RESEARCH ARTICLE</i> SADIK KILIÇ	1085





## EDİTÖRDEN / From the Editor

Diyanet İlmî Dergi olarak 2019 yılının son sayısında farklı disiplinlerden makalelere yer verdik. İlk makalemiz İslâm inancının en temel esası tevhid üzerine. Mücteba Altındaş tarafından kaleme alınan “Ontolojik ve Sosyo-Kültürel Farklılık Açısından Tevhid” başlıklı makalede, tevhid kavramı âyetlerin ortaya koyduğu delillerle izah edilmektedir. Kâinattaki hem uyum hem de çeşitliliğe işaret eden âyetler ışığında Allah’ın varlığıyla birlikte birliğinin de ispatlanması söz konusudur. Bundan hareketle çalışmada tevhid, ontolojik ve sosyo-kültürel alandaki farklılık ve çeşitlilikler bakımından anlatılmaktadır.

Murat Kaya’nın kaleme aldığı “Gençliğin Ruhsal Problemleri Çerçevesinde Hz. Peygamber’in Eğitim Anlayışı ve Uygulama Örnekleri” isimli makalede güncel bir mesele tartışılmaktadır. İnsan yaşamının bedensel ve ruhsal gelişmesinin en hızlı olduğu bir dönem olan gençlikte karşılaşılan şüphecilik, keskin inançlılık, aşırılık, isyan etme, birden tepki gösterme gibi içsel ve ruhsal problemlere Hz. Peygamber’in eğitim anlayışı ve uygulamalarından yararlanılarak nasıl çözümler getirileceği üzerinde durulmaktadır. Uygulama örnekleri ile Hz. Peygamber’in söz konusu sorunlara bakışını ortaya koymak da eğitimciler için makalenin bir diğer önemli yönüdür.

Nizamettin Çelik makalesi ise Hz. Peygamber’in bir başka örnekliğini öne çıkarmaktadır. “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Dış İlişkiler Stratejisi” başlıklı makalede yaşadığı dönemde Allah Rasülü’nün farklı devletler ile kurmuş olduğu ilişkilerin Kur’ân-ı Kerim’e dayanması, güven ve istikrar vb. temel ilkeleri tespit edilmeye çalışılmaktadır.

“Ülkemizde Ateizme Yönelme Sebepleri” isimli çalışması ile Selim Özarslan önemli güncel bir konuyu ele almaktadır. Özarslan makalesinde ateizmin anlamını ortaya koyarken Batı’da ateizme yönelmenin genel nedenleri ile ülkemizde ateizmin özel sebepleri üzerinde durmaktadır. Ülkemizde ateizme yönelme sebepleri arasında sayılan din dilinin güncellenememesi ve dinin istismar edilmesi başlıkları ise dinî sahada çalışanlar için özellikle nelere dikkat edilmeli sorusuna da cevap niteliğindedir.

İdris Söylemez de “Yazarı Bilinmeyen Manzum Bir Kırk Hadis Tercümesi” isimli makalesinde Türk-İslâm edebiyatı sahasında kaleme alınan dinî muhtevâlî birçok eserden biri olan kırk hadis tercüme ve şerhlerini ele almaktadır. Makalede kırk hadis türünün özellikleri yanında yazarı ve yazıldığı zamanı tam tespit edilemeyen bir kırk hadis eseri olan “Ehâdis-i Erba’ın”ın metinleri tasnif edilerek kısaca tahlilleri yapılmıştır.

Bir hadis çalışması olan “Aşırı/Çok Zayıf Hadis: Tarihsel Bir Kavram Analizi” makalesinde ise Fatma Betül Altıntaş, zayıf hadis tanımlamasının ortaya çıkışının tarihi süreci üzerinde durmaktadır. Zayıf hadislerin hasen derecesine çıkabilme imkânı da çalışmada ele alınan konulardandır.

Başka bir hadis çalışması ise Hasan Yerkazan’a ait olan “Şemsüddîn el-Kufeyrî ve et-Telvîh Adlı Sahîh-i Buhârî Şerhi” makalesidir. Makalede Yerkazan üzerine en çok şerh bulunan hadis kaynaklarından olan Buhârî’nin Şemsüddîn el-Kufeyrî (ö. 831/1427-28) tarafından yapılan ancak tamamı günümüze ulaşamayan el-Kevkebü’s-sârî fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî ve et-Telvîh ilâ ma’rifeti’l-Câmi’i’s-sahîh olarak isimlendirdiği iki ayrı şerhini ele almaktadır. Hakkında fazla bilgi bulunmayan bu şerhin müellifi ve eserin üslup ve yöntem açısından da değerlendirilmesi yapılmaktadır.

Sadık Kılıç “Sehâvi ve el-Kasîdetu’n-Nûniyye Adlı Manzûm Tecvid Eseri” isimli makalesinde tecvidle ilgili kaleme alınan ilk çalışma olan Ebû Müzâhim el-Hâkânî’nin el-Kasîdetu’l-Hâkânîyye’si ve Alemüddin Sehâvî’nin (ö. 643), el-Kasîdetu’n-Nûniyye’si üzerinde durmaktadır. Makalede, Kur’ân kıraatinde dikkat edilecek hususlara söz konusu eserler zaviyesinden bakılmaktadır.

Dergimizin yılın bu son sayısının da ilim dünyasına katkıda bulunmasını ümit ediyoruz. 2020 yılında Diyanet İlmî Dergi olarak daha fazla indexte taranarak etki alanımızı genişletmeyi hedefliyoruz.

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

# ONTOLOJİK VE SOSYO-KÜLTÜREL FARKLILIKLAR AÇISINDAN TEVHİD TAWHID IN TERMS OF ONTOLOGICAL AND SOCIO- CULTURAL DIFFERENCES

Geliş Tarihi: 01.01.2019 Kabul Tarihi: 28.11.2019

✉ **MÜCTEBA ALTINDAŞ**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAK.

Orcid.org/ 0000-0003-0452-6408

mucteba75@hotmail.com

## ÖZ

İman esaslarının temelini oluşturan tevhid, çok yönlü olarak ele alınabilecek Kur'an'ın anahtar kavramlarından. İslâm'ın ulûhiyyet anlayışı, Allah'ın varlığı, birliği ve yüceliğini esas alan tenzih anlayışına dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim, Yüce Yaratıcı'nın varlığından daha çok O'nun birliği anlamına gelen tevhid ilkesini savunur. Allah'ın varlığının ispatlanması aynı zamanda, Allah'ın varlığıyla birlikte birliğin de ispatlanması anlamına gelmektedir. Bu anlamda kâinat ve içindekiler Allah'ın varlığına, bu varlıklarda görülen nizâm ve düzen de Allah'ın birliğine delâlet etmektedir.

Evreni oluşturan canlı ve cansız maddelerde hassas bir düzen bulunmaktadır. Varlığın belirli bir düzene sahip olması varlıkların farklı ve çeşitli olmasını gerektirmektedir. Zira evrende farklılık ve karşıtlıklar olmasaydı, uyumlu bir bütünden söz edilemezdi. Bütün zıtlıklara rağmen cisimlerde görülen ahenk ve güzellik her şeyi yerli yerine koyan yüce bir Varlık sayesinde mümkün olmaktadır. Bu nedenle âyetler bu yüce Yaratıcı'nın varlık ve birliğinin bir delili olarak evrendeki uyum ve çeşitliliğe dikkat çekmektedir. Çalışmada tevhid, ontolojik ve sosyo-kültürel alandaki farklılık ve çeşitlilikler açısından ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Tevhid, Kâinat, Düzen, Farklılık, Çeşitlilik.

## ABSTRACT

Tawhid (monotheism), which forms the basis of the principles of faith, is one of the key concepts of the Qur'an that can be dealt with in many ways. The conception of divinity of Islam is based on the existence, oneness and supremacy of Allah. The Qur'an defends the principle of monotheism, which means His uniqueness and unity, rather than the existence of Allah. Proving of the existence of Allah also means the proving of His unity. In this sense, the universe and all creatures in it point to the existence of Allah, and the order and arrangement in these beings point to the unity of Allah.

There is a delicate order and harmony in the living and non-living substances that make up the universe. The existence of a certain order requires the existence of different and diverse beings. If there were no differences and contradictions in the universe order, it would not be possible to talk about a harmonious whole. Despite all the contrasts, the harmony and beauty seen in the objects is made possible by a Supreme Being that puts everything in its place. Therefore, the verses draw attention to the phenomenon of harmony and diversity in the universe as evidence of the existence and unity of this Supreme Creator. In this study, the concept of monotheism will be discussed in terms of differences and diversity in both ontological and socio-cultural fields.

**Keywords:** Kalam, Monotheism, Universe, Order, Difference, Diversity.

## Giriş

İslâm'ın ulûhiyet anlayışı Allah'ın varlığı, birliği ve yüceliğini temel alan tenzih esasına dayanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Yaratıcı'nın varlığından daha çok O'nun tekliği ve birliği anlamına gelen tevhid ilkesini savunmaktadır. Bu açıdan Kelâm âlimleri ilk üç asırda "Seneviyye" genel adıyla anılan düalist inançlarla daha çok uğraşmak zorunda kalmışlardır.<sup>1</sup> Bundan hareketle ilk dönemde Kelâm ilmine, tevhid inancını açıklayan ve savunan manasında "İlmü't-Tevhîd"<sup>2</sup> adı verilmiştir. Ele aldığı konuların en önemlisi Allah'ın varlığı ve birliği olduğu ve diğer konuların tamamı da bu temel ilkeye dayandığından dolayı böyle bir isimlendirme uygun görülmüştür.<sup>3</sup>

Kur'ân, Yüce Yaratıcı'nın varlığı ve birliğinin insan tarafından benimsenmesini selîm fitratının bir gereği olarak kabul etmektedir. Ancak O'nun birliğini ifade eden âyetler varlığını belirten âyetlerden çoktur. Allah'ın bir olmasının anlamı herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamında olmayıp cüzlerden oluşmayan, dengi ve benzeri bulunmayan, yegâne tapınılacak varlık demektir.<sup>4</sup> Öyleyse tevhid, ulûhiyet ve rubûbiyet yönleriyle ele alınmaktadır. Ulûhiyet tevhidi, Yaratıcı'nın zat, sıfat ve fiillerinde tek ve benzersiz olduğunu kabul etmek, rubûbiyet tevhidi ise O'ndan başkasına tapınmamak anlamına gelmektedir. Buna

<sup>1</sup> M. Sait Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 93.

<sup>2</sup> Mâtürîdî'nin en önemli eserine Kitâbu't-Tevhîd adını vermesi de bu gerçeği göstermektedir.

<sup>3</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1981), 46; Metin Yurdagür, *Kelâm Tarihi*, (İstanbul: MÜFV Yayınları, 2018), 148.

<sup>4</sup> Yüce Allah tek olması yönüyle vâhiddir. Vahid, bölünmeyen şey anlamına gelmektedir. Bu nedenle O, ferd varlıktır, bölünme ve parçalanma gibi özelliklerden münezzehtir. Allah'ın vâhid olarak isimlendirilmesi O'nun dengi ve benzerinin olmadığı vurgulama amacına yöneliktir. İmamü'l-Harameyn Abdülmelik Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, trc. Komisyon, (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 62.

göre Yüce Yaratıcı ancak insan ve kâinatla olan ilişkisi bakımından tanımlanabilir. Dolayısıyla Esmâ-i Hüsnâ bilgisi Allah-âlem ilişkisini algılamamız ve O'nu tanımamız açısından önem taşımaktadır. Yüce Yaratıcı'nın sadece zihnî bir varlık olmayıp fiilen de var olduğunu, ancak isim ve sıfatları vasıtasıyla aklen kavrayabilmemiz mümkündür.<sup>5</sup>

Her insan akıl sayesinde Allah'ın var ve bir olduğunu idrâk edecek durumdadır. İnsan, fitraten sahip olduğu mutlak ve üstün bir güce inanma duygusu ile evrendeki akıllara durgunluk veren eşsiz yaratılış ve düzeni gördükten sonra yaratıcının varlığı ve birliğini kabul etmek zorunda kalır. Bu akli bir zorunluluktur ve akıl bunu kavrayacak güçtedir. Kısacası kâinattaki varlıkların yaratılışı ve kâinatın varlığı Allah'ın varlığına, bu varlıklarda görülen nizam ve düzen de Allah'ın birliğine delâlet etmektedir. Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatlanması konusuna "isbât-ı vâcib" denilmesinin nedeni, Allah'ın varlığıyla birlikte birliğini de ispatlamayı kastetmesidir.<sup>6</sup>

Kur'ân, isbât-ı vâcib konusunda, kâinatın sonradan yaratılışı ve düzenli işleyişini esas alan bir ispat yöntemi kullanmaktadır. Bu bağlamda en güçlü vurgu, yaratıcısız meydana gelmesi mümkün olmayan evrenin ve içindeki sayısız türlerin Allah'ın varlığı ve birliğine delil kılınması şeklindedir.<sup>7</sup> Buna göre evrenin varlığı, ahenkli işleyişi ve belirlenen süreye kadar varlığını devam ettirmesi, mutlak güç sahibi yüce bir varlık fikriyle bağlantılıdır.<sup>8</sup> Bu açıdan Kur'ân, âlemde mükemmel bir düzen olduğunu ifade ederek bu düzenin boş ve anlamsız olmadığını, aksine insanın yaşamına uygun bir şekilde düzenlendiğini sıklıkla vurgulamaktadır. Buna göre her şey bir ölçüye göre yaratılmış olup<sup>9</sup> bütün varlıklar kendine has bir fitrata sahip kılınmıştır.<sup>10</sup>

Tevhidin bir göstergesi olarak nizam delili, evrende hâkim olan son derece hassas ve zarif bir nizamın kendiliğinden meydana gelebileceği, aksine yüce vasıflara sahip tabiatüstü bir varlığın yaratması ve devamını sağlamasıyla mümkün olabileceği esasına dayanmaktadır. İnâyet, hikmet, itkân ve gaye olarak da adlandırılan nizam delili, tabiatın işleyişindeki akıl almaz hassas dengelerin belirli bir gayeye yönelik olduğu, plan ve gayenin

<sup>5</sup> Bekir Topaloğlu, *Allah İncancı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2006), 49, 74.

<sup>6</sup> Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 157-158.

<sup>7</sup> Örneğin bkz. Nahl, 16/3-18; Rûm, 30/20-27; Vâkıa, 56/57-74.

<sup>8</sup> Yazı sadece onu yazana delalet edip keyfiyetini açıklamaz. Bu sebeple yazı, yazanın mahiyeti ve keyfiyetine delalet etmeyip sadece herhangi bir yazana işaret eder. Âlem de bunun gibi içindekilerle birlikte bir yaratıcıya delil teşkil eder ancak onun keyfiyeti ve mahiyetine dair bilgi vermez. Bu sebeple kâinatın yaratıcısını ispat eden yine kâinatta bulunan olay ve nesnelere. Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhid*, 93; a.mlf., *Kitâbu'l-Tevhid Tercümesi*, 41.

<sup>9</sup> Furkân, 25/2; Kamer, 54/49.

<sup>10</sup> Tâhâ, 20/50; A'lâ, 87/2-3.

de bir planlayıcıyı zaruri kıldığı düşüncesine dayanmaktadır.<sup>11</sup> Hudûs deliline çok yakın olan Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) ait bir başka isbât-ı vacib delili de şöyledir: Âlem devamlı olarak halden hale değişmektedir. Değişikliğin bulunduğu yerde bir değiştiricinin mevcudiyeti zaruridir. Kâinatın değişikliğe maruz kalması mutlak kudrete sahip bir değiştiricinin mevcudiyetini gösterir ki O da Sâni-i Teâlâ'dır.<sup>12</sup> Zira evrendeki varlıklar tekdüze bir karakter taşımayı hareket, dönüşüm ve gelişim süreci yaşamaktadır.

Öyleyse âlemdaki değişim, farklılık ve çeşitlilik, bütün bunların arkasındaki tek olan irade ve kudrete işaret etmektedir. Bütün varoluş aşamalarının birbirinin devamı şeklinde planlanması Hakîm olan bir Yaratıcı'yı göstermektedir. Çünkü hikmet, var edilenin varlığa devamını sağlamayı gerektirmektedir. Bu nedenle Kelâmcılar, âlemi açıklarken Yüce Yaratıcı'nın her şeyi ince ve hassas planlayan hikmetine büyük vurgu yapmaktadır. Zira Kur'ân, Allah'ın varlığı ve birliğine sadece kâinatı bir delil olarak sunmakla kalmayıp aynı zamanda sayısız çeşitteki farklı varlık türleri ve bunlar arasındaki uyumu tevhidin bir göstergesi olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda, Kur'ân'ın bu konuda izlediği yöntem esas alınarak tevhid olgusu iki farklı açıdan ele alınacaktır.

### A. ONTOLOJİK FARKLILIKLAR AÇISINDAN TEVHİD

Kur'ân, düzenli ve mükemmel işleyen bir kâinat sistemini Allah'ın varlığı ve birliğine delil olarak göstermektedir. Yüce Yaratıcı'nın isimlerinin çokluğu, O'nun fiillerinin çokluğuna işaret ettiği için ulûhiyeti anlamamıza imkân tanımaktadır. Kur'ân'daki varlık ve oluşumu ile ilgili ifadeler Allah'ın mutlak ilim, irade ve kudretini vurgulamaktadır.

Allah'ın varlığı ve birliği konusundaki Kur'ân'ın üslup ve delilleri, temiz fitratı bozulmamış insanlar tarafından akledilip benimsenmesi hedefini gözetir. Bu nedenle konuyla ilgili âyetler genellikle soru ya da uyarı ve kınama ifade eden bir üslup taşımaktadır.<sup>13</sup> Tabiat, Yüce Yaratıcı'nın yetkin niteliklere sahip olduğunu göstermesi bakımından açık olup ilâhî zâtın duyularla idrak edilmesi yönünden gizlidir. Zâtı duyularla algılanamadığına göre varlığını herkesin kabul edebileceği şekilde ispatlamak mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında inanmak, akıl temelinde olmakla birlikte daha çok iradenin işlevi olmaktadır. Allah'ın fiilen var olduğunu ispatlayan belgelerin hem dış dünyada hem de insanın kendi içinde olduğu Kur'ân'da ifade edilmektedir.<sup>14</sup> Bu âyet ışığında ikiye ayırabileceğimiz ispat delillerinin ilk kısmına giren enfüsî deliller insanın fizyolojik ve psikolojik yapısını

<sup>11</sup> Topaloğlu, *Allah İnanıcı*, 31.

<sup>12</sup> Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)* (Ankara: DİB Yayınları, 1979), 76.

<sup>13</sup> Müminun 23/84-89, Neml, 27/59-64, Ankebût, 29/61,63, Zümer, 39/6.

<sup>14</sup> Fussilet, 41/53.

konu edinmekte, ikinci gruptaki âfâkî deliller ise mükemmel bir düzen ve ahenge sahip olan varlığa dair apaçık belgeler sunmaktadır.<sup>15</sup>

Bu anlamda Kur'ân'da yerlerin ve göklerin yaratılması, insan, bitki, hayvanlar başta olmak üzere bütün canlı ve cansız varlıklara işaret edilmesi Yüce Yaratıcı'nın varlığına delil olarak gösterilmektedir. Zira insana eşya ve olaylar üzerinde derin düşünerek bu âyetler aracılığı ile hakikâti bulması ve maddî âlemin ötesini kavrayabilmesini sağlayacak bir akıl ihsan edilmiştir. Eşyayı âyet ve işaretler olarak görmek insanın hakikâti keşfetme yeteneğini artırmaktadır. Allah kendisini kullarına tanıtmak amacıyla evreni düzenli bir sebep sonuç ilişkisi içinde yaratmıştır. Varlıkta mantıki bir düzen söz konusu olduğu için tesadüf ve anlamsızlık yoktur. Çünkü gece ve gündüzün dengeli bir şekilde birbirini takip etmesinden yer ve göklerdeki varlıklar arasındaki ilişkiye kadar insicamlı ve mükemmel bir düzenin hâkim olduğu görülmektedir. Bu da bütün varlıkları denetim altında bulunduran tek bir kudretin varlığını ortaya koymaktadır.<sup>16</sup>

Âyetler evrendeki bilinçli ve iradeli olan bu hassas tasarımın arkasındaki kudreti sürekli ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda âyetlerde Yüce Yaratıcı'nın varlığı ve birliğinin bir delili olarak dikkat çekilen konulardan bir tanesi de bunca düzen ve intizam içindeki varlıklar arasında mevcut olan farklılık ve çeşitlilik olgusudur. Varlık âleminde müşahede ettiğimiz farklı renk, tür ve cinsler ile gece ve gündüzün sürekli birbirini takip ederek değişimi meydana getirmesi gibi insanlar arasındaki huy, mizaç ve yaratılış farklılıklarının oluşturduğu sosyal çeşitlilik de sürekli olarak dikkatlere sunulmaktadır. Bu konudaki âyetlerin büyük çoğunluğu yaratılıştaki renklilik ve çeşitliliğe vurgu yapmaktadır:

“O, yeri yayıp döşeyen, orada dağlar, nehirler meydana getiren, orada her türlü meyveden ikişer çift yaratandır. O, geceyi gündüze bürüyor. Şüphesiz bunlarda, düşünen bir kavim için Allah'ın varlığını gösteren deliller vardır.”<sup>17</sup>

“Görmedin mi Allah gökten su indirdi. Onunla renkleri çeşit çeşit meyveler çıkardık. Dağlardan geçen beyaz, kırmızı, değişik renklerde ve simsiyah yollar var ettik. İnsanlardan, diğer canlılardan ve hayvanlardan yine böyle çeşitli renklerde olanlar vardır. Allah'a karşı ancak kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır.”<sup>18</sup>

İnsanın dikkatini hem tabiatın ihtişamına hem de bu muhteşem görünümü oluşturan farklılıkların tek kaynaktan meydana geldiğine ve bunun

<sup>15</sup> Topaloğlu, *Allah İnançlı*, 21-27.

<sup>16</sup> M. Hüseyin Tabatabâi, *El-Mizân fî Tefsîri'l Kur'ân*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kevser Yayınları, 2009), 10:20.

<sup>17</sup> Râd, 13/3.

<sup>18</sup> Fâtır, 35/27-28.

arkasındaki Yüce Kudret'e çeken yukarıdaki âyetler renk ve tür faktörünü öne çıkarmaktadır. Âlemdaki farklılıkları ayırt etmede renkler oldukça etkili olduğundan bu özellik ön plana çıkarılmıştır. İnsanlar, bitkiler, hayvanlar ve yeryüzü şekilleri çok çeşitli renklerde olduğu gibi daha birçok farklı özellikleriyle de birbirinden ayırt edilebilirler.<sup>19</sup> Müfessirlere göre âyetlerdeki farklı renkte olması tabirindeki renk ifadesi mecaz bir ifade olup sınıf anlamına gelmektedir. Buna göre renklerle, cins ve türler kastedilmektedir. Kendi hal, keyfiyet ve özelliğine göre var edilen bütün varlıklar birbirinden faydalanabilmesi için farklı cins ve sınıflarda yaratılmıştır.<sup>20</sup>

Yukarıdaki âyetlerde geçen söz konusu ifadeler, bilimsel anlamda bio-çeşitlilik kavramını karşılamaktadır. Bio-çeşitlilik; bir bölgedeki genlerin, türlerin, ekosistemlerin ve ekolojik olayların oluşturduğu bir bütündür. Diğer ifadeyle, bir bölgedeki genlerin, bu genleri taşıyan türlerin, bu türleri barındıran ekosistemlerin ve bunları birbirine bağlayan olayların tamamını kapsamaktadır.<sup>21</sup> Biyolojik çeşitlilik sadece tür çeşitliliği olmayıp türleri içinde barındıran ekosistem çeşitliliği ile türler içinde yer alan genetik çeşitlilik ve bunlar arasındaki sonsuz çeşitteki ekolojik olaylar dizisini ifade etmektedir.<sup>22</sup>

Örneğin; bir bölgedeki yeryüzünün topoğrafik yapısı, o bölgede biyolojik çeşitlilik oluşmasında önemli rol oynamaktadır. Dağ ekosistemlerinde görülen bu çok çeşitli oluşumlar, farklı yaşam alanlarının ortaya çıkmasına ve değişik canlı türlerinin nesillerini sürdürmesine imkân tanımaktadır. Yapılan araştırmalara göre, dağ ekosistemlerinde farklılık ve çeşitliliğe yol açan en önemli etkenler, iklim ve iklime bağlı olan etkenlerdir. Çeşitli özelliklere ve canlı türlerine sahip olan bir yaşam alanı, tekdüze yapıdaki bir yaşam alanına göre daha güzel, daha renkli ve zengin, daha istikrarlı ve dirençli bir özellik taşımaktadır.<sup>23</sup> Yapı ve işlev bakımından değişik karakterdeki ekosistemlerin barındıracakları canlı grupları da o derece çeşitli olmaktadır.<sup>24</sup>

Ekosistemdeki renklilikten bahseden söz konusu âyetler, her an şahit olduğumuz renklerin tesadüfen oluşmadığını açıkça göstererek çeşitliliğin canlı cansız her alandaki önemini ortaya koymaktadır. İnsan ve diğer

<sup>19</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 4: 465.

<sup>20</sup> Ebu'l Fadl Şahabuddin Muhammed Âlusî, *Rûhu'l Meânî fî Tefsiri'l Kur'âni'l Azîm ve's Sebi'l Mesânî*, (Beyrut: 1997), 8: 163.

<sup>21</sup> Bu durumda bir ekosistemdeki biyoçeşitlilik, dört ana bölümden oluşmaktadır: 1) Genetik çeşitlilik, 2) Tür çeşitliliği, 3) Ekosistem çeşitliliği, 4) Ekolojik olaylar (prosesler) çeşitliliği. Necmettin Çepel, *Biyoçeşitlilik Önemi ve Korunması*, (İstanbul: Tema Vakfı Yayınları, 1997), 2.

<sup>22</sup> Kâni Işık, *Biyolojik Çeşitlilik* (İstanbul: ANG Vakfı Yayınları, 2014), 38.

<sup>23</sup> Işık, *Biyolojik Çeşitlilik*, 145-148.

<sup>24</sup> Çepel, *Biyoçeşitlilik Önemi ve Korunması*, 5.



canlılar üzerinde sadece psikolojik değil fizyolojik bir takım etkilere de sahip olan renklerin bir lütf olarak yaratıldığı ortadadır. Güzellik, bu evrenin yapısına ve işleyişine özellikle yerleştirilmiş bir unsurdur. Varlıkların güzellikleri yoluyla fonksiyonlarını yerine getirmeleri bu güzellik unsuru sayesinde. Mesela çiçeklerin çarpıcı renkleri, saldıkları özel kokunun etkisiyle birlikte arıları kendine çekmekte, arı ve kelebekler de çiçek tozlarını taşıyıp çiçeklenme olayını sağlamaktadır. Böylece çiçekler güzellikleri yoluyla görevlerini yapmış olmaktadır.<sup>25</sup>

Bitki, hayvan ve insanları inceleyen bilim adamlarının, bunların kör bir tabiat eseri olamayacağını, gerek tabiatta gerek canlılar içinde bu kadar renk ve çeşitteki varlıkları yaratan ilâhî kudretin sonsuzluğunu ve yalnız O'na tapılmaya layık olduğunu anlamaları daha kolaydır. Zira bilginler bu şaşırtıcı kâinat kitabının sayfalarını okuyup sırlarını araştıran kimselerdir. Bu yüzden sadece derin araştırma ve tefekkürde bulunan kimseler ilâhî sanatın eserleri ile Allah'ı bilirler ve O'na gerektiği gibi saygı duyarak kulluk ederler. Böylece âyet derin araştırmanın insanı Yaratıcı'ya inanmaya ve gerçek kulluğa götüreceğini vurgulayarak ilmin değerini de yüceltmış olmaktadır.<sup>26</sup>

Aynı çeşitlilik olgusuna Kur'ân, farklı varlıkların yaratılış özelliklerini tevhid açısından örnek ve delil olarak göstermektedir: “Yeryüzünde birbirine komşu kıtalar, üzüm bağları, ekinler, dallı veya dalsız hurma ağaçları vardır ki, hepsi aynı su ile sulanmaktadır. Fakat onları şekil ve lezzetçe birbirinden farklı kılmışızdır. İşte bunlarda akıllarını kullanan bir toplum için ibretler vardır.”<sup>27</sup>

Aynı toprak ve sudan farklı özellikteki bitkiler meydana gelirken yine aynı tür bitkilerden farklı tat ve büyüklükte meyveler olmaktadır. Yiyecek ve meyveler renk, tat ve görünüş olarak birbirine benzemezler. Yüce Allah yaprak ve meyveleri tek bir ölçü ile çıkarmakta olup bunlar arasında bir dengesizlik söz konusu değildir. Çünkü yaprak ve meyveler her sene bir önceki senenin aynısı olarak çıkmaktadır. Bu da tek bir Yaratıcı'nın yaptığı işi hikmetle yaptığını ve bir plan dâhilinde meydana getirdiğini göstermektedir. Bütün bunlar hikmeti gereğince her şeyi yerli yerine koyan Hakîm bir Yaratıcı'nın varlığına delildir.<sup>28</sup>

Mâtürîdî, söz konusu âyete farklı bir yorum getirmektedir: Nimetler sınıf ve cevher olarak çeşitlidir. Toprakta su ile yaratılan nimetler topra-

<sup>25</sup> Seyyid Kutup, *Fî-Zılâli'l Kur'ân*, çev. Komisyon, (İstanbul: Dünya Yayınları), 8: 443.

<sup>26</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar), 7: 302; Kutup, *Fî-Zılâli'l Kur'ân*, 8: 442.

<sup>27</sup> Ra'd, 13/4.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 4: 272-74; Ebu'l Alâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 4: 497-498.

ğın cevherine ve cinsine, suyun cevherine ve cinsine dönmez. Toprak ve su anne-baba gibidir. O ikisinden meydana gelen şeyler, diğer canlıların üremede anne ve babasının cinsi ve cevherine döndüğü gibi cins ve cevher olarak toprak ve suya dönmez. Aksine toprak ve sudan meydana gelen canlılar kendi tohumunun cinsine ve cevherine dönmektedir. Böylece tek bir topraktan yaratılan çeşitli sınıflar ve farklı cevherler Allah'ın kudretini göstermektedir.<sup>29</sup> Görüleceği gibi çeşitli renkler tek bir cinsten meydana gelmektedir. İnsanlar, hayvanlar ve diğer canlılar tek bir cinsten bile çeşitli renklere sahiptir. Tek bir şeyden çeşitli renkleri meydana getirmeyi takdir eden bir varlığı hiçbir şeyin aciz bırakması mümkün değildir.<sup>30</sup>

Bütün zıtlıklara rağmen renk ve şekil olarak cisimlerde görülen ahenk ve güzellik her şeyi yerli yerine koyan Hakîm ve Alîm bir varlık sayesinde mümkün olmaktadır. Aslında eşyanın tabiatının taşıdığı zıt özellikler nedeniyle aralarında uyumsuzluk ve kusurlar meydana gelmesi, böyle bir durumda da tabiat düzeninin bozulması gerekirdi. Ancak tabiatta gözlenen uyum ve ayrıca nesnelere bu uyum sayesinde varlığını devam ettirmesi her şeyi hakkıyla bilen, hüküm sahibi yüce bir varlığın mevcudiyetini ispatlamaktadır. Bu yüce varlık, zıt özellikleri bulunan tabiatları bir araya getirerek hepsini hükmü altına almıştır.<sup>31</sup>

Öyleyse yer ve göklerde yaratılmış olan her şey tevhid ve ulûhiyet açısından delil olmaktadır. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) ifadesiyle kâinatta meydana gelen bu tür hadiseleri dört ana kısma ayırmak mümkündür: 1) Gök gürültüsü, şimsek, bulut, yağmur ve kar gibi gökyüzünde meydana gelen haller 2) Farklı karakter ve durumdaki madenlerin halleri 3) Bitkilerin halleri 4) Canlıların şekil, karakter, ses ve yaratılış bakımından farklı halleri.<sup>32</sup> Gece ve gündüzün birbirini takip etmesi gibi güneş, ay ve yıldızlar, aralarında bir çekişme, düzensizlik ve tesadüf eseri olmaksızın tek bir kanun ve ölçüye tabidir. Bütün bunlar tek bir varlığın yönetim ve kudretine, Yüce bir Yaratıcı'nın vahdaniyetine delalet etmektedir. Birden fazla yönetici olması durumunda kâinatta düzen değil, düzensizlik ve kaos olması gerekirdi.<sup>33</sup>

Bir delil türü olarak Kelâm'da temânu delili şeklinde isimlendirilen bu mantıki çıkarım özellikle Enbiya suresi 22. âyetine dayanmaktadır. Âyet, kâinatın sahip olduğu nizam, kanun ve bunların hiç aksamadan işlemini ulûhiyetten öte vahdâniyete delil göstermektedir: "Eğer yerde ve gökte

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6: 484.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6: 485; Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsiru'l Merâğî* (1946), 22: 126.

<sup>31</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhid*, 184; a.mlf., *Kitâbu'l-Tevhid Tercümesi*, 148.

<sup>32</sup> Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî *Tefsir-i Kebîr (Mefâtihu'l Gayb)*, çev. Komisyon, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1991-1992), 13: 362; 12: 299.

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6: 484.

Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Arş'ın Rabbi Allah, onların nitelermelerinden uzaktır, yücedir.” Zira yönetim ve yetkilerin paylaşıldığı yerde anlaşmazlıkların ortaya çıkması kaçınılmaz bir sonuçtur. Bu nedenle Allah'ın yaratmasına, O'nun tasarruf ve hükümlerine başka bir tanrının ortak olması aklen düşünülemez.

Varlık evreni, bir düzen ve sıralama içinde değişmez kanunlarla yönetilmektedir. Varlığın belli bir düzene sahip olması varlık derecelerinin farklı ve çeşitli olmasını gerektirir. Bu da farklılık ve ihtilafların varlığını gerekli kılmaktadır. Yaratılmışların özüne yerleştirilen farklılık ve ihtilaflar ilâhî adalet ve hikmete aykırı değildir.<sup>34</sup> Zira evren düzeni içinde farklılık ve karşıtlıklar olmasaydı, çeşitli ve farklı şeylerin birbirine uyumyla oluşan bir bütünden söz edilemezdi. Çeşitli varlık türleri olmayınca topluluk ve düzenden de bahsedilemez. Kâinatın bunca göz alıcı güzelliği, çeşitliliğinden ve karşıtlıklarından meydana gelmektedir. Kur'ân bu karşıtlıkların varlığını Hâkim olan ilâhî kudretin âyet ve göstergelerinden saymaktadır.<sup>35</sup>

Farklılıklar açısından tevhide işaret eden bir diğer olgu da insanların genetik çeşitlilik açısından farklı renk ve dillerde yaratılmış olduğu gerçeğidir: “Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun varlığının ve kudretinin delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır.”<sup>36</sup>

Yeryüzü ve gökyüzünün akıl almaz âyetleri ile beraber bir başka hayrete düşürücü şey de aynı asıldan türemiş olan insanların dillerinin ve renklerinin farklılığıdır. Âyete göre farklı dillere sahip olma, çeşitli ırklara ait kimselerin farklı dilleri konuşması, aynı dili konuşanlar arasında bile ağız ve lehçe farklılıklarının olması anlamına gelebileceği gibi her bireyin ses, konuşma ve ifade özelliklerinin farklılığı anlamına da gelmektedir.<sup>37</sup> Aynı şekilde her bireyin cilt rengi, yüz hatları ve vücut şeklindeki farklılıklar bir taraftan insanın kendine özgü şahsiyetini oluştururken diğer taraftan da insanların birbiriyle ayrı fertler olarak ilişki kurmalarına imkân tanımaktadır. Şayet bu farklılıkların yerine insanlar tek tip yaratılmış olsaydı beşeri ilişkilerin ortaya çıkması mümkün olmaz, düzenin yerine kaos hakim olurdu.<sup>38</sup> Yine üslup ve ifade farklılıklarının insana ait olan ilim, fikir ve sanat hayatının geliştirilmesi ve bu sayede medeniyetlerin ortaya çıkmasında etkisi oldukça büyüktür. Zira insan türünü diğer canlılardan ayıran ve ona saygınlık kazandıran en önemli özellik, insanın özel bir bilinç ve

<sup>34</sup> Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlahi*, çev: Hüseyin Hatemi, (İstanbul: Kevser Yayınları, 2005), 134.

<sup>35</sup> Mutahharî, *Adl-i İlahi*, 160.

<sup>36</sup> Rûm, 30/22.

<sup>37</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Akçağ Yayınları), 6: 248; Komisyon, *Kur'ân Yolu*, 4: 304.

<sup>38</sup> Komisyon, *Kur'ân Yolu*, 4: 304.

kişilik sahibi kılınıp bilgisel bir donanıma kavuşturulmasıdır. Bu özellik insanın kendi varlığını, diğer varlıklarla ilişkisinde daha önemli ve anlamlı hale getirmektedir.<sup>39</sup>

İnsan cinsinin aslı tek olmasına rağmen konuşulan dillerin ve renklerin çok çeşitli olması büyük bir mucizedir. İnsanlar başlangıçta dil birliğine sahipken insanların yayılması ve gruplara bölünmesiyle birlikte diller de çeşitlenmiştir. Böylece zamanla aynı dilin lehçe ve ağızlarında bile değişim meydana gelmiştir. Birbiriyle karışarak tek bir asıl ve renkten çoğalan insanlar zamanla farklı ırk ve milletlere ayrılmıştır.<sup>40</sup> İnsanın ses telleri, ağız ve dilinin yapısında bir farklılık olmadığı halde çeşitli bölgelerde yaşayan insanlar farklı diller konuşmaktadır. Hatta aynı dilin konuşulduğu bölgelerde bile şehirden şehire farklı lehçelerin kullanıldığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra her insanın aksanı, konuşma tarzı ve ses özellikleri de diğerlerinden farklıdır. İnsan, hayvan ve bitki türlerinde üyeler arasında temel benzerlikler olmakla birlikte pekçok farklılığın var olduğu, hatta hiçbir türün iki üyesinin bile birbirinin aynısı olmadığı bir gerçektir. Bu da varlıkların tek tip değil de kendine özgü eşsiz bir yaratılışa sahip olduğunu göstermektedir.<sup>41</sup> Yüce Yaratıcı her an yeni bir model meydana getirmekte ve yarattığı her şeye ayrı bir özellik vermektedir.

Bilimsel denemeler aynı özellikleri paylaşan iki varlığın bile kimlik olarak ayrı olduklarını kanıtlamaktadır. Buna göre her varlık, zât olarak bir başka varlıktan ayrıdır ve önceki benzerinin aynısı değildir.<sup>42</sup> Bütün canlılarda olduğu gibi insanlarda da görülen bu genetik çeşitlilik olağanüstü şaşırtıcı ve hayranlık uyandırıcıdır. Her canlı türünün kendine özgü binlerce çeşit geni vardır ve genler, türlerin kimliğini belirlemektedir. Her türü, diğer türlerden ayıran kendine özgü genleri olduğu gibi, bir tür içindeki her bireyin de sadece kendine özgü genleri vardır. Bu “kendine özgü” genlere dayanarak, bir türü bir başka türden, bir ırkı başka bir ırktan ve bir bireyi başka bir bireyden kolayca ayırmak mümkün olmaktadır.<sup>43</sup>

Kişinin kendine özgü olduğunu sağlayan anatomik, fizyolojik ve biyokimyasal özellikleri, sadece kişinin sahip olduğu DNA genleri<sup>44</sup> tarafından

<sup>39</sup> Ş. Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (Ankara: Lotus Yayınevi, 2012), 40.

<sup>40</sup> M. Tahir İbn-i Aşur, *et-Tahrîr ve t-Tenvîr*, (tsz), 21: 74.

<sup>41</sup> Mevdûdî, *Tefhimu 'l-Kur 'ân*, 4: 264; krş. Mâtürîdî, *Te 'vilâtü Ehli 's-Sünne*, 8: 262.

<sup>42</sup> Tabatabâi, *el-Mizân*, 1: 395.

<sup>43</sup> Işık, *Biyolojik Çeşitlilik*, 48.

<sup>44</sup> DNA, hücre çekirdeğinde yerleşik bir yazılım programıdır. Bu programlama dilinin sadece 4 harfli bir alfabesi vardır. Bunlar Adenin, Citosin, Guanin ve Timin'dir. Genler binlerce harflik bir şifreden oluşur. Hücrenin tüm karmaşık işlevleri bu harflerin dizimiyle yönlendirilmek zorundadır. Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili*, çev. Harutyun Parlak, (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), 102. İnsanın vücut hücrelerinde 46 kromozom, üreme hücrelerinde ise 23 kromozom bulunur. DNA şeridinin uzunluğu aynı olduğu halde; kromozom sayıları türlere göre farklılık göstermektedir. Bütün

belirlenmektedir. DNA molekülünde her bireye özgü olan bu özel dizilime “yaşamın alfabesi” de denilir. Bir bireyin sahip olduğu DNA çeşidi ve bunlardaki nükleotid dizilimi, sadece o bireye özgüdür. Yani, her bireyin sahip olduğu genler ve bunların dizilimi, başka hiçbir bireye benzemez. Zira sadece o kişiye özgü olan bu çok özel dizilim, anne karnında belirlenmektedir. Bir bakıma, insanın sahip olduğu varsayılan “alın yazısı”, aslında o kişinin alnında değil, kişinin hücreleri içindeki DNA’sında yazılı olmaktadır.<sup>45</sup>

Görülebileceği gibi ilâhî davranış tarzının bir sonucu olarak yaratılıştaki farklılık ve çeşitlilik, varlıklar arasında adalet ve dengeyi sağlamaktadır. Adalet herkese istihkakını, hak ettiğini vermek demektir. Bu anlamda farklılığın görülmesi adaleti sağlarken, fark gözetmemek ise hakkı olmayanı kayırmak ve zulmetmek demektir.<sup>46</sup> Böylece varlıklar arasındaki denge ve adaleti tesis eden çeşitlilik, sebep sonuç düzeninin bir gereği olmaktadır. Zira birçok âyette de ifade edildiği gibi zamanın mevsimler, aylar, gece ve gündüz şeklinde ayarlanması ve yeryüzünün de insanın ihtiyaçlarına uygun bir şekilde tasarlanması bu dengeye işaret etmektedir:

“Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”<sup>47</sup>

Âyetlerde sıkça ifade edilen gece ve gündüzün birbiri ardından gelmesi, hafta, ay ve yılları oluşturan zaman diliminin belli bir ölçüye göre sürekli birbirini takip etmesi birçok hikmete yöneliktir. Zira yeryüzünün çoğu bölgelerinde gece ile gündüz uzunluk ve kısalık açısından farklılık göstermekte, kuzey ve güney yarımkürede mevsimler birbirinin tersi olarak meydana gelmektedir. Zamanın bu şekilde programlanması, insanların geçim ve dinlenmesine yönelik olup gıda ve rızıkların düzenlenmesine zemin hazırlayan dört mevsimin oluşmasını sağlamaktadır.<sup>48</sup> Yeryüzü ve gökyüzü,

---

genetik bilgiyi içeren kromozom setinin tamamına genom adı verilir. Genomun bir “kitap” olduğunu düşünelim. DNA ipliği bir bilgidir. Her harf bir kimyasala karşılık gelecek kimyasal şifre şeklinde yazılmış bir mesaj oluşturur. Genomun bir kitap olduğu düşüncesi, mecazî bir anlatım olmaktan öte önemli bir gerçeği göstermektedir. Zira bu oldukça kalın devasa kitap, toplu iğne ucundan küçük bir hücrenin içine kolaylıkla sığdırılmıştır. [http://www.yaklasansaat.com/dunyamiz/genetik/genom\\_sifrelenmis\\_kitap.asp](http://www.yaklasansaat.com/dunyamiz/genetik/genom_sifrelenmis_kitap.asp) Buna göre en az bir milyar harf uzunluğunda olan insan DNA’sı, her biri 100.000 kelimelik 10.000 tane ortalama uzunluktaki romana eşittir. Mahlon B. Hoagland, *Hayatın Kökleri*, çev. Şen Güven, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2013), 27.

<sup>45</sup> Işık, *Biyolojik Çeşitlilik*, 133.

<sup>46</sup> Mutahharî, *Adl-i İlahi*, 116.

<sup>47</sup> Bakara, 2/164.

<sup>48</sup> Tabatabâî, *el-Mizân*, 10: 19.

insanın yaşayabilmesi için çok sayıda geçim kaynakları sağlayacak şekilde düzenlenmemiş olsaydı insanın hayatını devam ettirebilmesi mümkün olmazdı. O halde insanın geçimini sağlamak amacıyla çalışma gücüne sahip olması ve çevresinde bu kaynakların var olması açıkça lütuf sahibi merhametli bir ilahın var olduğunu göstermektedir.<sup>49</sup>

Gözlenebildiği kadarıyla her canlı kendisine hâkim olan ve onu muhtaç ve bağımlı hale getiren bazı ihtiyaç ve arzulara sahip kılınmıştır, şayet böyle olmasaydı canlıların gıdalara ihtiyacı olmazdı. Gıdalar bu ihtiyacın giderilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Arzu ve ihtiyaçların kendi kendilerine var olmaları da birçok sebeple mümkün değildir. Böylece canlıları ihtiyaçlara bağımlı ve arzulara sahip olacak şekilde yaratan başka bir varlığın mevcudiyeti ortaya çıkmış olmaktadır. Bu varlık onların ihtiyaçlarını giderecekleri ve arzularını yerine getirecekleri vasıtaları da yaratmıştır. Her varlığın ilim sahibi bir yöneticisi vardır ve varlıkların hem ihtiyaçlarını hem de giderilme yollarını bilmiş ve onları menfaatleri açısından birbiriyle ilişkili halde yaratmıştır. Öyleyse var olmaları ve varlığını devam ettirmeleri için tabiattaki nesnelere birbirine muhtaç kılındığı görülmektedir.<sup>50</sup>

Zamanın gece ve gündüz olarak dengeli bir şekilde tanzim edilmesi insanın bu ihtiyaçlarını gerçekleştirme gayesine yöneliktir: “Geceleyin uyumanız ve gündüzün O’nun lütfundan istemeniz de O’nun varlığının ve kudretinin delillerindedir. Şüphesiz bunda işiten bir toplum için ibretler vardır.”<sup>51</sup> İnsanın doğasına yerleştirilen uykunun tamamen insanın ihtiyaçlarına uygun bir özellikte olması, onun tesadüfi olmayıp belli bir amaç ve gayeye uygun bir hikmet taşıdığını göstermektedir. Diğer taraftan yeryüzünden gökyüzüne kadar olan her şeyin arasında bir bağlantı olduğu açıkça görülmektedir.<sup>52</sup> Öyle ki yerden çıkan her türlü bitki göğe ait mekanizmalarla oluşturulmuş, canlıların hayati ihtiyaçları yeryüzünün her tarafına dağılmış ve insan türünün geçimi de çeşitli çalışma alanlarına bağlı kılınmıştır. Şayet bütün bu düzenlemeler birden fazla tanrının eseri olsaydı tabiattaki bunca farklılaşmaya rağmen bir dengede olması mümkün olmazdı. Türlerinin farklı olmasına rağmen hepsinin yöneticisi birdir ve bunların tamamını belli bir düzende bir araya getirmiştir.<sup>53</sup>

Günümüz bilimsel gerçekleri kâinattaki düzenin insan varlığına tam uyumlu olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ateist yaklaşımda olanlar bile hem bu evrendeki hassas ayarların varlığını hem de bunların insanın oluşumu için oldukça kritik değerlere sahip olduğunu kabul etmektedir. Buna göre evrendeki makro düzeyden mikro düzeye kadar mevcut olan hassas

<sup>49</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 265.

<sup>50</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 125-126; a.mlf., *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, 79-80.

<sup>51</sup> Rûm, 30/23.

<sup>52</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 265.

<sup>53</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 87-88; a.mlf., *Kitâbu't-Tevhid Tercümesi*, 34.

ve ince ayarların, insanın yeryüzünde yaşayabilme amacına yönelik olduğu kabul edilmektedir. Canlı hayatını mümkün kılan birçok alanda bazı yasalar geçerlidir. Entropi<sup>54</sup> gibi yasaların varlığı sayesinde kâinat, tüm bu canlı varlıklardaki çeşitliliğinin oluşmasına imkân tanıyacak potansiyele sahiptir. Örneğin; canlıların organları, düşük entropiyi besin olarak kullanmaya ve artan entropiye karşı vücut ısısını koruma özelliğine göre ayarlanmıştır. Vücudun ısı dengesi gibi diğer organlarla bağlantılı önemli dengeleri koruyan bedensel yapılar, bu kanuna göre tasarlanmıştır. Şekil ve davranış özellikleri açısından birbirinden farklılık gösteren sayısız canlı türlerinin hücre ve organ yapılarındaki farklılıkların düzenlenmesinde bu yasanın önemi büyüktür.<sup>55</sup>

Mâtürîdî, söz konusu Bakara 164. âyetini benzer bir yaklaşımla hudûs delili açısından ele almaktadır. O'na göre bu âyet âlemin hâdis olduğuna delalet etmektedir. Çünkü âlem değişikliğe maruz kalmakta ve halden hale intikal etmektedir. Bu ise onun sonradan icad edildiğinin delilidir. Âlem, zaman, şekil ve sıfat bakımından başkalıklar arz etmektedir. Evrendeki varlıklar değişik hal ve sıfatlara sahip olduğuna göre kendi başına meydana gelmediği ortadadır. Öyle olsaydı her nesne kendisi için en güzel ve faydalı olanı seçer, böylece kötülük ve çirkinlikler ortadan kalkardı.<sup>56</sup> Hâlbuki her cismin birbirine zıt tabiat ve vasıflar taşıdığını da görmekteyiz. Zıtlar kendiliğinden bir araya gelemezler. Âyanda müşahade ettiğimiz iyilik, kötülük, küçüklük, büyüklük, güzellik ve çirkinlik gibi vasıflar bunların değişikliğe mahal teşkil ettiğini göstermektedir.<sup>57</sup> O halde cismi muhtemel bulunduğu çeşitli şekillerden birine tahsis eden Muhtar bir fail vardır. İrade sahibi failin eseri olan her şey hadis olup her hadis olanın da bir yaparı vardır. Öyleyse cisimlerde mümkün olan çokluk göz önüne alındığında her mümkünün bir müessiri olduğu ispatlanmış olur.<sup>58</sup>

Kelâmcılar âlemin ezeli olamayacağını cevher-araz<sup>59</sup> fikrinden hareketle ispatlamaya çalışmaktadırlar. Kelâmcıların çoğuna göre âlem, Allah'ın dışında var olan her şey olup cevher ve arazlardan ibarettir. Arazlar hadistir

<sup>54</sup> Fiziğin en temel kanunu olan ve Termodinamiğin ikinci yasası olarak ifade edilen Entropi yasasına göre sınırlı bir düzene sahip evrende sürekli olarak düzensizliğe doğru bir gidiş vardır. Düzensizlik entropi adı verilen nicelik ile ölçülür. Bir sistemdeki düzensizlik arttıkça, entropi de ona paralel olarak artar. Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: Yayınevi, 2008), 22, 27; Paul Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. Murat Temelli, (İstanbul: İm Yayınları), 50.

<sup>55</sup> Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, 38-39.

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhid*, 83-84; a.mlf., *Kitâbu'l-Tevhid Tercümesi*, 29; Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, 79, 81.

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhid*, 78; a.mlf., *Kitâbu'l-Tevhid Tercümesi*, 22.

<sup>58</sup> Fahreddin er-Razi, *Kelâm'a Giriş [El-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1978), 137-138.

<sup>59</sup> Cevher, boşlukta yer kaplayandır, hacmi olan her şey de yer kaplar. Araz ise cevherle var olan sıfattır. Kelâmcılara göre cisim birleşik olan şeydir. İki cevher bir araya geldiğinde ise cisim olur. Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, 36.



ve arazlardan ayrı olarak var olamayan cevher ve cisimler de bu nedenle hâdis olup Allah tarafından yaratılmıştır. Bir cisimde görülen hareket ve sükûn, birleşme ve ayrılma gibi özellikler cismin zatından ayrı şeylerdir. Çünkü cisimler dururken harekete geçmekte, hareket ederken durmakta, ayrı iken birleşmekte ve birleşik durumdayken ayrılmaktadır. O halde cisimdeki hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi arazlar kendi zatından ayrı bir varlığı olan sıfat ve mânâlardır. Gözleme dayalı idrak edilen bu durumlar cismin kendi zatından kaynaklansaydı, varlığı devam ettiği sürece birbirine zıt bu hallerin olmaması ve durumunda herhangi bir değişiklik meydana gelmemesi gerekirdi. Öyleyse cevher ve arazlardan oluşan bu fizikî âlem yoktan yaratılmıştır.<sup>60</sup>

Mâtürîdî kâinatındaki farklılık olgusunu ilâhî hikmet anlayışına bağlı olarak zıtların birliği açısından ele almaktadır. Âlemin kendi kendine bir anda oluşması mümkün olmadığı için varlıklar farklılaşma sürecine girmiş ve bu durum hep harici bir etkenle meydana gelmiştir. Zıtların kendiliğinden bir araya gelmeleri ve ahenkli bir bütün oluşturması mümkün değildir. Bu açıdan âlemi oluşturan tabiatlar zıt olan şeylerdir, zıt oluşun gereği ise birbirini reddedip itmektir, bu durumda da ayrışma kaçınılmaz bir sonuçtur. Ayrışma olayında ise dağılma ve yok olma söz konusudur. Böylece kendi kendine var olması mümkün olmayan bütün maddeler varlığını, dağılma haline engel olan bir varlık sayesinde kazanmıştır.<sup>61</sup>

Kâinata görülen gelişme ve yok oluşla birlikte bir nesnede zıtların bir araya gelmesi varlığının kendisinden olmadığına delalet etmektedir. Evrende zıt durumların bir araya gelerek varlıkların düzen ve ahenklerini koruması, hepsini yaratan ve idare eden gücün tek olduğunu göstermektedir. Zira aynı cisimde zıtların bir arada tutularak kâinatın ahenk ve düzen içinde devam etmesi, yöneticisinin ilim, kudret ve hikmetine delalet eder. İsbet etmek anlamına gelen hikmet ise her şeyi yerli yerine koymaktan ibaret olup adaletle aynı anlama gelmektedir.<sup>62</sup>

Öyleyse Yüce Yaratıcı nesne ve olayların her birinde faydalı ve zararlı özellikleri bir araya getirerek hiçbir şeyi tek amaçlı olarak var etmemiştir. Cisimlerin yapısındaki zıt karakterli özellikler aslında aralarında anlaşmazlık ve uyumsuzluğu gerektirmektedir. Cisimler bu zıt karakterli yapılarıyla baş başa bırakılsaydı şüphesiz tabiatın düzeni bozulurdu. O halde bu durum bütün cisimleri birbiriyle uzlaştırıp uyumlu hale getiren güçlü bir yöneticinin birliğini kanıtlamış olmaktadır.<sup>63</sup> Allah'ın yaratmış olduğu var-

<sup>60</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâküllânî, *et-Temhîd fi'r Red ale'l Mulhîdeti'l Muattıla ve'r Rafıza ve'l Havaric ve'l Mutezile* (Beyrut: 1957), 11, 18; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, 36-45; Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3: 340.

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhid*, 78, 211; a.mlf., *Kitâbu'l-Tevhid Tercümesi*, 22, 180.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhid*, 94, 164; a.mlf., *Kitâbu'l-Tevhid Tercümesi*, 41, 124.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhid*, 88; a.mlf., *Kitâbu'l-Tevhid Tercümesi*, 35.



lıkta kanunsuzluk, düzensizlik olmadığı gibi onda bir aksama, kusur, çirkin ve kötü olan hiçbir şey de yoktur. Kâinatta bizim çirkin ve kötü gördüğümüz birçok şey bize göre öyledir ve onların çirkin ya da kötü oluşu izafidir. Aslında onlar varlıktaki bizi hayrete düşüren dengenin bir unsurudur ve bu denge içindeki görevi ile güzel ve iyidir.<sup>64</sup>

Yüce Allah, insan türünü Kendisini tanımakla seçkin kılarak Kendi birliği ve hikmetine kılavuzluk eden bir âlem yaratmıştır. Fayda ve zarar sağlamaları açısından yapıları farklılık gösteren nesnelere, akıllara durgunluk veren hikmetinin bir gereği ve ulûhiyetinin bir kanıtı olarak tek bir varlık haline getirmiştir. Zira her zararlı nesnenin faydalı bir özelliğe sahip olduğu da gözlenmektedir. Bu açıdan her nesnenin fayda ve zararı birlikte barındıran bir özelliğe sahip kılınması tevhid delillerinin en büyüğüdür.<sup>65</sup>

Farklı kültür düzeyine sahip olsa da aklı selim ile düşünebilen herkes tabiattaki uyum, ahenk ve düzeni sezme yetisine sahiptir. Sayılamayacak kadar insan, bitki ve hayvan türünün oluşturduğu evrendeki bunca çokluk ve çeşitliliğin, tezatlarına rağmen ahenk içinde devam etmesi sonsuz kudret sahibi Yüce bir Yaratıcı'yı göstermektedir.<sup>66</sup> Nitekim Kelâmcıların evreni ifade etmek için 'âlem' ismini kullanmalarının da hikmeti budur. Alâmet, işaret anlamına gelen âlem, yaratıcısına işaret eden bir delil olmaktadır.<sup>67</sup> Bu bağlamda yeryüzünde hem canlılığın meydana gelmesi hem de aynı yapılara sahip olan hücreden sonsuz denecek ölçüde canlı türünün meydana gelmesini varlığın kendisinin bir sonucu olarak görmek aklen ve ilmen mümkün değildir.<sup>68</sup> Tabiattaki orantılı hassas değerlerin oluşturduğu nizam ve ahenk bilim adamları tarafından düzen<sup>69</sup> olarak adlandırılmıştır. Bunun için birçok ateist ve agnostik, Allah'ın varlığını kabul etmedikleri halde kâinattaki düzeni ve mükemmelliği kabul etmek zorunda kalmıştır.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik* (Ankara: DİB Yayınları, 1996), 173.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhid*, 176; a.mlf., *Kitâbu 'l-Tevhid Tercümesi*, 138. Bu konuda bazı örnekler verilebilir: Ateşte yakma özelliği bulunmakla birlikte yiyecekleri istenilen şekilde pişirmek yine ona bağlıdır. Bütün canlıların hayatı suya bağlı olmakla birlikte bazen ölümü de onunla gerçekleşebilir. Bunun gibi acı veya zehirli bazı maddeler şiddetli bir hastalığa ilaç olabilmektedir. Böylece tabiattaki nesnelere hakkında mutlak iyi veya mutlak kötü şeklinde hüküm vermenin yanlış olacağı ortaya çıkmaktadır. Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhid*, 176; a.mlf., *Kitâbu 'l-Tevhid Tercümesi*, 138.

<sup>66</sup> Bekir Topaloğlu, *Allah İnanıcı*, 54.

<sup>67</sup> Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi Usûli 'd-Dîn-Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 61.

<sup>68</sup> Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 105.

<sup>69</sup> Evrenimizde *kaos* (düzensizlik) yerine bir *kozmos* (düzen) bulunmaktadır. Düzen (kozmos), kâinatı meydana getiren canlı ve cansız varlıklar arasındaki sarsılmaz uyumu, karmaşık olmasına rağmen hassas bir titizlikle derinden bağlantısını ifade eden bir kavramdır. Carl Sagan, *Kozmos-Evrenin ve Yaşamın Sırları*, çev. Reşit Aşçıoğlu, (1982), 18.

<sup>70</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur 'ân*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 41.

Bununla birlikte selîm fitratının önündeki engelleri kaldırabilmiş kimseler için kâinat kitabı bütün varlığın zorunlu nedeni olan bir Yaratıcı'yı işaret eden güçlü deliller sunmaktadır. 20. yy.da ateizmin babası sayılan Antony Flew, Tanrı'nın yokluğu fikrinden varlığı fikrine nasıl geçiş yaptığını şöyle anlatmaktadır: “Tanrı'yı keşfim hiçbir inanca dayanmamaktadır. Doğadan hareket ederek akli muhakeme neticesinde ulaştığım bir sonuçtur. İlâhî varlığı keşfetme yolculuğum, aklın uzun bir yolculuğu sayesinde olmuştur. Argümanın beni peşinden götürdüğü yere gittim. Bu argüman beni kendiliğinden var olan, değişmez, maddi olmayan, her yerde mevcut olan ve her şeye kâdir bir Varlığın var olduğunu kabul etmeye götürmüştür.”<sup>71</sup>

Görülebileceği gibi devasa varlığıyla âlemin bu yapısı, kudret sahibi yüce bir varlığa işaret ederek bütün bu planlamaların tek bir varlığa dayandığını ortaya koymaktadır. Kâinatın her şeyin bir bütün olarak birbiriyle haberli bir şekilde sürekli işbirliği içinde varlığını devam ettirmesi de bunu göstermektedir. Evrenin bu düzeni ve işleyişi arkasındaki iradenin tek değil de birden çok olması durumunda bu düzen, işbirliği ve gayeliliğin ortadan kalkarak bütün varlıkların yok olup gitmesi gerekirdi.<sup>72</sup> Öyleyse varlık ve olayların birbirine bağlı olması, her şeyin bir bütün olarak ortak bir hedefe yöneltildiğini göstermektedir. Bu açıdan gayelilik,<sup>73</sup> kâinatın varoluşunun ve içinde oluşan olayların bağlı oldukları kanunların bir plan ve programa, dolayısıyla bir gayeye göre var olması demektir.<sup>74</sup> Kâinatın sahip olduğu bu nizam ve gayelilik Kur'an'a göre hem ulûhiyetin hem de vahdaniyetin delili olmaktadır.

Hayatın kaynağı ve türlerin ortaya çıkış sürecini evrimci düşünce, hiçbir gayesi olmayan, tesadüf ve şansa göre işleyen bir düşünce yapısına dayandırmaktadır. Evrim taraftarlarının yaratılışı inkâr ederek evrenin ve canlılığın oluşmasını tesadüfe bağlaması, bilinç ve akıl sahibi bir İlk Neden gerçeğini kabule yanaşmama psikolojilerinin bir ürünüdür.<sup>75</sup> Hâlbuki canlılık, olağanüstü bir nizam ve mükemmelliğin ifadesi olarak son derece karmaşık, emsalsiz ve harikulade bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple canlılığın meydana gelmesi ancak özel bir yaratılışla müm-

<sup>71</sup> Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Zeynep Ertan, Hasan Kaya, (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2011), 85, 129.

<sup>72</sup> Şaban Ali Düzgün, “Kur'an'ın Tevhid Felsefesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005), 14.

<sup>73</sup> “Evreni en derin düzeyde kavrayabilmek için sadece evrenin nasıl hareket ettiğini değil, niçin öyle hareket ettiğini de bilmek zorundayız. Niçin hiçlik değil de varlık var? Niçin varız? Niçin başka yasalar değil de bu bildiğimiz yasalar var? Bunlar hayat ve evren hakkında merak edilen en önemli sorulardır.” Stephen Hawking- Leonard Mlodinow, *Büyük Tasarım*, çev. Selma Ögünç, (İstanbul: Doğan Yayınları, 2012), 14-15.

<sup>74</sup> Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 129.

<sup>75</sup> Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 135.

kündür. Bu gerçeği bilim adamları şöyle dile getirmektedir: “İlk canlının ortaya çıktığı zaman üreme planlarının, çevreden madde ve enerji sağlamanın, büyüme sırasının ve bilgileri büyümeye çevirecek mekanizmaların tamamına ait emirlerin o anda bir arada bulunması gerekir. Bunların hepsinin kombinasyonu tesadüfen gerçekleşemez. Dolayısıyla bütün bunların yapılabilmesi ancak ilâhî bir güçle mümkündür.”<sup>76</sup>

Yaratılışın gereği olarak, bir görev ve gayenin gerçekleştirilebilmesi için her tür, ayrı bir yapı ve kabiliyetle donatılmıştır. Canlı bir organizma olarak insan ile diğer canlılar arasında birçok benzerlikler vardır. Ancak evrimciler bunu bütün canlıların aynı canlı hücreden çeşitlenerek meydana geldiği şeklindeki bir düşünceye bağlamaktadır. Yaratılış fikrine göre ise bu biyolojik benzerlikler, Yaratıcı'nın kendi koyduğu gayeler çerçevesinde planlı bir yaratması olarak kabul edilir. Çünkü bu benzerlikler aynı zamanda biyolojik kanunların işleyişinin bir sonucudur. Bu benzerliklerin bütün canlıların aynı hücrenin evrimi sonucu meydana geldiğine bir delil olamayacağını yine DNA molekülüne dayanarak reddetmek mümkündür.<sup>77</sup> Bu bağlamda Flew'u Tanrı'nın varlığına ikna eden unsurlardan biri de DNA'nın yapısı olmuştur. Kendi ifadesiyle bu gerçeği şöyle dile getirmektedir: “DNA'nın sahip olduğu kodlama sistemi insanı gerçekten hayran bırakmaktadır. Burada önemli nokta yalnızca doğada düzenlerin olması değil, bu düzenlerin matematiksel olarak kesin, evrensel ve birbirine bağlı olmasıdır.”<sup>78</sup>

Canlıların üremesini idare eden DNA, bir nükleik asit molekülü olup canlı bir organizmanın meydana gelmesini sağlayan talimatları taşır. Her hangi bir hücrenin içinde meydana gelen bir işleme ait bütün bilgi birikimine sahip olan işte bu DNA molekülleridir.<sup>79</sup> Tüm canlılardaki DNA eşleşmesi ve şifrelemeyle ilgili diğer işlemler, çok özel enzimler aracılığıyla yürütülmektedir. Yine bu enzimlerin yapısı da DNA tarafından belirlenmektedir. İşte tek başına bu gerçek bile, evrimi geçersiz kılmaktadır.<sup>80</sup> Şifrelenmiş bu hayat kitabı sayesinde evrende sayılamayacak kadar çok tür, çeşit, sınıf ve âlemlerin oluştuğu görülmektedir.

Bütün canlıların üremesinde DNA molekülünün etkili olması, evrimcilerin her canlının aynı atadan meydana geldiği yanılışına düşmesine neden olmuştur. Ancak böyle bir düşüncede her bir canlı türünün kendine has özel bir DNA yapısına sahip olduğu gerçeği gözden kaçırılmaktadır. Zira böyle bir yapının kendi kendine tesadüfen meydana gelmesi bilimsel açıdan imkânsızdır. Çünkü bir canlı DNA'sının başka bir çeşit canlı DNA'sına dönüşmesi mümkün değildir. DNA'nın yapısı bu tür değişimlere

<sup>76</sup> Henry M. Morris, *Bilimsel Yaratılış Modeli*, çeviri koordinatörü: Alan White, (2000), 55.

<sup>77</sup> Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 114.

<sup>78</sup> Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, 72, 87.

<sup>79</sup> Sagan, *Kozmos-Evrenin ve Yaşamın Sırları*, 52.

<sup>80</sup> Morris, *Bilimsel Yaratılış Modeli*, 55.

imkân vermeyecek şekilde programlandığı için bir türün DNA'sı sadece kendi türünü meydana getirmek üzere planlanmıştır. Bu nedenle geçici bir şekilde olsa bile diğer türleri oluşturamaz.<sup>81</sup> Öyleyse her canlı türü için bir gaye ve hedef gözetildiğine göre, o canlının varlığını devam ettirebileceği özel bir genetik sistemi de bünyesine yerleştirilmiştir.

Yapılan araştırmalara göre DNA molekülünün neredeyse sonsuz bir programlanma imkânına sahip olduğu görülmektedir. Hangi canlı türü için programlanmışsa ondan sadece o canlının meydana geldiği bir gerçektir. DNA alfabesinin dört harfi vardır, ancak bu harflerle yazılabilecek şifrelerin sayılabilmesi neredeyse mümkün değildir. İçindeki dört nükleotid halkası kimyasal bağlarla bir dizi halinde birbirine bağlanmıştır. Bir canlıdaki toplam DNA bir kitap gibi düşünülebilir. Bu kitapta bütün harfler, kelimeler, cümle ve paragraflar bir zincir oluşturacak şekilde birbirine ekli-dir.<sup>82</sup> Tek bir insan hücresinin DNA'sında tam 1 milyon ansiklopedi sayfası oluşturabilecek miktarda bilgi bulunmaktadır. Bir canlıda bulunan DNA sayısı, her bir DNA'nın uzunluğu ve dizilim farklılığı göz önüne alınınca, DNA'nın ne kadar çok çeşitli olduğu ve bu nedenle de çok sayıda genetik bilgiyi taşıdığı görülmektedir. Yapılan tespitlere göre, bu devasa ansiklopedi yaklaşık 3 milyar farklı şifreye sahiptir. Şayet DNA'da bulunan bilgileri kâğıt üzerine yazma imkânı olsaydı bu miktar, dev bir kütüphane oluşturabilecek yaklaşık 1000 büyük cilt kitap anlamına gelmektedir.<sup>83</sup> Bu bilimsel gerçekler Yüce Yaratıcı'nın mutlak ve sonsuz ilmi ile her şeye matematiksel bir ölçü ve program verdiğini göstermektedir.

Kâinat dediğimiz ve çok az bir kısmının bilgisine sahip bu varlık yığını içerisinde bunca baş döndürücü büyüklük ve genişliğe rağmen son derece hayret verici bir ahenk bulunmaktadır. Her ne kadar insanoğlu hassas bir denge ile dizayn edilmiş olan bu devasa sistemi her an görmesine rağmen kâinatı bir işaret veya mucize olarak görmeyip daha çok hissi mucizeler aramaktadır. Hâlbuki dünyanın insanları üzerinde taşıması ve yörüngesinden uzay boşluğuna düşmemesi, göklerin bu engin uzayları kucaklaması ve parçalara ayrılmaması bizzat mucize özelliği taşımaktadır.<sup>84</sup> Gerçekten Allah'ın kudret ve merhameti olmasaydı bu zengin varlık çeşitleri yerinde sırf anlamsız boşluk olurdu. Evrendeki mükemmel düzen gerçek müessir dışında hiçbir gücün etkili olmadığını göstermektedir. O halde samimi olarak kulak verip dinleyen akıl sahipleri için bu kâinattaki varlık mucizelerin en büyüğüdür.

Gözünü ve aklını kâinata çevirip zihniyle Yaratıcı'nın birliğini kavrayan insanın kalbiyle O'nu sevmesi ve davranışlarıyla da sevgisini göstermesi

<sup>81</sup> Morris, *Bilimsel Yaratılış Modeli*, 58.

<sup>82</sup> Hoagland, *Hayatın Kökleri* 26.

<sup>83</sup> <http://populerbilgi.com/dna-neden-tesaduf-ile-aciklanamaz/>

<sup>84</sup> Sebe', 34/9, Kâf, 50/6-10, Zâriyât, 51/47-50, Ra'd, 13/2-4.

fitratının bir gereğidir. Buna göre imanda tevhid insanın zihnini, ibadette tevhid ise kalbini aydınlatmaktadır.<sup>85</sup> Bu anlamda Esmâ-i Hüsnâ olarak ifade edilen ilâhî isimler, Allah-âlem ilişkisine işaret etmesi ve Yaratıcı'yı tanıtmaya açısından önem taşımaktadır. Allah'ın bilinmesi, mevcudiyeti ve ulûhiyetinin tanınması demektir. Bu nedenle iman Allah'ın varlığını ve ulûhiyetini bilmek ve hükümlerini kabul etmektir. Ancak iman, sadece bir bilme ve zihni bir hal değil bununla beraber bir yaşayış halidir. Yaşayış ve davranışa dönüşmüş olan iman ise insan fitratının en önemli özelliğini yansıtmaktadır.<sup>86</sup>

Tabiat kanunlarının temel niteliği tek düzelik olduğu halde bütün varlık sisteminde dikkat çeken zenginlik ve farklılıklar gerçek illet olan yegâne gücün kâinata egemen olduğunu ortaya koymaktadır. Musavvir olan Yüce Yaratıcı'nın yaratma ve şekillendirmesi sınırsız olduğu için gerek ontolojik anlamda gerekse sosyal ve kültürel alanda sayısız farklılık ve çeşitlilik göze çarpmaktadır. Tevhidin bir göstergesi olarak bu çeşitliliğin en çok görüldüğü alanlardan bir tanesi de insan ve insanın oluşturduğu toplum ve medeniyet yapılarında ortaya çıkmaktadır.

## B. SOSYO-KÜLTÜREL FARKLILIKLAR AÇISINDAN TEVHİD

Varlıklar arasındaki farklılık olgusunun bir diğer şekli de bireysel ve toplumsal alanda kendini göstermektedir. İnsanlar tek kaynaktan türemiş olmasına rağmen her birinin taşıdığı bedeni ve ruhi özellikler bir diğerine göre farklılıklar taşımaktadır. Yeryüzünde fiziksel ve psikolojik olarak aynı özelliklere sahip iki insan olduğunu söylemek bu açıdan mümkün değildir. İnsanlar arasında zekâ, karakter, duygu ve değer sistemleri gibi fiziksel ve duygusal özellikleri açısından birçok ayrılıklar bulunmaktadır.

Ferdi farklılıkları doğuran ilk sebep, yaratılıştaki bireysel farklardır ve bunlar geniş ölçüde soyaçekime bağlı ayrılıklardır.<sup>87</sup> Ayrıca insanlar, yetiştirme tarzları ve geçmiş yaşantıları, yani bilgi, görgü, alışkanlık ve çevreden edindikleri değer yargıları bakımından birbirinden farklılık gösterir. Fert, içinde yaşadığı sosyal çevrenin, gelenek, görenek ve değerler sisteminin, kendisine uygulanan eğitim yönteminin etkisi altında kendine has bir şahsiyet oluşturur.<sup>88</sup> Bu açıdan kimlik, bireyin toplum, tabiat ve Yaratıcı'yla kur-

<sup>85</sup> Topaloğlu, *Allah İnanıcı*, 56.

<sup>86</sup> Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, 181.

<sup>87</sup> Tek yumurta ikizleri dikkate değer şekilde fiziksel olarak birbirine benzer. Ses tonu ve bazı tavırlar gibi başka özelliklerde de bu benzerlik devam eder. Ancak kişiliklerinin farklı olduğunu görürüz. Bilim adamları uzun zamandır genetik yapı ve çevre etkilerinin insanın kişilik özelliklerine katkısını anlamak için tek yumurta ikizlerini incelemektedir. Collins, *Tanrı'nın Dili*, 246.

<sup>88</sup> Hayati Hökekleli, "İnanç ve Mezhep Farklılıklarının Psikolojik ve Kültürel Temelleri", *Diyanet İlmî Dergi* 20/3 (1984): 25.

duğu iletişim sürecinin bir ürünüdür. İnsan bu ilişkilerin sonucunda kendisini farklı kılarak bir birey olma özelliği kazanır. Bu yüzden insan, toplumsal etkileşim içinde kendini inşa eden ve birey kimliğini kazanan bir varlıktır.<sup>89</sup>

Kur'ân'a göre bireysel farklılıkların temelinde insanın köken birliği vardır. Âyetlerdeki birçok ifade insanların tek bir nefisten yaratıldığını vurgulamaktadır.<sup>90</sup> Zira bütün insanlar renk, ırk, cinsiyet ve kültürel aidiyet farkı olmaksızın aynı soy birliğine sahiptir. Dolayısıyla köken itibarıyla insanlar arasında esas olan bireysel ayrılıklara rağmen birlik ve bütünlüktür.<sup>91</sup> Ancak dünya hayatının verimli bir şekilde sürdürülebilmesi, kültürel zenginliklerin ve medeniyetin oluşabilmesi, ilerleme ve gelişmenin sağlanabilmesi için insanlar arasındaki bu farklılıklar zorunlu ve gereklidir. Bu gerçeği âyet şu şekilde ifade etmektedir: "Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O'nun varlığının ve kudretinin delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır."<sup>92</sup>

Âyette toplumsal farklılığın önemli bir göstergesi olan dil ve ırk unsuru vurgulanarak Yüce Yaratıcı'nın varlığı ve kudreti açısından delil gösterilmekte ve bu özelliklere bir değer yüklenmektedir. İnsan cinsine ait olan dil yeteneği sadece bir araç olmayıp, içinde geleneği ve var olduğu dünyayı kuran, aynı zamanda toplumu inşa eden ve kuşaktan kuşağa aktarılan özgün kültürün bir ürünüdür. Bu nedenle dil, hem kültürü üreten bir araç, hem de bu kültürün bir ürünü olmaktadır.<sup>93</sup> İlâhî iradenin insana bu özelliğiyle bütün varlıkları isimlendirme imkân ve yeteneği vermesi, ona dünya üzerinde egemenlik verdiği anlamına gelmektedir. Allah'ın Âdem'e isimleri öğrettikten sonra, Âdem için meleklerle secde etmelerini emretmesi<sup>94</sup> de dil sayesinde kazanılan üstünlüğün bir göstergesidir. Düşünme, akletme ve konuşma yetilerine sahip olan insan, bu özellikleri sayesinde saygın bir konuma yükselmiştir. Bu açıdan insanın en önemli özelliği bilgi sahibi olması değil, bilgi üretebilecek yeteneğe sahip olmasıdır.<sup>95</sup> Bununla birlikte sadece dil, renk ve ırk farklılıkları değil, insana ait olan diğer unsurlar da insan olmanın getirdiği bir sorumluluk olarak karşımıza çıkmaktadır: "Sizi yeryüzünün halifeleri yapan, size verdiği şeylerle sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelere üstün kılan O'dur."<sup>96</sup>

<sup>89</sup> Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, 58.

<sup>90</sup> Nisâ, 4/1; Araf, 7/189.

<sup>91</sup> Şinasi Gündüz, "Kur'ân Bağlamında Farklılıklar", *Milel ve Nihal* 4/1 (İstanbul: 2007): 43.

<sup>92</sup> Rûm, 30/22.

<sup>93</sup> Aliye Çınar, "Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu", *UÜİFD* 16/1 (Bursa: 2007): 8.

<sup>94</sup> Bakara, 2/31-34.

<sup>95</sup> Max Scheler, *İnsan ve Kâinataki Yeri*, çev. Takıyyeddin Mengüşoğlu, (İstanbul: Üçler basımevi, 1947), 44.

<sup>96</sup> En'âm, 6/165; Ayrıca bkz. İsrâ, 17/21, Zuhuf, 43/32.

Kur'ân'ın insan anlayışının temelinde, kendisine birtakım görev ve sorumluluklar yüklenmiş "halife" olma özelliği vardır. Kur'ân'a göre insan yeryüzünde Allah tarafından yaratılmış olan bir halifedir. Bu kavram iyi veya kötüyü seçebilme özgürlüğüne sahip olma anlamını içermektedir.<sup>97</sup> Buna göre insan her türlü inanç, düşünce ve eylemlerinde iradesini özgürce kullanabilme özelliğine sahip bir varlıktır. Allah tarafından verilen irade yetisi insanı diğer varlık cinslerinden ayıran en temel özelliklerden birisidir. İnsanın iradesini kullanmadaki serbestliği, davranışlarında özgür olduğu anlamına gelmektedir. Tekvînî olarak insanlara sağlanan bu serbestlik teşriî irade ile çelişmez. Tam tersine teşriî emir ve yasakların temeli de bu tekvînî serbestlik olgusuna dayanmaktadır.<sup>98</sup> Bununla birlikte insanın bu özgürlüğü başıboşluk ya da sorumsuzluk anlamına gelmemektedir.<sup>99</sup>

İrade ve özgürlük verilmesi nedeniyle insan, bu iradesini hangi yönde ve nasıl kullanacağı noktasında denenmektedir. Nitekim âyet, insanın hayata geliş gayesini bu bağlamda şöyle açıklamaktadır: "Sizden her biriniz için bir yol, bir şeriat kıldık. Şayet Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardı. Ancak sizi verdiği ile denemek için böyle yaptı. Öyleyse hayırdan yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. Size ayrılığa düşüğünüz şeyleri bildirecektir."<sup>100</sup> Öyleyse sosyal alandaki farklılıkların kaynağı da Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının bir sonucudur. Allah dileseydi bu farklılıklar olmayabilirdi; ancak ilâhî irade böyle bir şeyi dilemediğini ifade etmektedir. İnsanlar arasındaki ayrılıkların insanın çeşitli etkiler sonucunda iradesini bu yönde kullanmasından kaynaklandığı görülmektedir.<sup>101</sup>

Kur'ân, insanların aslında tek bir ümmet olduklarını, ancak ayrılıkların sonradan ortaya çıktığını vurgulamaktadır: "İnsanlar tek bir ümmetten başka bir şey değildir. Sonradan ayrılığa düştüler. Eğer Rabbinden daha önce bir söz geçmemiş olsaydı; ayrılığa düştükleri şeyler hakkında hüküm çoktan verilmiş olurdu."<sup>102</sup>

<sup>97</sup> Gündüz, "Kur'ân Bağlamında Farklılıklar", 39.

<sup>98</sup> Tabatabâî, *el-Mizân*, 7: 535.

<sup>99</sup> Müminûn, 23/115, Sâd, 38/27.

<sup>100</sup> Mâide, 5/48; "Rabbin dileseydi, insanları bir tek ümmet yapardı. Ama ihtilâf edip durmaktadırlar." Hûd, 11/118; "Allah dileseydi hepsini bir ümmet yapardı. Ama O, dilediğini rahmetine sokar. Zâlimlerin ise ne bir dostu, ne de bir yardımcısı vardır." Şûrâ, 42/8.

<sup>101</sup> Toplum çeşitli gruplardan teşekkül eder. Belirli sosyal gruplar içinde ise, belirli davranış örnekleri görülmektedir. Bu olaya "grup davranışı" adı verilir. Grup davranışı, bir grubun çehresidir. Farklı gruplarda, çok farklı değişik şekilde ve niteliklerde davranışlar bulunmaktadır. Bunlar da, grubun içinde bulunduğu bütünün kültür muhtevalarına göre tayin edilmektedir. Adetler, örfler, ananeler, kaideler, görenekler ve kıymet hükümleri bir yönden kültür kalıpları olarak ferdin kendi tutumlarının, diğer yönden grup davranışlarını meydana getirirler. Her grup, kendisine ait davranış örneklerinin toplamına sahiptir. Nihat Nirun, *Sosyal Dinamik Bünye Analizi* (Ankara: 1959), 55-56; Hökekleli, "İnanç ve Mezhep Farklılıklarının Psikolojik ve Kültürel Temelleri", 26.

<sup>102</sup> Yûnus, 10/19.



Farklı milletlerin birbiriyle ilişkilerini düzenlemede farklı yol tutmaları, ahlâki ilkelerle hareket etmeye engel değildir. Bu açıdan Kur'ân'ın toplumsal farklılıklara dair getirmiş olduğu en önemli ilke, bunların insanlar arasında ayrılık ve çatışmaya değil, tanışma ve kaynaşmaya aracılık etmesini sağlamaktır. “Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişi-den yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakıncanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilen ve haberdar olandır.”<sup>103</sup> Âyete göre insanların birbirlerini tanımaları için kabile ve gruplara ayırıldıkları ifade edilmekte ve gerçek üstünlük ölçüsünün takva olduğu vurgulanmaktadır. Öyleyse İslâm'ın insana yönelik temel yaklaşımı birbiriyle çatışma yerine tanışma ve hayır konusunda birbiriyle yarışma noktasındadır. Böylelikle Kur'ân, yeryüzünde birçok toplum tarafından savaş, ırkçılık ve sömürünün kaynağı olarak kullanılan ırk, dil ve renk ayrılığı temeline dayanan farklılaşma olayını, kültürel zenginlik ve dostluk kurma, tanışma vasıtası ve Yaratıcı'nın varlığının bir delili olarak ortaya koymaktadır.<sup>104</sup>

Dil, renk, sınıf gibi insanın seçimine bağlı olmayan unsurların insanın üstün olmasında bir etkisi yoktur. İslâm'a göre üstünlük takva ve ihsan-dadır. Takva ve ihsan, tevhid bilincinin insanda devamlılık kazanarak bir karakter haline dönüşmesini ifade etmektedir.<sup>105</sup>

Aynı toprak ve sudan farklı tat ve büyüklükte bitki ve meyveler meydana getirildiği gibi mizaç, tabiat ve zihniyetlerin bu kadar farklı olması da hayatın bir kuralıdır. Nitekim insanların huy, istek, duygu, zihniyet ve düşünceleri aynı olsaydı her birinin yeniden yaratılmasına gerek kalmazdı. Yüce Yaratıcı yeryüzünde imar görevi vererek sorumluluk yüklemiş olduğu irade sahibi insanı farklı donanım ve özelliklerde yaratmıştır.<sup>106</sup> Bu yüzden insani farklılıkları övünme ya da yerinme gerekçesi değil, hayatı paylaşma, inşa etme, iyilik ve hayırda yarışma vesilesi olarak görmek gerekir.

Yeryüzündeki sosyal ve doğal düzenin sahip olduğu birlik, beraberlik ve ahenk İslâmî düşüncede “fitrat”<sup>107</sup> kavramıyla ifade edilmektedir. Hz. Pey-

<sup>103</sup> Hucurât, 49/13.

<sup>104</sup> İlhami Güler, *İman Ahlâk İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 131.

<sup>105</sup> Düzgün, “Kur'ân'ın Tevhid Felsefesi”, 21.

<sup>106</sup> Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 4: 498. Bu anlamda insanların hareket ve davranışlarını, inanç ve tutumları yönetmektedir. Bir başka deyişle fiil ve hareketlerimiz, düşüncelerimizin, inançlarımızın, ümit ve endişelerimizin rehberliği altında şekil kazanmaktadır. Yümnî Sezen, “İnanç Farklılıklarının İnsan Davranışlarındaki Temel Dinamikleri”, *Kur'ân-ı Kerim'de Ehli Kitab-Tartışmalı İlmî Toplantı*, (İstanbul: 2007), 44.

<sup>107</sup> İçindeki ortaya çıkarmak için yarmak, ikiye ayırmak, yaratmak, meydana getirmek gibi anlamlara gelen ve fatr kökünden bir isim olan fitrat kelimesi, yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş anlamında kullanılmaktadır. Buna göre fitrat, ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, ana karakterini ve henüz dış tesirler-



gamberin ifadesiyle her doğanın fitrat üzere doğduğuna; fakat sonradan aile ve sosyal çevresinin etkisiyle Hıristiyan, Yahudi veya Mecûsî şeklinde bir kimlik kazandığına dikkat çekilmektedir.<sup>108</sup> Burada söz konusu edilen fitrat, aslî saflık ve temizliktir. İslâm, ırk ve cinsiyeti itibarıyla her insanın masum ve günahsız olarak yaratıldığını, bu nedenle insanın aslî yapısında ayrılık ve çatışma olmadığını vurgulamaktadır. Fitrat üzere yaratılmanın anlamı, insanın aslî yapısındaki denge ve uyumun; içinde yaşadığı doğal ve sosyal çevreyle uyumlu olması anlamına gelmektedir.<sup>109</sup> Bu bağlamda Mâtürîdî, fitratla uyumlu olan insan aklının insanı doğal olarak tevhide çağırıldığını vurgulayarak, insanın yaratılışı ile İslâm arasında tam bir uyum ve uygunluğun olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Allah'ın birliğine dayalı dinin hak ve kayyım olduğunun kanıtı, bizzat insanın yaratılışı ve doğasıdır.<sup>110</sup>

Dış tesirlerden etkilenmeyen ve bozulmayan fitratın yönü doğruluk, iyilik ve Yaratıcı'nın birliği anlamına gelen tevhibi bulmaya dönüktür. Buna göre Allah'ın insanı yarattığı fitrat, yaratılıştaki her insanın özüne yerleştirilen iyiye, doğruya ve hakikate olan eğilimdir. İnsanın amacı, yeryüzünü tevhid ve adalet ekseninde inşa etmektir. Allah insana bu görevinden dolayı halife unvanını vermiştir. Ancak insan dış etkenlerden dolayı fitratına aykırı davranışlarda bulunabilir. Zira insan hem doğru ve güzel fiillerde bulunabilecek hem de yanlış ve kötü davranışlar yapabilecek bir fitratta yaratılmıştır. İnsanı yeryüzünün halifesi yaparak davranışlarından sorumlu tutulmasını sağlayan bu özelliğidir.<sup>111</sup>

Fitrat boş bir içeriğe sahip olmayıp olumlu bir anlam içermektedir. Dolayısıyla kendi hâline bırakıldığında hakikâti bulacak olan fitrat, sadece yanlış yönlendirildiğinde rotasından çıkmakta ve hanîf özelliğini kaybetmektedir. Fitrat bir bütün olarak insanın bedensel uygunluğunu, ruhsal yatkınlığını ve zihinsel kabiliyetlerini temsil etmektedir. Fitratın bu üçlü yapısı, insanın duygu, düşünce ve eylemlerine kaynaklık eden bir niteliğe sahiptir.<sup>112</sup>

Fitratın biyolojik yapısını oluşturan genlerin sosyal çevre ve diğer etkenlerle ilişkisini en iyi ifade eden âlimlerden birisi olan Aziz Neseî (v. 700/1300) bu gerçeği şu şekilde izah etmektedir: “Küçük âlem olan insa-

---

den etkilenmemiş olan özgün hallerini ifade eden özel bir kavramdır. Hökeleklî, “Fitrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1996), 13: 47.

<sup>108</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22-25.

<sup>109</sup> Gündüz, *Kur'an Bağlamında Farklılıklar*, 45.

<sup>110</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhid*, 186-87; a.mlf., *Kitâbu'l-Tevhid Tercümesi*, 150.

<sup>111</sup> İbrahim Kaplan, “Din, Fitrat ve Akı-ı Selim İlişkisi Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017): 74.

<sup>112</sup> Ş. Ali Düzgün, “İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 331.

na ait birtakım özellikler onun nutfesine yazılmıştır. Her şeyin bir istidâdı (yatkinliği) vardır ve her çocuğun nutfesine (genotipine) bir şeyin istidadı yazılmıştır. İnsan kendi istidâdında mecbur, söz ve davranışlarında ise muhtardır. İnsanın kabiliyeti mukadder olup fiilleri mukadder değildir. İnsanın nutfesinde ne kadar ve nasıl ilim elde edeceği, ne kadar mal kazanacağı değil, ilim ve hikmet elde etme, mal ve mevki kazanma istidâdı yazılmıştır.<sup>113</sup>

Görülebileceği gibi insanı diğer canlılardan ayıran en büyük özelliği seçimine göre eylemde bulunabilme yeteneğidir. İnsanın insan olma değeri iradele hareketleriyle ölçülür.<sup>114</sup> Zira hürriyet insana özgü olup temelinde akıl ve irade bulunmaktadır.<sup>115</sup> Bu açıdan insan varlıksal olarak belirlenmiş, ahlâkî olarak belirlenmemiş bir varlıktır. Çünkü belli bir fiili yapmak zorunda kalan bir varlığın fiillerinden sorumlu tutulması mümkün değildir.<sup>116</sup> Zira özgürlüğün en temel şartı olan irade, seçme ve tercih unsurları taşımaktadır.

Älemdeki birçok varlık cinsinden birisi olan insan, bu özellikleri yönüyle diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Bu anlamda insana ilişkin çokluk ile evrendeki çokluk arasında doğal olarak bir farklılık vardır. İnsanın en temel özelliklerinden birisi daha önce de ifade ettiğimiz gibi, irade ve akıl verilmesi hasebiyle bu yetilerini kullanarak sorumluluk sahibi olan bir varlık olmasıdır. Bu özelliklerinden dolayı insan iyi ve kötü arasında tercih yapabilmekte ve sorumluluk sahibi olarak çeşitli anlayışlar, zihniyet ve ekoller oluşturabilmektedir. İnsana ait bu çeşitlilik, aslında insanın seçim yapabilmeye özelliğini göstermektedir. Bu nedenle insanoğlundan beklenen farklı tercih unsurları ve çeşitlilik sayesinde birbirini daha iyi anlayarak hakikâti bulmak, dünyayı daha yaşanabilir hale getirmek için imar etmektir. Zira bir musiki eserini mümkün kılan farklı notaların varlığıdır. Farklılıkların değerli görülmediği ve doğal karşılanmadığı yerde toplum fikrinden bahsetmek mümkün değildir. Öyleyse daha iyi bir hayat inşa etmenin zorunlu şartı çatışmadan değil, işbirliği ve dayanışmadan geçmektedir.<sup>117</sup>

Toplumların sosyal, kültürel ve ekonomik gelişim sürecinde çeşitlilik, hayatın devamlılığı açısından önemli bir yere sahiptir. Çeşitli yeteneklere sahip olan bir birey olarak, bu yeteneklerini farklı etkinlikler için kullanan ve değişik dilleri konuşarak farklı kültürleri tanıyan bir insan, bu tür özelliklere sahip olmayan bir başka insana göre daha başarılı ve uyumlu olmaktadır. Öyleyse çeşitlilik kişiye güç ve güven vererek seçenekler sunmaktadır. Özetle ifade edilirse, hem kültürel ve ekonomik, hem de ekolojik boyutuyla çeşitlilik, bir sisteme istikrar ve direnç kazandıran, ona tat, renk

<sup>113</sup> Aziz Neseft, *İnsan-ı Kamil*, çev. A. Avni Konuk, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2009), 185-190.

<sup>114</sup> Nurettin Topçu, *Psikoloji* (İstanbul: Üçler Basımevi, 1949), 170.

<sup>115</sup> Necati Öner, *İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1982), 18.

<sup>116</sup> Nadim Macit, "Eylem Değişim İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 1/2 (Ankara: 1998): 56.

<sup>117</sup> Ş. Ali Düzgün, *Ädem'den Öncesine Dönüş* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 81.

ve güzellik vererek güç ve canlılık sağlayan dinamik bir özelliktir.<sup>118</sup>

Buradan hareketle evrene ve onun bir parçası olan insana baktığımızda, Yüce Yaratıcı'nın tek olmasına karşı âlemde çokluk ve çeşitlilik dikkati çekmektedir. Fakat bu çokluk ve çeşitlilik, kaos ve çatışma yerine tek hâkim olan ilâhî kudretin anlaşılmasına yöneliktir. Zira evrene hâkim olan bu çokluk aslında bir olan ilâhî kudretin göstergesi olarak ilâhî sıfatları anlamamıza imkân tanımaktadır. Dolayısıyla varlıktaki çokluk aslında birliğe işaret etmekte ve ilâhî kudreti gösteren bir âyet olmaktadır. Bunun gibi insanlar arasındaki farklılıklar da çeşitli ilâhî sıfatların bir tecellisidir. Bir olan Yaratıcı'yı anlamak açısından ilâhî sıfatlar aslında "birliğe" yani tevhide işaret ederler. Zira tevhid, ilâhî kudretin bir göstergesi olarak çokluk temelinde mutlak birliğin ve tekliğin ifadesidir.<sup>119</sup>

Allah'ın mutlak birliği ve üstünlüğünü ifade eden tevhid, yalnızca ontolojik açıdan değil, aynı zamanda ilâhî isim ve sıfatlar açısından da birliği ifade etmektedir. Tevhid, insandan âleme her şeyi Allah'ın birliği ve tekliği ekseninde bir bütün olarak algılayarak evrensel birlik ve uyumu gözetmektir. Öyleyse tevhid, sadece teolojik anlamda değil, kozmolojik ve antropolojik manada da birlik ve bütünlüğe işaret etmektedir. Kur'an, kozmolojik anlamdaki birlik ve bütünlüğü Allah'ın hükümlerlik sıfatları açısından özellikle vurgulamaktadır. Böyle bir vurgu Allah'ın yarattığı evrende kaos, ayrılık ve çatışma değil, bütün farklılıklara rağmen birlik, düzen ve ahengin bulunduğunu anlatmaktadır.<sup>120</sup> Özel anlamıyla yeryüzündeki sosyal düzene yönelik Allah'ın koyduğu yasa ve düzeni ifade eden sünnetullah, genel anlamıyla da Allah'ın yaratmış olduğu kâinatta işleyen denge ve uyumu vurgulamaktadır.

Kur'an'da fizik yasaları gibi tarih ve toplum yasalarının da değişmezliğinin vurgulanması bu alandaki İlâhî davranış tarzına dikkat çekmektedir. Ancak bu iki yasa arasında önemli bir fark söz konusudur. Fizik yasalarında Allah-tabiat ilişkisi söz konusu olup bu yasaların konusu özgürlüğü bulunmayan tabiattır. İnsanı esas alan diğer yasalarda ise Allah-insan ilişkisi söz konusudur. Konusu insan olan bu kanunlar ise özgürlüğü oranında sorumlu bir varlık olan hür iradeli insanla ilgilidir.<sup>121</sup> Sürekli ve kalıcı sünnetlere sahip olan tarihsel ve toplumsal değişimde, ilâhî iradenin tesadüfe yer vermediği görülmektedir. Bu nedenle tarihin akışı, insan ve toplumlarda var olan yasalara göre işlemektedir. Zira tarihi işleyişi yönlendiren kanunlara göre her türlü değişimin kaynağı, insanın irade, tutum ve davranışlarına dayanmaktadır.<sup>122</sup>

<sup>118</sup> Işık, *Biyolojik Çeşitlilik*, 38.

<sup>119</sup> Gündüz, *Kur'an Bağlamında Farklılıklar*, 49-50.

<sup>120</sup> Gündüz, *Kur'an Bağlamında Farklılıklar*, 43-44; krş. Düzgün, "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi", 3.

<sup>121</sup> Ömer Özsoy, *Sünnetullah* (Ankara: Fecr Yayınları, 1999), 180.

<sup>122</sup> Abdulhamit Sıddıkî, *Tarihin Yorumu*, çev. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978), 119.

Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında, insanlar arasında mevcut olan çokluk ve çeşitliliğin ilâhî sıfatların çokluğuyla kıyaslanması mümkündür. İlâhî sıfatlar nasıl ki Yüce Yaratıcı'yı tanımamıza imkân veriyorsa insanlar arasındaki farklılıklar da bu alandaki ilâhî hikmeti anlamamıza imkân tanımaktadır. Ancak bu durum bizi, insanlar arasındaki inanç farklılıklarının yaşanan bir olgu olmakla birlikte İslâm açısından meşru kabul edileceği sonucuna götürmemelidir. Zira dini ve toplumsal farklılıkların var oluşu ilâhî hikmetin bir sonucu olarak insanların denenme gayesine yöneliktir. Zira Yüce Allah, kullarını bir lütuf ve rahmet olarak başıboş bırakmamış, esasen aynı kökene sahip olan insanlara hakikate ulaşmaları için peygamberler ve kitaplar göndermiştir.

### Sonuç

Kur'ân'ın anahtar kavramlarından birisi olan tevhid, ilâhî nitelikleri ulûhiyet ve rubûbiyet yönleriyle ele almaktadır. Kur'ân'da kâinatın sonradan yaratılışı ve düzenli işleyişini esas alan bir ispatlama yöntemi görülmektedir. Kâinat ve içindeki yaratılmış olan varlıklar Allah'ın varlığına, bu varlıklarda görülen nizam ve düzen de Allah'ın birliğine delâlet etmektedir. Allah'ın varlığının ispatlanması aynı zamanda, Allah'ın varlığıyla birlikte birliğini de ispatlamayı kastetmektedir. Bu bağlamda en güçlü vurgu, yaratıcısız meydana gelmesi mümkün olmayan evrenin ve içindeki sayısız türlerin Allah'ın varlığı ve birliğine delil kılınması şeklindedir. Tevhidin bir göstergesi olarak nizam delili, evrende hâkim olan son derece hassas ve zarif bir nizamın kendiliğinden meydana gelebileceği, aksine yüce bir varlığın yaratması ve devamını sağlamasıyla mümkün olabileceği esasına dayanmaktadır.

Bilimsel araştırmalara göre canlı ve cansız maddelerin oluşturduğu kâinata, hassas bir düzen bulunmaktadır. Âyetler evrendeki bilinçli ve iradeli olan bu hassas tasarımın arkasındaki kudreti sürekli ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda âyetlerde Yüce Yaratıcı'nın varlığı ve birliğinin bir delili olarak dikkat çekilen konulardan bir tanesi de bunca düzen ve intizam içindeki varlıklar arasında mevcut olan farklılık ve çeşitlilik olgusudur. Varlık âleminde müşahede ettiğimiz farklı renk, tür ve cinsler ile yaratılıştaki renklilik ve çeşitlilik sürekli vurgulanmaktadır. Öyleyse âlemdeki değişim, farklılık ve çeşitlilik, bütün bunların arkasındaki tek olan irade ve kudrete işaret etmektedir.

Bütün zıtlıklara rağmen cisimlerde görülen ahenk ve güzellik, her şeyi yerli yerine koyan hikmet ve ilim sahibi yüce bir varlık sayesinde mümkün olmaktadır. Varlıkta görülen düzen ve ahengin bir nedeni de varlık derecelerinin farklı ve çeşitli olmasıdır. Bu da farklılık ve ihtilafların varlığını gerekli kılmaktadır. Zira evren düzeni içinde farklılık ve karşıtlıklar olmasaydı, farklı ve çeşitli varlıkların uyumuyla meydana gelmiş olan bir bütünden

söz edilemezdi. Bu da varlıkların tek tip değil de kendine özgü eşsiz bir yaratılışa sahip olduğunu göstermektedir. Böylece tevhidin bir göstergesi olarak gerek ontolojik anlamda gerekse sosyal ve kültürel alanda sayısız farklılık ve çeşitlilik göze çarpmaktadır.

İlâhî kudretin var etmiş olduğu evrene ve onun bir parçası olan insana baktığımızda, Yüce Yaratıcı'nın tek olmasına karşın âlemdaki çokluk ve çeşitlilik dikkati çekmektedir. Ancak âlemin bu özelliği bir kaos ve çatışmadan ziyade, arkasında tek hâkim gücün bulunduğu muhteşem bir denge ve nizama işaret etmektedir. Dolayısıyla evrendeki çokluk aslında birliğe delâlet etmektedir. Zira tevhid, ilâhî kudretin bir göstergesi olarak çokluk ve farklılıklar temelinde mutlak birliğin ve teklîğin ifadesi olmaktadır. Hem vahiy kitabı hem de kâinat kitabı varlıkta çatışma, ayrılık ve kaosun değil, bütün farklılıklara rağmen birlik, düzen ve ahengin var olduğunu anlatmaktadır.

### Kaynakça

Âlusî, Ebu'l Fadl Şahabuddin Muhammed. *Rûhu'l Meânî fî Tefsîri'l Kur'ânî'l Azîm ve's Sebi'l Mesânî*. Beyrut: 1997.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar. Aydın, Hüseyin. *Yaratılış ve Gayelilik*. Ankara: DİB Yayınları, 1996.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *et-Temhîd fî'r Red ale'l Mulhideti'l Muattıla ve'r Râfıza ve'l Havâric ve'l Mutezile*. Beyrut: 1957.

Collins, Francis S. *Tanrı'nın Dili*. Çev. Harutyun Parlak. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.

Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Abdülmelik. *Kitabü'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, Çev. Komisyon. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

Çepel, Necmettin. *Biyöçeşitlilik Önemi ve Korunması*. İstanbul: Tema Vakfı Yayınları, 1997.

Çınar, Aliye. "Modern Batı Düşüncesinde Dilin Kökeni Olarak Ontolojik Farklılık Sorunu", UÜİFD, Bursa, 2007, 16/1.

Davies, Paul. *Tanrı ve Yeni Fizik*. Çev. Murat Temelli. İstanbul: İm Yayınları.

Düzcün, Şaban Ali. *Âdem'den Öncesine Dönüş*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Düzcün, Ş. Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Lotus Yayınevi, 2012.

Düzcün, Ş. Ali. "Kur'an'ın Tevhid Felsefesi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2005).

Düzcün, Ş. Ali. "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016).

Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. “el-Fıkhu'l-Ekber”, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde. Çev. M. Öz, (İstanbul: Kâlem Yayıncılık, 1981).

Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*. Çev. Zeynep Ertan-Hasan Kaya. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2011.

Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 2014.

Güler, İlhami. *İman Ahlâk İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

Gündüz, Şinasi. “Kur’ân Bağlamında Farklılıklar”. *Milel ve Nihal* 4/1 (İstanbul 2007)

Hawking, Stephen - Mlodinow, Leonard. *Büyük Tasarım*. Çev. Selma Ögünç. İstanbul: Doğan Yayınları, 2012.

Hoagland, Mahlon B. *Hayatın Kökleri*. Çev. Şen Güven. İstanbul: Alfa Yayınları, 2013.

Hökelekli, Hayati. “Fıtrat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13. İstanbul: 1996.

Hökelekli, Hayati. “İnanç ve Mezhep Farklılıklarının Psikolojik ve Kültürel Temelleri”. *Diyanet İlmî Dergi* 20/3 (1984).

Işık, Kâni. *Biyolojik Çeşitlilik*. İstanbul: ANG Vakfı Yayınları, 2014.

İbn-i Aşur, M. Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Trsz.

Kaplan, İbrahim. “Din, Fıtrat ve Akl-ı Selim İlişkisi Üzerine”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017).

Komasyon, *Kur’ân Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Kutup, Seyyid. *Fî-Zulâli'l Kur’ân*. Çev. Komisyon. İstanbul: Dünya Yayınları, 1991.

Macit, Nadim. “Eylem Değişim İlişkisi”. *Dini Araştırmalar* 1/2 (1998).

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi), Ankara: TDV İsam Yayınları, 2003.

\_\_\_\_\_. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV İsam Yayınları, 2009.

\_\_\_\_\_. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. Beyrut: 2005-2006

Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l Merâğî*. 1946.

Mevdûdî, Ebu'l Alâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.

Morris, Henry M. *Bilimsel Yaratılış Modeli*. Çeviri Koordinatörü: Alan White. 2000.

Mutahharî, Murtaza. *Adl-i İlâhî*. Çev. Hüseyin Hâtemi. İstanbul: Kevser Yayınları, 2005.

Nesefî, Aziz. *İnsan-ı Kâmil*. Çev. A. Avni Konuk. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2009.

Nirun, Nihat. *Sosyal Dinamik Bünye Analizi*. Ankara: 1959.

Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1982.

Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.

- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah*. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'ân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, tsz.
- Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Tefsir-i Kebîr (Mefâtihu'l Gayb)*, Komisyon. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991-1992.
- Râzi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Kelâm'a Giriş [El-Muhassal]*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1978.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn-Mâturîdiyye Akaidi*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Sagan, Carl. *Kozmos-Evrenin ve Yaşamın Sırları*. Çev. Reşit Aşçıoğlu, 1982.
- Scheler, Max. *İnsan ve Kâinataki Yeri*. Çev. Takıyyeddin Mengüşoğlu. İstanbul: Üçler basımevi, 1947.
- Sezen, Yümnî. İnanç Farklılıklarının İnsan Davranışlarındaki Temel Dinamikleri. *Kur'ân-ı Kerim'de Ehli Kitab*. İstanbul: 2007.
- Sıddikî, Abdulhamit. *Tarihin Yorumu*. Çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1978.
- Tabatabâî, M. Hüseyin. *El-Mîzân fî Tefsîri'l Kur'ân*. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser Yayınları, 1998-2009.
- Taslaman, Caner. *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*. İstanbul Yayınevi, 2008.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: DİB Yayınları, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Kelâm İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Allah İnanıcı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2006.
- Topçu, Nurettin. *Psikoloji*. İstanbul: Üçler Basımevi, 1949.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Akçağ Yayınları, tsz.
- Yurdagür, Metin. *Kelâm Tarihi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2018.





# GENÇLİĞİN RUHSAL PROBLEMLERİ ÇERÇEVESİNDE HZ. PEYGAMBER'İN EĞİTİM ANLAYIŞI VE UYGULAMA ÖRNEKLERİ\*

## THE PROPHET MUHAMMAD'S EDUCATIONAL APPROACH AND PRACTICES IN THE CONTEXT OF YOUTH'S MENTAL PROBLEMS

Geliş Tarihi: 11.12.2018 Kabul Tarihi: 28.11.2019

✉ MURAT KAYA

DR. ÖĞR. ÜYESİ

BİNGÖL ÜNİVERSİTE İLAHİYAT FAK.

Orcid.org/ 0000-0001-6300-6256

halilim12@hotmail.com.tr

### ÖZ

Gençlik, çocuklukla yetişkinlik dönemleri arasında yer alan, bedensel ve ruhsal gelişmeye paralel olarak karakter ve kişilik olgunlaşmanın da gerçekleştiği yaşamın önemli kesitlerinden biridir. İki farklı dönem arasında bir geçiş aşaması olan gençlik, ruhî ve fizikî değişim ve dönüşüme bağlı olarak pek çok sorunun da yaşanabildiği kritik bir zaman dilimidir.

Gençler, genelde iki tür sorun ile yüzleşmektedirler. Birincisi, ergenlikle birlikte ruhsal ve bedensel değişim ve gelişimin getirdiği içsel problemler, ikincisi ise aile ve sosyal çevrenin ürettiği dışsal problemlerdir. Gençlerde görülen şüphecilik, keskin inançlılık, aşırılık, isyan etme, birden tepki gösterme gibi içsel problemleri tanıtmak ve bu sorunlara Hz. Peygamber'in bakış açısını tespit ederek çözüm yolları sunmak çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır.

Hız. Peygamber'in eğitim anlayışı ve uygulamalarından yararlanarak gençlerin ruhsal problemlerine çözüm aramak ebeveyn ve eğitimciler için bir kazanımdır. Çünkü bir takım sosyal problemleri de tetikleyen gençliğin ruhsal problemlerini tanımak ve en az zararla atlatılmasını sağlamak birey ve toplum için farklı bir önemi haizdir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hz. Muhammed, Gençlik, Ruhsal Problemler, Nebvî Eğitim.

### ABSTRACT

Youth is an important period in life between childhood and adulthood when character and personality mature in parallel with physical and mental development. As a transitional stage between two different periods, youth is also a critical episode that various problems can arise depending on mental and physical change and transformation.

Young people usually face two types of problems. The first is internal problems brought by mental and physical change and development, and second is external problems caused by family and social environment. This study mainly attempts to provide an overview of internal problems such as scepticism, sharp beliefs, extremism, rebellious behaviour, short temper, sudden reactions, outburst of anger, intense sexual tendency, depression and mental crises experienced by youth, find out The Prophet Muhammad's point of view on such problems and present relevant solutions.

It is expected that seeking solutions for youth's mental problems by drawing from The Prophet Muhammad's educational approach and practices will provide a different advantage for parents and educators. The reason for that is because it is highly important for individuals and society to know youth's mental problems which also trigger certain social problems, and to help overcome such problems with minimum damage.

**Keywords:** Hadith, The Prophet Muhammad, Youth, Mental Problems, Prophetic Education.

## Giriş

**H**ayatın dönüm noktaları arasında en karmaşık ve dinamik olanı şüphesiz gençlik dönemidir. Bu aşamada (13-25 yaş aralığında) genç, hem çocukluk hem de yetişkinlik dönemlerini birlikte yaşadığından duygu, düşünce ve davranış olarak dengeye oturmamış bir ruhsal yapıya sahiptir. Gelgitlerin yoğun yaşandığı bu dönemde genç, kendisi ve çevresiyle sürekli çatışma halinde olduğundan şiddet, terör, ağır ruhsal bunalım, uyuşturucu bağımlılığı ve intihar gibi bireysel veya toplumsal pek çok sorunla da karşı karşıya kalabilmektedir.

Gençlik döneminin ruhsal bazı problemlerini tanımak ve bunların çözümüne dair Hz. Peygamber'in eğitim metodundan çeşitli arayışlarda bulunmak farklı bir önem arz etmektedir. İlahi destek ve yönlendirmeler ile bireysel ve toplumsal pek çok probleme çare bulan Hz. Peygamber, ruhen ve beden en sağlıklı bireyler yetiştirmiş ve medeniyete doğru yol almada eğitimciler için önemli bir örnek olmuştur.

Din ile irtibatları ve ilişkileri bağlamında gençleri üçe ayırmak mümkündür. Birincisi, dinî vecibelerini yerine getirmeye çalışan ve kendilerini dindar olarak tanımlayan gençler, ikincisi istenilen oranda dinî emirleri yerine getiremedikleri halde dünyaya bakışlarında ve fikriyatlarının oluşumunda dinin etkili olduğu gençler, üçüncüsü ise her türlü dinî inanç ve anlayıştan uzak duranlar. 2013 yılında ülkemizde yapılan bir araştırmaya göre ilk iki grubun özelliğine sahip genç nüfus oranının %90'nın üzerinde olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>1</sup> Dolayısıyla dinî vecibelerini yerine getiren veya

\* Bu makale, 15-16 Ekim 2018 tarihinde Bingöl'de düzenlenen "Modern Çağda Gençliğin Anlam Arayışı" Sempozyumu'nda sunulan "Gençliğin Ruhsal Problemleri ve Hz. Peygamber'in Eğitim Anlayışı" adlı bildirinin genişletilmiş halidir.

<sup>1</sup> Detaylı bilgi için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, (Ankara: 2014), 43, 177, 180, 239.

getiremeyen pek çok genç, dünya görüşü, hayata bakış açısı itibariyle dinî referanslardan yararlanmaktadırlar.<sup>2</sup>

Gençlerin büyük çoğunluğunun dinî yaşam veya anlayışla iç içe olmaları, modern çağda mana eksenli çözüm arayışlarının ihmal edilmesi, diğer insanlara nazaran peygamberlerin idrak sahalarının daha geniş olması<sup>3</sup> ve Allah Resûlü'nün muhatap kitlesinin büyük çoğunlukla gençlerden oluşması<sup>4</sup> gibi durumlar bizleri böyle bir çalışmaya yöneltmiştir.

Gençler arasında yaşanan sorunlarda bireysel, toplumsal ve zamansal bazı farklılıklar söz konusu olsa da problemlerin ciddi benzerlikler gösterdiği de muhakkaktır. İlgili farklılıkları da göz önünde bulundurarak gençliğin ruhsal problemlerine Hz. Peygamber'in sünnetinden çözümler arayacağız. Çalışmamızda öncelikle gençlerde görülen bazı ruhsal problemler hakkında tanıtıcı bilgi verilecek akabinde bu problemlere çözüm olabilecek Hz. Peygamberin hayatında uygulama örnekleri sunulacaktır. Hz. Peygamber ve gençlik üzerine pek çok araştırmanın olduğu malum bir gerçektir. Ancak çalışmamız, özellikle gençliğin ruhsal problemlerinin çözümünde nebevî tecrübeyi konu edinmesiyle alana farklı bir kazanım sunacağı ümidindeyiz.

## 1. Gençliğin Getirdiği Ruhsal Problemler

Gençlik; ruhsal yapıda, ahlâk anlayışında, değer yargılarında, sosyal ilişkilerde ve kendini algılayışta bedensel ve psikolojik açıdan pek çok değişikliğin görüldüğü zihinsel olgunlaşma ve hayata hazırlık dönemidir.<sup>5</sup> İç çatışmalar ve duygulardaki istikrarsızlık nedeniyle gençler; şüphelik, keskin inançlılık, aşırılık, bağımlılık, sinirlilik, isyankârlık, tedirginlik, içe kapanma, yoğun cinsel temayül ve depresyon gibi pek çok ruhsal problemlerle yüzleşebilmektedir.<sup>6</sup>

Gençlik ruhu, dine çok yakın ve dinle birçok yönden ilgili ve ilişkili olduğundan<sup>7</sup> gençliğin ruhsal problemlerinin çözümünde dinin önemli bir fonksiyonu vardır. Örneğin din, yaşamın anlamını öğretmesi, emniyet duy-

<sup>2</sup> Hayati Hökelekli, "Gençlik ve Din", *Gençlik, Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 15-16.

<sup>3</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 2: 772-773.

<sup>4</sup> Detaylı Bilgi için bkz. Nafiz Hüseyin Hammâd, *Ebhâsu seniyye fi ş-sünneti nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Muktebas, 2018), 53-548; A'tâf Mâdî Mâdî, *Tevcihu'n-nebevî li'ş-şebâb* Yüksek Lisans Tezi, İslâm Üniversitesi, (Gazze: 2011), 17-38.

<sup>5</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı Psikolojinin Temel Kavramları*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013), 352-353, 359-360.

<sup>6</sup> Atalay Yörükoğlu, *Gençlik Çağı Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunlar*, (İstanbul: Özgür Yayınları, 2012), 38-47, 125.

<sup>7</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, 12-33.

gusu kazandırması ve kimlik tanımını yapmasıyla bireyi boşluk ve yalnızlık hissinden kurtarır. Duygusal ve sosyal birçok arzuyu tatmin edip manevi mutluluğa vesile olmasıyla din, mutsuzluk, tatminsizlik, sahipsizlik ve çaresizlik duygularına karşı bir savunma ve koruma görevi üstlenir. Ayrıca din, insani görev ve sorumlulukların sınırlarını belirlemesiyle toplumsal düzenin sağlanmasında da yardımcı kuvvet konumundadır.<sup>8</sup> Gençlerde görülebilecek bazı ruhsal problemler ve Hz. Peygamber'in bu problemlere yönelik eğitim anlayışını ve uygulama örneklerini şu şekilde sıralamak mümkündür.

### 1.1. Şüphencilik, Tenkit ve Farklı Arayışlar İçerisinde Olma

Gençlik, akıl ve duyguların uzun ve derin uykudan uyandığı, hızlı bir sıçrayışla hayatta büyük değişimlerin başladığı ve bu değişimle birlikte duygusal dalgalanmaların da yoğun yaşandığı bir zaman dilimidir.<sup>9</sup> Bu değişim ve gelişimin sonucunda şüphencilik, eleştiri ve yeni anlam arayışları, gençlik döneminin tipik ruhsal özelliklerinden olmuştur.

Aşırı merakla birlikte soru sorma, sınama ve sorgulama ile hareket halinde olan zihinsel yapı, sürekli arayış içerisinde olduğundan daha önce tenkilden geçirilmeden kabul edilmiş düşünce ve inançlara yönelik bir eleştiri ve şüphe mekanizması geliştirir. Gencin bilgi toplama yöntemlerinde ve öğrenmelerinde çeşitli farklılıklar meydana geleceğinden kesin sonuçlara vararak tatmin oluncaya kadar bu evrede tenkit ve şüphencilik devam eder.

Toplumdaki inançlara şüphayla yaklaşmak, bu şüpheden kaynaklı çeşitli ruhi gerginlik, suçluluk ve hatta günahkârlık duyguları yaşamak, mevcut dinî yapıyı eleştirerek bazılarını kabul edip bazılarını ret etmek veya büsbütün bu inançlardan sıyrılmak gençlik döneminde karşılaşılabilecek durumlardır.<sup>10</sup> Gençlerde zekâ ve muhakeme gücü arttığından edinilen bilgilerin yeniden gözden geçirilmesi ve eleştirilmesi gerekli bir hal alır. Bu durum genci dinî şüpheye götürürken dinî duygunun daha bilinçli bir şekilde yerleşmesine de zemin hazırlayabilmektedir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Asım Yapıcı, "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2009), 28-29.

<sup>9</sup> İlhami Günay, "Kur'an-ı Kerim'de Gençlerin Duygu Gelişimi ve Eğitimi", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10 (2), (Winter, 2015), 443.

<sup>10</sup> Mualla Selçuk, *Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu (İnanç ve Davranış Bütünlüğü açısından Bir Deneme), Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat), tsz. 336-337; Abdülkerim Bahadır, "Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 259-260.

<sup>11</sup> Hacı Yusuf Acuner, *14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlakî Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi* (Doktora Tezi, On dokuz Mayıs Üniversitesi, 2004), 47; Bahadır, "Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler", 259.

Dinî şüphe ve kararsızlığın yoğunluğundan ve öğrendiklerini eleştirip irdeleme eğiliminden dolayı gençlik çağına dinî uyanış dönemi<sup>12</sup> veya bilinçli öğrenme çağı adı da verilmektedir.<sup>13</sup> Nitekim sağlam temellere dayalı düşünceler, itminan uyandırarak gençte kaim bir yer edinirken çeşitli hurafelere dayalı inançlar ise genellikle bu evrede terk edilmektedir.

Dinî arayış, ergenlikteki kişilik gelişiminin doğal bir sonucudur. Bu dönemde çeşitli dinî arayışlara yönelme, geleneksel inanç ve değerleri sorgulama ve yeni değerler seçmeye girişme yönündeki gelişmeler dinî değişim için elverişli bir durum oluşturmaktadır.<sup>14</sup>

Bir dinî ayakta tutan ve sürekliliğini sağlayan en önemli fonksiyonları; ilah inancı, adalet anlayışı ve kalbe sunduğu itminan derecesidir. Mekte'de, putlara tapma şeklinde tezahür eden politeist bir tanrı inancı, sosyal adaletten mahrum toplumsal bir anlayış ve kalbi itminandan uzak dinî bir yaşam söz konusu idi. Mekkeli gençler, gençliğin getirdiği şüphecilik mantığı gereğince mevcut dinî yapıya karşı eleştiri mekanizmasını geliştirmiş ve yeni arayışlar içerisine girmişlerdir.

Dinî tercihte özgür olmayı önemseyen Allah Resûlü, kalbi ihtiyaçları esas alarak gençliğin heyecanını ve ihtiyaçlarını iyi okuyabilmiş, şüphe ve eleştirilere ehemmiyet vererek mana arayışlarında gençler için bir sığınak olmuştur. O, ilah inancına dair şüpheciliği tevhit ilkesiyle,<sup>15</sup> yaşam koşullarına dair tenkidi sosyal adalet anlayışıyla<sup>16</sup> ve ruhsal tatmine dair arayışları da ahlaki düstur ve dinî ibadetlerle sağlama gayretinde olmuştur.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*, (İstanbul: Baha Matbaası, 1970), 13-14; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010), 112-113.

<sup>13</sup> Selçuk, *Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu*, 335.

<sup>14</sup> Hayati Hökelekli - Celal Çayır, "Gençlerin Din Değiştirip Hıristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 27.

<sup>15</sup> Hz. Peygamber, tevhid inancına bağlı kalarak Allah'a ortak koşmadan ölen kimselerin cennete gireceğini ifade etmiştir. Buhârî, "Tevhid", 33; Müslim, "İman", 153; Tirmizî, "İman", 18.

<sup>16</sup> Örneğin, Hz. Peygamber, annesinden dolayı kölesine hakaret eden Ebû Zer el-Gıf-fârî'ye hiddetlenerek: "Sen hala cahiliye izleri taşıyan bir adamsın! Köleleriniz sizin kardeşlerinizdir, Allah onları sizin himayenize vermiştir. Kimin elinin altında böyle bir kardeşi varsa ona yediğinden yedirsın, giydiğinden giydirsın, gücünün yetmeyeceği bir işi ona yüklemesin, yüklerse de yardım etsin." şeklinde uyarıda bulunmuştur. (Buhârî, "İman", 22; "Edeb", 44.) Her hak sahibine hakkını vermeyi tavsiye eden Allah Resûlü, (Buhârî, "Savm", 51) üstünlüğün ancak takvada olduğunu beyan ederek bütün insanların eşit olduğunu vurgulamıştır. Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 2: 33.

<sup>17</sup> Dini yaşantı ve ibadetler, kişiye kendini anlamayı, olumlu ve olumsuz yönlerini tanıyıp kabullenmeyi öğretir. Aynı zamanda ibadetler insan için ruhsal birer destek ol-

Onun hayatı boyunca tevhid ilkesine dayalı bir ilah inancını, sosyal adalete dayalı bir yaşam tarzını ve ruhsal itminan sağlayan bir eğitim sistemini esas alması bu durumun en önemli göstergeleridir. Hz. Peygamber etrafında kümelenen sahâbinin büyük çoğunluğunun yirmi beş yaşından küçük gençlerden oluşması,<sup>18</sup> gençlerdeki bu arayışın sonucudur.

Hz. Peygamber'in anlaşılır bir üslup ile tane tane konuşması,<sup>19</sup> önemine binaen sözünü üç defa tekrar etmesi,<sup>20</sup> “içlerine işleyecek, ruhlarına tesir edecek belîğ söz söyle” (Nisâ, 4/63.) ilahi emir gereğince akla ve kalbe hitap etmeyi önemsemesi ve zamansız sayılabilecek kimi sorulara dahi cevap verme gayretinde olması,<sup>21</sup> gençlerdeki şüphecilik, tenkit ve anlam arayışlarına önem verdiğinin göstergesidir.

Sahabilerdeki sorgulama, eleştiri ve arayış, Hz. Peygamber'e tabi olmakla nihayete ermemiş, Allah Resûlü'nün bazı icraatları da tenkide tabi tutulmuştur. O, tenkitleri müsamaha ile karşılayıp sabırla çözüme kavuşturmayı tercih etmiştir. Örneğin, Hudeybiye Barış Antlaşması sonrasında sahabiler, antlaşma maddelerini aleyhlerine sayarak antlaşmayı tenkit etmiş ve Hz. Peygamber'in emirlerini ağırdan almışlardır. Sahâbinin eleştirisine fevri çıkış ile tepki göstermeyen ve durumu sükûnet ile yönetmeyi tercih eden Allah Resûlü, eşinin yönlendirmesini dikkate alarak kurbanını kesip tıraş olunca sahâbiler de kurbanlarını kesip tıraş olmuşlardır.<sup>22</sup> Huneyn Savaşı'nda ele geçirilen ganimetlerin büyük bölümü kalpleri İslâm'a ısınsin diye Arap kabilelerinin reislerine ve Kureyş'e dağıtılınca Ensar'dan bazı gençler, uygulamayı Allah rızası gözetilmeyerek yapılan bir taksimat olarak değerlendirip kavmini önceliyor diyerek Allah Resûlü'nü tenkit etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Ensar'ı toplayıp “Ey Ensar! Bazı insanları kazanmak ve gönüllerini İslâm'a ısındırmak için verdiğim dünyalıktan dolayı bana darıldınız mı? Ey Ensar! Başkaları deve ve koyun sürülerini alıp memleketlerine dönerken siz, Allah'ın Resûlü'nü alıp Medine'ye dönmeye razı değil misiniz? Nefsim kudretinde olan Al-

---

duklarından insan karakteri üzerinde düzenleyici, sağlamaştırıcı ve yönlendirici etkiye de sahiptirler. Akif Hayta, “İbadetler ve Ruh Sağlığı”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 120, 122, 126.

<sup>18</sup> İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 339.

<sup>19</sup> Hz. Ayşe şöyle der: “Allah Resûlü konuşurken, eğer biri çıkıp kelimeleri saymak istese sayardı. Buhârî, “Menâkıb”, 23; Müslim, “Zühd”, 71; Tirmizî, “Menâkıb”, 20.

<sup>20</sup> Buhârî, “İlim”, 30, “Vudu”, 27, “İsti'zan”, 13; Ebû Dâvûd, “İlim”, 6; Nesâî, “İftitah”, 7.

<sup>21</sup> Örneğin bir sohbet esnasında zamansız ve aniden kıyametin ne zaman olacağını soran sahâbiyi incitmemiş, sohbetinin sonunda “İş ehil olmayana verildiğinde kıyame-ti bekleyiniz.” diyerek soruyu cevaplamıştır. Buhârî, “İlim”, 2.

<sup>22</sup> Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 217.

lah'a yemin olsun ki, eğer hicret olmasaydı, Ensar'dan biri olmayı tercih ederdim. Eğer bütün bir insanlık bir yoldan, Ensar da bir yoldan gitse, ben Ensar'ın seçtiği yoldan giderim. Ya Rabbi! Sen Ensar'ı, çocuklarını ve torunlarını bağışla.” şeklinde duygu yüklü bir konuşma yapmıştır. Gözyaşları içerisinde Hz. Peygamber'i dinleyen Ensar, dünyalık yerine Allah Resûlü'nü tercih ettiklerini beyan etmişlerdir.<sup>23</sup> Görüldüğü üzere Allah Resûlü, eleştirilere bigâne kalmamış, tenkitçi gençlerin kalplerine su serpiştirerek<sup>24</sup> muhatapları için ikna yolunu tercih etmiştir.

Sahâbe; şüphe, tenkit ve arayıştan vazgeçmemiş nerdeyse her dinî buyruğu daha iyi anlamak için sorgulayarak içselleştirme gayretinde olmuştur. Örneğin, Hz. Peygamber, Kâbe'ye saldırmak üzere bir ordunun yola çıkacağını ve bu ordu, تنها bir bölgeye ulaştığında bütünüyle yerin dibine geçirileceğini haber verince, Hz. Aişe: “Ya Resûllullah! Ordunun içinde onlardan olmayan veya ticaret ile uğraşan kimseler de var iken bu nasıl olabilir, diye sorar. Bunun üzerine Allah Resûlü: “Musibet herkesin başına gelecek ancak herkes sonradan niyeti üzerine dirilecektir.” buyurup muhatabının itirazını cevaplayarak olayı anlamasına yardımcı olmuştur.<sup>25</sup> Yine Allah Resûlü'nün yanına varıp kendisine can yakıcı bir takım sorular soracağını ifade eden arkadaşına Hz. Peygamber, dilediğini sor diye cevap vermiş ve akabinde pek çok soruyu incitmeden samimiyet ve sükûnet içerisinde cevaplayarak muhatabını tatmin etmeye gayret göstermiştir.<sup>26</sup>

Bir eğitimci olarak fikir rehberi olmayı yeğlemek, muhatabıyla saygı çerçevesinde ahlaki bir disiplin oluşturmak ve bireylere kendilerini ifade edebilecekleri sosyal ortamlar hazırlamak gibi durumlar, karakter eğitim modelinin uygulanmasında dikkat edilmesi gereken temel bazı ilkelerdir.<sup>27</sup> Allah Resûlü gençleri yeni dine davet etmekle birlikte onlarda bir karakter gelişim süreci de başlatmıştır. Bu süreçte kendisi için en önemli destekleyici unsurlar, bir eğitimde bulunması gereken formasyonu bünyesinde barındırmış olmasıdır.

Din adamlarının dine ters düşen veya kendilerinden beklenmeyen bir takım tavır, davranış ve açıklamalarda bulunmaları dinî şüphelerin başlangıcında önemli bir yere sahiptir.<sup>28</sup> Bu durumun farkında olan Allah

<sup>23</sup> Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu 'l-ümem ve 'l-mülük*, nşr. Ebû Suheyb el-Kermî, (Riyad: Beytu'l-Efkârî'd-Develiyye, tsz.), 448; İbnü'l-Esîr, Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi 'l-târîh*, Thk.: Ebi'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 2: 144.

<sup>24</sup> Seyfullah Kara, *Peygamber Döneminde Gençlik*, (İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 2009), 105.

<sup>25</sup> Buhârî, “Buyû”, 49.

<sup>26</sup> Müslim, “İman”, 10.

<sup>27</sup> Detaylı bilgi için bkz. Faruk Kanger, *Peygamber Ahlâkını Referans Alan Karakter Eğitimi*, (İstanbul: Kampanya Kitapları Yayınları, 2012), 58-62.

<sup>28</sup> Bahadır, “Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler”, 279.



Resûlü, sözleri ile davranışları arasında tam bir uyumun sağlanması için yaşayarak öğretmeyi tercih etmiş,<sup>29</sup> bir şeyi emrettiğinde de öncelikle kendisi yapmaya ciddi önem vermiştir.<sup>30</sup>

Hız. Peygamber, “Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah’tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et...” (Âl-i İmrân, 2/159.) ilahi uyarı gereği sükûneti tercih ederek gençlere anlayış göstermiş, onlarla görüş alışverişinde bulunmuş ve gençlerin kendisi etrafında kenetlenmelerine zemin hazırlamıştır.

Gençlerdeki şüphecilik, tenkit ve yeni arayışların belli bir denge dâhilinde kontrol altında tutulması da farklı bir önem arz etmektedir. Soru sormayı cehaletin ilacı olarak değerlendiren<sup>31</sup> Allah Resûlü, şeytanın âdemoğlu ile kalbi arasına girebileceğini hatırlatarak<sup>32</sup> aşırı şüpheci olmayı uygun görmemiş<sup>33</sup> ve özgürlük alanını kısıtlayacağı endişesinden zaman zaman soru sormayı da yasaklamıştır.<sup>34</sup>

## 1.2. Keskin İnançlılık ve Aşırılık

Gençlik, kabına sığmayan bir beden gücünün, cesaretin, kaynayan kânın kısaca olumlu ve olumsuz tüm duygu ve birikimlerin yoğun, bütün tepkilerin de aşırı olduğu bir dönemdir.<sup>35</sup> Dolayısıyla coşkun bir ruh haline sahip olmak, mutlak doğruların sadece kendisinde toplandığına inanmak ve duygusal dalgalanmalardan ötürü aşırılıklara düşmek ergen yaş çağının genel özelliklerindedir.

Gençlik döneminde beden, normal seyirden farklı olarak ani değişim

<sup>29</sup> “Bazen evime döndüğümde yatağımın üzerine düşmüş bir hurma bulurum. Yemek için onu yerden alırım. Fakat sonradan onun sadaka olmasından korkarak bırakırım.” Buhârî, “Lukata”, 6; Müslim, “Zekât”, 163.

<sup>30</sup> Ebû Gudde, Abdulfettâh, *Bir Eğitimi olarak Hz. Muhammed (s.a.s.) ve Öğretim Metotları*, çev. Enbiya Yıldırım, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 66.

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd, “Taharet”, 125; İbn Mâce, “Taharet”, 93.

<sup>32</sup> “Şüphesiz şeytan âdemoğlu ile kalbi arasına girer ve kişi kaç rekât namaz kıldığını bilemez. Bu hal kişinin başına geldiğinde selamdan önce iki secde etsin.” İbn Mâce, “İkamet”, 135.

<sup>33</sup> “Biriniz namazın rekâtında şüpheye düştüğünde şüpheyi atsin ve bildiği rekâtı üzerine hareket etsin. Eğer namazı tamam ise, fazla kılınan rekât nafîle olur. Eğer noksan kılmış ise, o rekât, namazın tamam olmasına vesile olur. Namazın sonunda yaptığı iki secde de şeytanın burnunun toprağa sürünmesine sebep olur.” Müslim, “Mesâcid”, 88, 89; Nesâî, “Sehiv”, 24; İbn Mâce, “İkâmet”, 132.

<sup>34</sup> “Herhangi bir konuyu size emredip yasaklamadığım sürece, siz de beni kendi halime bırakınız. Sizden önceki ümmetleri çok sual sormaları ve peygamberlerine karşı münakaşaya dalmaları helâk etti. Size herhangi bir şeyi yasakladığım zaman ondan kesinlikle sakınınız, bir şeyi emrettiğimde de onu, gücünüz yettiği ölçüde yerine getiriniz.” Buhârî, “İ’tisâm” 2; Müslim, “Hac”, 412, “Fedâil”, 130-131.

<sup>35</sup> Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, 18-21.



ve gelişim gösterdiği gibi zihinsel yapı da denetimli bir gelişme göstermemekte normalin ötesinde farklı bir tepkimeye bulunmaktadır. Bundan ötürü genç, mevcut sınırları ihlal ederek ölçülü davranış sergilemekte zorlanabilmektedir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere mevcut dinî yapılara şüphe veya tenkid perspektifinde yaklaşmak gençlerde karşılaşılabilen ruhsal bir tutum olduğu gibi inançları eleştirisiz kabul etmek ya da düşüncelerinde keskin inançlı olmak da gençlerde sık rastlanılabilen ruhsal bir yapıdır.<sup>36</sup> Dolayısıyla yol gösterici nasihatlere duyarsız, kendilerine yönelik eleştirilere karşı da olağanüstü duygulu olduklarından hükümlerinde ısrarcı ve üyesi oldukları grubun fikirlerine de olağanüstü bağlıdırlar.<sup>37</sup>

Nebevî eğitim metodunda; duygu ve davranışlarında aşırı, inancında da keskin olmayı tercih edenlere karşı; geçmiş hataları kurcalamadan af, sükûnet ve müsamaha ile bireyi kazanma eğilimi söz konusudur. Örneğin, babası gibi Müslümanlığın en katı muhaliflerinden olan ve neredeyse İslâm karşıtı hareketlerin hemen hepsinde faal rol alacak kadar inancında keskin biri olan İkrime b. Ebû Cehil'i Hz. Peygamber, af etmiş<sup>38</sup> ve Mekke'ye döndüğünde "*Süvari muhacir, hoş geldin!*" diyerek müsamaha ile onu kucaklamıştır.<sup>39</sup> Hz. Peygamber'in amcasını vahşice öldürüp, Allah Resûlü'ne ne acı günlerinden birini yaşatan<sup>40</sup> ve her türlü günahı tattığını ifade ederek davranışlarında aşırılığı tercih eden Habeşli köle Vahşî b. Harb'i de sükûnet içerisinde af etmiş, geçmiş hatalarının gündeme gelmesine de müsaade etmeyerek inananları arasına dâhil etmiştir.<sup>41</sup> Ganimet paylaşımında Hz. Peygamber'in taksimatını beğenmeyerek "Ya Resûlullah adil ol" diyen arkadaşını da incitmeden "Ben adil olmayacak isem kim adil olabilir" sükûnetiyle uyarmıştır.<sup>42</sup>

Gençlik dönemindeki zihinsel ve duygusal yapı, insanın aşkın bir alana açılımını sağlayıp gencin farklı dünyalara girmesine neden olabilmektedir. Bu durum, insan davranışlarında aşırılık vesilesi olup inancı ve değerleri uğruna bireyi, kendisine engel oluyor endişesiyle bir takım arzu ve ihtiyaçlarını temelden yok etme eğilimine götürebilmektedir.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> Selçuk, *Gençlik Çağı*, 336-337.

<sup>37</sup> Cezmi Tahir Bertin, *Çocuklarda ve Gençlerde Davranış Bozuklukları*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1978), 8.

<sup>38</sup> Abdullah Aydınlı, "İkrime b. Ebû Cehil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 42.

<sup>39</sup> Tirmizî, "İstizân", 34.

<sup>40</sup> Vâkidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Kitâbu'l-meğâzî*, thk. Marsden Johannes, (Kahire: Alemu'l-Kutub, 1984), 1: 332.

<sup>41</sup> Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Vahşî b. Harb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 450.

<sup>42</sup> Buhârî, "Menâkıb", 25.

<sup>43</sup> Şuayip Özdemir ve Rahime Kavak, "Kur'ân ve Hadislerde Gençlik Dönemi Özellik-

Aşırılıklardan uzak durmak, davranışlarında tutarlı olmak veya denge ile ölçülü hareket etmek nebevî eğitim metodunun bir gereğidir. Dünyevi ya da uhrevi her türlü aşırılığa karşı direnç gösteren Allah Resûlü, dinde aşırı davranmayı helak olma sebebi kabul etmekte<sup>44</sup> ve bu yönde genç arkadaşlarına sürekli uyarılarda bulunmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber, Allah rızasını kazanmak için, gecelerini sürekli namazla geçireceğini ahdeden, gündüzleri sürekli oruç tutacağını ifade eden ve ibadetlere zaman ayıracağından hanımına yaklaşmamaya söz veren üç arkadaşını bu tür davranışlardan men etmiştir.<sup>45</sup> O, bıkkınlık oluşturur endişesiyle genç sahabilerden olan Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın, Kur'ân-ı Kerim'i bir gecede okuyup bitirmesine müsaade etmemiştir.<sup>46</sup> Sürekli güneş altında ayakta durmayı, gölgelenmemeyi, konuşmamayı ve oruç tutmayı adayan Ebû İsrail adlı bir adamı “Gölgelensin, konuşsun, otursun ve orucunu tamamlasın.” şeklinde uyarmıştır.<sup>47</sup> Namazda ayakta iken yorulunca mescitte bir ipe tutunan Zeyneb için “Hayır, bu ipi çözünüz. Sizden biri zinde ve dinç olduğu (sürece) namaz kılsın. Yorulunca da hemen yatsın.” telkininde bulunmuştur.<sup>48</sup> Görüldüğü üzere Allah Resûlü, gençlerle yakından ilgilenmekte, aşırılıklara karşı sert tepki göstermeden müsamaha ile gençleri ikna ederek aşırılıkları törpülemeye gayret etmektedir.

Duygu, düşünce ve davranışta sürekli dengeli davranmayı öneren Hz. Peygamber, hayatın her alanında kolaylığı ilke edinerek<sup>49</sup> orta yolda kalabilmeyi tavsiye etmiş,<sup>50</sup> serbest bırakıldığı zaman, günah olmadığı takdirde mutlaka en kolay olanını tercih etmiştir.<sup>51</sup> O, gücü oranında iş yapmayı tavsiye etmiş<sup>52</sup> ve dinî yaşanılır olmaktan çıkaran aşırılıkları da asla uygun görmemiştir.<sup>53</sup>

leri,” *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish*, 9/2 (Ankara: 2014), 1223.

<sup>44</sup> “Dinde aşırılıktan sakınınız. Sizden öncekiler ancak dindeki aşırılıkları sebebiyle helak oldular.” İbn Mâce, “Menâsik”, 63.

<sup>45</sup> Buhârî, “Nikâh”, 1.

<sup>46</sup> İbn Mâce, “İkâmet”, 178.

<sup>47</sup> Buhârî, “Eymân ve'n-Nuzûr”, 31.

<sup>48</sup> Buhârî, “Teheccüd”, 18.

<sup>49</sup> “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız; müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz” Buhârî, “İlim 11”; Müslim, “Cihad”, 6.

<sup>50</sup> “Ey insanlar size orta yol gerekir. Siz bıkmadıkça Allah asla bıkmaz.” İbn Mâce, “Zühd”, 28.

<sup>51</sup> Bu hususu Hz. Aişe şöyle dile getirmektedir: “Resûllullah (s.a.s.) iki şeyden birini yapma konusunda serbest bırakıldığında günah olmadığı takdirde mutlaka en kolay olanını tercih ederdi. Yapılacak şey günah ise, ondan en uzak duran da kendisi olurdu.” Buhârî, “Menâkib”, 23; Müslim, “Fedâil”, 77.

<sup>52</sup> “Size bir iş emrettim mi, gücünüz yettiği oranda yerine getiriniz. Bir şeyden yasakladığımda ondan da kaçınınız.” İbn Mâce, “Mukaddime”, 1.

<sup>53</sup> Hz. Peygamber'in ibadetlerde dengeli olup kolaylığı tavsiye ettiğine dair detaylı

### 1.3. İsyankârlık ve Mutlak Özgürlük İsteği

Gençler, yaşadıkları fiziksel ve ruhsal değişme ve gelişmelere bağlı olarak kendi varlıklarının şuuruna varıp benliklerini ortaya koymaya başlarlar.<sup>54</sup> Kendini ispatlamak ve farklılığını ortaya koymak için yerleşik kural ve değerleri reddetme, gençliğin doğasının yansımaları olduğundan bu dönemde genç, ailesi ve toplumuyla çeşitli gerginlik, çatışma ve zıtlasmalar yaşayabilmektedir.<sup>55</sup> Bu tür bir zihinsel yapı, gençlerin isyan etme dürtüsünü kuvvetlendirmekte ve genci özgürlük arayışına sürüklemektedir.

Kendisini yüceltme, bağımsızlık arzusu ve özgür olma isteği gibi duyguları yoğun yaşayan genç, kendisi ve çevresiyle sürtüşme ve savaşıma halinde olabileceğinden başkaldırma eğilimindedir. Yaşadığı gelgitler, tedirginlikler ve zıtlasmalar nedeniyle genç, toplumsal bazı müdahalelerle karşılaşır. Özellikle ebeveyn müdahaleleri, kimi zaman olumlu bazı sonuçlar verirken kimi zaman da gençlerde var olan “otoriteye isyan” düşüncesini tetikleyebilmektedir. Böylece genç, ailesinden koparak yakın hissettiği arkadaş çevresine veya model aldığı şahsa yönelebilmektedir.

Mekke’de Bilâl-i Habeşî, Habbâb b. Eret, Ammâr b. Yasir ve Suheyb-i Rûmî gibi özgürlüğünü yitirmiş köleler ile Hz. Ömer, Mus’ab b. Umeyr ve Halid b. Velid gibi bedenlen özgür ancak ruhen çeşitli arayışlar içerisinde olan gençler var idi.

Gençlerde istenilen davranış değişikliklerinin rahatlıkla yapılabilmesi veya yeni davranış ve tutumların kazandırılabilmesi için hürriyet prensibine ciddi ihtiyaç vardır.<sup>56</sup> Sağlıklı bir değişim ve dönüşüm adına Allah Resûlü, genç kuşağa değer veriyor, onlarla yakından ilgileniyor ve özgürlük arayışlarında en samimi destekçileri oluyordu. İlk Müslümanlar arasında isyan etme eğilimi ön planda olan özgürlük arzusunda kölelerin önemli bir yekûn oluşturması bu durumun açık göstergesidir.

Gençliğin arzu ve ihtiyaçlarını önemseyen Hz. Peygamber, kişisel hürriyetin, tüm mabutlardan kurtulup sadece Allah’a yönelmede olduğunu hatırlatmıştır.<sup>57</sup> O, her bireyin eşit haklara sahip olduğu, sınıf ve statü

bilgi için bkz. Saffet Sancaklı, “Hz. Peygamber’in İbadetlerde Öngördüğü İ’tidal ve Kolaylık Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (2000).

<sup>54</sup> Naci Kula, “Gençlik Döneminde Kimlik ve Din”, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 46-50.

<sup>55</sup> İrfan Başkurt, “Gençlik, Madde Bağımlılığı Ve Korunma Yolları (Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım)”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 95.

<sup>56</sup> Şakir Gözütok, *Hz. Peygamber’in Hadislerinde Eğitim Metotları (Buhari ve Müslim Örneği)*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 118.

<sup>57</sup> Gözütok, *Hz. Peygamber’in Hadislerinde Eğitim Metotları (Buhari ve Müslim Örneği)*, 119, 123.

üstünlüğünün olmadığı bir yaşam vadetmiş<sup>58</sup> ve gençleri, nefsin arzu ve isteklerinin köleliğinden kurtulmaya, sadece Allah'a ibadet ederek insan olduklarını idrak etmeye çağırmıştır.<sup>59</sup> Özgürlük arzusunda olan gençler, arayışlarını Allah Resûlü'nün yanında bulmuşlardır. Onun çağrısının kısa zamanda özellikle gençler arasında yaygınlık kazanması, davetin içerik ve metodunun gençlerin ilgi ve ihtiyaçlarına cevap vermesinden kaynaklanmıştır.

Gelişim süreci içerisinde genç, model insan arayışındandır. Kendisine örnek aldığı şahısla özdeşleşme/aynileşme sürecini yaşar. Dolayısıyla model şahsın kimliği, statüsü, hayat standartları özgürlük arayışında olan gençler için büyük önem arz etmektedir.<sup>60</sup> Toplumda saygınlık kazanma, nereye ait olduğuna karar verme ve model insan arayışında olma, gençler için doğal bir ihtiyaçtır.<sup>61</sup> Bu ihtiyacı iyi okuyabilen Allah Resûlü, söz ve davranışlarındaki tutarlılığı,<sup>62</sup> gençlere hedef koyma becerisi ve lider olma vasfındaki üstünlüğü ile çağdaşları için en güzel örnek olmuştur.<sup>63</sup> Örneğin, "...bir ömür boyu içinizde durmuştum" (Yûnus, 10/16.) ifadesi ile gençliğinde ve risâleti sonrasında yanlış inanç ve yaşayıştan korunduğunu ifade etmiş<sup>64</sup> ve ömrü boyunca söylemleriyle uyumlu yaşayarak gençlere güven vermiştir. O, Mekke'deki model insan kıtlığının farkına varmış ve gençler için ideal bir örnek olmaya ciddi gayret göstermiştir.

Nebevî eğitim metodunda, gençlerdeki bazı uç duyguları köreltip tamamen yok etmek değil, o duyguları doğru yönlendirme esastır. Örneğin Hz. Peygamber, kimi fitratlarda yer alan tez canlılık, başkaldırı veya isyan etme gibi duyguları, kötülük veya haksızlıkların önlenmesi duyarlılığına dönüştürebilmiştir. Hz. Ömer'deki ani çıkış ve tepkisel duruşların, dinî esasların korunmasındaki aşırı hassasiyete dönüşmesi bu durumun yansımasıdır.

Gençlerin eğitimi ile yakından ilgilenen Hz. Peygamber, kendisine ina-

<sup>58</sup> Hz. Peygamber Veda Hutbesi'nde: "Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Hepiniz Âdem'in çocuklarıdır. Âdem ise topraktır. Allah katında en üstün olanınız Ondan en çok korkanıdır. Arab'ın Arap olmaya takva dışında hiçbir üstünlüğü yoktur." buyurarak bütün insanların eşit olduğunu vurgulamıştır. Câhiz, *el-Beyân ve'l-tebyîn*, 2: 33.

<sup>59</sup> "Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın..." (Nisâ, 4/36).

<sup>60</sup> Başkurt, "Gençlik, Madde Bağımlılığı Ve Korunma Yolları", 99- 100.

<sup>61</sup> Başkurt, "Gençlik, Madde Bağımlılığı Ve Korunma Yolları," 100.

<sup>62</sup> Hz. Hatice, ona olan güveni şu şekilde ifade etmektedir: "Üzülme, Allah'a yemin ederim ki, O seni hiçbir zaman utandırmaz. Çünkü sen akrabama yakın alaka gösterir, sözün doğrusunu söylersin. Emanete riayet eder, komşularına müşfik davranırsın..." Buhârî, "Bedü'l-Vahy", 3, Müslim, "İmân", 252.

<sup>63</sup> "Andolsun ki, Resûlullah, sizin için, Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir." (Ahzâb, 33/21).

<sup>64</sup> Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987), 1: 102.

nan gençleri başıboş bırakmamış, onlara dünya zevklerinin geçici olduğunu, kalıcı olanın da ahiret nimetleri olduğunu kavratmaya çalışmıştır.<sup>65</sup> Allah Resûlü'nün en büyük başarılarından biri, özgürlük arayışında olan gençlere etrafında kenetlenenleri evrensel bir hedef göstermiş olmasıdır. O, ortak koşmadan sadece Allah'a inanmanın ve salih amellerde bulunmanın temel hedef olduğunu hatırlatmış<sup>66</sup> ve nihai hedef olarak da cenneti göstermiştir.<sup>67</sup> Nebvî eğitim metodu, gençliğin ihtiyaç ve idealleriyle uyum gösterince, gençlerde Hz. Peygamber'e karşı derin bir sevgi ve bağlılık söz konusu olmuştur.<sup>68</sup>

#### 1.4. Sinirlilik, Birden Tepki Gösterme ve Öfke Patlamaları

Güvensizlik, tedirginlik, kararsızlık ve gergin bir hal üzerinde olma, gençlik çağının karmaşık ruhsal hallerindedir.<sup>69</sup> Her şeyin kendi ideal dünyasındaki gibi olmasını isteyen ergen, çocukluk döneminde idealize ettiği mükemmel dünya arayışındadır.<sup>70</sup> O, bu arayış esnasında isteklerinin mutlak doğrular olduğuna inanır ve isteklerinde ısrarcıdır. Onları elde edemeyince hiddetlenir, birden tepki gösterir ve zaman zaman çeşitli öfke patlamaları yaşar.

Asabılık, tepkisellik veya öfkeye dayalı tutumlar, ancak sabır ve doğru davranış ile sükûnete ererler. Gençleri utandırmadan, azarlamadan; sevgi, ilgi ve müsamaha ile yatıştırmak, nebevî eğitim metodunun bir gereğidir. Gençlerin ruh hallerinden anlayan Allah Resûlü, onlara olan sevgisini açıkça beyan etmiş, his ve duygularını okşamış ve yanında kendilerini rahat hissetmelerine de olanak sağlamıştır. Örneğin kendisine on yıl hizmete bulunan Enes b. Mâlik'i bir defa olsun incitip kırmamış,<sup>71</sup> olumsuz bir davranış ile karşılaştığında şahsı hedef gösterip onu ayıplamak yerine "İnsanlara ne oluyor da şöyle yapıyorlar!"<sup>72</sup> diye genele hitaben uyarılarda bulunmuştur. Genç sahabilerden olan Muâz b. Cebel'in elinden tutmuş ve Allah'a yemin ederek kendisini sevdiğini ifade etmiştir.<sup>73</sup> Zübeyr b. Avvâm için de: "Her peygamberin bir yardımcısı vardır. Benim yardımcım da Zü-

<sup>65</sup> Buhârî, "Tefsir", (Sure, 66), 2; Müslim, "Talak", 3692.

<sup>66</sup> "De ki: Ben de ancak sizin gibi bir insanım. (Ne var ki) bana, 'Sizin ilâhınız ancak bir tek ilâhtır' diye vahyolunuyor. Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın." (Kehf, 18/110).

<sup>67</sup> Sabri Akpolat, "Peygamberimiz ve Gençlik", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2007), 216.

<sup>68</sup> Tirmizî, "Edeb", 72, "Menâkıb", 9; Ebû Dâvûd, "Edeb", 18.

<sup>69</sup> Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, 125-126.

<sup>70</sup> Berklin, *Çocuklarda ve Gençlerde Davranış Bozuklukları*, 47-49.

<sup>71</sup> Müslim, "Fedâil", 54; Ebû Dâvûd, "Edeb", 1.

<sup>72</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 6.

<sup>73</sup> Ebû Dâvûd, "Salat", 359; Nesâî, "Sehv", 60.

beyr'dir."<sup>74</sup> buyurarak gençlerin hissiyatlarını tatmin etmeyi önemsemiştir.

Öfkeye hâkim olmayı öğütleyen,<sup>75</sup> öfkeyi yenmenin asıl kuvvet olduğuna vurgu yapan<sup>76</sup> ve öfkenin şeytandan olduğunu ifade ederek abdest almanın öfkeliyi sakinleştireceğini hatırlatan<sup>77</sup> Allah Resûlü, gençlerin dünyalarına inerek onlarla arkadaş olabilmeyi başarmış, gençlere değer vermiş ve onlar için rahat ve samimi ortamlar oluşturmuştur. Örneğin kadınlar, kendilerini rahat hissederek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanında oturabilmiş, ona soru sorabilmiş ve yüksek bir ses tonuyla kendisiyle konuşabilmişlerdir.<sup>78</sup>

Ruh hallerinden anlayarak samimiyetle sevgisini ifade edip, duygularını okşamak, gençler için kendilerini rahat hissedebilecekleri ortamlar hazırlamak ve taşkınlıklarına karşı sabır ile doğru davranış sergilemek,<sup>79</sup> gençlerin deşarj olmalarına ve sakin bir ruh halini benimsemelerine imkân sağlamakta ve gencin ruhsal olarak belli bir denge ve sükûnet üzerinde kalmasına da vesile olmaktadır.

### 1.5. Duygu ve Düşüncedeki Yoğun Cinsel Temayül

Genç, kendisine heyecan ve haz veren şeyleri yapmaya büyük önem verir. Çevresiyle çatışma pahasına dahi olsa bu dürtülerini doyurmaya çalışır. Davranışı haz ilkesine göre belirlendiğinden doyuma düşkündür. Yaptığının kötülüğüne inansa bile elde edeceği hazza karşı koyması da zordur.<sup>80</sup>

Gelişim sürecine bağlı olarak gencin duygu, düşünce ve davranış dünyasına hâkim olan ana unsurlardan birisi de cinsel arzularıdır.<sup>81</sup> Cinsel arzunun yoğunluk seviyesinin ergenlikle birlikte artış göstermesi, gençlerde ruhsal bazı buhranlara ve toplumsal bazı inkırazlara neden olabilmektedir. İlegal yollarla doyuma ulaşma arayışları, şahsa ve toplumsal hayata ciddi zararlar vereceğinden cinsel arzuların kontrolü veya legal yollarla tatmini, sağlıklı bir gençlik ve toplum için hayati önem arz etmektedir. Çünkü cinsel ihtiraslara köle olmak, genci ruhen derin çıkmazlara sürüklemekte, tedavisi mümkün olmayan hastalıklara neden olmakta ve aile müessesesini yok ederek toplumsal beka için önemli birer tehdit oluşturmaktadır.

Bu tür tehlikelerin farkında olan Allah Resûlü, evlilik dışı gayri meşru

<sup>74</sup> Buhârî, "Cihad", 40; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 1879.

<sup>75</sup> Buhârî, "Edeb", 76; Tirmizî, "Birr", 73; Muvatta', "Hüsnü'l-Hulk", 11.

<sup>76</sup> Buhârî, "Edeb", 76; Müslim, "Birr", 107; Muvatta', "Hüsnü'l-Halk", 12.

<sup>77</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 4.

<sup>78</sup> Buhârî, "Fedâilu's-Sahâbe", 6; Müslim, "Fedâilu's-Sahâbe", 22.

<sup>79</sup> Ebû Hüreyre anlatıyor: "Bedevînin biri, Peygamberin mescidinde küçük abdestini bozdu. Mescitte bulunanlar kızdılar, bağrıştılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Onu bırakın. İdrarını yaptığı yere de bir kova su dökün ve temizleyin. Sizler kolaylaştırıcı olarak gönderildiniz, zorlaştırıcı olarak değil..." Buhârî, "Vudû", 58; Müslim, "Taharet", 100.

<sup>80</sup> Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, 55, 56, 85.

<sup>81</sup> Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, 55; Hökelekli, "Gençlik ve Din", 24.

beraberliklere net bir tavırla karşı çıkmış ve zinanın büyük günahlardan olduğunu hatırlatarak<sup>82</sup> gençleri ilgili tehditlere karşı korumaya büyük özen göstermiştir. Hz. Peygamber, gençlerdeki yoğun cinsel temayülün çözümü için de İslâm'da ruhbanlığın olmadığına vurgu yapmış,<sup>83</sup> evliliği sürekli tavsiye etmiş,<sup>84</sup> evliliği geciktirmeyi uygun görmemiş,<sup>85</sup> evlenmeye güç yettirmeyen gençleri de oruç tutarak sabırlı olmaya davet etmiştir.<sup>86</sup> O, evliliğin devamlılığını önererek<sup>87</sup> aile müessesesini ve toplumsal refahı da sağlamlaştırmaya ayrı bir özen göstermiştir.

Hız. Peygamber (s.a.s.), gençlerdeki yoğun cinsel temayülü de sabır, anlayış ve ikna yoluyla çözüme kavuşturma eğiliminde olmuştur. Örneğin, cinsel yoğunluğunu kontrol altında tutmaya tahammül edemeyen ve gayri meşru bir beraberlik için kendisinden izin isteyen genci kınayıp cezalandırmamış, ona ilişkide bulunacağı kadının başkasının annesi, kız kardeşi, teyzesi veya halası olacağını hatırlatarak empati kurmasını sağlamıştır. Hatasını anlayan genç, ikna olup tövbe edince Hız. Peygamber (s.a.s.), kendisine iffetli bir hayat sürdürebilmesi ve duygularına hâkim olabilmesi için de dua etmiştir.<sup>88</sup> Görüldüğü üzere Allah Resûlü, sorunun çözümü için gencin halinden anlamaya çalışmış ve aklına hitap ederek onu ikna etmeyi tercih etmiştir.

### 1.6. Depresyon ve Ruhsal Buhranlar

Ergenlik ile birlikte kim olduğuna karar verip ne olacağını düşünerek toplum içerisinde kişilik sınırlarını belirlemeye çalışan ve böylece toplumda yer edinmeye gayret gösteren genç,<sup>89</sup> bu aşamada pek çok ruhsal ağır travma ile de savaşmak mecburiyetindedir. Kendisi ve çevresiyle sürekli mücadele halinde olan genç, bu savaşta mağlup olma ihtimali ile de karşı karşıyadır. Mağlubiyetin vukuu bulduğu ve savunma mekanizmasının da zayıflayıp çöktüğü bu hale, depresyon hali adı verilir.

Ruhsal bir çöküntü halini ifade eden depresyon, genelde şu şekillerde kendisini hissettirir: Ümitsizlik, güvensizlik, neşesizlik, halsizlik, huzur-

<sup>82</sup> “Yüce Allah kıyamet gününde zina eden ihtiyar, yalan söyleyen hükümdar ve kibirlenen fakir ile konuşmaz, onları temize çıkarmaz, suratlarına bakmaz ve onlar için korkunç bir azap hazırlar.” Müslim, “İman”, 172; Nesâî, “Zekât”, 75, 77.

<sup>83</sup> İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah ed-Dinâverî, *Uyûnu'l-ahbâr*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, tsz.), 4: 18.

<sup>84</sup> “Ey gençler topluluğu! Sizden kimin evlenmeye gücü yetiyorsa evlensin. Zira evlilik, gözü kötülükten ve insanı da iffetsizlikten korumaktadır.” Buhârî, “Nikâh, 3”, Müslim, “Nikâh”, 1, 3; Nesâî, “Nikâh”, 3; İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

<sup>85</sup> “Ey Ali, üç şeyi geciktirme: Vakti gelince namazı, hazır olunca cenaze defnetmeyi ve dengini bulunca da evlenmeyi.” Tirmizî, “Salat”, 14.

<sup>86</sup> “... Evlenmeye imkân bulamayanlar oruç tutsun. Çünkü orucun, şehveti dizginleme özelliği vardır.” Buhârî, “Nikâh”, 3; Tirmizî, “Nikâh”, 1.

<sup>87</sup> “Boşanma, Allah'ın en sevmediği *helaldir*.” Ebû Dâvûd, “Talak”, 3.

<sup>88</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 256-257.

<sup>89</sup> Selçuk, *Gençlik Çağı*, 336-337.



suzluk, can sıkıntısı, zevk alamama, iştahsızlık veya aşırı yemek yeme, uykusuzluk veya aşırı uyku, kendini değersiz hissetme, önemsiz nedenlerden dolayı kendisini suçlama, yaşama karşı ilgisizlik ve sosyal hayattan çekilme.<sup>90</sup>

Depresyon hali yaşayan bir genç, ya ümitsizlik içerisinde yaşamını sürdürerek haline rıza gösterip çevresine sırt çevirir ya manevi boşlukların yol açtığı bir takım inançsal problemler yaşar ya da yalnızlık ve değersizlik hissiyatı içerisinde intihara yeltenir. Ağır bir depresyon, ölüm ve intihar gibi düşüncelerin yoğunluğuna kapı araladığından genç, ölürse hem kendisinin hem de çevresindekilerin kurtulacağına inanır.<sup>91</sup> Yaşadığı ruhi bunalımlardan ötürü toplumda yer edinemeyen ve geleceğinden de umudunu kesen genç, kurtuluşu kimi zaman intiharda ararken kimi zaman da uyuşturucu veya alkol gibi zararlı alışkanlıklarda ya da kanun dışı bazı kötü yollara saparak şiddet ve terör eylemlerinde arayabilir.<sup>92</sup>

Allah Resûlü'nün hayatı incelendiğinde gençlerdeki depresyona ve ruhsal bunalımlara çare olabilecek pek çok muamelenin olduğu görülecektir. Örneğin gençlerdeki yalnızlık ve değersizlik hissine karşı, nebevi eğitim metodunda şefkat ve ilgi gösterip değer vermek vardır. Enes b. Malik bu durumu şöyle dile getirir: “Aile efradına karşı Hz. Peygamber'den daha müşfik kimseyi görmedim.”<sup>93</sup> Hz. Aişe de (r.a.h) konuya şöyle şahitlik eder: “Resûllullah'a konuşması, oturuşu ve sohbeti ile Fatıma'dan daha çok benzeyen birini görmedim. O, Fatıma'yı ne zaman görsen onu karşılar ve öperdi. Sonra elinden tutar ve yanına oturturdu. Hz. Peygamber de ne zaman Fatıma'nın evine gitse, Fatıma da kalkar onu karşılar ve öperdi.”<sup>94</sup> Bir başka rivayette Üsâme b. Zeyd Hz. Peygamber'in, bir dizine kendisini ötekine de Hasan'ı oturttuğunu ve “Ey Allah'ım! Onlara merhamet etmeni niyaz ediyorum. Çünkü ben onlara merhamet ediyorum.” diye dua ettiğini ifade etmiştir.<sup>95</sup> Kendisine şefkat ve merhametle muamele edilen, ayakta karşılanan ve gelişinin huzur verdiği hissiyatı ile öpülen genç, sevgi ile varlığına büyük değer verildiğinden kendisini yalnız ve değersiz hissetmez.

Gençlerdeki korku ve karamsarlık hissine karşı, nebevi eğitim metoduunda ümidini asla kaybetmeme kararlılığı vardır. Örneğin, Hz. İbrahim'in

<sup>90</sup> Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 196; Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, 249-250.

<sup>91</sup> Nurten Kimter, “Gençlikte Din ve Depresyon: Üniversiteli Gençler Üzerinde Ampirik Bir Araştırma”, *Ekev Akademi Dergisi* 18/60 (Yaz 2014), 225; Hökelekli, “Gençlik ve Din”, 25-26.

<sup>92</sup> Yörükoğlu, *Gençlik Çağı*, 115-117; Atalay Yörükoğlu, *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2007), 212-215.

<sup>93</sup> Müslim, “Fedâil”, 63.

<sup>94</sup> Buhârî, “Menâkıb”, 25.

<sup>95</sup> Buhârî, “Menâkıb”, 27; Müslim, “Fedâil”, 17.



ateşten, (Enbiyâ, 21/69) Hz. Yusuf'un kuyudan, (Yusuf, 12/19) Hz. Musa'nın denizden (Şuarâ, 26/63) ve Hz. İsa'nın da çarmıhtan kurtulması (Nisâ, 4/157) korku ve karamsarlık içerisinde olanlara teselli ve umut bahsettiğinden Hz. Peygamber, bu ve bunlara benzer kıssalarla gençlere ümit telkin ediyordu. Önemli kayıplar vererek, ağır yaralar almasına rağmen Hz. Peygamber'in, Uhud Gazvesi'nden sonra yenilginin intikamı adına Mekkeli müşrikleri takip etmesi,<sup>96</sup> gençlerde oluşabilecek ümitsizliği kırma girişimidir. Her türlü günahı işlediğini dolayısıyla kendisi için arınma ve kurtuluşun imkânsız olduğunu düşünen Vahşî b. Harb el-Habeşî'yi "De ki: Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (Zümer, 39/53) ilahi müjdesi ile ümitsizlikten çıkarıp İslâm toplumuna kazandırması<sup>97</sup> nebevî eğitim metodu ümitsizliğe yer olmadığını kanıtlar.

Batıl ve hurafe inançlar, gerçek dışı abartılarla dolu olduklarından gençlerdeki pek çok korku, tedirginlik ve endişenin de temel kaynağıdır. Dinin özüne ve insanın ruhuna zarar veren, batıl ve hurafe inançlara karşı Allah Resûlü, ciddi bir direnç göstermiş ve bu tür tehlikelere karşı inananlarını korumayı önemsemiştir.<sup>98</sup> Bid'at kelimesinin sünnete aykırı hal veya davranış olarak tanımlanması<sup>99</sup> bu durumun en önemli göstergesidir. Örneğin, Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim'in vefat ettiği gün, güneş tutulması meydana gelmiştir. Sahâbilerden bazıları güneşin İbrahim'in vefatı sebebiyle tutulduğunu söyleyince Hz. Peygamber, mescide gelerek iki rekât namaz kıldırması ve akabinde "Ey insanlar! Güneş ve Ay, Allah'ın âyetlerinden birer âyettir. İnsanlardan birinin ölümü ve doğumu için tutulmazlar. Böyle bir durumla karşılaştığımız zaman namaz kılarak dua ediniz." buyurarak<sup>100</sup> bid'at ve hurafelerin toplumda yer edinmesine engel olmaya çalışmıştır.

Uyuşturucu, alkol ve kumar gibi bedenen ve zihnen insan sağlığına zarar veren her türlü alışkanlığın, kesin bir dil ile yasaklandığını hatırlatıp<sup>101</sup> ağır

<sup>96</sup> Muhammed Hamidullah ve Casim Avcı, "Uhud Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 56.

<sup>97</sup> Küçükaşçı, "Vahşî b. Harb", 450.

<sup>98</sup> "Bundan sonra söyleyeceğim şudur ki: Sözü en hayırlısı Allah'ın kitabıdır. Yolların en hayırlısı Muhammed'in yoludur. İşlerin en kötüsü, sonradan ortaya çıkarılmış olan bid'atlerdir. Her bid'at dalâlettir, sapıklıktır." Müslim, "Cuma", 43.

<sup>99</sup> Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 41.

<sup>100</sup> Buhârî, "Kusûf", 1; Müslim, "Kusûf", 1.

<sup>101</sup> Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçın ki kurtuluşa eresiniz. (Mâide, 5/90). "Sarhoşluk veren her içki haramdır." Buhârî, "Eşribe", 4, "Vudû", 71; Müslim, "Eşribe", 67-68.

yaptırımlarla cezalandırılması ve bu bağlamda ciddi koruyucu tedbirlerin alınması,<sup>102</sup> gençleri zararlı alışkanlıklara karşı korumanın nebevi metotlarından. Örneğin, Hz. Peygamber’in, içkiye, onu imâl edene, imâl etmek isteyene, satıcısına, müşterisine, taşıyanına, taşıttırana, kazancını yiyene, içene ve içirene lanet edildiğini ifade etmesi<sup>103</sup> kötü alışkanlıklarla mücadele etmenin farklı yollarını ortaya koymaktadır.

Allah Resûlü özellikle gençlere, zamanı doğru kullanma becerisi kazandıran, zararlı duygu ve düşüncelerin dağılmasına vesile olan, ruhu ve bedeni dinlendiren sosyal ve sportif faaliyetleri teşvik etmiştir. O; güreş,<sup>104</sup> atıcılık,<sup>105</sup> binicilik<sup>106</sup> ve atletizm<sup>107</sup> gibi sporları gençlere tavsiye etmiş, meşru eğlence törenlerine de bizzat katılmıştır.<sup>108</sup> Örneğin, Ensar’dan iki cariye, Hz. Peygamber ve Hz. Âişe’nin yanında Buâs günü şarkıları söylüyor iken Hz. Ebû Bekir çıka gelir. “Resûlullah’ın yanında şeytan mizmân!” diyerek şarkı söyleyen cariyeleri azarlayınca Allah Resûlü: “Ey Ebû Bekir! Her toplumun bir bayramı var, bu da bizim bayramımızdır. Onları bırak.” buyurmuştur.<sup>109</sup> Dolayısıyla ruhsal gerginliği yatıştıran ve delikanlıdaki duygusal sükûneti sağlayabilen sosyal ve sportif faaliyetlerde bulunmak nebevî eğitim metodunun tercihlerindedir.

Allah Resûlü gençlerdeki pek çok manevi hastalığı, dinî esaslarla tedavi etme eğiliminde olmuştur. Örneğin ümitsizlik hastalığına karşı, Allah’ın rahmetinin geniş olduğunu belirterek<sup>110</sup> tövbe kapısının sürekli açık olduğunu vurgulamış,<sup>111</sup> yalnızlık hissine karşı, Allah’ın her zaman ve her yerde kuluyla birlikte olduğunu ifade etmiş,<sup>112</sup> maddi ve manevi sorunlara karşı, dünyanın bir imtihan diyarı olduğunu belirterek zorluklar karşısında sabrın mükâfatının büyük olacağına dikkat çekmiştir.<sup>113</sup> O, zorluk ve mu-

<sup>102</sup> Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 2; İbn Mâce, “Eşribe”, 6.

<sup>103</sup> İbn Mâce, “Eşribe”, 6.

<sup>104</sup> Ebû Dâvûd, “Libas”, 21.

<sup>105</sup> Müslim, “İmaret”, 168.

<sup>106</sup> Ebû Dâvûd, “Cihad”, 67.

<sup>107</sup> Ebû Dâvûd, “Cihad”, 67.

<sup>108</sup> Buhârî, “Meğâzi”, 12.

<sup>109</sup> Buhârî, “İdeyn”, 3; Müslim, “İdeyn”, 16, 17.

<sup>110</sup> De ki: “Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (Zümer, 39/53).

<sup>111</sup> “Kul güneş batıdan doğmadan tövbe ederse, Allah tövbesini kabul eder.” Müslim, “Zikir”, 43.

<sup>112</sup> “Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten ben (onlara çok) yakınım. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O hâlde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler.” (Bakara, 2/186).

<sup>113</sup> “Allah, Müslüman’ın vücuduna batan bir dikene varıncaya kadar meşakkat, hastalık, endişe, keder, acı ve kaygı gibi musibetleri, onun günahlarına kefâret kılar.” (Buhârî, “Merdâ”, 1; Müslim, “Birr”, 50.)

sibetlere karşı tevekkülün önemine vurgu yapmış<sup>114</sup> ve intihar etme girişimine karşı da cana kıymanın çok ağır bir vebal olacağını hatırlatmıştır.<sup>115</sup>

Şüphecilik, tenkit, keskin inançlılık, aşırılık, isyan etme, özgürlük isteği, model insan arayışı, sinirlilik, birden tepki gösterme, öfke patlamaları, duygu ve düşüncedeki yoğun cinsel temayül, depresyon ve ruhsal buhranlar gibi gençlerde görülebilen aykırı davranışlar, alt benlikten ve çevreden gelen baskılar nedeniyle bocalayan gencin çıkış yolu arayışlarıdır. Bu nedenle gençlerdeki çelişkileri, dengesizlikleri ve duygusal çalkantıları birer kalıcı hastalık olarak değil, aşırılık olarak nitelemek yerinde olacaktır.<sup>116</sup> Doğru tepkimede bulunulması durumunda genelde çağın sonuna doğru genç durulur, benlik kavramı netleşir ve kendi benliğine saygısı artmaya başlar.<sup>117</sup> Dolayısıyla çocukluk ve yetişkinlik dönemleri arasındaki gelişkinlikten kaynaklanan bu tür problemleri sürekli değil, sonradan yatışabilecek geçici ruhsal sorunlar olarak tanımlamak yerinde olacaktır.

## Sonuç

Gençlik, bedensel ve ruhsal gelişmeye bağlı olarak şüphecilik, keskin inançlılık, aşırılık, isyan etme, sinirlilik, birden tepki gösterme, öfke patlamaları, yoğun cinsel temayül, depresyon ve ruhsal buhranlar gibi içsel problem ve gelgitlerin yaşandığı kritik bir zaman dilimidir. Gençliğin ruhsal problemlerine erken çözüm arayışında olmak ve manevî eğitimi ihmal etmeden onların donanımlı yetişmelerine olanak sağlamak, geleceğe umut ile bakmanın elzem ihtiyaçlardandır. Zira gençlik problemleri, sonraki yıllara da yansiyacak ve ömür boyu yaşanacak temel bazı sorunlara da kaynaklık teşkil edebilecektir.

Ruhen ve beden en kâmil insan inşa etmeyi hedef edinen Allah Resûlü, genç arkadaşları için mana eksenli bir eğitimi benimseyerek aklı ve kalbi esas alıp ruhsal yapıya hitap etmeyi eğitim anlayışının merkezine almıştır. O, bireysel veya toplumsal pek çok problemin ana kaynağının zihinsel yapı olduğunu fark etmiş ve çoğunlukla gençlerdeki ruhsal yapılanmayı güçlendirme gayretinde olmuştur.

<sup>114</sup> “Bir şey istediğin zaman onu Allah’tan iste. Yardım dilediğin zaman Allah’tan dile. Şunu iyi bil ki! Bütün yaratılmışlar sana bir menfaat bahşetmek isteseler, Allah’ın sana yazdığından daha fazlasını bağışlayamazlar. Yine yaratılmışların tümü sana bir zarar vermek isteseler, Allah’ın sana takdir ettiğinden fazlasını veremezler.” Tirmizî, “Sıfâti’l-Kiyame”, 50.

<sup>115</sup> “Kim kendisini dağdan atarak intihar ederse, o Cehennemde sonsuza kadar kendini dağdan atar. Kim zehir içerek intihar ederse, zehrini eline alır ve Cehennem ateşinin içinde ebedî olarak onu içer. Kim de kendisini bir demir ile öldürürse, demirini eline alır ve Cehennemde ebedî olarak o demiri karnına saplar.” Buhârî, “Tıbb”, 56; Müslim, “İmân”, 175; Ebû Dâvûd, “Tıbb”, 11.

<sup>116</sup> Yörükoğlu, *Gençlik Çağı* 112, 125-126.

<sup>117</sup> Yörükoğlu, *Gençlik Çağı* 114.

Gençliğin ruhsal problemleri çerçevesinde Hz. Peygamber'in eğitim anlayışı ve uygulama örneklerinde genellikle şu ilkelerin esas alındığı gözlemlenmiştir. Gençlere değer verip sevgiyi hissettirmek, akla ve duyguya hitap ederek muhatabı tatmin etmek, faydasız arayışlardan men ederek ulvi hedefler koymak, halden anlayarak müsamaha ile aşırılıkları törpülemek, illegal istek sahiplerine alternatif çözümler sunmak, sabır göstererek sürekli doğru davranış sergileyebilmek ve şahıstan ziyade soruna odaklanarak gençler için örnek bir şahsiyet olabilmektir.

Nebevî eğitim metodunu örnek alarak akla ve kalbe hitap etmeyi esas alan bir eğitim politikası geliştirmek, sabrı ilke edinerek her şeye rağmen doğru davranış sergileyebilmek ve sağlıklı sosyal çevreler oluşturmak, gençler için ruhsal problemlerin aşılmasında en etkin yardımcı kuvvetler olacaktır.

Gençliğin ruhsal problemlerinin çözümü için şu tür önerilerde bulunmak mümkündür. Gencin zihinsel yapısı soru sorma, sınama ve sorgulama ile sürekli hareket halinde olduğundan kalbi ihtiyaçlar esas alınarak gençliğin heyecanı ve ihtiyaçları iyi okunabilmeli, gençlerin şüphe ve eleştirilerine ehemmiyet verilerek mana arayışlarında yanlarında olunmalıdır.

Mutlak doğruların sadece kendilerinde olduğu düşüncesinin bir neticesi olarak gençlerde görülen aşırılık ve keskin inançlılık gibi problemler; dengeli tepkime, sükûnet, af ve müsamaha ile kıvama getirilmeye çalışılmalıdır.

Kendini ispatlayarak farklılığını ortaya koyma eğiliminde olan ve isyan etme düşüncesini de yoğun yaşayan gençlerle, olumlu bir iletişim kurulmalı, özgürlük arayışlarında en samimi destekçileri olunmalı ve gençler için toplumdaki rol model olabilecek bireylerin sayısı da artırılmalıdır.

Öfkeye dayalı tutum geliştirmek, gençliğin ruhsal hallerinden olduğundan bu tür durumlara karşın sükûnet ve anlayış ile gençlerin duyguları okşanmalı, kendilerini rahat hissetmelerine olanak sağlanmalı ve deşarj olmalarına da imkân tanınmalıdır.

Pek çok davranışında haz ilkesini esas alma, doyuma düşkün olma ve cinsel arzu yoğunluğunu yaşama gibi gençliğin fitrî durumları, illegal yollarla doyuma ulaşma arayışlarına veya ruhsal bazı buhranlara neden olabilmektedir. Bu tür olumsuzluklara karşın evlilik işlemleri güçlendirilmeli ve evlenmeye güç yettirmeyen gençler için de yardımcı bazı kurumlar tesis edilmelidir.

Ümidini, güvenini, neşesini, iştahını veya uykusunu tamamen kaybetme şeklinde gençlerde tezahür eden depresyon ve ruhsal buhranlara karşı da, gençleri sevgi ve ilgi ile yalnız ve değersiz olmadıklarına inandırmalı, umut aşılayarak karamsarlıktan kurtarmalı, sahih dinî bilgi ile inançsal problemlerine çözüm aramalı, bilinçli bir eğitim sunarak kötü ve zararlı alışkanlıklara karşı korumalı, ortak hedefler etrafında bir araya gelmelerine

olanak sağlamalı ve sosyal ve sportif faaliyetlerle gençleri ruhsal ve bedensel rahatlığa kavuşturmalıdır.

### **Kaynakça**

Acuner, Hacı Yusuf. *14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2004.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. ys.: Mektebetü'l-İslâmî, tsz.

Akpolat, Sabri. "Peygamberimiz Ve Gençlik". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2007): 209-223.

Aydınli, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.

Aydınli, Abdullah. "İkrime b. Ebû Cehil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bahadır, Abdülkerim. "Ergenlik Döneminde Dinî Şüphe ve Tereddütler". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Başkurt, İrfan. "Gençlik, Madde Bağımlılığı Ve Korunma Yolları (Psiko-Sosyal Bir Yaklaşım)". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003): 73-114.

Berkün, Cezmi Tahir. *Çocuklarda ve Gençlerde Davranış Bozuklukları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1978.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahihu'l-Buhârî*. Thrc. İzeddin Dâîl, İ'mâd Tayyâr, Yasir Hasan. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.

Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2013.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*. Ankara: 2014.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. Thrc. Yasir Hasan, İzeddin Dâîl, İ'mâd Tayyâr. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Ebû Gudde, Abdulfettâh. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed (s.a.s.) ve Öğretim Metotları*. Çev. Enbiya Yıldırım. Ankara: Otto Yayınları, 2018.

Gözütok, Şakir. *Hiz. Peygamber'in Hadislerinde Eğitim Metotları (Buhari ve Müslim Örneği)*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

Günay, İlhami. "Kur'an-ı Kerim'de Gençlerin Duygu Gelişimi ve Eğitimi". *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 10/2 Winter, 2015: 435-460.

Hammâd, Nafiz Hüseyin. *Ebhâsu seniyye fi ş-sünneti nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Muktebas, 2018.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.

Hamidullah, Muhammed ve Avcı, Casim. “Uhud Gazvesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 54-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Hasan, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi*. Trc. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987.

Hayta, Akif. “İbadetler ve Ruh Sağlığı”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Hökelekli, Hayati ve Çayır, Celal. “Gençlerin Din Değiştirip Hıristiyan Olmasında Etkili Olan Psiko-Sosyal Etkenler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006): 23-46.

Hökelekli, Hayati. “Gençlik ve Din”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

İbn Haldun. *Mukaddime*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah ed-Dinâverî. *Uyûnu'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, tsz.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenu İbn Mâce*. Thrc. İ'âmâd Tayyâr, Yasir Hasan, İzzeddin Dâî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

İbnü'l-Esîr, Abdulkerim b. Abdulvahid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ebi'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

Kanger, Faruk. *Peygamber Ahlâkını Referans Alan Karakter Eğitimi*. İstanbul: Kampanya Kitapları Yayınları, 2012.

Kara, Seyfullah. *Peygamber Döneminde Gençlik*. İstanbul: Ağaç Kitapevi Yayınları, 2009.

Kimter, Nurten. “Gençlikte Din Ve Depresyon: Üniversiteli Gençler Üzerinde Ampirik Bir Araştırma”. *Ekev Akademi Dergisi* 60 (2014): 223-260.

Kula, Naci. “Gençlik Döneminde Kimlik ve Din”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Vahşî b. Harb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 450-451. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Mâdî, A'tâf Mâdî. *Tevcihu'n-nebevî li ş-şebâb*. Yüksek Lisans Tezi, İslâm Üniversitesi, Gazze, 2011.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Thrc. Yasir Hasan, İzzeddin Dâî, İ'âmâd Tayyâr. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Suayb. *Sünenu'n-Nesâî*. Thrc. İ'âmâd Tayyâr, Yasir Hasan, İzzeddin Dâî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Özbaydar, Belma. *Din Ve Tanrı İnancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.

Özdemir, Şuayip ve Kavak, Rahime. “Kur’ân Ve Hadislerde Gençlik Dönemi Özellikleri”. *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish* 9/2 (2014): 1215-1226.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.

Sancaklı, Saffet. “Hz. Peygamber’in İbadetlerde Öngördüğü İ’tidal ve Kolaylık Anlayışı”. *Uludağ Üniveristesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2000): 377-392.

Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.

Selçuk, Mualla. *Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu (İnanç ve Davranış Bütünlüğü açısından Bir Deneme), Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, tsz.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu 'l-ümem ve 'l-mülûk*. Nşr. Ebû Suheyb el-Kermî, Riyad: Beytu'l-Efkâri'd-Develiyye, tsz.

Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenu 't-Tirmizî*. Thrc. İzeddin Dâlî, İ'mâd Tayyâr, Yasir Hasan. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Kitâbu 'l-meğâzî*. Thk. Marsden Johannes. Kahire: Alemu'l-Kutub, 1984.

Yapıcı, Asım. “Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinin Anlam Dünyasında Dinin Yeri (Çukurova Üniversitesi Örneği). *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2009): 1-37.

Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı Ruh Sağlığı ve Ruhsal Sorunlar*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2012.

Yörükoğlu, Atalay. *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2007.





# HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) DIŞ İLİŞKİLER STRATEJİSİ\*

## THE PROPHET MUHAMMAD'S FOREIGN RELATIONS STRATEGY

Geliş Tarihi: 10.07.2019 Kabul Tarihi: 28.11.2019

@ NİZAMETTİN ÇELİK

DR.

D.İ.B DİYARBAKIR DİNİ YÜKSEK İHTİSAS MERKEZİ MD.

Orcid.org/0000-0002-3166-3830

nizam\_palu\_@hotmail.com

### ÖZ

İnsanlar, toplum olmayı başardıkları zamanlardan beri birtakım siyasal sistemler kurmuş; bu sistemler arasında bir ilişki ve etkileşim hep olmuştur. Ne var ki kimi uluslararası aktörlerin temiz ve nezih bir dış siyaset stratejisi yerine taktiksel bir politika izleyerek gizli emeller peşinde koştukları, ilkeli ve istikrarlı bir dış siyaset stratejisi izlemedikleri görülmektedir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de küresel ölçekte yaşanan siyasî ve ekonomik krizler; ilkeli bir dış siyaset stratejisi izlemeyen devletlerin dünyaya yön vermesinden kaynaklanmaktadır.

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) dış ilişkiler stratejisi bütünüyle Kur'an eksenslidir; çünkü o, Kur'an'ın canlı yaşam halidir. Onun stratejisi, insanları kötü ahlâkî davranışlardan arındırmak ve insani bir kimlik kazandırmak şeklindedir. Bu çalışmayla dikkat çektiğimiz husus, Hız. Peygamber'in (s.a.s.) dış ilişkilerinin istikrarlı, güvenli ve ilkeli bir dış siyaset stratejisi için temel dayanak ve rol-model olduğudur. Evrensel ve güven temelli bu dış siyaset stratejisi gereğince Hız. Peygamber (s.a.s.), İslâm'a davet mektuplarında (أَسْلَمْتُ تَسْلَمُ) "Müslüman ol ki dünya ve âhirette selamette olasın" mesajıyla devlet başkanlarını bu evrensel ilkelere davet etmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hız. Peygamber (s.a.s.), Dış İlişkiler, Strateji, Emân, Yönetim.

### ABSTRACT

People have established a number of political systems, and there has always been a relationship and interaction between them since they succeeded in becoming a society. However, it is seen that some international actors pursue secret ambitions by pursuing a tactical policy instead of a clean and decent foreign policy strategy and do not follow a principled and stable foreign policy strategy. Today, as in the past, the political and economic crises on a global scale are due to the fact that states that do not follow a principled foreign policy strategy shape the world.

The external relations strategy of the Prophet Muhammad was purely Qur'anic because he was the living example of the Qur'an. His strategy was to purify people from bad morals and give them a humane identity. What we draw attention to with this study is that his foreign relations are the main pillars and role models for a stable, secure and principled foreign policy strategy. In accordance with this universal and trust-based foreign policy strategy, he invited the heads of state to these universal principles with his message in the letters of invitation to Islam.

**Keywords:** The Prophet Muhammad, Foreign Relations, Strategy, Iman.

## Giriş

İnsanların kendilerini huzurlu ve güvende hissettiği istikrarlı bir dünya var etmek için uluslararası aktörlerin ilkeli ve istikrarlı bir dış siyaset stratejisi izlemeleri gerekmektedir. Ancak kimi uluslararası aktörlerin stratejik bir dış politika yerine genelde taktiksel bir dış politika izledikleri görülmektedir. Bunun neticesinde uluslararası arenada birçok ekonomik ve siyasî kriz yaşanmaktadır.<sup>1</sup> Şu husus bir hakikattir ki günümüzde değişen ve gelişen çok boyutlu diplomasi, siyasî ve ekonomik stratejiler ile uluslararası ekollerin siyasî ve ekonomik politikaları şeffaf, istikrarlı, dürüst olsaydı ve işleseydi insanlık ailesinden altıda biri yoksulluk sınırının altında yaşamaya mahkûm olmazdı.<sup>2</sup> Bu çalışmada sık başvurduğumuz kavramlar olan strateji ve taktik hakkında bilgi verilecektir.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 1.1. Strateji

Strateji, geleceği tüm yönleriyle planlama sanatıdır. Hedefe ulaşmak için çok boyutlu, kapsayıcı ve planlı bir harekettir. Kökü itibarıyla orduyu yönetme sanatı olan strateji kavramı, zamanla birçok alanda esas alınan bir yol haritası haline gelmiştir.<sup>3</sup>

Eskiden strateji binicilik sanatı, savaş sanatı şeklinde daha özel bir anlamda kullanılmaktaydı.

\* Bu çalışma, 14.06.2019 tarihinde sunulan Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri adlı doktora tezinden iktibas edilmiştir.

<sup>1</sup> Benzer ifadeler için bk. Williamson Murray, Richard Hart, Sinnreich, James Lacey, Büyük stratejinin oluşumu: Siyaset, Diplomasi ve Savaş, çev. Erhan Baltacı, (İstanbul: Avangard Yayınları, 2017), 32-33.

<sup>2</sup> Joshua S. Goldstein, Jon C. Pevehouse, *Uluslararası İlişkiler*, çev. Haluk Özdemir, (Ankara: BB101 Yayınları, 2015), 85-86.

<sup>3</sup> Abdulaziz b. Osman et-Tevicrî, *es-Stratejiyyetü ş-Sakafiyye li'l-Alemi'l-İslâmi*, (Rıbat: Munazzametü'l-İslâmi li't-Terbiyeti ve'l-Ulumi ve's-Sakafi, 2007), 35.

Zamanla kapsam alanı genişleyerek tüm alanlar için kullanılmıştır. Strateji, bir devletin olağan ve olağanüstü hallerde yürütülen siyasal, sosyal, kültürel ekonomik ve benzeri tüm politikalarında isabetli karar vermek ve doğru hareket etmek amacıyla birçok kaynağı ve vasıtayı planlı bir şekilde bir arada kullanma sanatıdır şeklinde de tanımlanmıştır.<sup>4</sup> Güçlü bir strateji planı olmayan bir devlet uluslararası alanda siyasî bir varlık gösteremez. Strateji sözcüğü, çağdaş uluslararası platformda siyaset bilimi kavramı olarak daha çok kullanılmaktadır.<sup>5</sup> Liberaller stratejinin askerî boyutundan ziyade politik boyutuna yoğunlaşmışlardır. Stratejik gücün siyasetin kontrolünde olması gerektiğini söylemişlerdir. Uluslararası ilişkiler disiplininin temel teorilerinden olan realizm ise stratejiyi devlet tekelinde bir güç aracı olarak görmüştür.

## 1.2. Taktik

Taktik var olan bir planı uygulama sanatıdır. Strateji ise belli bir hedefe ulaşmak için en uygun bütün vasıtaları ve kaynakları kullanmaktır. Strateji planlı ve programlı bir şekilde hedefe yoğunlaşmak anlamına gelirken taktik, daha çok pratik uygulama aracıdır.<sup>6</sup> Stratejide hedefler ile vasıtalar arasında iç içe girmiş bir uyum vardır. Taktik kısa süreli ve göreceliyken strateji uzun vadeli ve tutarlıdır.<sup>7</sup> Strateji, uzun vadeli, bütüncül, sebep ve sonuçları birbirine uyumlu ve çok boyutlu bir planlamadır.

Batının günümüzde stratejiyi realizm anlayışı çerçevesinde uygulama alanına koyduğunu söyleyebiliriz.<sup>8</sup> Yani Batı, stratejiyi bir güç kullanma aracı haline getirmiştir. Bu stratejide güç temel paradigma olduğundan insanlar sadece bir iş gücü kaynağı, bir çalışma aracı olarak görülmekte ve toplumlar yalnızca üretici, tüketici ve sırf şahsi çıkarlar için iş yapan varlıklar olarak tanımlanmaktadır.<sup>9</sup> Dünya üzerinde Batı'nın beş yüz sene süren yönetimini derinlemesine incelediğimizde diyebiliriz ki bundan daha korkunç bir dünya siyaseti hayal bile edilemez.<sup>10</sup> Bu dış politika stratejisi yerküreye yaşam ve medeniyet kazandırmamıştır. Yüce Allah Kur'ân'da yaşam ve medeniyet

<sup>4</sup> Benzer ifadeler için bkz. Nezahat Güçlü, "Stratejik Yönetim", 61-85, *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/2 (2003), 67.

<sup>5</sup> Bu çalışmada strateji kavramı genelde olumlu; taktik kavramı ise genelde olumsuz bir manada kullanılmıştır.

<sup>6</sup> et-Tevicri, *es-Stratejiyyetü's-Sakafiyye*, 35-36.

<sup>7</sup> Güçlü, *Stratejik Yönetim*, 69.

<sup>8</sup> Geniş Bilgi İçin bk. Nizamettin Çelik, *Hız. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri* adlı basılmamış doktora tezinin Diploması ve Realizim Maddesi, 24-25.

<sup>9</sup> Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, (1. Baskı), çev. Celal Aydın, (İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı, 2016), 157.

<sup>10</sup> Benzer ifadeler için bk. Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, 38.

adına ne varsa yakıp yıkan işgalcileri şöyle tasvir etmektedir: “Doğrusu, hükümdarlar bir memlekete girdiler mi orayı ifsad eder ve memleketin şerefli kimselerini zelif kırlarlar. (Herhâlde) onlar da böyle yapacaklardır, dedi.”<sup>11</sup> Müslümanların elinde Bağdat ilim, irfan saadet ve medeniyet şehri iken<sup>12</sup> işgalcilerin elinde, binlerce yıllık medeniyeti yıkıp ekili alanları, suları, kısaca bütün hayat standartlarını yerle bir edip medeniyet binaları yerine, mezar ve kabristanlar; mutluluk yerine, kan ve gözyaşı, korumasız kadın ve kimsesiz çocukları bıraktıkları bir şehir olmuştur.<sup>13</sup> Sonuç olarak Batı’nın uyguladığı temel stratejinin, taktiksel ve emperyal bir nitelik taşıdığını söyleyebiliriz.

Hız. Peygamber’in (s.a.s.) dış siyaset stratejisinin temel hedefi de insanları zalimlerin, nefsanî arzuların, cehaletin, tefrikanın, bencilliğin ve şirkin pençesinden kurtarmaktır. Nitekim Yüce Allah, peygamberlerin bu ilahî hedefine dikkat çekmektedir. “Andolsun ki biz her ümmete, Allah’a kulluk edin ve Şeytan’dan uzaklaşın diye bir peygamber gönderdik...”<sup>14</sup>

Hız. Peygamber (s.a.s.), “(Yüce) Allah, cahiliye (dönemi) övünmesini ve atalarla gururlanma âdetini sizden gidermiştir. İnsanlar, takva sahibi mü’min ve bedbaht günahkâr olarak iki gruptur. İnsanlar Âdem’in oğullarıdır, Âdem de topraktandır.”<sup>15</sup> buyurmuştur. Bu hadiste Hız. Peygamber’in (s.a.s.) insanî diplomasi ve stratejik yöntemine ve üslubuna işaret edilmektedir. Onun için şunu ifade edebiliriz ki Hız. Peygamber’in (s.a.s.) dış siyasette gözettiği temel felsefe, yerküreyi ıslah edenler ile ifsad edenleri kalın kırmızıçizgilerle ayırmak ve bozgunculara fırsat tanımamaktır.

Hız. Peygamber dış siyasetinde sadece bölgesel ve küresel bazda bozgunculuk çıkaran saldırgan kabile ve devletlerle savaş stratejisini izlemiş ve onlara karşı sert tedbirler almıştır. Gatafan ve benzeri saldırgan kabilelere bu amaçla operasyon düzenlemiştir.<sup>16</sup> Ayrıca bölgesel ve küresel devletlerle ilişkilerinde bu anlamda bir saldırganlık gördüğünde savaş haline geçmiştir. Nitekim küresel olarak Bizans’ın saldırgan tutumuna karşı Mute

<sup>11</sup> Naml, 72/34.

<sup>12</sup> Yâ’kûbî, Ahmed b. Ebi Ya’kub b. Ca’fer b. Vehb, *Tarihu Yakubî*, thk. Abdu’l-Emir, (Beyrut: Şeriketu’l-Alemî, 2010), 2: 312.

<sup>13</sup> www.aljazeera.com.tr/haber-analiz/irak-savasinin-degerlendirmesi

<sup>14</sup> Nahl, 16/ 36.

<sup>15</sup> Tirmizî, Ebû İsa, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulkabî, (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Ârabiyye, 1977), “*Menakıb*”, 75; Ebû Davud, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Yasir Hasan v.dğr., (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2013), “Edeb”, 119; İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebû Hatim et-Temîmî, *es-Sahih*, thk. Şuâyb Arnavudî, (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1993), 9: 137. إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية إنما هو مؤمن تقي وفاجر شقي الناس كلهم بنو) آدم وأدم خلق من تراب

<sup>16</sup> İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d b. Muni’ Ebû Abdillâh el-Basri el-Haşîmî, *et-Tabakâtu’l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdu’l-Kadir Ata, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2012), 1: 26.

Savaşı ve Tebuk Seferi düzenlemiş,<sup>17</sup> bölgesel olarak da Mekke'ye karşı savaş durumuna geçmiş ve sert tedbirler almıştır.<sup>18</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber, insani erdemlerde birlik aramış, bu erdemlerden yoksun olan kişi ve devletlere ilke bazında müsamaha göstermemiştir.

Onun dış siyaset stratejisinde insanî tavrı savaş durumu dâhil hiçbir zaman değişmemiştir. Örneğin savaş sonucunda esirler, insanî muamelede hürlerden daha fazla ilgiye mazhar olmuşlardır. Nitekim Bedir Savaşı sonrası Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emriyle sahabeler kendi öğünlerini esirlere vermek suretiyle kuru hurmayla yetinmişlerdir.<sup>19</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.s.) uluslararası ilişkilerinde ulusal çıkarlar, dil, ırk ve coğrafya farkı merkeze alınmamış; İslâmî ve insanî ilkeler temel alınmıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ilişkilerinin mihverinde insanın saygınlığı ve dokunulmazlık zırhı yer almaktadır. Bu misyon gereği Hz. Peygamber'in (s.a.s.) temel stratejisi, beşeriyeti hidayete, aydınlığa, iyiliğe, doğruluğa davet etmek olmuştur. O, kendisinden “Ey insanlar! Ben ancak (âlemlere) hediye edilmiş rahmet peygamberiyim!”<sup>20</sup> şeklinde söz etmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) stratejisinin evrensel, vasat ve uyumlu bir yolu temsil ettiğini gösteren delillerden birisi de İslâm'ın diğer din mensuplarına hitap şeklidir. İslâm, onları muhatap alırken buldukları hal üzere değil; olmaları gereken hal üzere dikkate almıştır.<sup>21</sup> Batı'da hâkim olmuş idealizm, realizm ve liberalizm gibi sistemler ise bir önceki ideolojinin insanları felakete sürüklediğini ileri sürmüştür. Her gelen ideoloji bir öncekine hayat hakkı vermemiştir.<sup>22</sup> Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) siresinde ise önceden geçmiş olan Ehl-i kitabı doğru yola çekmek için onlara karşı ma'kul ve ikna edici bir strateji izlenmiş olduğu anlaşılmıştır.

Kur'ân'da Yahudi ve Nasranîler hakkında beş kavram kullanılmaktadır.<sup>23</sup> Kur'ân ve hadislerde Ehl-i kitab hakkında geçen tabirler aşağıdaki grafikte gösterilmiştir.

<sup>17</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 2: 97, 125.

<sup>18</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.), Kureyş ve müttefiklerine karşı Medine sözleşmesinde sert tedbirler almıştır. Kureyşle diplomatik faaliyetleri durdurmuştur. İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik bin Hişam el-Himyeyî, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim Ebyarî, Abdü'l-Hafız Şelebî, (Beyrut: Daru İbni Kesir, 2005), 433.

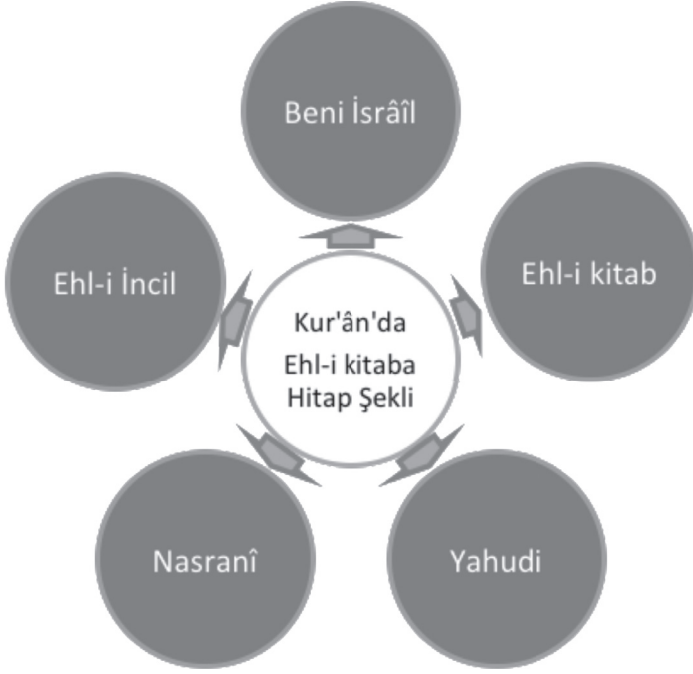
<sup>19</sup> *İbn Hişam, es-Sire*, 543.

<sup>20</sup> İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b.el-Kufî, *Musannef*, thk. Muhammed Avvame, (Cidde: Daru'l-Kible, 2006), 16: 505; Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, (Riyad: Daru'l- Muğni, 2000), “*Mukaddime*”, 3; Beyhakî, *Şua'bu'l- İman*, thk. Muhammed Said, (Beyrut: Daru'l- Kü-tübî'l-İlmiyye, 1410/ 1991), 2: 528. (أيها الناس إنما أنا رحمة مهداة)

<sup>21</sup> Geniş Bilgi İçin bk. “Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri” adlı basılmamış doktora tezinin Vasat Ümmet Maddesi.

<sup>22</sup> Goldstein, Pevehouse, *Uluslararası İlişkiler*, 85-87.

<sup>23</sup> Ehl-i kitab tabiri, iki din mensubu hakkında; Yahudi ve Benî İsrâîl tabiri, Yahudiler hakkında; Nasranî ve Ehl-i İncil tabiri de Nasranîler hakkında kullanılmaktadır.

**Grafik 1.1.**

İsrâîl, Hz. Yakub'un (a.s.) lakabıdır. Bunun manası, İbranice'de, "Allah'ın seçkin kulu" anlamına gelmektedir.<sup>24</sup> Kur'ân'da çoğunlukla Yahudiler'e Benî İsrâîl diye hitap edilmektedir. Bu ifade biçimi son derece dikkat çekicidir. O hâlde diyebiliriz ki Kur'ân'ın "Ey Allah'ın seçkin kulunun evlatları" şeklindeki bu hitap şekli, bu anlamsız inat ve cehaleti bırakarak hakikat olan asıllarına dönmelerine bir iltifattır.

### **Ehl-i kitab**

Kur'ân-ı Kerîm'de otuz bir defa tekrar edilen ve hadislerde çokça zikredilen "Ehl-i kitab" tabiri ile özellikle Tevrat ve İncil'in muhatabı olan Yahudilerle Nasranîler kastedilmektedir.<sup>25</sup> Kur'ân'ın kullandığı Ehl-i kitab

<sup>24</sup> Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammedb. İbrahim, *el Keşf ve'l-beyan an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Halid b Avn, (Cidde: Daru'd-Tefsir, 2010) 3: 256; İbn Adil, Ebû Hafs Ömer b. Alib. Adil ed-Dimeşkî el-Hanefî, *el-Lubab fi û'lumi'l-Kitab*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Muhammed Sa'd Ramadan Hasan, Muhammed el-Mütevellî Harb, (Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 2: 4; Neseî, Ebu'l-Berakat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsiru'n-Neseî (Medariku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil)*, thk. Yusuf Ali, (Beyrut: Daru İbni Kesir, 2011), 1: 83.

<sup>25</sup> Bk. Bakara, 2/105, 109; Âl-i İmrân, 3/64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 113, 199; Nisâ, 4/ 123, 153, 154, 171; Mâide, 5/15, 19, 59, 65, 68, 77; Ankebût, 29/46; Ahzâb,

kavramı, isimlerin en güzeli ve lakapların da en mükemmeli olanlarındandır. Çünkü Yüce Allah, onları Allah'ın Kitabı'na ehil olan kişilerin makamına koymuştur.

Bu hitap şeklinden, hitap edenin, muhatabı yüceltme ve onun kalbini hoş tutma hususunda son derece üstün bir metot ve mükemmel bir üslup kullandığı anlaşılmaktadır. Bu üslup ancak, insanın, hasmıyla mücadele ederken, münakaşa ve çekişme yöntemini bırakıp, muhatabın ıslahı için insaf ve hakkaniyet metodunu kullananlar için uygun düşmektedir.<sup>26</sup>

### Yahudi

Bu kelimeye müfessirlerin farklı anlamlar yüklemelerinin yanında (هداد - يهود) birinci babdan geldiğini kabul ettiğimizde günahlarından tövbe ederek Allah'a yönelen anlamına gelmektedir.<sup>27</sup> İbn Cüreyc'e göre Yahudi diye isimlendirilmeleri A'raf Sûresi 156. âyetinde geçen şu sözlerden dolayıdır: “Şüphesiz biz sana döndük.” Yani bizler tevbe ederek sana yöneldik anlamındadır.<sup>28</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.), onlar hakkında Medine Sözleşmesi'nde on iki defa sadece Yahudi tabirini kullanmıştır.<sup>29</sup>

### Nasranî

Nasranî kelimesi,<sup>30</sup> İsa'nın yardımcıları anlamına gelmektedir. Kur'an'ın ey Allah'ın yolunda İsa'nın yardımcıları, hakka yönelik düşmanlığı bira-

33/26; Hadid, 57/29; Haşr, 59/2, 15; Beyyine, 98/1, 6.

<sup>26</sup> Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, thk. İbrahim Şemsu'd-Din, Ahmed Şemsu'd-Din, (Beirut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 2013), 8: 76.

<sup>27</sup> Sa'lebî, *el Keşf ve'l-Beyan*, 3: 352; Razi, *Tefsîru'l-kebir*, 1: 97; İbn Abdu's-Selam, İzzüddin Abdu'l-Aziz b. Abdu's-Selam b. Ebi'l- Kasım es-Sülemi ed-Dimeşkî, *Tefsîru İzzüddin b. Abdu's-Selam*, thk. Abdullah b. İbrahim, (Beirut: Daru İbni Hazm, 1996), 1: 189.

<sup>28</sup> eş-Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadir el-camiû beyne fenîni'r-rivayeti ve'd-dirayeti min ilmi't-tefsir*, thk. Haşim Buhârî, (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010), 1: 121-122.

<sup>29</sup> *İbn Hişâm, es-Sire*, 432.

<sup>30</sup> Hadis ve tarih kitaplarında Hristiyan tabiri geçmemektedir. Bildiğimiz kadarıyla Nasranî ve Nasara ifadeleri, kaynaklarımızda geçmektedir. (İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-kubra*, 1: 244; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30: 200.); Yeni Ahid'de Hristiyan (Christianos) adı Resullerin İşleri (11/26, 26/28) ve Petrus'un (Pierre) Birinci Mektubu'nda (4/16) olmak üzere yalnızca üç yerde geçmektedir. Resullerin İşleri'ndeki bir anlatım (26/28), Filistin Kaysâriye Kralı II. Herod Agrippa ile Pavlus arasında geçen bir diyalogdur. Resullerin İşleri'ndeki diğer ifade tarih vermeden Hristiyan adının ilk defa Antakya'da kullanıldığını belirtir. Petrus'un Birinci Mektubu'ndaki ifade ise Petrus 60 yıllarında öldüğüne göre bu tarihten önceye ait olmalıdır.” (Kürşat Demirci, “Hristiyanlık” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 328. Erken dönemde bu tabir kullanılmasına rağmen Hz. Peygamber (s.a.s.), bu kelimeyi kullanma yerine Kur'an'da geçen kullanım şeklini esas almıştır.



karak asıl misyonunuza dönünüz, Allah'ın dinine engel değil, isminizle müsemma bir hâlde düşmanlığı bir tarafa bırakarak İslâm'ın yardımcıları olun, şeklinde hitap ettiğini söyleyebiliriz.<sup>31</sup> Ayrıca Kur'ân, onlar hakkında "Ehl-i İncil" tabirini kullanmıştır.<sup>32</sup> Bu Kur'ânî üslupla Allah, onları mukaddes kitap olan İncil'e ehil olanların konumuna koyarak tebci etmiştir.

Açıkça görülmektedir ki İslâm geçmiş ilahi dinlere mensup inanç sahiplerini, tekrar hidayet yoluna döndürmek için onlara karşı uygun bir üslup kullanarak zarif bir strateji izlemiştir. Nitekim onların değer atfettiği peygamberlerden de sonsuz saygıyla bahsetmiştir.<sup>33</sup> Bu makamda şunu dile getirebiliriz ki Hz. Peygamber evvelce vahye muhatap olmuş Yahudi ve Nasranîleri, haktan saptıkları hususları bildirmek ve onları kaynağı bir olan aynı öze tekrar döndürmek için pratikte Ehl-i kitaba karşı ma'kul bir üslup ve zarif bir metod izleyerek İslâm'a çekmeyi hedefleyen bir strateji izlemiştir.

Kur'ân'da açıkça anlaşılmaktadır ki Ehl-i kitaba hitap edilirken bağnazlıklarını körukleyecek, doğru yola gelmelerine engel teşkil edecek bir üslup kullanılmamıştır. Kur'ân, onlara hitap eden âyetlerde Tevrat ve İncil'in hurafeler ve çelişkilerle dolu putperestlik kokan içeriğinden bahsetmemiştir. Buna mukabil bu iki kitabın ilahi yönüne vurgu yapmıştır. Fakat müntesiplerinin onu tahrif ettiğine işaret etmiştir.<sup>34</sup> Kur'ân'da kitabın aslını değil de bulunduğu hali resmeden bir yöntem kullanılsaydı, onların dinî asabiyetlerini körukleyerek tevhid yoluna dönmelerine engel olabilirdi.

## 2. HZ. PEYGAMBER'İN DIŞ İLİŞKİLER STRATEJİSİ

Hiz. Peygamber Arabistan'da köklü değişim ve dönüşüme yol açacak bir strateji izlemiştir. Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) bölgesel ve evrensel düzeyde uzun vadeli stratejisi iç ve dış güvenlik merkezliydi. Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke döneminde görmüş ve yaşamış olduğu tüm baskı ve şiddete rağmen hiçbir şiddet veya intikam alma yöntemine başvurmaması ile toplumsal iç güvenin önemi; Habeşistan'a ilk hicretin gerçekleşmesi ile dış güvenin önemi ortaya konmuştur.<sup>35</sup>

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) Medine dönemi iç güvenlik stratejisi, yeni oluşmuş Müslüman toplumunun güvenliğini sağlama,<sup>36</sup> İslâm dinini kabul edecek olanların kalplerinden müşriklerin korkusunu giderme,<sup>37</sup> yapılmak istenen saldırganlığı durdurma ve antlaşmayı bozup ihanet edenleri

<sup>31</sup> eş-Şevkanî, *Fethu'l-kadir*, 1: 122.

<sup>32</sup> Mâide, 5/47. وَأَلَيْخُمْ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ.

<sup>33</sup> Mâide, 5/46; Nisâ, 4/171.

<sup>34</sup> Mâide, 5/ 46; Mâide, 5/68; Tevbe, 9/111.

<sup>35</sup> İbn İshâk, Muhammed b. İshak b. Yasar, *es-Siretu'n-Nebeviyye li İbn İshâk*, thk. Ahmet Ferid, (Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 247.

<sup>36</sup> İbn İshâk *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 1: 323.

<sup>37</sup> İbn İshâk, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2: 674.



cezalandırma<sup>38</sup> eksenliydi. Nitekim Hz. Peygamber Medine Sahifesi'nde, Yahudileri kabile kabile tek tek isimlendirerek antlaşma maddelerine eklemiştir. Böylece Müslümanlara karşı güçlü bir Yahudi topluluğu yerine her birinin kendi kabilesinden sorumlu tutulduğu küçük birimler oluşturmuştur. Ayrıca onlardan Arap kökenli olanları da Arap kabilelerine nispet ederek antlaşmaya eklemiştir. Bu strateji ile Arap olan Yahudilerin Müslüman olmasında etkili olmuştur.<sup>39</sup> Hz. Peygamber Medine'yi dış saldırılara karşı korumada izlediği güvenlik stratejisinde Yahudilere mali yükümlülükler getirmiş, savaş durumunda harcamalarda bulunmalarını istemiştir. Bu yükümlülük ister istemez mal düşkünü Yahudileri, savaş durumunun oluşmaması için çabalamaya sevk etmiştir.<sup>40</sup>

İslâm'ın doğduğu sıralarda dünyanın ma'mur beldelerinde de savaşlar; ırk, din ve bölge farklılıkları nedeniyle kutuplaşmalar; servetin dengesiz dağılımından kaynaklanan sosyal adaletsizlikler şeklinde göze çarpıyordu.<sup>41</sup> Bölgesel ve küresel aktörler arasında meydana gelen savaşlar nedeniyle halk, maddî ve manevî olarak büyük çöküntü ve boşluk yaşamaktaydı. "Özetlemek gerekirse o dönemde yeryüzünde sağlam karakterli hiçbir millet, ahlak ve fazilet temeli üzerine oturmuş hiçbir toplum, adalet ve merhamet ilkelerine dayanan hiçbir yönetim, ilim ve hikmet üzere kurulu hiçbir liderlik ve peygamberlerden aktarılmış hiçbir doğru din kalmamıştı."<sup>42</sup> İyi ve kötüyü, doğru ve yanlış ayırt etme gücünü kaybetmiş bir dünyada Hz. Peygamber (s.a.s.), bütün milletlere bir rahmet olarak gelmiştir.

Araplarda siyasî bir birlik olmadığından stratejik bir dış siyasetleri de yoktu. Siyasî hayatlarında bedevilik, kabilecilik ve göçebelik hâkim olduğundan bu durum, bir toprak parçası üzerinde devlet kurmalarına imkân vermiyordu. Yerleşik devletleri olmadığı için de o günkü dünyada siyasî bir varlıkları yoktu.<sup>43</sup>

Gerek Roma ve gerek Roma'nın ikiye bölünmesinden sonra Doğu Roma (Bizans) devletlerinin, diğer ülkelerle ilişkilerde temel stratejileri taktiksel olmuştur. Onlar hile ve desiselere başvurarak menfaat üzerine hareket etmişlerdir.<sup>44</sup> Zira onların stratejileri dünyada barışı ve güveni tesis etmeye

<sup>38</sup> İbn İshâk, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, 2: 409.

<sup>39</sup> İbrahim Ali Muhammed Ahmed, *el-İstihbarat fi devleti'l-Medineti'l-Münevverre*, (Riyad: b.y., 1999), 33-34.

<sup>40</sup> Ahmed, *el-İstihbarat*, 33.

<sup>41</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Saliğ Tuğ, (Ankara: İmaj, 2003), 1: 16.

<sup>42</sup> Seyyid Kutup, *fi Zilali'l-Kur'an*, çev. Yakup Çiçek v.dğr., (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1995), 12: 432.

<sup>43</sup> Muhammed Süheyl Takkuş, *Tarihi'l-Arap kable'l-İslâm*, (Beyrut: Daru'n-Nefasi, 2009), 22.

<sup>44</sup> Roma komşularla sorunlarını diplomatik yollarla değil, güç ve şiddeti kullanarak çözmüştür. Bizans ise dış politikada kendi menfaatini korumak adına devletleri birbirine düşürme yöntemini kullanmışlardır. Temel İskit, *Diplomasi Tarihi, Teorisi, Kurumları*

yönelik olmayıp hile ve entrikaya vasıta olmuştur.<sup>45</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) stratejisini diğer dönemin yönetimlerinden ayıran temel fark dinsel, dilsel ve renksel farklılıkların insanlar arasında bir üstünlük sebebi olmamasıdır.<sup>46</sup> Cahiliye döneminde halk, hürler, köleler ve mevlâ (âzatlı köle) diye ayrılmıştı.<sup>47</sup> Halkın farklı katmanlara ayrılması hususunda Bizans ve Sâsânîler'de durum bundan daha kötüydü.<sup>48</sup> O dönemde baskı ve şiddet dayanılmayacak bir boyuta ulaşmış, halk özgüvenini kaybetmişti. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.)'i görmeye gelen bir kişi onunla karşılaştığı zaman korkudan titremeye başlamıştı. Hz. Peygamber (s.a.s.) de onu sakinleştirmeye çalışarak şöyle buyurmuştu: “Sakin ol; Çünkü ben şüphesiz, bir kral değilim. Ben, güneşte kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum.”<sup>49</sup> Gelen şahsın bu tavrı bizlere dönemin kralları ile toplum arasında aşılmasız büyük bir uçurumun olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) küresel ve bölgesel güçlerle stratejik ilişkilerini güç ve kuvvet kullanma yerine “elçilik ve diplomasi” yöntemi üzerine kurduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Arap kabilelerine, Rum, Fars, Habeş ve Mısır devletlerine makul bir üslup ve usulle elçiler (diplomatlar) göndermiştir.<sup>50</sup> Bu diplomasi trafiğinin temel amacı özgürlük meşalesi olan tevhid dinine davet etmek olmuştur.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dış ilişkiler stratejik planı, değişken ve taktiksel olmadığından yabancı elçilerin dokunulmazlığı konusunda dönemin siyasi konjonktürüne göre değişmemiştir. Zira Hz. Peygamber'in diplomatik dokunulmazlığı, bölgesel ve küresel aktörlerin bu hukuki güvenceyi sağlayıp sağlamamalarına bakmaksızın hukuki bir zemine oturttuğunu görmekteyiz. Nitekim henüz Müslüman olmayan Arap kabileleri de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu evrensel ve ilkeli stratejisini biliyorlardı.<sup>51</sup> Buna mukabil o dönemin bölgesel ve küresel devletlerinde diplomat kişilerin dokunulmazlığı hususunda hukuki bir dayanak yoktu.<sup>52</sup> Bu evrensel dayanak

ve Uygulaması, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 64, 67.

<sup>45</sup> Abdulfettah Ali, Muhammed Halil, *Usulü'l- alakati'd-diplomasiyye ve'l-konsaliyye*, (Amman: Merkezü'l-İlmi li'd-Dirasati's-Siyasiyye, 2005), 17.

<sup>46</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavudî, Adil Murşîd, (Lübnan: Müessesetu'r-Risale, 1999), 14: 349.

<sup>47</sup> Takkuş, *Tarihu'l-Arap Kable'l-İslâm*, 69-72.

<sup>48</sup> Takkuş, *Tarihu'l-Arap Kable'l-İslâm*, 73.

<sup>49</sup> İbn Mace, Hafız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen-ü İbn Mace*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, (Beyrut: Darulhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “*Eti'me*”, 30; İbn Sa'd, *et-Tebakatu'l-kübrâ*, 1: 21.

<sup>50</sup> Ali, Halil, *Usulü'l- alakati'd-diplomasiyye*, 40-41.

<sup>51</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Camiu'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasar min umuri Resulillahi ve sünenihi ve eyyamihi*, Mahmud Muhammed Nassar, (Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2013), “*Meğazi*”, 24.

<sup>52</sup> İbn Sa'd, *et-Tebakatu'l-kübrâ*, 2: 97.

1961 Viyana Sözleşmesi'yle ancak hukuki bir zemin bulmuştur.<sup>53</sup>

Aşağıda aktaracağımız misal dönemin dış politika stratejisini tespit etme hususunda önemli bir tarihi vakadır: Amr b. As ile Şurabhîl b. Hasane, Şam'dan Ukbe b. Amir'i elçi olarak savaşta öldürülen Şam patriğinin başıyla Medine'ye gönderdiler. Olay Hz. Ebû Bekir'e arz edilince o, bu durumu yadırgamıştır. Ukbe ise, Ey Peygamber'in halifesi, düşman da bize aynı şeyleri yapmaktadır, şeklinde karşılık verince: "Farşlar'la Bizanslılar'ın yolunu mu takip edeceğim? Bana insanların kesik başlarını taşımayın; sadece mektup ve haber gönderin"<sup>54</sup> demiştir. Abdurrazzak'ın Musannefî'nde geçen başka bir rivayette ise, Hz. Ebû Bekir'e birisinin kesik başı getirilince o da "*Haddi aşınız*" demiştir.<sup>55</sup> Yani sizin yaptığınız bu iş, haddi aşan ve zulmedenlerin işidir; iman ehlinin işi değildir.<sup>56</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), savaşlarında genelde gizli stratejik bir yöntem izlemiştir. Düzenlediği 27 seferde<sup>57</sup> Tebük Gazvesi hariç gideceği yön ve yerleri son ana kadar gizli tutmuştur.<sup>58</sup> Zor ve meşakkatli Suriye Seferi'nde ise bu stratejiyi izlememiş, hem gideceği yönden hem düşmanın durumundan ve gücünden bahseden bir strateji izlemiştir.<sup>59</sup> Anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber, savaşa çıktığında askerlerine başka bir yön göstererek gitmek istediği yere doğru yola çıkmazdı. Asıl maksadını ve nereye gitmek istediğini belli bir mesafeden sonra askerlerine açıklardı. Bu şekilde hareket etmekle hem düşman hesabına çalışan casusların doğru haber almasını hem de boşuna kan dökülmesini önlemiş oluyordu.<sup>60</sup>

Hz. Peygamber en yakın aile fertlerine dahi devletin bu gizli sırlarını, stratejisini açıklamamıştır. O, Mekke fethi için gizli hazırlık yaparken Hz. Ebû Bekir, Hz. Aişe'nin yanına uğramıştır. Nitekim Hz. Ebû Bekir, Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yolculuğuyla ilgili hazırlık yaptığını görünce kendisine bu hazırlığı yapmanı Peygamber mi emretti diye sormuş, o da evet diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, peki nereye

<sup>53</sup> Goldstein, Pevehouse, Uluslararası İlişkiler, 345.

<sup>54</sup> (فقال له عقبية يا خليفة رسول الله فإنيهم يصنعون ذلك بنا قال أفاستان بفارس والروم) el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn, *es-Süneü'l-Kübrâ*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1986), 9: 132; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 18: 201.

<sup>55</sup> Abdurrazzak, Ebû Bekir b. Hammam es-San'ani, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahman el-Â'zamî, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1983), 5: 306. (أتى أبو بكر برأس فقال بغيتم)

<sup>56</sup> el-Beyhakî, *es-Süneü'l-Kübrâ*, 9: 132.

<sup>57</sup> İbn İshâk, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 2: 674.

<sup>58</sup> Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysaburî, *Sahih-u Müslim*, thk. Muhammed Fuat Abdulbakî, (Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1991), "Tevbe", 53; Ebû Davud, "Cihad", 101; Darimî, "Siyer", 14; Abdurrazzak, *Musannef*, 5: 397; İbn Hibban, *es-Sahih*, 8: 156; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 18: 223.

<sup>59</sup> Buhârî, "Cihad", 103; İbn Hişam, *es-Sire*, 1023.

<sup>60</sup> Muhammed Zekeriyya en-Neddaf, *Ahlaku's-Siyase li'd-Devleti'l-İslâmiyyeti fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2006), 582.

doğru yolculuk yapacağını biliyor musun diye sorunca o da şöyle cevap vermiştir: “Allah’a yemin olsun ki bilmiyorum.”<sup>61</sup>

Hendek Savaşı esnasında Kurayza’nın Mekkeliler ve Ğatafan’la anlaş-  
tığı haberi ordugâha gelince Hz. Peygamber (s.a.s.), Sa’d b. Muaz, Sa’d b.  
Ubade ve Abdullah b. Revaha’yı durumu teftiş etmek için göndermiş ve  
onlara; eğer Kurayza ahidini bozmuşsa kimse olayı sezmeden haberi bana  
ulaştırın. Fakat ihanet etmemişlerse ordugâhta yüksek sesle Kurayza’nın  
ihanet etmediğini söyleyebilirsiniz, talimatını vermiştir.<sup>62</sup>

Müslümanların aleyhine zannedilen Hudeybiye sulhu, Hz. Peygamber’in  
(s.a.s.) önemli bir dış siyaset stratejisi kazanımıdır. Zira Hz. Peygamber  
(s.a.s.), zahiren müşriklerin lehine sonuçlanan Hudeybiye Antlaşması’nı  
stratejik bir yöntem izleyerek kısa sürede Müslümanların lehine çevirmiş-  
tir. Hudeybiye Antlaşması’nın bir maddesi gereği Hz. Peygamber Mekke’ye  
yakın olan ve Kureyş’ten olmayan Huzaa Kabilesi ile stratejik bir ittifak kur-  
muştu. Zira on yıl süreyle geçerli olan bu saldırmazlık antlaşması müttefik-  
leri de kapsıyordu. Müşriklerin müttefiki olan Ben-i Bekr, Huzaalılara saldı-  
rınca Mekkeliler de gizlice Ben-i Bekr’e destek verdiler. Böylece yürürlükte  
olan antlaşmayı resmen ihlal ettiler. Ebû Süfyan bozulan antlaşmayı tekrar  
yürürlüğe koymak için Medine’ye gelmişse de bu girişimi başarısız olmuş-  
tur.<sup>63</sup> Nitekim bu stratejik ittifak neticesinde Mekke fethedilmişti.<sup>64</sup>

Arap yarımadasında, insanlar İbrahim’î geleneğe uyararak her yıl Mek-  
ke’ye hac için geldiklerinden Hz. Peygamber siyasî bir strateji uygulayarak  
Mekke fethinden hemen sonra Attab b. Esid’i Mekke’ye “Emir’ül-Hac/  
Hac Emiri” “Emîr’ül-Mekke” olarak atamıştır.<sup>65</sup> Attab, böylece Mekke fet-  
hinden sonra farklı bölgelerden hac ibadeti için gelen insanlarla diyalog  
kurmuş ve nebevi mesajı onlara ulaştırmıştır.

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Uhud Savaşı’nda uygulamaya koyduğu savaş  
stratejisi, daha savaş başlamadan Müslümanları üstün konuma getirmişti.  
Hz. Peygamber (s.a.s.) stratejik bir nokta olan Ayneyn Tepesi’ne 50 okçu  
yerleştirdi. Hz. Peygamber (s.a.s.), baştan burasının savaşın kaderini de-  
ğiştiren önemli bir stratejik nokta olduğunu bildiğinden sahabilere sert bir  
talimat vermişti. Resûlullah (s.a.s.) Abdullah b. Cübeyr’i elli kişilik okçu-  
ların başına komutan tayin etmiş ve (onlara); “Bizi kuşların kaptığını bile  
görseniz size haber gönderinceye kadar asla şu yerinizden ayrılmayınız.  
Bizim onları bozguna uğratıp ezdiğimizizi görseniz bile ben size bir haber  
iletinceye kadar (sakın şu bulunduğunuz yerden) ayrılmayınız.”<sup>66</sup> diye em-  
retmişti. Abdullah b. Cübeyr; Resûlullah (s.a.s.)’ın sözünü hatırlatmasına

<sup>61</sup> İbn Hişam, *es-Sîre*, 925.

<sup>62</sup> İbn İshâk, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, 2: 398.

<sup>63</sup> İbn İshâk, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, 2: 517.

<sup>64</sup> İbn İshâk, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, 2: 516.

<sup>65</sup> Beyhakî, *Sünenü’l-Kübrâ*, 4: 341.

<sup>66</sup> Ebû Dâvûd, “Cihad”, 115.

rağmen geçici bir takım planlar yüzünden bu stratejik nokta terk edildi.<sup>67</sup> Nitekim Buhârî, bu hadisi cihad bölümünde, “Savaş esnasında ordu içinde çekişme ve anlaşmazlığın fenalığına ve imamın emrine karşı gelmenin kötü bir sonuç doğuracağına dair” bab başlığında rivayet etmiştir. Akabinde Enfal Sûresi 46. âyetini istişhad olarak getirmiştir: “...Birbirinizle çekişmeyin; sonra korkar başarısızlığa uğrarsınız ve kuvvetiniz (devletiniz) gider.”<sup>68</sup> Nitekim verilen görevde sebat göstermeme ve emre itaatsizliğin mağlubiyeti Ayneyn Tepesi’nde yaşanmıştır.<sup>69</sup>

Mekkelilerin yıllarca Müslümanlara duydukları kin ve öfkeyi unutturmak ve onları İslâm’a ısındırmak için Hz. Peygamber (s.a.s.) Huneyn ganimetlerinin taksiminde farklı bir strateji izlemiş, henüz yeni Müslüman olmuş olan Mekke’nin önde gelenlerine ganimetlerden fazla miktarda mal vermiştir. Hz. Peygamber bu stratejiyi uygulayarak onların ve kavimlerinin İslâm’da karar kılmasını sağlamıştır.<sup>70</sup>

Hem Arap kabilelerini hem de bölgesel ve küresel liderleri yakından tanıyan, Nasraniliği benimsemiş Adiy b. Hatim, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) elçileri en güzel şekilde ağırlaması ve onlara ikramlarda bulunması, halkın sorunlarıyla bire bir ilgilenmesi gibi vakaları yakinen görmüştür. Gördüğü bu manzaralar karşısında derinden etkilenen Adiy, içinden dönemin devlet liderlerinin yöntemiyle Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yöntemini karşılaştırmış<sup>71</sup> ve şu sözü söylemek zorunda kalmıştır: “Bu kesinlikle bir kral değildir.” Vallahi bu bir kralın durumu değildir.”<sup>72</sup>

## 2.1. Güvenlik Stratejisi

Güven (أَمْنٌ) kelimesi Arapça lügatte, gönlün mutmain ve huzurlu olması, güvende olma, korkunun zeval bulması gibi anlamlara gelmektedir. (لَأَمْنٌ وَ الْأَمَانُ وَ الْأَمَانَةُ وَ الْأَمْنُ) fiilinden mastardır ve yakın manayı ifade etmektedir.<sup>73</sup> -الْأَمْنُ- kelimesi korkunun; الْأَمَانَةُ kelimesi, ihanet etmenin; الْإِيمَانُ ise küfrün zıddıdır.<sup>74</sup> Samimiyet, doğruluk ve güvenilirlik vasıflarını kaybeden kişinin imanının kemale ermediğini şu hadisten anlamaktayız:<sup>75</sup>

<sup>67</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 30: 555; Ebû Âvane, *Müsned*, 4: 323.

<sup>68</sup> Buhârî, “Cihad”, 164.

<sup>69</sup> el-Hazîn, Âlauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî, *Lubabu’l-te’vil fi meâni’l-tenzil*, (tefsiru’l-Hazîn), (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1979), 1: 624.

<sup>70</sup> İbn İshâk, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 2: 584.

<sup>71</sup> İbn Hişam, *es-Sîre*, 1073.

<sup>72</sup> İbn İshâk, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 2: 651-652; İbn Hişam, *es-Sîre*, 1074-1075.

<sup>73</sup> Rağîb el-İsfahanî, Ebu’l-Kasım Hiseyin b. Muhammed, *el-Müfredat fi ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Halil (Beyrut: Daru’l-Ma’rife 2010), 35.

<sup>74</sup> İbn Manzûr, Cemalu’d-Din ebi’l-Fazl Muhammed b. Mükrim, *Lisanu’l-Arap*, thk. Amir Ahmed Hayder (Lübnan: 2009), 13: 24.

<sup>75</sup> İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber, *et-Temhîd lima fi’l-Muvattâ mine’l-me’âni ve’l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed

“Güvenilir olmayanın imanı; sözünde durmayanın da dini yoktur.”<sup>76</sup>

Devletlerin dış ilişkilerde en önemli amaçlarından birisi de ülkeler arasında güvenliğin sağlanmasıdır. Sınırların güvenliğini sağlamak bir devletin temel amacı ve varlık sebebidir.<sup>77</sup> Güvenliğe yönelik tehditler bazen iç, bazen de dış kaynaklı olabilir. Devletlerin amacı, halkının hak ve hürriyetlerini başka ülkelere karşı korumak ve özgürlüklerini kullanabilecekleri ortamları sağlamaktır.<sup>78</sup> Bunun için de diğer devletlerin karşısında güçlü olması ve varlığını sürdürmesi gerekmektedir.

Hz. Peygamber, Medine çevresindeki müşrik kabilelerle antlaşma yaparak hem Mekke’deki müşrik otoritesini sarsmış hem de kendisine karşı hazırlanacak büyük putperest başkaldırığı zayıflatmış ve Medine’yi Müslümanlar için güvenli bir yer kılmıştır.<sup>79</sup> Hz. Peygamber’in (s.a.s.) dış siyaset stratejisinde, güvenli ve istikrarlı bir dış siyaset oluşturma ve yerkürede herkesin kendisini huzurlu, emniyetli hissettiği bir dünya var etme azmi yer almaktadır.

Hz. Peygamber, Medine’ye yakın olan kabilelerle diplomatik münasebetler dışında akrabalık ve ticari bağları da güçlendirmiştir. Bunun dışında Medine çevresindeki irili ufaklı yüzlerce aşiret ve kabile ile antlaşma yoluna gitmiştir.<sup>80</sup> Güven ilahi bir lütuftur. Ülke güvenliği, insanlar için vazgeçilmez bir nimettir. Hz. İbrahim, Mekke’nin güvenli ve istikrarlı bir şehir olması için dua etmiştir.<sup>81</sup> Yüce Allah, uluslararası arenada barış ve güven ortamı nimetlerinden faydalandırıldığı için, Kureys’ten şükür etmelerini istemiştir.<sup>82</sup> Zira bireysel ve toplumsal güven, insanoğluna bahşedilen en büyük bir nimettir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yapmış olduğu birçok antlaşmanın, kurmuş olduğu birçok dostluğun güven amaçlı ve güven ekseni olduğunu söyleyebiliriz.

Abdulkarim v.dğr., (Fas: Müessesetü Kurtuba, 5891), 16: 196; el-Beğavî, Hüseyin b. Mes’ud, *Şerhu’s-Sünne*, thk. Şuayb Arnavutî, Muhammed Zühre el-Şâvîş (Beirut: MektEbu’l-İslâmî, 1983), 1: 90.

<sup>76</sup> Ebû Ya’lâ el-Mevsulî, Ahmed b. Ali b. Müsenna et-Temimî, *Musnedu Ebî Ya’lâ el-Mavsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Daru’l-Me’mun li’t-Turas, 1984), 6: 164. لا إيمان لمن لا أمانة له ولا دين لمن لا عهد له.

<sup>77</sup> Ahmet Emin Dağ, *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 336.

<sup>78</sup> Maverdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî, *el-Ahkamu’s-Sultaniye*, thk. Ahmed Cad (Kahire: Daru’l-Hadis, 2006), 20.

<sup>79</sup> Vakidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer bi Vakidî, el-Meğazi, thk. Marsden Connes (Beirut: A’lemü’l-Kütüb, 2006), 45-46.

<sup>80</sup> Abdullah b. Nasır es-Sicistanî, *es-Siyaset’ül-hariciyyetü li’d-devletü’l-İslâmiyyeti fi ahdi’n-Nübüvvetz* (Riyad: Şebketu Aluka, 1979), 76.

<sup>81</sup> İbrahim, 14/35.

<sup>82</sup> Bk. Taberi, *Camiu’l-Beyan an Tevili Ayi’l-Kur’ân*, Mekke: Mektebetü’l-Faysaliyye, trs., 30: 308; Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf An Hakaiki’t-Tenzil* (Beirut: Daru’l-Kütübü’l-Arabiyye, 2012), 2: 606-607.



Şu hususu açıkça ifade edebiliriz ki Hz. Peygamber'in Bizans, Sâsânî ve Habeşistan ile makro ilişkiler; Hicaz bölgesinde hüküm süren kabilelerle mikro ilişkiler düzeyinde yürüttüğü ilkeli ve istikrarlı dış siyaset stratejisi güven temelli olmuştur. Zira güven, bu dinin bütün unsurlarının keşiştiği ortak noktadır. Zira bu dinin sahibinin ismi Mü'min; yani güven sağlayan, güven veren, emin kılan, koruyandır. Bu dinin mesajını getiren melek "Cibrilü'l-Emin"dir. Vahyin kendisine geldiği peygamber "Muhammed'ül-Emin"dir. Vahyin indiği belde "Beled'ül-Emin"dir. Bu ilahi mesaja gönülden inananlara güven verme anlamında isimleri mü'min'dir.

Bu dinin sahibi, aracı melek, vahyin ulaştırmasından sorumlu elçi, nüzul ortamı ve inananların ortak isminin güven olması dış ilişki ve iletişiminin güven merkezli olduğunu kanıtlamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) ve onun sadık yarenleri ve takipçileri yeryüzünün belli bir yerinde güven medeniyetini inşa etmişlerdir.<sup>83</sup>

Hz Peygamber'in (s.a.s) risaletinin temel ve değişmez hedeflerinden belki en önemlisi birey-toplum, toplum-devlet, devletlerarası ilişkiler bazında güveni tesis etmedir. Bu meyanda Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait şu ilke ve prensipler hatırlanabilir:

1. Hz. Peygamber (s.a.s.), bir kadının güven ve emniyet içerisinde Yemen'den tek başına gece gündüz yol yürüyerek hac farızasını yapacak ve güven içerisinde memleketine dönebilecek güvenli bir dünyayı inşa etmeyi, vazgeçilmez temel ilke ve hedef kılmıştır.<sup>84</sup>
2. Komşusunun kendisinden güvende olmadığı kişinin gerçek manada mü'min olamayacağı ilkesi.<sup>85</sup>
3. Bize silah çeken bizden değildir ilkesi.<sup>86</sup>
4. Mü'min olmanın ve mü'min olarak kalmanın temel ilkesinin diğer insanlara, malları ve canları hususunda daima güven telkin etmek olduğu ilkesi.<sup>87</sup>
5. Mekke ve Medine'nin harem, saygın iki şehir, güvenli toplum ve dokunulmaz bölge ilan edilmesi. Hz. Peygamber (s.a.s) "*Allah'ım! İbrahim'in Mekke'yi dokunulmaz bölge ilan ettiği gibi ben de iki taşlık arasındaki Medine'yi harem kıldım.*"<sup>88</sup> buyurmuştur.

<sup>83</sup> Garady, *İslâm'ın Vadettikleri*, 43.

<sup>84</sup> Buhârî, "Menakıb", 25; Ebû Dâvûd, "Cihad", 106; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34: 549; ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavutî v.dğr., (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 3: 225.

<sup>85</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13: 261.

<sup>86</sup> Bezzar, Ebû Bekir Ahmet b. Amr b. Abdi'l-Halîk, *Müsnedü'l-Bezzar*, thk. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah, (Medine: Mektebetü'l-U'lum ve'l-Hikem, 1997), 9: 103.

<sup>87</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39: 381; İbn Hibban, "*es-Sahih*", 11: 204.

<sup>88</sup> Buhârî, "Cihad", 71.

Çok açıktır ki iki bu mukaddes beldenin harem ilan edilmesinin temel amacı, barış içerisinde yaşamının, çevreyi korumanın ne demek olduğunu pratik olarak yaşama, yaşatma ve bu emniyet ortamını durgun suya atılan bir nesnenin yaydığı dalgalar gibi bütün yeryüzüne şamil kılmasıdır.

6. Toplumsal güveni sarsan ve tehdit eden tehlikeli yapılanmaların oluşmasına fırsat vermemiştir. Bu yüzden Müslümanlara zarar vermek onları küfre döndürmek Müslümanlar arasında tefrika çıkarmak için kurulan Mescid-i Dırâr'ı yıktırıştır.

Hz. Peygamber (s.a.s.), toplumun birliğini bozmaya yönelik olan, fakat görüntüsü dinsel, ibadetsel ve masumane görünen fitne yapımı ve yuvası olan Mescid-i Dırâr'ı yıktırıştır.

7. Yüce Allah'ın güvensizlik ortamını oluşturanların cezasının hem dünyada hem de âhirette olduğunu belirtmesi.<sup>89</sup>

İslâm'da, toplumda güven sarsıcı davranışlarda bulunanlara karşı, hem dünyevi hem de uhrevi ceza öngörmesi çok dikkat çekicidir. Demek ki Hz Peygamber'in inşa ettiği medeniyetin temel vazgeçilmez yaşam ülküsü, yaşam alanlarında ilk önce güven ve emniyeti tesis etmektir.

8. Hem dünyada hem de âhirette güven.

Hz. Peygamber hem bu dünyada insanları her türlü tehlikeden korumaya çalışmış hem de asıl ve ebedi yurt olan âhiret için de aynı şekilde insanlığı o yakıcı ateşten koruyacak itikadî ve ameli tedbirler almıştır.<sup>90</sup> Güvenme ve güven telkin etme, İslâmî öğretilerde çok önemli bir unsurdur.<sup>91</sup>

## 2.2. Savunma Stratejisi

Uluslararası hukukta olağanüstü ilişkiler bağlamında değerlendirebileceğimiz ana husus, savaştır. Bu da görüşme, müzakere, diyalog gibi bütün barışçı yolların denenmesinden sonra başvurulacak bir seçenek olmalıdır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) siretinde savaş bizatihi amaçlanan bir unsur değildir. Bundan dolayı zaruri durumlarda savaşa müsaade edilmiştir.<sup>92</sup> Bakara Sûresi 190. Âyette Allah saldırganlığı, zulmü ve aşırılığını yasaklamıştır. Yasağın (ولا تعدوا) şeklinde saldırganlıkla sebeplendirilmesi, bu emrin neshe kabil olmadığına delildir.<sup>93</sup> Yani sakın savaşı ilk başlatanlar olarak

<sup>89</sup> Nûr, 24/19.

<sup>90</sup> Tahrîm, 66/6.

<sup>91</sup> Ebû Dâvûd, "Cihad", 108; Abdurrazzak, *el-Musannef*, 5: 208; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31: 299-300.

<sup>92</sup> Şirazi, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Fıkhu'l-Âvleme*, (Beyrut: Müessesetu'l-Mücteba, 2002), 202.

<sup>93</sup> Şevkanî, *Fethu'l-kadir*, 1: 241.



veya daima dokunulmazlık hukuku bulunan kadın, yaşlı ve benzerlerini ezerek veya işkence ederek saldırganlıkta bulunmayın.<sup>94</sup> Fakihler cihadın bir cüzü olan savaşın gerekçesinin düşmanın doğrudan veya potansiyel saldırgan tutumu mu yoksa bizatihi küfür mü olduğu hususunu temelde iki gerekçeye dayandırmışlardır. Bunlardan biri kâfir olmanın başlı başına bir savaş sebebi olduğu görüşüdür.<sup>95</sup> İkinci görüşü benimseyen fakihlere göre, İslâm'da savaşın sebebi, zulüm ve saldırganlıktır.<sup>96</sup> Şu hususu ifade edebiliriz ki cihad dışı açılım stratejisidir. Adaleti temin etme, zulme engel olma seçeneğidir; mücerret küfür cihadın o yüce öğretisine mahal bile değildir.<sup>97</sup> Yüce Allah, Hz. Resûlullah'a (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ) şeklinde hitap etmiştir.<sup>98</sup> Allah-u Teâla, (جاهد) buyurmuş; (قاتلِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ) şeklinde hitap etmemiştir. Hemen belirtmek gerekir ki “kital” daimi ve vucûbi bir fariza değildir. Fakat cihad, daimi ve vucûbi bir farzdır. Hem savaş halinde hem de barış halinde devam etmektedir.<sup>99</sup> Bazen kültürel alanda bazen siyasette, bazen ekonomide bazen savaş meydanında bazen hasma karşı sert bazen de yumuşak davranma şeklinde kendini gösterebilir.<sup>100</sup>

Cihad, çağdaş uluslararası hukukta karşılığı olmayan, tamamen İslâm'a özgü kavramlardan biridir. Uluslararası aktörlerin aralarındaki krizlere yol

<sup>94</sup> Neseî, *Medariku't-tenzil*, 1: 165.

<sup>95</sup> İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-müctehid nihayetü'l-muktesid*, thk. Salim el-Cezâîrî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010), 376. والسبب الموجب بالجملة لاختلافهم اختلافهم في العلة الموجبة للقتل فمن زعم أن العلة الموجبة لذلك هي الكفر لم يستثن أحدًا من المشركين ومن زعم أن العلة في ذلك إبطاء القتال للنهي عن قتل النساء مع أنهن كفار استثنى من لم يطبق القتال (ومن لم ينصب نفسه إليه كالفلاح والعسيف)

<sup>96</sup> Geniş Bilgi İçin bk. Nizamettin Çelik, *Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri* adlı basılmamış doktora tezinin Cihad Maddesi, 271-300.

<sup>97</sup> İslâm ülkelerindeki İslâm Medeniyeti'nin köklü eserleri yerle bir edilmeye çalışıldığı, ma'mur beldeler harabeye çevrildiği, yaşamsal tüm alan ve unsurlar yok edilmeye çalışıldığı bu canlı tablo, cihada anlam yüklemenin Batı'nın etkisinde kalıp kalmamakta değil; Hz. Peygamber'in doğru anlaşılıp anlaşılmaması hususunda aranması gerektiğini düşünmekteyiz. Zira Hz. Peygamber doğru anlaşılıysa İslâm ülkelerinde cihad adına kültürel dokuyu yok eden bu iç karışıklıklar oluşmazdı. Takî Osmanî tekmiyesinde Batı'nın etkisinde kalan birkaç kişi dışında cihadın bu şekliyle günümüze kadar doğru bir şekilde anlaşıldığını söylemektedir! Ayrıca o, ibtidaen/taarruz savaşı ile savunma savaşı hususunu karşılaştırırken çerçeveyi çok dar tuttuğu da anlaşılmaktadır. Taarruzla risaletin temel hedefini bağdaştıracak ortak bir yön bulunmamaktadır. Bütün peygamberlerin hayatı, cihad mefhumunu anlamada canlı bir yaşam halidir. Şayet cihad doğru anlaşılıysa hem müellifin yaşadığı belde hem de diğer İslâm ülkelerindeki herc-ü merc (iç karışıklık) ve fitne olayları cihad olarak telakki edilmezdi. Müellifin değerlendirmesi için bk. Muhammed Takî Osmanî, *Tekmiletü fethi'i-mülhim* (Beyrut: Daru İhya't-Türasi'l-Arabî, 2006), 3: 12-13.

<sup>98</sup> Tahrîm, 66/9.

<sup>99</sup> Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Ebû Mensur, *Te'vilatu Ehl- Sünne*, thk. Mehdi Basullumî, (Beyrut: Daru Kutübi'l-İlmiyye, 2005), 10: 94-95.

<sup>100</sup> Benzer ifadeler için bk. İbn Âşûr, Muhammed tahir, *et-Tehrir ve't-tenvir*, (Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 10: 266.

açan anlaşmazlıkları diplomatik ve diğer barışçı yollarla çözemedikleri zaman başvurdukları en son yol, savaştır. Savaş, en genel anlamıyla, isteklerin karşı tarafa zorla kabul ettirilmesi için başvurulan bir şiddet eylemidir.<sup>101</sup> Çağdaş uluslararası hukukta bu yönüyle hukuki bir zemin bulan savaşın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dış ilişkilerinde bir karşılığı bulunmamaktadır. Bugün Batı ideolojisinde olduğu gibi Hz. Peygamber isteklerini zorla karşı tarafa kabul ettirme yöntemini izlememiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) stratejisinde savaş, istekleri karşı tarafa zorla kabul ettirmek değil zulme engel olma seçeneğidir. Bu bağlamda bir hadis şöyledir: “Ey insanlar! Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyiniz. Allah'tan âfiyet dileyiniz. Fakat düşmanla karşılaştığınız zamanda da sabrediniz. Ve biliniz ki, cennet muhakkak surette kılıçların gölgesi altındadır.”<sup>102</sup> Görüldüğü gibi Hz. Peygamber bu hadiste düşman vurgusu yapmıştır. Düşman kavramı da insan zihnine daima teyakkuzda olunması gereken bir durumu hatırlatmaktadır. Çağdaş uluslararası arenada ise savaş, siyasi ve askerî amaçları için istekleri karşı tarafa zorla kabul ettirme taktiksel bir yöntem olarak kabul edilmektedir. Bu da güçlü olan devletlerin keyfi olarak hareket etmelerine yol açmaktadır. İnsanlık tarihinde kaçınılmaz bir durum olan savaş, nebevi öğretilerde asla bir tahakküm aracı olmamış ve hukuki zeminde gerçekleşmiştir. Nitekim savaş yapıldığı alanla ve savaşanlarla sınırlı kalmıştır. Ekine ve nesle dokunulmamıştır.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de emperyalist emeller peşinde koşan uluslararası aktörler vardır. Bunlar insanlar arasında fitne-fesat tohumlarını ekerek iç savaşlar çıkarmayı ve böylece onları sömürmeyi yol edinmişlerdir. Bundan ötürü yer küremizde fitne ve fesadı önlemek, mazlum ve mahrumları kollamak için caydırıcı güce sahip olmak gerekmektedir. Zira Yüce Allah'ın da emri budur. “Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, onunla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz.”<sup>103</sup>

Hz. Peygamber, Medine Devleti'nin güvenliğini sağlamak için düşmanı Medine civarından uzaklaştırmış ve İslâm'a yeni girecek olanların kalplerinden müşriklerin korkusunu gidermiştir. Müslümanlar Mekke müşriklerinin Medine civarındaki ticari gidiş ve gelişlerini kontrol altında tutmakla, onların düşmanlık ve saldırganlıklarını ortadan kaldırmayı amaçlamışlar-

<sup>101</sup> İslâm'da savaş uluslararası hukukta ki gibi ne başkasına zorla iradesini kabul ettirme ne de siyasi ve ekonomik gayelidir. Bkz. Dağ, *Uluslararası ilişkiler ve diplomasi sözlüğü*, 385; Paul R. Viotti, Mark V. Kauppi, *Uluslararası ilişkiler ve dünya siyaseti*, çev. Ayşe Ozbay Erozan, (Ankara: Nobel Akemik Yayıncılık 2017), 526.

<sup>102</sup> Buhârî, “Cihad ve's-Siyer”, 111.

<sup>103</sup> Enfâl, 8/60.

dır.<sup>104</sup> Kısaca Medine döneminde yapılan 27 gazve ve 47 seriyyenin<sup>105</sup> hedef ve ilkelerinin bir kısmı aşağıdaki grafikte gösterilmiştir

**GRAFİK 2.1.**



Yüce Allah, Müslümanların zor durumlarda kaldıkları ve belli bir güce eriŐtikleri dönemlerde savaşmalarına izin vermiştir. Ayrıca barış durumunda olduğu gibi savaş durumunda da aŐırıya gidilmemesini emretmiştir.<sup>106</sup> Savaşın ârizi sebepleri Şu âyette apaçıktır: “Yeminlerini bozan, peygamberi (yurdundan) sürmeye çabalayan ve sizinle iken saldırgan olarak (savaşı) baŐlatan bir toplulukla savaşmaz mısınız?...<sup>107</sup> Mekke’deki ve yöredeki müşrikler ile Ehl-i kitap olanlar, yeni İslâm oluşumuna karşı tek güç, tek kuvvet, müttefik, ordu ve millet olunca yüce Allah, savaş emrini seferberlik düzeyine çıkartmış ve onların tümüyle savaşmayı emretmiştir. “Ve müşrikler nasıl sizinle topyekûn savaşıyorlarsa siz de onlara karşı topyekûn savaşın.”<sup>108</sup>

Yahudilerle savaş ve onları Medine’den çıkartma gerekçesi Resûlullah (s.a.s.)’in onlarla yaptığı antlaşmayı bozmaları, müşrik ve münafıklara lo-

<sup>104</sup> el-Vakidî, “el-Meğazî”, 44-45

<sup>105</sup> İbn Sa’d, *et-Teġakatü l-kubrâ*, 2: 3.

<sup>106</sup> Bakara, 2/190

<sup>107</sup> Tevbe, 9/13.

<sup>108</sup> Tevbe, 9/36.

jistik destek sağlamaları ve Hendek Savaşı'nda fiilen müttefik müşrik ordusuyla beraber Müslümanlarla savaşmalarından olmuştur.<sup>109</sup>

Medine İslâm toplumunun ve devletinin güvenliğini sağlamak,<sup>110</sup> mazlumların ve mahrumların yardımına koşmak<sup>111</sup> gazve ve seriyeleri düzenlemenin temel gerekçelerindendir. Ayrıca yürürlükteki antlaşmaları ihlal edenlere mütekabiliyet ilkesi gereğince iyileştirici operasyonlar düzenlenmesi de aynı gerekçeye dayanmaktadır.<sup>112</sup> Batılıların İslâm'ın fetih anlayışında toplumlara zulmettiğini, mal ve hürriyetlerinden yoksun bıraktığını, onlara güç ve kuvvetle hâkimiyet kurduklarını dillendirmeleri tarihi gerekçelerle asla örtüşmemektedir.<sup>113</sup>

Hz. Resûlullah (s.a.s.), Medine'ye varduktan sonra, ilk yıllarda, Mekkeliler, münafıklar ve Yahudilerden oluşan gruplarla mikro ilişkiler bağlamında dış ilişkiler stratejisi geliştirmiştir. Hz. Peygamber Medine İslâm toplumunu tehdit eden bu aktörlere karşı savunma stratejileri geliştirerek fiilen bunları uygulamaya koymuştur. Medine Devleti için tehdit unsuru taşıyan aktörleri dört başlık altında inceleyebiliriz:

### 2.2.1. Göçebe Kabileler

Hz. Peygamber (s.a.s.) Medine civarında Müslümanların maddî varlığına karşı soygun ve yağma girişiminde bulunanları cezalandırmak amacıyla çeşitli askerî operasyonlar düzenlemiştir. Düşman sürekli izlenmiş ve gözetim altında tutulmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) Medine'nin güvenliği için geçimini tamamen hırsızlık, soygun ve öldürmeden sağlayan bu kabileleri takip etmiştir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) bu kabilelerin herhangi birinde dostluk ve güven emaresi gördüğünde, onlarla antlaşma yapmış, Müslüman olma şartını öne sürmemiştir. Bunların içinden her ne kadar Müslüman olanlar olsa da çoğunluğu müşrik olarak kalmıştır. Hz. Peygamber, bunlarla “saldırmazlık” antlaşması yapmış,<sup>114</sup> bunların içinden emâna bağlı kalmayıp, şerli ve güvenmez olanların üzerine iyileştirme ve etkisizleştirme amaçlı seriyeler göndermiştir. Gatafan Kabilesi'nin Benî Sa'lebe ve Benî Muhârib kollarına mensup bazı yağmacılar, Müslümanlara hem gözdağı vermek hem de Medine civarını yağmalamak için çok sayıda adam toplayarak baskın düzenlemeye karar vermişlerdi. Hz. Peygamber (s.a.s.), haber alır almaz hemen bu yağmacı müşrikler üzerine yürüdü. Bu yağmacılar kaçıp tepelere

<sup>109</sup> el-Vakidî, “*el-Meğâzî*”, 357.

<sup>110</sup> Bakara, 2/193; Enfâl, 8/39; Tevbe, 9/36.

<sup>111</sup> Nisâ 75; Enfâl, 8/72.

<sup>112</sup> Bakara, 2/194; Nahl, 16/126; Hac, 22/60.

<sup>113</sup> Roger, *Geleceğimizde İslâm Var*, 42.

<sup>114</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 2: 5.

sıgındılar.<sup>115</sup> İŞte Medine etrafındaki kabileler üzerine gerçekteşirilen gazve ve seriyelerin amacı genelde bu çerçevede olmuştur.<sup>116</sup>

### 2.2.2. Mekke MűŐrikleri

Medine'deki MűŐlman varlığı, KureyŐ'in en önemli ticaret güzergâhını tehlikeye atıyordu. Bundan ötürü hicretten hemen sonra KureyŐliler Medineliler ve münafıklara gönderdikleri ultiimatolarla Hz. Peygamber (s.a.s.)'i himayeden vazgeçmeye zorlamıŐlardı.<sup>117</sup>

Hz. Peygamber KureyŐ'in iktisadi yönünü zayıflatarak direncini kırmıŐ, böylece onlar Medine'yi tehdit edebilecek güçlerini kaybetmiŐlerdir.<sup>118</sup> Hz. Peygamber KureyŐle mücadele ederken bir taraftan da Medine'nin çevresindeki kabilelerle de antlaŐma yapmak suretiyle Medine'yi güven çemberine alıyordu. Ayrıca bu kabilelerin çođu Mekke műŐriklerinin ticaret güzergâhı üzerinde bulunuyordu.<sup>119</sup> Mekkeliler bu kabilelerle antlaŐmadan Hz. Peygamber (s.a.s.), bu kabileleri onlar için bir caydırıcı güç haline getirmiŐtir.

Hz. Peygamber dűŐmanı kendi haline bırakmamıŐ, bilakis bu dűŐmanı gözetlemiŐ; savaŐa hazırlık ve yatırımlarına darbe vurmuŐ ve bunun akabinde meŐhur "Bedir" "Uhut" ve "Hendek" savaŐları meydana gelmiŐtir. Mekke MűŐriklerinin Medine'yi topyekűn imha etmek için son çare olarak baŐvurdukları Hendek SavaŐı ise birçok sebepten dolayı hezimetle sonuçlanmıŐtır.<sup>120</sup> Mekkeliler, Yahudiler ve Medine çevresindeki Arap kabileleri büyük bir ittifak kurarak Medine'nin üzerine yürüdüler. Büyük bir savunma ve direniŐten ötürü, bu müttefik dűŐman güçleri umutsuz, mađlup ve amacına ulaŐmamıŐ bir Őekilde geri döndüler. Hendek SavaŐı, Mekkelilerin MűŐlmanlara yönelik yaptıkları son saldırıdır. Gün geldi Hz. Peygamber, umre yapmak için Mekke'ye hareket kararı aldı. İsmi barıŐ olan ve Kur'ân'da apaçık bir fetihle anılan "Hudeybiye BarıŐ AntlaŐması" dűŐman konumunda olan Mekkelilerle műŐriklerle imzalanmıŐtır.

<sup>115</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübürâ*, 2: 26.

<sup>116</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.)'in bil-fiil katıldığı gazve sayısı yirmi yedi; gönderdiği seriyeleler kırk yedi ve savaŐtıđı gazve sayısı ise- Mekke Fethi'ni saymazsak - sekizdir. İbn Sa'd, Mekke Fethi'ni de savaŐılan gazveler arasında saymıŐtır. İbn Sa'd, 2: 3.

<sup>117</sup> Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Savaşları*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: 1982), 65; *İslâm Peygamberi* 1: 217-218.

<sup>118</sup> Selahattin Polat, "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in İttifak, Teminat ve Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikleri", (105-127) *ERÜİFD*, 6/5, (1990): 122.

<sup>119</sup> Fetlavî, Süheyl Hüseyin, *ed-Diplomasiyye'l-İslâmiyye*, (Amman: Daru's-Sakâfe., 2005), 46-47; Polat, "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in İttifak, Teminat ve Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikleri", 120.

<sup>120</sup> el-Vakidî, *Meğâzi*, 353.

### 2.2.3. Yahudiler

Yaşam olarak iç içe fakat oluşum ve kültürel olarak Müslümanların haricinde olup Medine çevresinde bulunan Beni Kaynuka, Beni Nadir ve Beni Kurayza Yahudileri ile tamamen dış tehdit olup Medine'nin dışında bulunan "Hayber Yahudileri" bölgedeki Yahudi topluluklarıdır.

Hız. Peygamber, Medine içerisinde bulunan Yahudilerle vatandaşlık sözleşmesini yaptı. Yahudiler, Medine'nin ekonomisini kendi tekellerinde bulunduruyorlardı. Yahudilerin ifsat edici tabiatlarından haberdar olan Hız. Peygamber, İslâm devletinin merkezinde siyasî vahdet vücuda gelmezse İslâm fidanının büyüüp gelişemeyeceğini çok iyi biliyordu. Bu yüzden Resûlullah (s.a.s.) Muhacirlerle, Ensar'ı kardeş yaparak birbirlerine bağladıktan sonra, Medine'yi dış düşmana karşı müştereken savunmak üzere Muhacirler, Ensâr ve Medine'deki Yahudiler arasında 'Medine sözleşmesi' adında yazılı bir "vatandaşlık antlaşması" yaptı.<sup>121</sup> Birtakım şartlar altında dinlerinin ve mallarının muhterem olduğunu bildiren bu antlaşmayı Yahudiler de imzaladı.

Bu antlaşmanın Yahudilerle ilgili bazı maddelerine göre;

1. Yahudiler'in din ve mal özgürlüğü güvence altına alınacaktır.
2. Müslümanlar ve Yahudiler birbirlerine karşı samimi olup barış içinde yaşayacaktır.
3. Bu sahifenin taraflarından herhangi birine saldırı olursa diğer taraf yardıma koşacaktır.
4. Taraflar, Kureyşle dostluk kurmayacak ne onları ne de onlara yardım edenleri himâyesine alacaktır.
5. Dışardan Yesrib'e bir saldırı olursa, şehir tüm taraflarca savunulacaktır.
6. Taraflardan biri, sulh yaparsa, diğer taraf bu sulhu tanıyacaktır.
7. Bu sahifeye taraf olan Müslümanlarla Yahudiler arasında çıkacak her türlü anlaşmazlığın davası, Hız. Peygamber'e götürülecektir.<sup>122</sup>

Medine Sözleşmesi ile dinleri, sosyal ve kültürel konumları korunarak Yahudiler bu toplumsal mutabakata dâhil edilmiştir. Zira bu medeniyet ilk yeşerdiği günden insanlığa yön veren bir dünya düzeni kurmayı hedeflemiştir.<sup>123</sup>

Resûlullah (s.a.s.) Medine'ye geldiğinde -Yahudiler dışında- Medine'deki Arap kabileleri bir süre sonra İslâmiyet'i benimseyip kabullendi-

<sup>121</sup> Süheyli, Ebu'l- Kasım Abdu'r-Rahman b. Abdullah b. Ahmed b Ebi'l-Hasan es-Süheyli, *Ravzu'l-Unfi Tesiri's-Sireti'n- Nebevîyyeti li İbn Hişam* (Kahire: Daru'l- Hadis, 2008), 2: 377-381.

<sup>122</sup> İbn Hişam, *es-Sîre* 430-433; Süheyli, *Ravzu'l-Unf*, 2: 377-381.

<sup>123</sup> İsmail Râci Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, Trem: Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2014),109-110.

ler. Yahudilere karşı hiçbir önyargı taşımadığını her haliyle gösteren Hz. Peygamber (s.a.s.), Medine Vesikası'nda Müslümanlarla Yahudilerin vatanlık statüsünde sivil bir eşitliğe sahip olduklarını ilan etmiştir. Ancak kendilerine yabancı bir peygamberin hâkim olacağı, hak ve adaletin hâkim olduğu bir toplum (ümme) içinde eriyebilecekleri düşüncesiyle Yahudilerin üstün ırk olma ayrıcalıklarını terk etmek istemedikleri bir süre sonra anlaşılmıştır.<sup>124</sup> Onlar düşmanca tavırlarını terk ettikleri ölçüde Hz. Peygamber, (s.a.s.) de kendilerine karşı hoşgörölü bir tutum sergilemiştir.

Hız. Peygamber (s.a.s.) onlarla ilgili ortak bir antlaşma zemini, barışçı bir iş birliği imkânı çerçevesinde şeffaf bir strateji izlerken Yahudiler Kureyş'le gizli bir ittifak kurdular. Yahudiler, bu olumsuz tavırlarını giderek artırmışlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber de onlara karşı tavrını değiştirmiş, sebep oldukları olumsuz siyasî ve sosyal sâiklerden kaynaklanan olaylar sonucu Yahudileri Medine'den uzaklaştırmıştır. Yahudilerin İslâm'a yönelik gizliden gizliye yaptıkları desiselerin yanında kendi devletlerine karşı düşmanlarına verdikleri siyasî destek, kendilerine karşı izlenen siyasete zemin teşkil etmekteydi.<sup>125</sup> Zira Onlar Medine antlaşmasına bağlı kalmamış, hiçbir şeyden çekinmeyerek antlaşmayı çiğnemişlerdir. Benî Kaynuka, antlaşmayı ilk bozan Yahudi kabilesidir.<sup>126</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.), Bedir Savaşı'ndan sonra meydana gelen bir olay üzerine Benî Kaynuka'yı Medine'den sürgün etmiştir.<sup>127</sup>

Benî Nadir de Hz. Peygamber'e suikast düzenlemişti. Hz. Peygamber, Muhammed b. Mesleme'yi onlara göndererek Medine'yi on gün içinde terk etme emrini verdi. Onların bu suikast teşebbüsü, Hz. Peygamberle yaptıkları antlaşmaya sadâkat göstermediklerini açıkça ortaya koydu. Bunun üzerine Hz. Peygamber antlaşmalarını bozan bu Yahudi kabilesine karşı sert tedbirler almış ve onları da sürgün etmiştir.<sup>128</sup>

Benî Kurayza Yahudileri ise, Medine'de Evs Kabilesi ile müttefiktiler. Antlaşmaya göre Hendek Savaşı'nda düşmana karşı Medine'yi savunmaları gerekiyordu. Medine'yi savunma bir tarafa, savaşın en kızıştığı safhasında müşriklerle iş birliği yaptılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) de durumu teftiş için bir heyet gönderdi.<sup>129</sup> Onlar, gönderilen teftiş heyetine

<sup>124</sup> İbn Hişam, *es-Sîre*, 640-641.

<sup>125</sup> Nitekim Benî Kaynuka, Benî Nadir ve Kurayza Yahudilerinin Medine Sözleşmesine uymayıp devletlerine ihanet etmişlerdir. et-Taberî, 2: 571.

<sup>126</sup> İbn Hişam, *es-Sîre*, 640.

<sup>127</sup> Kaynukalılar çarşılarında alış-veriş yapan Müslüman bir kadının yüzünü açmaya çalışmışlar; kadın buna direnmiş, yere düşüp mahrem yerleri açılınca bakarak eğlenmişlerdi. Bunun üzerine Müslümanlardan biri kadına sataşan yahudiye öldürmüş, diğerleri de Müslümanı öldürmüşlerdi. İbn Hişam, *es-Sîre*, 640.

<sup>128</sup> İbn Sa'd, 2: 44.

<sup>129</sup> el-Vakidî, *Meğâzi*, 333.



hakarete bulundular ve “Allah’ın Peygamberi de kim oluyormuş? Bizimle Muhammed arasında asla bir ahit yoktur!” dediler. Ayrıca Hz. Peygamber cepheleyken Medine’ye baskınlar düzenlediler.<sup>130</sup> Ülkenin güvenliğini tehlikeye atan Kurayzalılar da gereken cezaya çarptırıldı.<sup>131</sup>

#### 2.2.4. Münafıklar

Hz. Peygamber (s.a.s.), münafıklara karşı farklı bir strateji izlemiştir. Onlarla mücadele güç kullanma ile değil, kültürel önlemlerle olmuştur. Resûlullah (s.a.s.) Medine’ye varır varmaz hemen mescidi inşa etmiş, Müslümanlar arasında yakınlaşmayı, yardımlaşmayı ve güveni sağlayan önemli bir adım olan muâhât hukukuyla kardeşliği tesis etmiştir. Ayrıca Medine’de meydana getirilen siyasî yapı ile devlet halk ilişkisini ve karşılıklı güveni sağlamış; toplumdaki münafık unsurlar, Müslümanlar arasındaki yakınlaşmayı, birlik ve beraberliği bozamamış ve Müslümanlar, onların şerlerinden korunmuşlardır.

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) oluşturduğu güven ortamına rağmen münafıklar Müslümanlara ve daha fidan konumundaki devlete karşı tavır almış, topluma fitne ve fesat tohumları ekmeye çalışmışlardır. Örneğin münafık Abdullah b. Übey, taraftarlarıyla beraber Uhud Savaşı’nda Müslümanların safında yer almış, sonra üç yüz kişilik askerî gücünü geri çekerek Müslümanlara zarar vermeye çalışmıştır.<sup>132</sup> Ayrıca münafıkların gizli ve sinsî düşmanlıklarından birisi de dinî motifli fitne merkezli bir bina inşa etmeleridir.<sup>133</sup> Açıkça anlaşıldığı gibi Nebvi mektepte dış siyaset stratejisi temelinde güvenlik üzere kurulmuştur. Ferdi yanlışlar görmezden gelinmiş; fakat topluma karşı yapılan ihanetler asla affedilmemiştir.<sup>134</sup> Bu durumu Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hayat tablolarında görebilmekteyiz. Zira O (s.a.s.), kendi şahsına karşı yapılan saldırılara karşı müsamaha göstermiş; ancak İslâm devletine karşı işlenen suçlara karşı asla müsamaha göstermemiştir.

Hz. Peygamber, ilahi mesajın doğruluğunu sözde kabul eden; fakat iman ile küfür arasında doğru bir tercihe yanaşmayan, sadakatsiz, güven duyulmayan ve Müslümanlara karşı düşmanlık besleyen münafıklara karşı etkin ve yerinde bir strateji izlemiştir.

#### 2.3. Emân

Emân, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) devletlerarası ilişkilerde güvenli bir dünya oluşturmak için uyguladığı ve kurumsallaştırdığı bir dış siyaset

<sup>130</sup> Halebî, Ali b. Burhane’-d-Din, Siretü’l-Halebî I-III, (İnsanü’l-Uyûn), thk. Ahmed Tu’me el-Halebî (Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 2012), 2: 14-16.

<sup>131</sup> İbn Sa’d, 2: 57-58; İbn Hişam, *es-Sîre*, 797.

<sup>132</sup> İbn Sa’d, 2: 30.

<sup>133</sup> Tevbe, 9/107.

<sup>134</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb”, 5.



stratejisidir. Emân, insanların bir arada yaşamaları ve birbirleriyle ilişki kurmalarından itibaren sosyal hayatın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Emânı, genel ve özel diye iki kısma ayırabiliriz. Genel emâna örnek olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke fethinde Mekkelilere verdiği umumi emândır. "Kim, Ebû Süfyân'ın evine girerse, ona emân verilmiştir. Kim elinden silahını bırakırsa, ona emân verilmiştir. Kim evine girer, kapısını kapatırsa, ona da emân verilmiştir."<sup>135</sup> Görüldüğü gibi bu emânda Müslüman olma şartı öne sürülmemiştir. Şart koşulan, savaşı bırakıp silahları teslim etmeleridir. Bu umumi emândan on kişi istisna edilmiştir.<sup>136</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ebû Süfyân'ın evine giren güvendedir." şeklindeki stratejik sözü, Mekkeci eşrafın Müslüman olmasını sağlamıştır.

Hız. Peygamber'in (s.a.s.), emân stratejisiyle toplumlar arasında bir arada yaşama kültür ve becerisini oluşturma ve insanların güvenliğini sağlamayı hedeflemiş olduğunu söyleyebiliriz. Zira İslâm, devlet yapılanması olarak kapalı bir toplum yapısını değil, farklı toplumlarla ilişkilerini sürekli devam ettiren şeffaf bir devlet yapılanmasını öngörmektedir.<sup>137</sup> Zimmî ve müste'men hukuku bunun açık bir örneğidir. Müste'men, emân akdine bağlı kaldığı sürece kendi ülkesi ile savaş hali olsa dahi mal, can güvenliğine ve seyahat özgürlüğüne sahiptir. Müslümanlar verdikleri emâna asla aykırı hareket etmemişlerdir. Ahde vefa göstermek, fertler arasında olduğu kadar, uluslararası ilişkilerde de büyük önem arz etmektedir. Bu durum âyet ve hadislerde sık sık zikredilmiş, Müslümanların buna titizlikle riayet etmesi istenmiştir.

Cahiliye döneminde emân verecek kişinin daha çok kavmi içerisinde itibar sahibi olması gerekirken Hız. Peygamber, bir kölenin emânını diğerlerinden farklı görmeyerek farklı bir strateji izlemiştir.<sup>138</sup> Medine Muahedesi'ndeki emân maddesi bu konuda apaçıktır. En aşağı seviyede olanlarına dahi bu zimmeti taşıyarak onlar adına emân verebilir. "يسعى بذمتهم أذناهم" Bunun anlamı şudur: Savaşın kızıştığı anda Müslüman olmayan biri, Müslümanların herhangi bir ferdinden emân dilerse o emân herkesi bağlar.<sup>139</sup> Hız. Peygamber; hür, baliğ ve akıl sahibi olan -ister kadın ister erkek-bütün insanlara bu hakkı tanıyarak bu konuda Müslümanlara toplumun aktif üyesi olma şuur ve sorumluluğunu kazandırmıştır.

Emân, barışın en güçlü altyapısıdır. Emân sözle olduğu gibi işaretle ola-

<sup>135</sup> Müslîm, "Cihad ve Siyer", 1780; Ebû Dâvûd, "Harac", 25.

<sup>136</sup> İbn Sa'd, 2: 103.

<sup>137</sup> Ahmet Özdemir, *Uluslararası İlişkiler Alanında İslâm Hukukunun Temel İlkelere-Emân Akdi Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme*, The Journal Of Academic Social Science Studie 7/6, 2013, 902.

<sup>138</sup> Müslîm "İtk", 20; Buhârî, "Cizye", 10.

<sup>139</sup> Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebi Davud*, (Dimeşk: Daru'l- Feyha 2013), 7: 278.

bilir. İmam Malik'e göre işaretle de emân dilenebilir; zira işaretle emân söz mevkiindedir.<sup>140</sup> Müslüman bir kimse, emânı, bir köy veya şehir gibi kâfirlerden bir gruba verebilir.<sup>141</sup> Fakat kâfirlerin tümüyle ilgili büyük çapta emân verme yetkisi ise sadece devlet başkanına aittir.<sup>142</sup>

İslâm'ın bu engin müsamaha ve ahde vefasına karşılık emân sancağını taşımayan ve buna ehil olmayan diğer din mensupları tatbikatta ahde vefasızlığın en açık örneğini göstermişlerdir. Başta Endülüs olmak üzere İslâm dünyasının birçok bölgesinde Müslümanlara yönelik verilen söz ve taahhütlere uyulmamış, toplu katliamlar yapılmıştır.<sup>143</sup> Üçüncü Haçlı Seferi esnasında İngiltere Kralı Rişar (Richard), emânla teslim olan üç bin civarında Müslümanı, Akka'nın dışında iplere bağlatıp sonra haçlı askerlerine bir anda kılıçtan geçirmelerini emretmiştir.<sup>144</sup>

Buna karşılık Hz. Peygamber, güvenlik tedbiri olarak emânı ilk dönemden kurumsal ve işlevsel hâle getiren bir strateji izlemiş; emân isteyen, düşman kabilesinin ferdi olsa bile kendisine emân vermiştir. Resulullah (s.a.s.) hicret sırasında kendisini takip eden Süraka'ya,<sup>145</sup> Mekke Fethi'nde de Ebû Süfyan'a ve Mekkelilere emân vermiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu şahıslara verdiği emânı, günümüzde siyasî sığınma olarak değerlendirebiliriz. Yine Kudüs fethedilince halk bizzat halifeyle sulh yapma isteğinde bulunmuş bunun üzerine Hz. Ömer (r.a.), Kudüs'e giderek halka emân verip kendileriyle bir antlaşma yapmıştır.<sup>146</sup>

Sonuç olarak Hz. Peygamber hem emâna girmiş hem de emânı vermiştir. Emânı kendi yetkisinde tutmamış bilakis sıradan her Müslümanın verdiği emânı herkes için bağlayıcı görmüştür.<sup>147</sup>

#### 2.4. Haberleşme/İstihbarat

Haberleşmede kullanılan hayvan anlamında Farsça kökenli olan berîd kelimesi, sonraları Müslümanlar tarafından da kullanılmaya başlandı. Aslı kuyruğu kesik hayvan anlamında 'bureyde-düm' kelimesidir.<sup>148</sup> Daha sonra

<sup>140</sup> Malik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Bakî, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2005), "Cihad", 12.

<sup>141</sup> el-Kâsânî, Alâu'd-Din Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-senâi' fi tertîbi's-ş-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud, (Beyrut: Dâru kütübi'l-İlmiyye, 2010), 9: 406.

<sup>142</sup> Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bud*, 7: 286.

<sup>143</sup> Garaudy, *İslâm'ın Vadettikleri*, 52.

<sup>144</sup> Ali Muhammed Sallâbî, *Salahaddin Eyyubi ve Kudüs'un yeniden fethi*, çev: Şerafettin Şenaslan, (İstanbul: Ravza Yayınları), 2016, 687.

<sup>145</sup> İbn Sa'd, 1: 179.

<sup>146</sup> Yakubi, *Tarihu'l-Yakubi*, 2: 36.

<sup>147</sup> Ebû Dâvûd, "Cihad", 166.

<sup>148</sup> İbn Esîr, Ebû Saâdat Mübarek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihayefi ğaribi'l-Hadis ve'l-eser*, thk. Mahmut Muhammed Tannahî, (Beyrut: Daru İhya-i Turasü'l-Arabi,

hayvanlara bindirilip gönderilen kişiler için kullanılmaya başlandı.<sup>149</sup> Arapçada berîd kelimesi posta, ulak, elçi,<sup>150</sup> mesafe,<sup>151</sup> vb. manalarda kullanılır olmuştur. Hulefa-i Raşidin döneminde berîd/haberleşme teşkilatı için “âmilü'l-berîd” denilen özel bir görevli tayin edildi. Bu görevli, eyaletlerin haberlerini merkeze, merkezin haberlerini de eyaletlere taşıyordu.<sup>152</sup> Bu göreve tayin edilen kişinin yolu, mesafeyi, çevreyi iyi bilmesi ve güvenilir olması gerekmektedir.

Arapların diğer hususlarda olduğu gibi haberleşme teşkilatı<sup>153</sup> konusunda da önceliği olduğu bilinmektedir. Araplar, haberleşmede vasıta olarak sırasıyla: deve, katır ve at kullanmışlardır.<sup>154</sup> Hz. Peygamber de disiplinli ve başarılı bir haber alma teşkilatı oluşturmuştu. Bir sefere çıkıldığında veya dönüşte gerek düşman hakkında bilgi edinmek, gerekse yol güvenliğini sağlamak için kılavuz ve gözçüler kullanmıştır.<sup>155</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) istihbarat/haberleşme teşkilatından, İslâmî davetin ilk yıllarından itibaren yararlandığını görmekteyiz. Mekke'den Medine'ye Hz. Ebû Bekir (r.a.) ile hicret kararını verdikten sonra, Ğar-ı Sevr'de kaldıkları günlerde Mekke müşriklerinin istihbarî bilgilerini kendilerine zeki bir genç olan Abdullah getirmiştir. O, Mekke ile Sevr arasında haberleşme ağını kurmuştur. Bundan dolayı İslâm tarihinde ilk istihbarat görevlisi Abdullah b. Ebû Bekir'dir.<sup>156</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) gerek Mekke'de gerek hicret sırasında ve gerekse Medine'de istihbarata çok önem verdiğini görmekteyiz. Bir taraftan Mekke müşriklerinin kendilerinden haber almalarına karşı önlemler almış, diğer yandan da düşmanları konusunda bilgi sahibi olmak için değişik yollara başvurmuştur. Hz. Peygamber Medine Sahifesi'nde Yahudilerden hiçbir kimsenin izinsiz Medine'den ayrılmamasını hükme bağlaması güvenlik merkezliydi. Hz. Peygamber bu maddeyi antlaşmaya yerleştirmekle

1979), 1: 115-116; *Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdu'r-Razzak el-Hüseynî, Tâcu'l-Ârus min cevahiri'l-kamus I-XXXX, thk: Mecmua'*: (Kuveyt: Daru'l- Hidaye, 2000), 7: 418.

<sup>149</sup> Zamaşşeri, *el-Faik fi ğaribi'l-Hadis, thk. Ali Muhammed el-Becavî*, (Lübnan: Daru'l-Fikr, 1993), 1: 92.

<sup>150</sup> Zamaşşeri, *el-Faik*, 3: 431; İbn Esîr, *en-Nihaye*, 1: 115

<sup>151</sup> Ali b. el-Mutarrazî, Ebu'l-Feth Nasruddin b. Âbdi's-Seyyid, *El-Muğrib fi Tertîbi'l-Mu'rib*, thk. Mahmud Fahuî, Abdu'l-Hamid Muhtar, (Halep: Mektebet-u Usabe b. Zeyd, 1979), 1: 67-68.

<sup>152</sup> Kettânî, *Nizamu'l-hukumeti'n-Nebeviyyeti et-Teratibu'l-idariyye*, (Beyrut: Şirketu Dari'l-Erkam b. Erkam, 1952), 1: 179.

<sup>153</sup> Bu çalışmada berid kelimesi yerine aynı anlama gelen haberleşme kelimesi tercih edilmiştir.

<sup>154</sup> Kettânî, *Nizamu'l- Hukumeti'n-Nebeviyye*, 1: 179.

<sup>155</sup> Hamidullah, *Hz. Peygamber (s.a.s.)'in savaşları*, 227-251.

<sup>156</sup> Nezir Hasan Sa'devî, *Nizamu'l-berid fi Devleti'l-İslâmiyye*, (Kahire: Daru Mısır, 1953), 42.

Yahudilerin casusluk ve benzeri faaliyetlerinin önüne geçmiştir. Böylece Yahudilerin Mekkelilere bilgi sızdırma girişimlerine baştan önlem alınmış oldu. Nitekim Medine'nin dışına çıkanların ne amaçla ve nereye gittikleriyle ilgili malumat güvenlik birimlerince kayıt altına alınmıştır. Böylece bu madde casusların Medine dışına çıkma girişimlerini büyük oranda azaltmış oldu.<sup>157</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), Hudeybiye görüşmeleri öncesi Mekke müşriklerinin alacakları pozisyonları öğrenmek amacıyla Huzza' Kabilesi'nin ileri gelenlerinden yeni Müslüman olmuş ancak bu durumdan Mekke müşriklerinin haberi bulunmayan Busr b. Sufyan el-Huzzai'yi görevlendirmişti.<sup>158</sup>

Hz. Peygamber gönderdiği seriyyelerden bu bağlamda malumat elde etmiştir. Örneğin Bedir Savaşı'ndan önce Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Ebû Bekir ile Bedir yakınlarına indiğinde bilgin bir ihtiyarla karşılaşmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) ona, Kureyş, Muhammed ve ashabının durumu hakkında oralarda ne gibi haberler dolaştığını hususunda kendisine gelen haberleri sordu. İhtiyar da dedi ki: Kimlerden olduğunuzu bana söylemeden size bir şey söylemeyeceğim. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.): “Sen bize haber verdiğin zaman, biz de sana kim olduğumuzu haber veririz, buyurdu...” İhtiyar adam, bana şu haber ulaştı: Muhammed ile ashabı, şu şu günde yola çıktılar. Eğer bana haber veren kişi doğru söylemişse, onlar bugün şöyle ve şöyle yeredirler, Resûlullah'ın (s.a.s.) bulunduğu yeri kastediyordu. Yine bana bir haber de ulaştı ki Kureyş, şöyle şöyle bir günde yola çıktılar. Eğer bana haber veren adam doğru söylemiş ise, onlar bugün şöyle şöyle bir yeredirler, Kureyşlilerin bulunduğu yeri kastediyordu.

İhtiyar adam istihbari bilgileri sunduktan sonra: Siz kimlersiniz? diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) “Biz sudanız.” diye karşılık verdi ve ihtiyar adamın yanından ayrıldı. İhtiyar bunun üzerine şöyle demişti: Sudanız demek de neyin nesi oluyor acaba? Yoksa Irak suyundan mı bunlar?<sup>159</sup> Hz. Peygamber kişiliğini gizleyerek farklı bir üslupla bu şahıstan bilgi almıştır. Şöyle ki Kureyş, Muhammed ve ashabı demek suretiyle iki taraftan da bilgi istemesi, ihtiyarı soran kişinin iki taraftan da olmadığı hissini doğurmuştur. Eğer bu ihtiyar soranın kim veya kimlerden olduğunu bilseydi, cevabı farklı olabilirdi. Hz. Peygamber sadece Kureyş'ten sor saydı, ihtiyar, soranın hangi taraftan olduğunu rahatlıkla çözebilirdi. Fakat bu genel üslup Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kişiliğini gizledi ve adamın onu

<sup>157</sup> Ahmed, *el-İstihbarat fi Devleti'l-Medineti'l-Münevver*, 34. وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد

<sup>158</sup> İbn'ul-Esir, İzzuddin Ebu'l- Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsüdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-Sahabe*, (Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye,1994), 1: 600.

<sup>159</sup> İbn Hibban, *es-Siretü'n-Nebeviyye ve ahbaru'l-Hulafa*, thk. Sa'd Kerim, (İskenderiyye: Daru İbn Haldun, ts.), 89-90; *İbn Hişam, es-Sire*, 519-520; et-Taberî, *Tarih*, 2: 436.

tanınmasına fırsat vermedi. Sonuçta kendisini tanıtırken de tevriye sanatını kullanmıştır.<sup>160</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), devlet işlerinde gizlilik prensibine son derece önem vermiştir.<sup>161</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.), Mekke fethinden sonra Havazin kabilesinin savaşmak için toplandığını öğrenince istihbarat için Abdullah b. Ebi Hadred'i gönderdi ve ona, onların arasına girmesini, aralarında kalmasını ve niyetlerini iyice öğrenip dönmesini emretti. İbn Ebi Hadred de gitti ve aralarına girdi. Orada kaldı. Rasûlullah (s.a.s.) ile savaşmak için hazırlık yapmış olduklarını öğrenince Mekke'ye dönüp olayı Hz. Peygamber'e rapor etti.<sup>162</sup>

Ordu karargâhı, gece-gündüz korunurdu. Resûlullah sadece istenilen malumatı toplamak için istihbarat kullanmakla kalmamış, aynı zamanda düşman casuslarına karşı istihbarî tedbirleri almıştır. Misal olarak Hendek Savaşı'nda gerçekleşen istihbarî tedbir sonucunda büyük bir saldırganlığın nasıl önlendiğini gözler önüne sermektedir: Hendek Savaşı'nda Yahudiler, Mekkeliler ve diğer kabileler arasında gerçekleşen şer ittifakı, Resulullah (s.a.s.)'ın isteği üzerine, İslâm'ı yeni kabul etmiş, ama henüz Müslüman oluşunu izhar etmemiş Eşca' kabilesinin başkanı Nu'aym b. Mes'ûd'un berîd görevi sayesinde bozulmuştur.<sup>163</sup> Medine, Taif gibi şehirlerle daima temas hâlinde olan Hz. Peygamber'in (s.a.s.) amcası Abbas, Mekke'den topladığı bilgileri araçlar vasıtasıyla Hz. Peygamber'e ulaştırmıştır. Bedir Savaşı'na neden olan kervanların hareketi haber verdiği açık olmamakla beraber Uhud Savaşı'ndan önce düşmanların hazırlıklarını,<sup>164</sup> Hendek Savaşı'ndan önce de düşman güçlerinin Medine'yi işgal edecekleri bilgisini ulaştırmıştır.

Şunu ifade etmemiz gerekir ki Hz. Peygamber (s.a.s.), haberleşme ağını hak ve hakikatin kökleşmesi, zulmün ve fesadın izlerinin yerküreden silinip atılması için vasıta olarak kullanmıştır. Yüce Allah, haberleşme ve elçi kültürünü tarih-i kadimden darb'ül meseller ile peygamberlerin kendi hayatlarından özel kesitler vererek Peygamberine öğretmiştir. Nitekim Hz. Süleyman, hüdhüd kuşu ve Yemen Melikesi Belkis arasındaki diyaloglarda bu misyonu müşahade edebiliyoruz.<sup>165</sup>

<sup>160</sup> Ahmed, *el-İstihbarat fî Devleti'l-Medineti'l-Münevvere*, 120.

<sup>161</sup> Vakidî, *Meğâzî*, 46.

<sup>162</sup> İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 550.

<sup>163</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. el-Kelâî', Ebu'r-Rabî, Süleyman b. el-Kelaî el-Endülüsî. *el-İktifâ bima Tazammenehu min Meğâzî Resûlillah ve's-Selâsetü'l-Hulafa*. Thk. Muhammed Kemaluddin İzzuddin Ali, (Beyrut: Alemü'l-Kûtub, 1997), 2: 128-130; İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 405; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 247-248.

<sup>164</sup> Ya'kûbî, *Tarihu'l-Ya'kûbî*, 1: 365-366.

<sup>165</sup> Neml, 27/35.

## Sonuç

Çağdaş uluslararası aktörlerin, dış ilişkiler stratejilerini güç dengesi üzerine kurdukları, istikrarlı bir strateji izlemedikleri görülmektedir. Bu durum insanlığın geleceği adına endişe oluşturmaktadır. Batı'nın izlediği realist politikayı değerlendirdiğimizde diyebiliriz ki bundan daha korkunç bir dış ilişkiler stratejisi hayal bile edilemez. Zira bu dış politika stratejisi yerküreye yaşam ve medeniyet kazandırmamıştır. Canlı namına ne varsa yakıp yıkmış Hiroşima ve Nagazaki vakalarından başlamak üzere yerkürede insanlar üzerinde denenmiş birçok talihsiz olay bu stratejinin eseridir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) küresel güçlerle makro ilişkiler; bölgesel kabilelerle mikro ilişkiler düzeyinde ilkeli ve istikrarlı strateji izlemiştir. Bu ilkeli ve evrensel stratejiden önce beşeriyet, hiç şüphesiz adaletsizlik, zalimce davranışlar, taşkınlık, haddi aşma, zorbalık ve güç kullanma gölgesinde yaşıyordu.

Hz. Peygamber'in dış siyaset stratejisi yerkürede güveni tesis etme merkezliydi. Bu ilkeli dış siyaset stratejisi savaş ve barış durumu dâhil hiç değişmemiştir. Bu hakikatten yola çıkarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dış siyaset stratejisi, istikrarlı ve ilkeli bir dış siyasette, iyi komşulukta, karşılıklı hak ve hukuka riayette ve bir arada yaşama kültürü becerisinde uluslararası aktörlerce temel bir dayanak olacaktır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) güvenli bir dünya oluşturmak için uyguladığı ve kurumsallaştırdığı bir strateji de emân kurumudur. Emân stratejisiyle toplumlar arasında dinî ve kültürel dayanışmayı sağlama ve insanların güvenliğini temin etme hedeflenmiştir.

Öte yandan Hz. Peygamber'in (s.a.s.), dış ilişkiler stratejisinde gözettiği gizlilik prensibi son derece dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.), en yakınlarına dahi devletin dış ilişkiler ağıyla ilgili hususları genelde paylaşmamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.), Medine dışına çıktığında genelde gizli stratejik bir yöntem izleyerek gideceği yön ve yerleri son ana kadar gizli tutmuştur. Bu şekilde bir strateji izlemekle hem düşman hesabına çalışan casusların bilgi sızdırma girişimlerini hem de boşuna kan dökülmesini önlemiş oluyordu

Hz. Muhammed'in (s.a.s.) uluslararası ilişkiler stratejisi, Hz. Âdem'den (a.s.) bu yana bütün peygamberlerin getirmiş olduğu medeniyet ve yaşamın, yaşamsal tecrübe ve pratiğinin toplamı ve son halidir. Hz. Peygamber, çok kısa bir zaman diliminde farklı dinler, diller ve milletlerden oluşan farklı renk ve ırk bölmelerini bir düzen içerisinde idare ederek adil, evrensel ve insanî bir sistemin kurucusu ve öncüsü olmuştur. Bundan ötürü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) dış siyaset stratejisi, yöneticiler ve diplomatlar için üstün bir dayanaktır.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in stratejisi, barış, dostu güven, düşmana korku, erdemli ilkelerde birlikte hareket etme, mazlumu himaye etme mer-

kezliydi. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) üstün ahlaki ilkelerini, yönetim tarzını ve siyaset stratejisini çok boyutlu olarak modern yöntemler ve teknikler kullanılarak küresel düzeyde insanlara tanıtılmamız gerekmektedir.

### Kaynakça

Abdurrazzak, Ebû Bekir b. Hammam es-San'ani. *el-Musannef*. Thk. Habibu'r-Rahman el- Â'zamî. 11 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb Arnavudî, Adil Murşîd. 50 cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1999.

Ali b. el-Mutarrazî, Ebu'l-Feth Nasruddin b. Âbdi's-Seyyid. *El-Muğrib fi tertîbi'l- mu'rib*. Thk. Mahmud Fahurî, Abdu'l-Hamid Muhtar. 4 cilt. Halep: Mektebet-u Usabe b. Zeyd, 1979.

Ali, Abdulfettah, Halil, Muhammed. Usulü'l- alakati'd-diplomasiyye ve'l-konsaliyye. Amman: Merkezü'l-İlmi li'd-Dirasati's-Siyasiyye, 2005.

Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bud şerhu Süneni Ebi Davud*. Dîmeşk: Daru'l-Feyha, 2013.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn. *Şua'bu'l- İman*. Thk. Muhammed Said. 14 cilt. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 1410/ 1991.

Bezzar, Ebû Bekir Ahmet b. Amr b. Abdi'l-Halîk. *Müsnedü'l-Bezzar*. Thk. Mahfuzu'r-Rahman Zeynullah. 9 cilt. Medine: Mektebetü'l-U'lum ve'l-Hikem, 1997.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahihihu'l-muhtasar min umuri Resulillahi ve sünenihi ve eyyamihî*. Thk. Mahmud Muhammed Nassar. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Dağ, Ahmet Emin. *Uluslararası ilişkiler ve diplomasi sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.

Darimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. 5 cilt. Riyad: Daru'l- Muğni, 2000.

Demirci, Kürşat. "Hıristiyanlık" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 17: 328-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ebû Dâvûd. Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî. *es-Sünen*. Thk. Yasir Hasan v.dğr., Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2013.

Ebû Ya'lâ el-Mevsulî, Ahmed b. Ali b. Müsenna et-Temimî. *Musnedu Ebî Ya'lâ el-Mavsîlî*, Thk. Hüseyin Selim Esed, 14 cilt. Dîmeşk: Daru'l-Me'mun li't-Turas, 1984,

ed-Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnavutî v.dğr. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.

el-Beğavî, Hüseyin b. Mes'ud, *Şerhu's-Sünne*. Thk. Şuayb Arnavutî, Muhammed Zühayr el-Şâviş, 29 cilt. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1983.



el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn. *es-Süneü'l-kübrâ*. 11 cilt. Beyrut: Daru'l- Marife, 1986.

el-Hazîn, Âlauddin Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdadî. *Lubabu't-te'vil fi meâni't-tenzîl, (tefsiru'l-hazîn)*. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.

el-Kâsânî, Alâu'd-Din Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-senâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud. 10 cilt. Beyrut: Dâru kütübî'l-İlmiyye 2010.

en-Neddaf, Muhammed Zekeriyya. *Ahlaku's-siyase li'd-devleti'l-İslâmiyyeti fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2006.

es-Sicistanî, Abdullah b. Nasır. *es-Siyaset'ül-hariciyyeti li'd-devleti'l-İslâmiyyeti fi ahdi'n-Nübüvveti*. Riyad: Şebeketu Aluka, 1979.

eş-Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadir el-camiü beyne fenni'r-rivayeti ve'd-dirayeti min ilmi't-tefsir*. Thk. Haşim Buhârî. 5 cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2010.

Farukî, İsmail Râci. *İslâm kültür atlası*. Trc. Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2014.

Fetlavî, Süheyl Hüseyin. *ed-Diplomasıyye'l-İslâmiyye*. Amman: Daru's-Sakâfe, 2005.

Garaudy, Roger. *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, (1. Baskı). Çev. Celal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı, 2016.

Goldstein Joshua S., Pevehouse, Jon C. *Uluslararası ilişkiler*. Çev. Haluk Özdemir. Ankara: BB101 Yayınları, 2015.

Halebî, Ali b. Burhane'd-Din, *Siretü'l-Halebî. (İnsanü'l-Uyûn)*. Thk. Ahmed Tu'me el-Halebî. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2012.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Saliğ Tuğ. Ankara: İmaj, 2003.

Hamidullah, Muhammed. *Hız. Peygamber'in (s.a.s.) savaşları*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: 1982.

İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdilber. *et-Temhîd lima fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkерim v.dğr., 26 cilt. Fas: Müessesetü Kurtuba, 1985.

İbn Abdu's-Selam, İzuddin Abdu'l-Aziz b. Abdu's-Selam b. Ebi'l-Kasım es-Sülemi ed-Dimeşkî. *Tefsiru İzuddin b. Abdu's-Selam*. Thk. Abdullah b. İbrahim. 3 cilt. Beyrut: Daru İbni Hazm, 1996.

İbn Adil, Ebû Hafs Ömer b. Alib. Adil ed-Dimeşkî el-Hanefî. *el-Lubab fi û'lumi'l-Kitab*. Thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud, Ali Muhammed Muavvaz, Muhammed Sa'd Ramadan Hasan, Muhammed el-Mütevelli Harb, 22 cilt. Lübnan: Daru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 2011.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *et-Tehrir ve't-tenvir*. 30 cilt. Tunus: Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.



İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. el-Kufî. *Musannef*. Thk. Muhammed Avvame. 26 cilt. Cidde: Daru'l-Kible, 2006.

İbn Esîr, Ebû Saâdat Mübarek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihaye fi ğaribi'l-Hadis ve'l-eser*. Thk. Mahmut Muhammed Tannahî. 4 cilt. Beyrut: Daru İhya-i Turasü'l-Arabi. 1979.

İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed Ebû Hatim et-Temîmi. *es-Sahih*. Thk. Şuâyb Arnavudî. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.

İbn Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve ahbaru'l-Hulafa*. Thk. Sa'd Kerim. İskenderiyye: Daru İbn Haldun, ts.

İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik bin Hişam el-Himyeryî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim Ebyarî, Abdu'l-Hafız Şelebî. Beyrut: Daru İbni Kesir, 2005.

İbn İshâk, Muhammed b. İshak b. Yasar. *es-Siretu'n-Nebeviyye li İbn İshâk*. Thk. Ahmet Ferid. 2 cilt. Beyrut: Daru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

İbn Manzûr. Cemalu'd-Din ebi'l-Fazl Muhammed b. Mükrim. *Lisanu'l-Arap*. Thk. Amir Ahmed Hayder, Lübnan: 2009.

İbn Rüşş, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidayetü'l-müctehid nihayetü'l-muktesid*. Thk. Salim el-Cezâirî, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2010.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Muni' Ebû Abdillâh el-Basri el-Hâşimi. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdu'l-Kadir Ata. 9 cilt. Beyrut: Daru'l-Kutübî'l-İlmiyye, 2012.

İbn'ul-Esir, İzzuddin Ebu'l- Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsüdü'l-ğabe fi ma'rifeti's-Sahabe*. 6 cilt. Beyrut: Daru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

İbrahim Ali Muhammed Ahmed. *el-İstihbarat fi devleti'l-Medineti'l-Münevvere*. Riyad: b.y., 1999.

İskit, Temel. *Diplomasi tarihi, teorisi, kurumları ve uygulaması*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

Kapar, M. Ali. *Asr-ı Saadette müşrikler ve müşriklerle ilişkiler; (Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet)*. İstanbul: Beyan yayınları, 1994.

Kettânî. *Nizamu'l- Hukumeti'n-Nebeviyyeti (et-Teratibu'l- İdariyye)*. 2 cilt. , Beyrut: Şirketu Dari'l-Erkam b. Erkam 1952.

Malik b. Enes. *el-Muvatta*. Thk. Muhammed Fuad Abdu'l-Bakî. Kahire: Daru'l- Hadis, 2005.

Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Ebû Mensur. *Te'vilatu Ehl-Sünne*. Thk. Mehdi Basullumî. 9 cilt. Beyrut: Daru Kutübî'l-İlmiyye, 2005.

Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî. *el-Ahkamu's-Sultaniye*. Thk. Ahmed Cad. Kahire: Daru'l-Hadis, 2006.

Muhammed Takî Osmanî. *Tekmiletü fethi'i-mülhim*. 6 cilt. Beyrut: Daru İhya't-Türasi'l-Arabî, 2006.

Murray, Williamson, Sinnreich, Richard Hart, Lacey, James. *Büyük stratejinin oluşumu: siyaset, diplomasi ve savaş*. Çev. Erhan Baltacı. İstanbul: Avangard Yayınları, 2017.

Müslîm, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccac el-Kuşeyrî en-Neysaburî, *Sahih-u Müslim*. Thk. Muhammed Fuat Abdulkakî. Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, 1991.

Nesefî, Ebu'l-Berakat Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsiru'n-Nesefî (Medariku't-tenzil ve hakaiku't-te'vil)*. Thk. Yusuf Ali, 3 cilt. Beyrut: Daru İbni Kesir, 2011.

Özdemir, Ahmet. "Uluslararası İlişkiler Alanında İslâm Hukukunun Temel İlkeleri-Emân Akdi Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme", *The Journal Of Academic Social Science Studie* 7/6, 2013.

Polat, Selahattin. "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İttifak, Teminat ve Antlaşmalarındaki Diplomatik Taktikler". *ERÜİFD* 6/5, 1990.

Rağîb el-İsfahanî. Ebu'l-Kasım Hiseyin b. Muhammed. *el-Müfredat fi ğaribi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halil. Beyrut: Daru'l-Ma'rife 2010.

Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsiru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*. Thk. İbrahim Şemsu'd-Din, Ahmed Şemsu'd-Din, 33 cilt. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2013.

Sa'devî, Nezîr Hasan. *Nizamu'l-berîd fi devleti'l-İslâmiyye*. Kahire: Daru Mısır, 1953.

Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el Keşf ve'l-beyan an tefsiri'l-Kur'ân*. Thk. Halid b Avn. 33 cilt. Cidde: Daru'd-Tefsir, 2010.

Sallâbî, Ali Muhammed. *Salahaddin Eyyubi ve Kudüs'un yeniden fethi*. Çev. Şerafettin Şenaslan, İstanbul: Ravza Yayınları, 2016.

Seyyid Kutup. *fi Zilali'l-Kur'ân*. Çev. Yakup Çiçek v.dğr., 12 cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1995.

Süheyli, Ebu'l- Kasım Abdu'r-Rahman b. Abdullah b. Ahmed b Ebi'l-Hasan es-Süheyli. *Ravzu'l-Unf fi Tesiri's-Sireti'n- Nebeviyyeti li İbn Hişam*. 4 cilt. Kahire: Daru'l- Hadis, 2008.

Şirazi, Seyyid Muhammed Hüseyin. *Fıkhu'l-Âvleme*. Beyrut: Müessesetu'l- Mücteba, 2002.

Taberi. *Camiu'l-Beyan an Tevili Ayi'l-Kur'ân*. 30 cilt. Mekke: Mektebetu'l Faysaliyye, ts.

Takkuş, Muhammed Süheyli. *Tarihu'l-Arap kable'l-İslâm*. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2009.

Tirmizî, Ebû İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdulkakî. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Ârabiyye, 1977.

Vakidî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakidî. *el-Meğazi*. Thk. Marsden Cones. Beyrut: A'lemü'l-Kütüb, 2006.

Viotti, Paul R., Kauppi, Mark V. *Uluslararası ilişkiler ve dünya siyaseti*. Çev. Ayşe Ozbay Erozan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık. 2017.

[www.aljazeera.com.tr/haber-analiz/irak-savasinin-degerlendirmesi](http://www.aljazeera.com.tr/haber-analiz/irak-savasinin-degerlendirmesi)

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebi Ya'kub b. Ca'fer b. Vehb. *Tarihu'l-Ya'kûbî*. Thk. Abdu'l-Emir. Beyrut: Őerketu'l-Alemiyye, 2010.

Zebidî, Muhammed b. Muhammed b. Abdu'r-Razzak el-Hüseyni. *Tâcu'l-Ârus min Cevahiri'l-Kamus*. Thk: Mecmua', 40 cilt. Kuveyt: Daru'l-Hidaye, 2000.

ZemaŐşeri, Mahmud b. Ömer. *el-Faik fi Ğaribi'l-Hadis*. Thk. Ali Muhammed el-Becavî, 4 cilt. Lübnan: Daru'l-Fikr, 1993.

ZemaŐşeri. *el-Keşşaf An hakaiki't-tenzil*. Beyrut: Daru'l-Kutübi'l-Arabi, 2012.



# ÜLKEMİZDE ATEİZME YÖNELME SEBEPLERİ

## REASONS FOR TURNING TO ATHEISM IN TURKEY

Geliş Tarihi: 25.01.2019 Kabul Tarihi: 16.08.2019

✉ **SELİM ÖZARSLAN**

PROF. DR.

FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.

Orcid.org/ 0000-0002-4881-6987

sozarслан1@firat.edu.tr

### ÖZ

Biz bu makalede dilimize "Tanrı tanımazlık" ya da "Tanrıya inanmazlık" olarak çevrilen ateizmin ne olduğunu, Batı'da ateizme yönelmenin genel nedenleri ve ülkemizde ateizme kaymanın özel sebepleri üzerinde durmaya çalıştık. Ateizm sadece Allah'ın var olup olmadığını düşünmeksizin yaşamak değil, varlığın meydana getiricisinin Allah olmadığını ileri sürmektir. İnsanın kendisini her türlü kayıt ve kontrolden bağımsız hissetmesi arzusu, din bilim ilişkisinin sağlam bir zemine oturtulamaması, din dilinin günümüz insanının anlayabileceği düzey, biçim ve formda sunulamaması ve arkaik bir karakter taşıması, dinin ticarî ve siyasî amaçlar için istismar edilmesi, dinî metinlere literal/ lafızcı bir biçimde yaklaşan dinî grupların din anlayışları ile Şii-İsmaililerin ve onların yolundan giden grupların batını/ ezoterik din yorumları insanımızı ve özellikle gençlerimizi ateizme yönlendirmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ateizm, Kelâm, Din, Batınî, Materyalizm.

### ABSTRACT

In this article, we tried to explain what atheism, translated into Turkish as godlessness or disbelief in a god, is, what its general causes are in the West, and the particular reasons for the shift to atheism in Turkey. Atheism is not about living without thinking whether or not Allah exists but about asserting that the creator of everything is not Allah. The factors leading the people and particularly the young people to atheism can be listed as follows: the human desire to feel independent of all kinds of oversight and control, the religion-science nexus not being established on a solid ground, the language of the religion being archaic and not being presented to today's people in such a way as to be understandable by them in terms of its level, style, and form, the religion being exploited for commercial and political purposes, and the religious groups' literal approach to religious texts and the Shi'i/Isma'ili and their followers' esoteric interpretations.

**Keywords:** Atheism, Theology, Religion, Batini, Materialism.

## Giriş

**A**na hatlarıyla Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuftan oluşan İslâm düşüncesine göre varlığa hayat kazandıran yegâne kudret Yüce Allah'tır. Allah'ın varlığını kabul etmek demek, sadece ateizmin/ tanrı tanımazlığın değil, ayrıca şüphecilik de reddedilmesi demektir.<sup>1</sup> Din olarak İslâm, Allah inancının varlığı üzerine inşa edilen tevhidî bir sistemdir. Tevhidî sistemin üzerinde inşa edildiği yegâne temel gerek şart bir ve tek olan Allah inancı olsa da en az Allah inancı kadar önemli diğer bileşenleri de bulunmaktadır. Tevhidi bir sistemin diğer bileşenleri ise Allah'ın varlığı ve tekliğinin yanında hesap bilinci yani Âhiret gününe iman ve kamu yararını gözeten salih amellerde bulunmadır. Söz konusu bu üç unsur birlikte hareket ettiği zaman İslâm dini dünyada fonksiyonunu icra etmiş olacaktır.

Türkiye'de yaşayan insanımız özellikle gençlerimizin ateizme düşme ya da yönelme nedenlerine geçmeden önce ateizmin ne olduğu üzerinde durmamız yerinde olacaktır.

### Kavramsal Çerçeve:

Tanrı tanımazlık<sup>2</sup> ya da “Tanrıya inanmazlık” demek olan ateizm<sup>3</sup> âlemde derunî, haricî ve üstün bir sebebi yani Allah'ın varlığını inkâr eden felsefî bir öğretilerdir.<sup>4</sup> Ateist de düşünerek ve tartışarak Tanrı'nın var olmadığını ileri süren kişidir. Bu ateist birey sadece Tanrı'nın varlığına inanmakla kalmıyor, aynı esnada O'nun var olmadığını yani yok olduğunu da ispatlamaya çalışıyor.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, çev. Kasım Turhan, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996), 93.

<sup>2</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, 93.

<sup>3</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: D.E.Ü. Matbaası, 1990), 163.

<sup>4</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 25-26; Selim Özarslan, *Günümüz Kelâm İnanç Problemleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 3.

<sup>5</sup> A. Flew, *The Presumption of Atheism*, (New York:

Dinî literatürde kâinatta hâricî bir varlığı yani Tanrı'nın varlığını kabul etmemeye ilhad, kabul etmeyenlerin oluşturduğu topluluğa da ilhadiye adı verilmiştir. Yine “dinden sapan” anlamında zındık kelimesi kullanılmış, “zaman yönünden dünyanın bir başlangıcı olmadığına ve zamanın her şeyi yok ettiğine inanan kimseler için de dehrî ( çoğulu: Dehriyyûn) ve bunların temsil ettiği düşünceye de dehriyye isimleri verilmiştir.<sup>6</sup> Ateizm, felsefi bir hareket olarak ilk çağ Yunan düşüncesinden itibaren tarihin her döneminde taraftar bulabilmiş ise de Rönesans'tan itibaren gelişen tabiat ilimleriyle oldukça güçlenmiş, çağdaş bilimin verilerini çarpıtarak fazlaca yararlanmış bir inkâr hareketidir. 18. asrın ansiklopedist materyalistleri, 19. asrın materyalist ve pozitivistleri, biyolojistleriyle birlikte Hegel gibi mutlak idealist filozoflar da ateisttirler.

Ateizm Tanzimat'tan başlayarak artan bir hızla ülkemiz aydınları arasında yayılmaya başlamış nerede ise aydın olmanın ayrırcı bir niteliği haline gelmiştir. Ateizm düşüncesi, felsefi olarak ontolojik materyalizme dayanır. Âlemde tek ve değişmez varlık maddedir. Bu madde içkin bir varlıktır. Ateistler, Allah'ı ve ruhu inkâr edip, kâinatın tesadüfen meydana geldiğini ileri sürmüşler, tabiat olaylarının izahında hiçbir neden tanımamışlardır. Ateizm dine, dinî olana, dindara ve dinî inançlara karşıdır. Bilim ile dini birbirinin karşıtı saydıklarından ikisinin birlikte olamayacağını dillendirmişlerdir. Feuerbach, “insanın kendisini büyütmesi ile Tanrı olmuştur” diyerek insanı Tanrı ilan etmiştir.<sup>7</sup> Varlığın yaratıcısı ve düzenleyicisi Allah'ı inkâr eden Ateist düşüncenin vardığı yer, insanın kendisini Tanrılaştırması olmuştur. Bu ise evreni, hayatı ve insanı anlayamama anlamına gelmektedir. İnsanı anlamlı kılan şey ise imanlı olmasıdır. Hz. Peygamber'e amellerin en faziletlisi hangisidir, diye sorulduğunda, “Allah ve Resulüne imandır”<sup>8</sup> cevabını vermiştir. Allah tarafından en güzel bir biçimde yaratılıp<sup>9</sup> yeryüzünün halifesi kılındığından, varlıklar içerisinde şerefli bir konuma getirilen insanoğlunun<sup>10</sup> şeref ve onurunu koruması, imanlı olmasına ve imanını sürekli kılmasına bağlıdır. Bu iyi niteliklerle yaratılan insana akıl, irade ve yapıp etme gücü de Allah tarafından bahşedilmiştir.<sup>11</sup> Allah'ın insanoğlundan istediği ise akıl ve iradesini yerinde kullanmak suretiyle yaratıcısını bilmek yani O'na iman etmek ve eşyadan yaratılış gayesine uygun olarak yararlanmaktır. Hakiki iman, Allah'a imanla birlikte ona aykırı olan

1976), 59 v. dğr. nakleden Aydın, *Din Felsefesi*, 164-165.

<sup>6</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 162; Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 26.

<sup>7</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 26.

<sup>8</sup> Ebi Abdullah Muhammed b. İsmail Buhâri, *Sahih-i Buhari*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “İman”, 18.

<sup>9</sup> et-Tîn 95/1.

<sup>10</sup> el-İsrâ 17/70

<sup>11</sup> Selim Özarslan, *Kelâm'da Tevbe* (Ankara: Bizim Büro, 2003), 9.

şeyleri yani küfrü reddetmekle gerçekleşir. Ateizm de Allah'ın varlığını kabul etmediğinden inkârcı akımlardandır.

Bilindiği gibi tek bir değil birçok ateizm çeşidi vardır.<sup>12</sup> Ateizme modern şeklini veren ise Nietzsche'dir. Nietzsche "Tanrı ölmüştür" söylemiyle kiliseye karşı bir isyanın temsilcisi olmuştur. Düşüncesinin kaynağı da maddecilik ve tabiatçılık olduğundan Marksist ateizm her türlü inancın yıkılmasında aktif rol üstlenmiştir. İlmî ve teknolojik ateizm etik ve ahlaki değerleri özellikle cinsî ahlakın dayandığı değerleri yıkmayı amaç edinmiştir. Bunda da başta ABD, Rusya ve Avrupa ülkeleri olmak üzere birçok yerde başarılı olmuştur. Ateist varoluşçular da Marksizm'i çeşitli maddeci anlayışlarla destekleyerek Tanrı'nın varlığını kategorik olarak inkâr etmişlerdir. J. Paul Sartre ve Heidegger bunlardandır. Agnostik ateistler ise Tanrı'nın varlığı problemini çözülemez olarak görmüşlerdir.<sup>13</sup>

Ateizm iki temel kabulden hareket ederek Tanrı'yı inkâr etmektedir. Birincisi, âlemin akıllı bir tasarımın, planlı bir yaratmanın ürünü olmadığı, aksine tesadüfen meydana geldiği biçimindedir. Yani madde ezeldir ve o her şeyin kaynağıdır. Dolayısıyla Tanrı'ya gereksinim yoktur. Tanrıyı inkârlarına ikinci neden olarak da âlemdeki kötülükleri göstermektedirler. Buna kötülük problemi de diyebiliriz.<sup>14</sup> Dünyada her an karşılaştığımız hastalıklar, savaşlar, depremler, seller, tsunami, ölümler ve bunların meydana getirdiği yıkımlar ve acılar; ateistlere göre, var olduğu kabul edilen veya inanılan bir Allah'ın iyi niyetli birisi olmadığına, iyi niyetli olduğu kabul edilse de bu iyi niyetini egemen kılacak bir güç ve kudrete sahip bulunmadığına delalet etmektedir. Allah'ın varlığını kabul edenler yani teistler, ateistlerin ileri sürdükleri kötülük problemine karşı çeşitli görüşler beyan etmişlerdir. Bazıları dünyada var olan kötülüğü insanın olgunlaşması için bir araç olarak yorumlayarak, bazıları kötülüğün reel varlığını kabul etmeyerek, bazıları kötülüğü Tanrı'nın öfke ve uyarısına bağlayarak, kimileri de sınırlı bir Tanrı kavramı kabul ederek bu sorunu çözmeye çalışmışlardır.<sup>15</sup> İslâm Kelâmcıları ise kötülük problemine geliştirdikleri salah- aslah (iyi- en iyi), husun- kubuh (iyilik- kötülük), istitaat (güç), ilahî hikmet kavramları çerçevesinde cevap vermeye çalışmışlardır.<sup>16</sup> Bununla birlikte 'dünyada kötülük vardır' hükmü ile 'bilgi, irade, güç, kudret ve

<sup>12</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 167.

<sup>13</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 26.

<sup>14</sup> Çalışmanın hedefi kötülük sorununu incelemek olmadığından kötülük problemi ve kötülük kavramının kapsam alanı yani iyiliğin karşıtı olarak kötülük, metafizikî ve tabii kötülük nihayet ahlâkî kötülük hakkında detaylı bilgi için bakınız: Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Kaknüs, Furkan Yayınları, 2014), 12-50.

<sup>15</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 168-169.

<sup>16</sup> Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 8.



iyilik sahibi bir Tanrı vardır' hükmünü hiçbir suretle karşı karşıya koyup bundan bir ateizm çıkarmak mümkün görünmemektedir.<sup>17</sup>

### Ateizme Yönelmenin Genel Nedenleri

Kökene hakkında kısaca bilgi verdiğimiz ve başlangıcı tarihin derinliklerine kadar giden ateizmin Rönesans'tan sonra modern dönemlerde daha fazla taraftar bulmasının bazı nedenleri vardır. Konuyla ilişkin araştırmalar söz konusu nedenlerin başında Hıristiyan teolojisini işaret etmektedir. Üçlü Tanrı tasavvuru olarak bilinen teslis inancı, Âdem ve Havva'nın işlediği aslı suçtan /günahıtan ötürü insanoğlunun doğuştan günahkâr olduğu inancı,<sup>18</sup> bu inancın gereği olarak doğan çocukların vaftiz edilmesi,<sup>19</sup> Hz. İsa'nın insanları günahlarından arındırıp temizlemek için yeryüzüne geldiği<sup>20</sup> ve tanrısal ilahî bir tabiata sahip olduğu düşüncesi, Mesih'in cesedinin ekmeğe, kanının şaraba dönüştüğü yönündeki inanç ve buna bağlı olarak gerçekleştirilen ekmek-şarap ayini,<sup>21</sup> XVII. yüzyıldan itibaren deneysel tecrübi bilgiye ağırlık verilmesi Hıristiyan dinine olan olumsuz yaklaşımları daha da derinleştirmiştir. Bilgi felsefesindeki köklü değişimin sonucu olarak Hıristiyan ahalide din- bilim çatışmasının yaşanması ve kilisenin fikir ve düşünceyle mukabele edemediği bilim adamlarına karşı katı baskı ve zulümler uygulaması ateizmin yayılmasına ve geniş kitlelerce benimsenmesine neden olmuştur. Çünkü Hıristiyan teolojisinin kabul ettiği Baba, Oğul ve Ruhü'l-Kuds'ten oluşan üçlü Tanrı tasavvuru yani teslis, insanların aslı günaha varis olarak günahkâr doğmaları vb. gibi inançlar,<sup>22</sup> aklın temel ilkeleriyle bağdaştırılması imkânsız şeylerdir.

Zaman içerisinde Hıristiyanlığın mucizeler ve gizemler /sırlar dinine dönüştürülmesi de Hıristiyan çevrelerde insanların dinden uzaklaşarak ateizme yönelmelerine sebep olmuştur. Bilindiği gibi Allah tarafından insanlığa gönderilen bütün peygamberler kavminin en ileri olduğu alanlarda hissî mucizeler göstermişlerdir. İsrailoğulları'na / Yahudilere gönderilen

<sup>17</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 168-169.

<sup>18</sup> Romalılar'a Mektup, 5/12-21; Günay Tümer, "Aslı Günah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1991), 3: 496.

<sup>19</sup> Filipililer'e Mektup, 2/5-11; Korintoslular'a Birinci Mektup, 1/12; Romalılar'a Mektup, 5/12-18; Galatyalılar'a Mektup, 3/14; Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş Dinler Tarihine Katkı*, (İstanbul: 1992), 82-84; Günay Tümer, - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: 1993), 267-268.

<sup>20</sup> Matta, 20/28; 26/28; Markos, 10/45; Yuhanna, 1/29; 3/17; 11/50; Yuhanna, 1/29 (Ertesi gün, İsa'nın kendisine gelmekte olduğunu Yahya görüp dedi: İşte, dünyanın günahını kaldıran Allah kuzusu!); Michel, *age*, 76, 83; Mehmet Katar, *Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm'da Tövbe*, (Ankara: 1997), 81.

<sup>21</sup> Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 77; Tümer, Küçük, *Dinler Tarihi*, 268.

<sup>22</sup> Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, 41-51, 71, 77.

Hız. İsa da Kur'ân-ı Kerim'de birçoğundan söz edilen beşikte daha birkaç günlükken konuşması,<sup>23</sup> peygamberliğinden sonra gökten sofraya indirmesi, ölüleri diriltmesi, çamurdan yaptığı bir kuşa üflemeyle kuşun canlanması, o zamana kadar tedavisi mümkün olmayan alaca ve abraş hastalarını iyileştirmesi, evlerinde yedikleri ve biriktirdikleri şeyleri haber vermesi<sup>24</sup> gibi birçok mucize ile desteklenmiş bir peygamberdi. İnananlar bu türlü mucizeleri Allah'ın insanlara gönderdiği peygamberini davasında doğruladığı özel olaylar olarak değerlendirirken, inkârcılar bunları sihir olarak kimileri de daha farklı şekillerde yorumlamaya çalışmışlardır. Öyle ki Hız. İsa'nın gösterdiği mucizeleri kendisinin yarattığı şeklinde yorumlanmış ve böylece ona verilen mucizeler Pavlus tarafından Hız. İsa'nın ilahlaştırılmasına aracı kılınmıştır. Bir taraftan İsa'nın mucizeleri bu şekilde farklı biçimlerde yorumlanmak suretiyle Hıristiyanlık mucizelerine dönüştürülürken diğer taraftan Eski Yunan ve Roma'nın putperest inançlarındaki akla ve ilme karşı olan, gizem ve sırda dayalı inançları Hıristiyan itikadıyla birleştirilmiştir. Bu şekilde Hıristiyan teolojisi akla uygun makul inançlar kategorisinden çıkarak gizem ve sırlarla dolu inançlar oluşturmaya başlamıştır. Sır ve gizemle dolu inançlardan bazılarına Mesih'in çarmıha gerildikten sonra dirilip göğe yükselmesi, bedeninin ekmeğe, kanlarının şaraba dönüşmesi ve bu inancın ekmeğe- şarap ayini şeklinde uygulamaya konması, insanın doğuştan getirdiği aslı günahı teslisin ikinci unsuru İsa Mesih aracılığıyla arınması ve üçlü Tanrı tasavvuru/ teslis (üçlü birlik) inancını (Baba, Oğul, Kutsal Ruh) örnek olarak verebiliriz.<sup>25</sup>

Bu gizemli ve sırlarla dolu inançların halka zorla, baskı ile kabul ettirilmesinde Hıristiyan din adamlarının yani papaz ve rahiplerin büyük rolü olmuştur. Çünkü Hıristiyanlıkta din adamları sınıfı, dinde önemli bir rolü yani Allah ile insanlar arasında aracılık rolünü üstlenmişler ve rolün gereği olarak insanlara sundukları sırlarla dolu inançları kabul etmeyenleri dinden çıkmakla, kâfir olmakla yani aforoz etmekle tehdit etmiş ve korkutmuşlardır. Papaz ve rahipler, Allah ile insanlar arasındaki aracılık rollerine dayanarak halkı malî yönden de istismar edip zengin olmakla onlar katında önemli bir konum elde etmişlerse de bu tutumları, zamanla halkın dinden uzaklaşmalarına da neden olmuştur. Böylece dinde ve Hıristiyan insanların katında önemli bir konum elde etmişlerdir. Hâlbuki ilahî dinlerin aslında dinin bilinip öğretilmesinde görev üstlenen din adamlarının insan olmaları açısından diğer insanlardan hiçbir ayrıcalıkları ve kutsallıkları yoktur. İlahî dinlerde kutsallık yalnızca Allah'a özgü kılınmıştır.<sup>26</sup> Kur'ân'da haham ve

<sup>23</sup> Âl-i İmrân 3/ 46.

<sup>24</sup> Âl-i İmrân 3/ 49.

<sup>25</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, *Dinler Tarihi*, ed. Baki Adam, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 155-158, 159, 165.

<sup>26</sup> Muhammed Kutup, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler*, trc. Bekir Karlığa, (İstanbul:

papazların halk katında ayrıcalıklı bir yer edinerek ilahlaştırıldıklarına şöyle değinilir: “(Yahudiler) Allah’ı bırakıp, hahamlarını; (Hıristiyanlar ise) rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih’i rab edindiler. Oysa bunlar da ancak, bir olan Allah’a ibadet etmekle emr olunmuşlardır. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, onların ortak koştukları her şeyden uzaktır.”<sup>27</sup> Burada bir dinin aslî inanç ve ilkelerinin korunup devam ettirilmesinde veya bozulup tahrif edilmesinde din adamlarının etkin rolü karşımıza çıkmaktadır. Çeşitli sebeplerle kilisenin insanlar üzerindeki baskısının azaldığını gören insanlar, sırlar ve gizemlerle örtülen Hıristiyan inançlarını sorgulamaya başladılar. Bu sorgulamalar sonucu bazı kişiler, bu tür inançların akıl ve gerçekle uyuşmadığını düşünerek Hıristiyanlığı terk ettiler hatta ateist oldular<sup>28</sup> yani Hıristiyanlık’taki teizmi eleştirerek reddedenler anlamında ateist oldular.

Hıristiyanlık’ta veya Hıristiyan kültürün egemen olduğu çevrelerde dünya ve âhîret dengesinin gerektiği şekilde kurulamaması da ateizme yönelme nedenlerinden birisi olmuştur. Allah’ın insanlar içinden seçtiği peygamberlere ilettiği mesajın yani vahyin içeriğini iyi anlamayanlar veya o mesaja gerektiği biçimde değer vermeyenler, insanı bütün boyutlarıyla anlayamamış tam manasıyla kavrayamamışlardır. Bu nedenle ya insanın maddî yönüne yani dünyasına ağırlık verilip âhîret hayatı yok sayılmış ya da onun metafizik yönü öncelenerek dünya hayatı ihmal edilmiştir. İnsanlık tarihi bunun örnekleriyle doludur. Bilindiği gibi Hıristiyanlık, dinin emirlerinden uzaklaşarak, dünyevileşen yani sadece dünyevî gereksinim ve zevkleri için yaşamaya başlayan, dünya hayatına daha fazla önem veren Yahudileri yeniden Allah’ın buyrukları doğrultusunda yaşamaya yöneltmek için gönderilmiştir. Ancak, Hıristiyan teolojisinin Hz. İsa’nın mesajlarının aksine olumsuz bir biçimde oluşturulması, bu dinin de dünya ve âhîret dengesini kurmasına mani olmuştur.

Hıristiyan öğretiye göre Âdem ile eşi Havva’nın cennette yasak ağacın meyvesinden yemek suretiyle işlediği suç onlardan sonraki bütün nesillere birey ve toplumlar düzeyinde aynıyla geçmekte, yeni nesiller de günahkâr ve suçlu kabul edilmektedir. İnsanlara ölümü ve günahı bu suçlarından dolayı Âdem ve Havva getirmiştir.<sup>29</sup> Köken itibariyle metafizik âleme ait bir varlık olan insan bu aslî suçtan dolayı fizik âleme, dünyaya indirilmiştir. Yani ulvî bir varlık alanından süflî, bayağı bir varlık alanına sürülmüş, değer ve itibar kaybetmiştir. Bu algıya göre insan düşük ve değersizdir. Bu düşüklük değiştirilemez bir alını yazısı olup hep böyle sürecektir. Şayet aslı

1987), 39.

<sup>27</sup> Tevbe, 9/31.

<sup>28</sup> İbrahim Coşkun, “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”, *Din Karşıtı Akımlar ve Deizm* (Van: Ensar Neşriyat, 2017), 49-50.

<sup>29</sup> Romalılar’a Mektup, 5/ 12-21; Tümer, “Aslî Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 3: 496; Eroğlu, *Dinler Tarihi*, 159.

günah işlenmemiş olsaydı insan bu dünyayı hiç bilmeyecekti. Çünkü fizik dünya insan için önceden var edilmiş değildir. Tesadüfen işlenmiş bir suçtan ötürü cezalandırılmak için bu dünyaya lanetli olarak atılmıştır.<sup>30</sup>

Hıristiyanların ya da Kilise'nin bu asli suç algısı, yani Tanrı'nın bir suçtan ötürü bütün insanların geleceğini karartması birçok insanın tepkisine yol açmış, böylesi bir Tanrının adil ve dürüst olamayacağı fikrini açığa çıkarmıştır. Tanrı'nın insanlara reva gördüğü bu ceza aynı zamanda onun insanlık planının daha işin başlangıcında kendi elleriyle yok etmesini de akıllara getirir. Bu sebeple Hıristiyanlık'taki aslı günah algısı, Tanrı'ya bir iftira yani suç atma girişimidir de aynı zamanda. Aslı günahın bu şekilde yorumlanması Tanrı'yı hem adaletsiz yapmakta hem de beceriksiz biri haline dönüştürmektedir. Buradan anlaşılan kilisenin dünyayı oldukça aşağıladığı, dünya ve âhiret dengesini âhiret lehinde bozduğudur. Dindar bir Hıristiyan'ın dünya ve âhirete birlikte ve aynı derecede sahip olması imkânsızdır. Bu durum bazı Batılı Hıristiyanlar'ı ikilemde bırakmış, dünya ile aralarına çekilen kilise öğretilerinin kalın duvarlarını bu ikisiyle aşarak dünyevileşmişlerdir. Bunu yaparken dinin dünyevî yetkilerine son vererek onu bireylerin özel hayatlarına, vicdanlarına özgü kılmışlardır. Bu da laiklik ve sekülerliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır.<sup>31</sup> Kilise bir taraftan âhirete karşın dünyayı kötülerken diğer taraftan kilise mensuplarının dünya nimetleri içerisinde yaşamaları buna şahit olan birçok Batılı'nın dinden uzaklaşarak ateizmin pençesine düşmesine sebebiyet vermiştir.<sup>32</sup>

Rönesans'tan sonra bilgi felsefesindeki değişim de ortaçağda Kilise'nin benimsediği Avrupa'da uzun seneler etkili olan Antik Yunan ve Roma kültürleri ile Hıristiyan inançlarından oluşan Skolastik felsefenin zayıflamasına katkıda bulunmuştur. Kilise'nin benimsediği skolastik felsefenin bilgi nazariyesi oluşturulurken kâinat ve kâinatı meydana getiren varlıkların fiziksel ve biyolojik tasarımı konusunda Aristoteles, kâinatın astronomik ve astrolojik tasarımında Batlamyus ve insanın anatomik ve fiziksel tasarımında Galenos'un ortaya koyduğu kuramlardan yararlanmışlardır. Bu felsefede aklın kullanımı sadece naklin yani Kilise'nin benimsediği inançları doğrulama ile sınırlıdır. Saf aklın kullanımına müsaade edilmemiş, böylece felsefi düşüncenin önüne geçilmiştir. Avrupa'da tecrübî bilgiyi esas olan bilgi felsefesindeki değişim etkisini oldukça kısa sürede felsefe, kozmoloji, sosyoloji ve psikoloji gibi bilim dallarında hissettirmiş, bu bilimlerdeki değişimler de sosyal yaşama taşınmıştır. Skolastik felsefeye dayanan Kilise teolojisi, son derece dinamik olan sosyal yaşamın ihtiyaçlarına olumlu cevap verememesi üzerine sosyal ve ekonomik rahatsızlıklar her geçen gün

<sup>30</sup> Coşkun, *Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları*, 54.

<sup>31</sup> Durmuş Hocaoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1995), 80-81; Coşkun, *a.mlf.* 54.

<sup>32</sup> Coşkun, *a.mlf.* 55.

artmış, bu da Kilise otoritesinin zayıflamasına, temelde dinî metinlerden sonuç çıkarma yöntemi olan tümdengelimden deney ve gözlemlerden hükümler çıkarmaya yarayan tümevarım yöntemine geçilmesine, tamamen öte dünya merkezli din anlayışından bu dünyayı esas alan ve her şeyi içinde yaşadığımız bu dünyaya göre planlayan seküler düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>33</sup> Bilgi felsefesindeki yani varlığı ve olayları algılama ve yorumlama biçimindeki değişiklik, skolastik düşünceyi kökten sarsmış ve din-bilim çatışmasına yol açmıştır. Bu da doğal olarak insanların dinden uzaklaşarak ateist olmalarına neden olmuştur.

Varlık veya olay hakkındaki değerlendirme ya da yorumlama amaçsal ve nedensel/ mekanik olarak ikiye ayrılır. Bir olay ya da varlık hakkında amaçsal açıklama yapma, ona bir gaye belirlemektir. Nedensel yorumda ise olay ya da varlıkla ilgili bir sebep sunulmaktadır. Bu yorum görüneceği gibi tabiata dayanarak yapılan bir çıkarımdır. Varlık hakkındaki amaçsal yorumla nedensel yorum birbirine zıt olmasa da nedensel yorumlarla amaçsal yorumların yapısal farklılığı da bilinen bir şeydir. Hıristiyan teolojisinde amaçsal yorumla nedensel çıkarım birbirine karıştırılmıştır. Örneğin böceklerin, yılanların ve diğer hayvanların biyolojik yapıları ve içgüdüsel düzenleri aslı günahla ilişkilendirilmiştir. Bu da tecrübî, deneysel bilim anlayışının gelişmesi sonucu, din –bilim çatışmasını doğurmuştur. Varlığın veya bir olayın amaçsal yorumunda dinin vahye dayanan verileri, nedensel yorumunda ise akıl ve insanlığın oluşturduğu bilgi birikimi olan bilim esas alınmalıdır. Genelde din amaçsal yorum ile ilişkiliyken, bilim nedensel/ mekanik yorumla alakalıdır. Nedensel yorum taraftarları aklın gelişimiyle bilimden elde ettikleri güçle sadece vahiy ile bilinmesi imkân dâhilinde olan birçok konuyu inkâr etmişler, mekanik/ nedensel yorumun dışındaki amaçsal /gaî yorumları kabul edilebilir bulmamışlardır. Böylece bütün metafizik gerçekler inkâr edilmiştir.<sup>34</sup>

Bilgi felsefesindeki değişimle birlikte ortaya çıkan modern astronomi ve astroloji bilgilerinin Yahudiliğin kutsal metni Tevrat'a ve Yunan filozoflarından Batlamyus astronomisine dayanarak dünyanın dönmediği ve tepsi gibi düz olduğu, kâinatın merkezinde bulunduğu gibi bazı Hıristiyan inançlarını anlamsız ve geçersiz kılması da insanların Hıristiyanlıktan uzaklaşarak ateizme kaymasına yol açmıştır. Kopernik başta olmak üzere astronomların yaptığı çalışmalar dünyanın sabit olmadığını, güneşin etrafında döndüğünü kanıtladı. O zamana kadar dünyanın sabit, güneşin onun etrafında dolandığına, dünyanın kâinatın merkezinde hareketsiz yani sabit durduğuna, bütün gök cisimlerinin dünyanın etrafında döndüğüne inanılıyordu. Hareket kanununun keşfi de gök cisimlerinin hareketinin ruhlar aracılığıyla olduğunu kabul eden Hıristiyan teolojisinin yanlışlığını ortaya

<sup>33</sup> Remzi Demir, *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı* (Ankara: 2001), 17.

<sup>34</sup> Çoşkun, *a.mlf.* 58.

koydu. Bilimdeki bu gelişmelerle, Hristiyan teolojisinin sebeplerinin bilinemez olduğu iddiasıyla sadece fideist (imanc) bir anlayışla inanılmasını istediği konuların nedenleri açıklığa kavuştu. Bu da akıl ile din, inanç, ruh da dâhil her şeyin açıklanabileceği fikrini geliştirdi. Bu durum da kilise oligarşisinin etkinliğinin zayıflamasına, insanların dinden uzaklaşarak Tanrının varlığını inkâra yol açmıştır.<sup>35</sup>

### Ülkemizde Ateizme Yönelmenin Nedenleri

Ateizme yönelmenin genel nedenleri üzerinde durduktan sonra ülkemizde ateizme ve diğer din karşıtı akımlara yönelmenin sebeplerine değinebiliriz. Öncelikle telekomünikasyonun yani haberleşmenin hızla geliştiği, dünyamızın küçük bir köy haline geldiği küreselleşen dünyada fikrî, dinî, din karşıtı, ahlâkî, gayri ahlâkî, ekonomik, siyasî, sosyal, kültürel her türlü insan düşünce ve eylem biçimleri, olumlu veya olumsuz bir biçimde bütün dünyada etkisini gösterdiği gibi ülkemizde de kaçınılmaz bir şekilde varlığını hissettirmektedir. Dolayısıyla insanı Tanrı tanımazlığa götüren genel nedenler, bir takım bazı farklılıklarla da olsa ülkemiz için de geçerlidir. Ülkemizde son yapılan araştırmalar din karşıtı akımlardan olan Tanrı tanımazlığın yani ateizmin ve deizmin ciddi oranda artış gösterdiğine işaret etmektedir. 2017 yılında yapılan bir araştırmada deneklere, “Allah’ın varlığına ve birliğine, bizi yaratıp yaşattığına inanıyor musunuz” şeklinde bir soru yöneltilmiş, % 86 oranında “evet”, % 4 oranında “hayır”, % 4 oranında “cevapsız veya kararsız” yanıtı alınmıştır. Aynı soruya “evet, Allah’ın bizi yarattığına inanıyorum ama her şeye karıştığını, karışacağını düşünmüyorum” şeklinde deist bir yaklaşımla cevap verenlerin oranı ise % 6 olmuştur. Uzun zamandır ülkemizde yaşayan Müslümanların Türkiye nüfusuna oranının % 99 olduğu bilindiğine göre son araştırmanın sonuçları ateizmin ve diğer din karşıtı akımlara yönelimin arttığını göstermektedir. Ateist ve deist olduğunu söyleyenlerin büyük çoğunluğunun büyük şehirlerde olduğu da araştırmada vurgulanmıştır.<sup>36</sup>

Ülkemizde ateizme ve diğer din karşıtı akımlara yönelmenin sebeplerini şöylece sıralamamız mümkündür:

1- İnsanın kendisini her türlü kayıt ve kontrolden bağımsız hissetmesi arzusu, kendisini aklını, güç ve kudretini tanrı edinmesine yol açmıştır. Kur’ân bu duruma düşen yani heva ve arzusunu her şeyin üzerine çıkaran inançsız bireyden şöyle söz ediyor: “Gördün mü o heva ve hevesini Tanrı

<sup>35</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 213-215; Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* (İstanbul: 1969), 179.

<sup>36</sup> <http://www.makdanismanlik.org/wp-content/uploads/2017/06/Mak-Danismanlik-Turkiyede-Toplumun-Dine-Ve-Dini-Değerlere-Bakışı-Araştırması.Pdf> E. Tarihi: 13.05.2018.

edinen kimseyi?”<sup>37</sup> Günümüzde aklın ve bilimin öncülüğünde teknolojinin gelişmesi sonucu maddî zenginliğin arttığı bir gerçektir. Belirli bir servete, şana, şöhrete ve makam ve mevkie gelen bazı insanlar nereden ve nasıl geldiğini unutarak kendisini her şeyden müstağni saymaya başladığında nefsanî istek ve arzularına sınır koyan etik ve dinî değerlere karşı da duyarsızlaşmakta, dinî ve ahlâkî buyrukları kale almayan seküler bir yaşam sürebilmektedir. Zamanla yaşadığı gibi inanmaya başlayan bu insanlar hayatı sadece bu dünyadan ibaret görmeye, âlemin tesadüf sonucu meydana geldiğine kendilerini inandırmaya çalışıyorlar. Bu durum basın ve yayın organlarıyla özellikle de sosyal medya ortamlarında yaygın hale getirilmekte hayatın sadece bu dünyadan ibaret olduğu düşüncesi genç insanların ilgisini çekmektedir. Çünkü insan başıboş bırakılırsa nefsi onu bayağı şeylere yönlendirecektir. Bu duruma Kur’ân’da şöyle değinilmektedir: “... Şüphesiz nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder...”<sup>38</sup>

2- Din-bilim ilişkisinin sağlam bir zemine oturtulamaması: Dini anlatımın ya da sunumun bilimin kesin buluş ve tespitlerine ters düşmesi. Ülkemizde Hıristiyanlık’ta olduğu gibi İslâm’ın da bilimle çatıştığını, insana özgürlük alanı tanımadığını, İslâm’ın akılla çatışan ilkeler barındırdığını, âhirete öncelik verip dünya yaşantısını ihmal ettiğini, bu sebeplerden İslâm ülkelerinin geri kaldığını savunan din karşıtı zümrelerin olduğu bilinmektedir. Son zamanlarda basın yayın organlarında ve televizyonlarda din anlatımının kısas, hikâye ve masal üslubuyla gerçekleşmesi ve anlatımların akılla çelişmesi dinin dünyada yaşanabilir ve uygulanabilirliğini oldukça zayıflatmakta adeta yukarıdaki iddiaları teyit eder niteliktedir. İnsanlığa Allah’ın emir ve yasaklarını uygulamada örneklik yapsın diye gönderilen Hz. Peygamber’in yaşantısı, zaman zaman örnek alınması mümkün olmayan bir olağanüstülikle sunulmaktadır. Her dinî olguyu olağanüstü bir şeymiş gibi yani mucizemsi bir üslupla sunma, tabiata konan yasaları yani Sünnetullah’ı<sup>39</sup> ihlal gibi algılanmakta, din bilim çatışmasına yol açmaktadır. Bu durum dini bilgileri sahih kaynaklardan ve yetkin din bilginlerinden öğrenmeyen kişilerde dinden soğumaya ve zamanla dinle ilişkisini koparmaya yol açmaktadır. Ancak şunu ifade etmemiz de kaçınılmaz bir gerekliliktir. Kaynağı ilahî olan dinlerde olduğu gibi İslâm’a göre de hissî/ duyumsal mucizelere inanmak gerekir.<sup>40</sup> Kur’ân’da ve sahih sün-

<sup>37</sup> el-Furkân 25/43.

<sup>38</sup> Yûsuf 12/ 53.

<sup>39</sup> İsrâ 17/ 77; Ahzâb 33/38, 39; Fâtır 35/ 43; Fetih 48/23.

<sup>40</sup> Ebu’l-Meâlî Abdülmelik Cüveynî, *Kitabu’l-İrşâd*, Thk. Esat Temim, (Beyrut: 1413/1992), 288-290; Ebu’l-Muîn Neseî, *Tabsiratü’l-Edille fî Usûli’-d-Dîn*, Thk. Hüseyin Atay & Ş. Ali Düzgün, (Ankara: DİB. Yayınları, 2003), II, 45 vd; Nureddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usuli’-d-Din*, Thk. Bekir Topaloğlu, (Ankara: DİB. Yayınları 1995), 47; Fahreddin Razi, *Meâlimu Usuli’-d-Din (İslam İnancının Ana Konuları)*,



nette bunlara yer verilmiştir.<sup>41</sup> Ancak duyumsal mucizeler çok nadir olaylar olup bunların genelleştirilmesi Kur'ân'ın evrensel mesajına da aykırıdır. Bütün kâinata olduğu gibi sosyal olaylarda da esas olan şey, Allah'ın koyduğu kanunların geçerliliği ve sürekliliğidir. Akıl da din de bunu böyle kabul eder.<sup>42</sup>

3- Din dilinin günümüz insanının anlayabileceği düzey, biçim ve formda sunulmaması ve arkaik bir karakter taşıması da özellikle gençlerimizi dinden uzaklaştırarak, ateizmin ve benzeri inkârcı akımların kucağına itmektedir. Toplumun dinin buyruk, yasak ve ibadetlerini anlatıp aydınlatma konusunda görevli kurum ve kuruluşları gençlerin bolca kullandığı sosyal medya dediğimiz Facebook, Instagram, Twitter, WhatsApp, Messenger gibi araçları kullanarak onlara ulaşabilir ve İslâmî ve insanî erdemler konusunda onların anlayacağı bir dille aydınlatıcı bilgiler sunabilir. İlahiyat fakültelerindeki akademisyenler de sosyal medya hesaplarından gençlere lazım olacak dinin inanç, ibadet ve ahlak ilkelerini ders olarak değil de yaşamın bir parçası olarak sunmaya çalışabilirler.

4- Dini ve dinî değerlerin ticarî, siyasî ve dünyevî amaçlar için istismarı

Tarihi geçmişi olmasına rağmen son zamanlarda giderek artan bir biçimde bir kısım dinî görünümlü cemaat, tarikat ve gruplar tarafından dinin ticarî ve siyasî yönden istismar edilmesi de dinin ve dindarın insanlar katında değerini düşürmekte ve bu durum bazı insanları dinden uzaklaştırarak dinsizliğe ve ateizme sürüklemektedir. Dinin ticarî ve siyasî ikbal için istismar edilmesi düpedüz Kur'ân'ın ruhuna İslâm'ın evrensel ve ebedî amaçlarına aykırıdır. Allah insanları bu konuda birkaç yerde uyarmıştır: “Ey insanlar, hiç şüphesiz Allah'ın va'di haklıdır; öyleyse dünya hayatı sizi aldatmasın ve aldattıcı(lar) da, sizi Allah ile (Allah'ın adını kullanarak) aldatmasın”<sup>43</sup> “Ey insanlar, Rabbinizden korkup-sakinin ve öyle bir günün

çev. Nadim Macit, (Erzurum: İhtar Yayıncılık,1996), 89-90; İbn Hümâm, *Kitab el-Müsâvere*, (*Kemaleddin İbn Ebû Şerif'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi* ile birlikte) (Bulak: 1317/1899), 207.

<sup>41</sup> “Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüpheye iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin). Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o halde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır. (Bakara 2/23-24); “De ki: “Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.” (İsrâ, 17/88); “Yoksa “O Kur'an'ı kendisi uydurup söyledi” mi diyorlar? Hayır, (sırf inatlarından dolayı) iman etmiyorlar. Eğer doğru söyleyenler iseler, haydi onun gibi bir söz getirsinler!” (Tûr 52/33-34); “Yoksa “onu (Kur'an'ı) uydurdu” mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah'tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin.” (Hüd 11/13); Buhârî, *Sahih*, Menâkıb, 27; Müslim, *Sahih*, Münâfikûn, 44.

<sup>42</sup> Ahzâb, 33/38, 39; Fâtur, 35/ 43.

<sup>43</sup> Fâtur 35/5.



azabından çekinip-korkun ki, (o gün hiç) bir baba, çocuğu için bir karşılık veremez ve (hiç)bir çocuk da babası için bir şeyi verebilecek (durumda) değildir. *Şüphesiz Allah'ın* va'di haktır. Artık dünya hayatı sizi aldatmaya sürüklemesin ve aldatıcı(lar) da sizi Allah ile aldatmasın.”<sup>44</sup> Ancak her dinin müntesipleri arasında bulunabilen din istismarcılarının varlığı bahane edilerek din aleyhtarlığı veya dini inkâr makul bir anlayış olamaz.

5- Dinî metinlere literal/ lafızcı bir biçimde yaklaşan dinî grupların din anlayışları ile Şii-İsmailîlerin ve onların yolundan giden grupların batınî/ ezoterik din yorumları.<sup>45</sup> El-Kaide, Boko Haram<sup>46</sup>, eş- Şebab, en- Nusra, Taliban, Daeş, Selefilik gibi dinî naslara literal bir yöntemle yaklaşan, bu yaklaşımlarından ötürü yasakları ve şiddeti önceleyen, bireyin irade özgürlüğüne sınırlama getiren sözde İslâmcı örgütlerin din yorumları ile Şii-İsmailîlerin ve onların yolundan giden grupların ezoterik/ gizemli, batınî, gizli ve keyfi din yorumları<sup>47</sup> bazı kişileri özellikle gençleri İslâm'dan uzaklaştırarak ateizme, deizme, nihilizme ve benzer din karşıtı akımlara yönelmelerine neden olmaktadır. Neden ateist veya nihilist olduğu sorulan bireylerin birçoğu yukarıda ifade ettiğimiz din anlayışlarını öne çıkarmaktadırlar. Ancak biz biliyoruz ki İslâm sulhu, başarı esas kabul eden, meşru savunma hakkının dışında şiddet ve aşırılığa alan açmayan, orta yolu takip eden bir dindir.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Lokmân 31/33.

<sup>45</sup> İsmailiyye yahut Bâtıniyye, nasların zâhirî manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilen “masum imam”ın bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak adıdır. Bkz: Avni İlhan, “Bâtıniyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 1992), 5: 190. Diğer bir tarife göre de Bâtınilik, her zahirin bir batını olduğunu ve Kur'an ile hadislerin ancak te'vil yoluyla anlaşılabilceğini iddia eden fırkalara V. asırdan itibaren verilen ortak isimdir. bkz. Şerefuddin, “Bâtınilik Tarihi” *Darü'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 1928, 2/8, 1-27; Şerefuddin, “Fâtımiler ve Hasan Sabbah” *D.F.İ.F.Mecmuası*, 1926, 1/4, 1-44.

<sup>46</sup> Irak ve Suriye'de yapılanıp ortaya çıkan, çeşitli İslam ve Batı ülkelerinde örgütlenen Deaş, Afganistan'da el-el-Kaide ve Taliban, Yemen'de Şii isyancı Husî hareketi, Nijerya'da etkin olan radikal İslamcı Boko Haram ve Libya ve Tunus'ta aktif olan Ensar el -Şeria bu yapılardan bazılarıdır. Bkz. Selim Özarslan, “Ortadoğu'da İslamofobi Ve Terör/ Islamophobia And Terror In The Middle East” *Geçmiş Ve Gelecek Bağlamında Orta Doğu, The Middle East In The Context Of Past And Future*, Editors: Zafer Gölen & Abidin Temizer, (Podgorica, Montenegro: İstitut za Geografiju, 2018), 137.

<sup>47</sup> Şii-İsmailiyye'nin aşırı din yorumları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Hamid Gazzalî, *Bâtınilîğin İçyüzü*, çev. Avni İlhan, (Ankara: 1993), 9- 35; Muhammed b. Hasan Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtıniyye ve Butlânuhu*, tash. R. Strothmann, (İstanbul: 1938), 40-55.

<sup>48</sup> el-Fâtîha 1/ 6.

## Sonuç

Tanrı tanımazlığın felsefi adıyla ateizmin kökleri insanlık tarihinin ilk zamanlarına kadar varsa da yoğun olarak Rönesans'tan sonra bilimin ve akli düşüncenin gelişmesiyle ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde insanlar üzerindeki etkinliği azalıp zayıflasa da günümüzde teknolojik ve bilimsel gelişmelerin etkisiyle yeniden artış kazanmaya başlamıştır. Sosyal medya da dâhil medya araçlarının körüklediği insanın kendisini her türlü kayıt ve kontrolden bağımsız hissetmesi arzusu, din bilim ilişkisinin sağlam bir zemine oturtulamaması, din dilinin günümüz insanının anlayabileceği düzey, biçim ve formda sunulmaması ve arkaik bir karakter taşıması, dinin ticarî ve siyasî amaçlar için istismar edilmesi, dinî metinlere literal/ lafızcı bir biçimde yaklaşan dinî grupların din anlayışları ile Şîî-İsmailîlerin ve onların yolundan giden grupların bâtinî/ ezoterik din yorumları insanımızı ve özellikle gençlerimizi ateizme yönlendirmekte ve kendi din iklimi ve manevî değerlerinden uzaklaştırmaktadır. Ateizmin doğurduğu en olumsuz sonuç ise kâinatın var edicisi Allah'ı inkâr ederek, O'nun vaz ettiği vahiy kaynaklı değerler sisteminden bireyi ve toplumu mahrum etmesidir. Vahiy kaynaklı değerler sisteminden mahrum olan birey ve toplumun ise nefisî arzularının etkisi altında olacağı aşikârdır.

## Kaynakça

- Adivar, Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul: 1969.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: D.E.Ü. Matbaası, 1990.
- Aydın, Mehmet. *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*. Ankara: TDV. Yayınları, 1995.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Buhârî, Ebi Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhari*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Coşkun, İbrahim. “Modern Çağ Deizminin Nedenleri ve Sonuçları”. *Din Karşıtı Akımlar ve Deizm*. Van: Ensar Neşriyat, 2017.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik. *Kitabu'l-İrşâd*. Thk. Esat Temim, Beyrut: 1413/1992.
- Demir, Remzi. *Osmanlılarda Bilimsel Düşüncenin Yapısı*. Ankara: 2001.
- Deylemî, Muhammed b. Hasan. *Beyânu Mezhebi'l-Bâtiniyye ve Butlânuhu*. tash. R. Strothmann, İstanbul: 1938.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet. *Dinler Tarihi*. Editör: Baki Adam, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Flew, A. *The Presumption of Atheism* New York: 1976.
- Gazzalî, Ebû Hamid. *Bâtınlığın İçyüzü*. Çev. Avni İlhan, Ankara: 1993.
- Hocaoğlu, Durmuş. *Laisizm'den Milli Sekülerizm'e*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1995.

[Http://www.Makdanismanlik.Org/Wp-Content/Uploads/2017/06/Mak-Danismanlik-Turkiyede-Toplumun-Dine-Ve-Dini-Değerlere-Bakışı-Araştırması.Pdf](http://www.Makdanismanlik.Org/Wp-Content/Uploads/2017/06/Mak-Danismanlik-Turkiyede-Toplumun-Dine-Ve-Dini-Değerlere-Bakışı-Araştırması.Pdf) (Erişim Tarihi: 13.05.2018)

İbn Hümâm, Kemal. *Kitab el-Müsâyere*. (Kemaleddin İbn Ebû Şerîf'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboğa'nın Hâşiyesi ile birlikte) Bulak: 1317/1899.

İlhan, Avni. "Bâtiniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 1992.

Katar, Mehmet. *Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslâm'da Tövbe*. Ankara: 1997.

*Kitabı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit*, İstanbul: 1985.

Kutup, Muhammed. *İnsan Psikolojisi Üzerine Etütler*. Trc: Bekir Karlığa, İstanbul: 1987.

Michel, Thomas. *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş Dinler Tarihine Katkı*. İstanbul: 1992.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac. *Sahih*. İstanbul: 1992.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay & Ş. Ali Düzgün, Ankara: DİB. Yayınları, 2003.

Özarlan, Selim. "Ortadoğu'da İslâmofobi Ve Terör/ Islamophobia And Terror In The Middle East" *Geçmiş Ve Gelecek Bağlamında Orta Doğu The Middle East İn The Context Of Past And Future*. Editors: Zafer Gölen & Abidin Temizer, Podgorica, Montenegro: İstitut za Geograffju, 2018, 131-141.

Özarlan, Selim. *Günümüz Kelâm İnanç Problemleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.

Özarlan, Selim. *Kelâmda Tövbe*. Ankara: Bizim Büro, 2003.

Özdemir, Metin. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs, Furkan Yayınları, 2014.

Razi, Fahreddin. *Meâlimu Usuli'd-Din (İslâm İnancının Ana Konuları)*. Çev. Nadim Macit, Erzurum: İhtar yayınları, 1996.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fî Usuli'd-Din*. Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB. Yayınları, 1995.

Şerefuddin. "Bâtınlık Tarihi". *Darü'l-Funun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. 1928, 2/8.

Şerefuddin. "Fâtimiler ve Hasan Sabbah". *D.F.İ.F.Mecmuası*. 1926, 1/4.

Tümer, G- Küçük, A., *Dinler Tarihi*. Ankara: 1993.

Tümer, Günay. "Aslı Günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 1991.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefesine Giriş*. Çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996.



# YAZARI BİLİNMEYEN MANZUM BİR KIRK HADİS TERCÜMESİ

## A TRANSLATION OF AN ANONYMOUS POETIC FORTY- HADITH

Geliş Tarihi: 12.01.2019 Kabul Tarihi: 28.11.2019

✉ İDRİS SÖYLEMEZ

DR.

NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.

Orcid.org/ 0000-0001-9798-4453

idrissoylemez@gmail.com

### ÖZ

Türk-İslâm edebiyatı sahasında dinî muhtevâlî birçok eser kaleme alınmıştır. Muhtevâsî itibariyle diğer edebî eserlerden ayrılan bu ürünlerin başında tevhîd, mi'râciye, siyer, mevlid kırk hadis tercüme ve şerhleri türündeki eserler gelmektedir. Mensur, mensur-manzum karışık veya sadece manzum olarak kaleme alınan bu eserler, inanç ve ibadet esaslarının yanı sıra âdâb-ı muâşeret ve ictimâî hayatı ilgilendiren bilgileri de ihtivâ etmektedir. Türk-İslâm edebiyatında Peygamber'in teblîğî ve tebyînî esasları etrafında oluşturulan manzum türlerin başında "bir hadis, kırk hadis, yüz hadis ve bin hadis" gelmektedir.

Çalışmamızda kırk hadis türü ve diğer dinî türler hakkında bilgiler verilmiştir. Tespit edilen manzum kırk hadis türüyle alakalı metinler tasnif edildikten sonra metinlerin kısaca tahlili yapılmıştır. Şairi ve yazıldığı yüzyılı tespit edilemeyen bu "Ehâdîs-i Erba'in" adlı eserin kırk hadis gelenegindeki yeri tespit edilecek, çeviri metnine de yer verilecektir. 39 hadis bulunan eserde şair evvelâ hadislerin Arapçasının, akabinde de bu hadislerin kıt'a nazım şekli ve aruz vezni ile Türkçeye aktarımını sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk-İslâm Edebiyatı, Hadis, Dinî Türler, Manzum.

### ABSTRACT

Much has been written on religion in the Turkish-Islamic literature. Tawhid, mi'râjiyah, siyar, mawlid, forty-hadith translations and commentaries come on top of such works in terms of their distinctive contents compared to other literary works. These works that are written in prosaic, prosaic-poetic or only in poetic style comprise not only beliefs and worship rules but also some knowledge on etiquette and social life. And doubtlessly the primary kinds of these works that have been written within the context of the Prophet Muhammad's prescript and deceleration and within prosaic style are: "one hadith, forty hadiths, one hundred hadiths and one thousand hadiths".

We gave some information on forty-hadith and other types of religious literary works. We lay emphasis on the literal and terminological meanings of hadith. After classifying the texts related to the type of poetic forty hadith, we made a short analysis of these texts. We will evaluate the place of this work called "al-Ahadith al-Arbain" whose writer and century are not identified and then we will deal with its translation. There are 39 hadiths in the work. The poet give place first to the Arabic short hadiths and then translate them into Turkish within stanza-poetic style and aruz prosody.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Hadith, Religious Literary Works, Poetic.

## Giriş

**H**adîs kelimesi sözlükte “söz” ve “haber” anlamlarına gelmektedir. Bununla beraber “hikâye, rivayet, konuşma, iz, işaret ve eser” anlamlarında da kullanılmaktadır. Eskinin zıddı, yani “yeni” anlamını da ihtivâ eden “hadîs” kelimesi,<sup>1</sup> Arapçada “yeni oldu, sonradan oldu veya genç oldu” anlamlarına gelen “haduse” kökünden türemiştir.<sup>2</sup> Zaman içerisinde sözlük anlamlarından ziyade terim anlamıyla kullanılan kavram, Kur’ân’ın müfessiri konumunda bulunan Hz. Peygamber’in sözlerini, fiilî hayatının tamamını ve tasvîp ettiği durumları karşılar olarak kullanılmıştır.<sup>3</sup> Bu kavram aynı zamanda hadisleri tespit eden, nakil yoluyla gelen hadislerde vuku bulan problemleri ortaya koyan ilim dalının da adı olmuştur.<sup>4</sup> Hadis, İslâm tarihinin bütün dönemlerinde Kur’ân’dan sonra ikinci kaynak olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber’in üstlenmiş olduğu tebliğ ve tebyîn vazifelerinin neticesinde söylediği her şeyin Müslümanlar tarafından emir telakki etmelerinin dayanağı olarak Kur’ân-ı Kerîm’deki şu ayetler gösterilebilir: “...Peygamber size neyi emrederse onu tutun. Size neyi yasakladıysa ondan sakının ve Allaha korkun. Çünkü Allah’ın azâbı şiddetlidir.” (Haşr 59/7.) Yine diğer bir ayette mesele şöyle izah edilmektedir: “Arkadaşınız (Muhammed) şaşırtmadı da, azıtmadı da ve arzularına göre de söylemiyor. O, Kur’ân ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.” (Necm 53/3-4). Burada ele alınıp işlenen ayetlerin her biri Hz. Peygamber’e uymanın farzîyetini ifade etmektedir. Elbette ifade edildiği üzere bu durum aslında akidevî bir durumdur, bu da itaatın farzîyetini be-

<sup>1</sup> Suphi es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve İstılahları*, trc. Yaşar Kandemir, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 2.

<sup>2</sup> Serdar Mutçalı, “Hadis”, *Arapça – Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 153.

<sup>3</sup> M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 1997), 15: 27-64.

<sup>4</sup> Es-Sâlih. *Hadis İlimleri ve İstılahları*, 2.

raberinde getirmektedir. Burada ifade edildiği üzere vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamber, söz konusu vahyin ilk düşüneni, ilk anlayanı ve hayatına geçirenlerin de ilki konumundadır. Bu sebeptendir ki Müslümanlar için hem önder hem de rehber konumundadır. Ayetlerin anlaşılması hususunda başvurulacak kaynak konumunda olan hadisler, müşkil olarak kabul edilen durumlarda meselenin çözümü için başvurulacak en temel eserlerdir. Kur’ân’da yer almakla beraber nasıl uygulanacağı tam olarak izah edilmeyen namaz, oruç, zekât ve hac gibi kimi ibadetlerin nasıl yapılacağını öğreneceğimiz yegâne kaynak Hz. Peygamber’in kavli sünneti ve fiilî sünnetidir.<sup>5</sup>

Etrafında geniş bir literatürün meydana geldiği hadisler, tarihî seyr içerisinde âlimler tarafından sahifeler, cüzler, mu’cemler, müsnedler, sahihler tarzında birçok alt kategoriye bölümlenerek ele alınmıştır.<sup>6</sup> Bu tarz oluşturulan eserlerden biri de kırk hadislerdir. “Kırk hadis” adı verilen bu eserler, kırk hadisin derlenip bir araya getirilmesiyle meydana getirilmiştir. Söz konusu bu eserlerin yazılma sebeplerinin başında kimi kaynaklarca zayıf olarak kabul edilen, Hz. Peygamber’den mervî, “Ümmetim içinde din emirlerine dair kırk hadis ezberleyeni Allahu Teâlâ kıyâmet günü âlimler ve fakihler zümresi içerisinde haşreder.”<sup>7</sup> hadisidir. Bu hadiste yer alan müjdeden dolayı Hicrî II. asırdan günümüze ulemâdan ve üdebâdan kişiler mensur, mensur-manzum veya manzum olarak yüzlerce eser vücuda getirmişlerdir.

### **Türk Edebiyatında Manzum Kırk Hadis Geleneği**

Kırk hadis türünde yazılan eserler hem dinî hem ahlâkî ve hem ibadet değerleri ihtiva eden eserlerdir. Bunlar edebî hususiyetleri içinde barındıran eserler olmaları hasebiyle, yüzyıllardır hem ulemayı hem de üdebâyı yakından ilgilendirmiştir. İlki Arap edebiyatında Abdullah b. Mübarek ile<sup>8</sup> hicrî II. asırda ortaya konan bu tarz eserler, Arap edebiyatı sahasında hep mensur olarak yazıla gelmiştir. Arap edebiyatı sahasında en meşhur kırk hadis, İmam Nevevî tarafından kaleme alınan eserdir. İran edebiyatı sahasında oldukça önemli eserler ortaya koyan Molla Abdurrahman Câmî, kimi hadis kaynaklarından derlemiş olduğu hadisleri, “*Çihl Hadis*” adıyla manzum halde Farsça’ya tercüme ederek, manzum hadis tercüme gelene-

<sup>5</sup> Selman Başaran ve M. Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 2001), 11-15.

<sup>6</sup> Mustafa Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 450.

<sup>7</sup> İbni Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm ve fadlihi*, trc. Ali Yücel (İstanbul: Karınca-Polen Yayınları, 2015), 44.

<sup>8</sup> Muhammet Yılmaz, “Tarsus’a Gelen İlk Türk Hadis Âlimi Abdullah b. el-Mübarek”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/1* (2011);1-19.

ğinin başlatıcısı olmuştur. XV. yüzyıldan itibaren bu eserin etkisiyle, Türk edebiyatı sahasında, ondan fazla eser tercüme veya ilham yoluyla meydana getirilmiştir. Türk edebiyatı sahasında Ali Şîr Nevâ'î'nin öncülüğünü yapmış olduğu bu tercüme geleneği, kendisinden sonra Fuzûlî, Rihletî, Nâbî, Müfid, Münîf, Seyyid İbrahim, Zühdi ve Selimoğlu gibi şairler tarafından devam ettirilmiştir.<sup>9</sup> Arap edebiyatı sahasında tamamen mensur olarak ortaya konan bu tür, tercüme yoluyla dâhil olduğu İran ve Türk edebiyatı sahasında ise mensur, mensur-manzum ve manzum olarak yüzlerce eserle temsil edilmiştir.<sup>10</sup>

Türk edebiyatındaki bu türün ilk örneği XIV. yüzyılda kaleme alınan Kerderli Mahmud'un "*Nehcü'l-ferâdis*" adlı mensur eseridir.<sup>11</sup> XIV. yüzyıldan günümüze azalma gösterse de yüzlerce kırk hadis eserin kaleme alındığını görmek mümkündür.

Tarih boyunca müellifler, kırk hadis risalelerini derlerken birbirinden farklı sebeplerle hareket etmişlerdir. Bu alanda eser ortaya koyan Merdûmî Sehmî ve Nâbî eserlerini yukarıda zikredilen hadiste yer alan müjdeye nail olmak maksadıyla kaleme almışken,<sup>12</sup> Abdulmecîd b. Nasûh er-Rûmî, Âşık Çelebi, Nev'î ve Hâkânî eserlerini bir başka rivayette yer alan, "*Ben ona kıyâmet gününde şefâatçi olurum*" müjdesine nâil olmak maksadıyla kaleme almışlardır.<sup>13</sup> Bunun yanı sıra bazı şairler de hadiste yer alan müjdeye nâil olmanın yanı sıra, kırk hadislerin yazılımlarında etkili olan başka sebepleri de esas almışlardır. Hz. Peygamber'in şefaatine nail olmak, kırk hadis yazanlara benzemek, okuyanların hayır duasını almak, çevresindeki dost veya talebelerin isteğini yerine getirmek, bir konu hakkında bilgi vermek, yönetimin ve yöneticinin önemine vurgu yapmak, yöneticilere veya devlet adamlarına ithaf etmek, ilgi duyulan bir konuda kırk hadis derlemek, hastalıktan kurtulmak ve şifâ bulmak, ulemâ sınıfına dâhil olmak, rahmetle yâd edilmek, sıkıntıları unutmak, faydasız geçen zamanı telâfi etmek, dine ve halka hizmet etmek, daha önce bu türde eser verenlere benzemek, bu geleneği devam ettirmek, hadis ilminde veya edebiyatta bilgili olduğunu göstermek, ulema sınıfı içinde itibarlı görünmek, ders olarak okutulacak bir eser bırakmak, maddi kazanç elde etmek ve büyüklere hoş görünmek gibi birden fazla sebep bulunmaktadır.<sup>14</sup> İslâmî dönem edebiyat sahasında

<sup>9</sup> Ahmet Sevgi, *Molla Câmî'nin Erbaîn'i ve Türkçe Manzum Tercümeleri* (Konya: 2000), 25-27.

<sup>10</sup> Abdulkadir Karahan, *İslâm Türk Edebiyatında Kırk Hadis (toplama, tercüme ve şerhleri)* (İstanbul: İbrahim Horoz Yayınları, 1954).

<sup>11</sup> Mahmud b. Ali. *Nehcül-Ferâdis*, Haz. Hamza Zülfikar-Semih Tezcan (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014).

<sup>12</sup> İdris Söylemez, *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), 238-41.

<sup>13</sup> Söylemez, *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler*, 138-328.

<sup>14</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Karahan, *İslâm Türk Edebiyatında Kırk Hadis (toplama,*



aynı müellif birden fazla kırk hadis eseri meydana getirebilmiştir: Arap edebiyatında İbn Asâkir,<sup>15</sup> Türk edebiyatında Hasan b. Nasûh el-Bosnevi,<sup>16</sup> Hanîf İbrahim Efendi,<sup>17</sup> Müstakîmzâde Süleyman gibi.<sup>18</sup> Bununla beraber kimi kırk hadis müellifleriyle ilgili kaynaklarda hiçbir bilgi yer almazken kimi eserlerin yazarı dahi belli değildir. İslâm dininin temel prensiplerinden olan iman adalet, ahlâk, Kur’ân gibi kimi konuları ele alıp işleyen kırk hadis risalelerinde genellikle kısa hadisler tercih edilmiştir. Ezberlenmesi ve dolayısıyla akılda tutulması kolay olsun diye kısa hadisleri tercih eden müellifler, evvela hadislerin Arapçasını vermiş akabinde Okçuzâde’nin *Ahsenü’l-Hadis*<sup>19</sup> eserinde olduğu üzere uzun bir şerhe ya da Abdülmecid Nasûh’a ait olan *Arafâtü’l-Ârifin*<sup>20</sup> de olduğu üzere kısa bir şerhe yer vermiştir. Kimi eserler de evvela hadislerin Arapçasını akabinde söz konusu hadisleri mesnevî nazım şekliyle Hazînî,<sup>21</sup> kıt’a nazım şekli Nâbî<sup>22</sup> veya beyit nazım şekliyle<sup>23</sup> Türkçe’nin imkânları dâhilinde tercüme etme yoluna gitmişlerdir.

Manzum kırk hadis tercümesi olarak yazılanlardan biri de bu makalemizde inceleme konusu edindiğimiz eserdir. Söz konusu bu eserin yazarı belli değildir. Özel bir ismi bulunmayan manzum kırk hadis tercümesinin tespit edilen tek nüshası Milli Kütüphane yazma eserleri arasında 06 Mil Yz A 7129/4 numarada kayıtlı bulunmaktadır. Bu makalede müellifi belli olmayan manzum kırk hadis tercümesi şekil ve muhteva yönleriyle ele alınıp incelemeye tâbî tutulacaktır. Tek nüshasından hareketle oluşturulan transkripsiyonlu metin ilim çevreleriyle paylaşılacaktır.

## 1. Bulunduğu Yazma

Ele alıp incelediğimiz bu manzum kırk hadis eseri, farklı konular etrafında meydana getirilmiş eserleri bünyesinde barındıran bir mecmuanın

---

*tercüme ve şerhleri*). Selahattin Yıldırım, *Osmanlıda Kırk Hadis Çalışmaları*, (İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları Yayınları, 2000). Söylemez, *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler*, 2017.

<sup>15</sup> Baş, Eyüp. “İbnu Asâkir ve Târihu Dimeşk’i Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (1999), 691-706.694-95.

<sup>16</sup> Yıldırım, *Osmanlıda Kırk Hadis Çalışmaları*, 68.

<sup>17</sup> Yıldırım, 84.

<sup>18</sup> Yıldırım, 170.

<sup>19</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Yılmaz Öksüz, *Okçuzâde Mehmed Şâhî’nin Ahsenü’l-Hadis’i (inceleme-metin)*, (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2016).

<sup>20</sup> Söylemez, İdris, *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler*, Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.139.

<sup>21</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Avcı, İsmail. *Hâzinî’nin Manzum Şerh-i Hadis-i Erba’in Tercümesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi, 2007).

<sup>22</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Seyfullah Korkmaz, *Şâir Nâbî’nin Kırk Hadis Tercümesi*, (İstanbul: Sefine Yayınları 2001).

<sup>23</sup> Söylemez, *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler*, 307.

içerisinde yer almaktadır. Eserin dışında bu mecmuada 13 eser daha bulunmaktadır. İncelemeye tâbî tuttuğumuz eser, mecmuadaki 4. eserdir. Yazmadaki eserlerin sıralaması şu şekildedir:

- 06 Mil Yz A 7129/1: Müellifi Belli Değil- *Risâle fi'l-Mev'ize* (1a-15b) (Türkçe)  
 06 Mil Yz A 7129/2: Müellifi Belli Değil- *Hikâyât* (16b-17b) (Türkçe)  
 06 Mil Yz A 7129/3: Müellifi Belli Değil- *Risâle fi'l-Mev'ize* (19a-27a) (Arapça)  
 06 Mil Yz A 7129/4: Müellifi Belli Değil- *Erba'ine Hadîsen* (28b-33b) (Türkçe)  
 06 Mil Yz A 7129/5: Müellifi Belli Değil- *Hadîsü'l-Erba'in* (34b-38b) (Arapça)  
 06 Mil Yz A 7129/6: Müellifi Belli Değil- *Risâle-i İmân ve İslâm* (39b-43b) (Türkçe)  
 06 Mil Yz A 7129/7: Müellifi Belli Değil- *Risâletü'l-Müncîye* (43b-53b) (Arapça)  
 06 Mil Yz A 7129/8: Müellifi Belli Değil- *Risâle-i Âdâb-ı Ta'âm* (53b-55a) (Türkçe)  
 06 Mil Yz A 7129/9: Müellifi Belli Değil- *Risâle-i İmân ve İslâm* (55b-75a) (Türkçe)  
 06 Mil Yz A 7129/10: Müellifi Belli Değil- *Risâle-i Tecvîd* (75b-85a) (Türkçe)  
 06 Mil Yz A 7129/11: Abdu'r-Rahmân Karabâşî (öl. 904/1498) *Tecvîd-i Karabaş* (85a-90a) (Arapça)  
 06 Mil Yz A 7129/12: Ahmet Antâlyalı- *Risâle-i Tecvîd* (90b-98a)  
 06 Mil Yz A 7129/13: Müellifi Belli Değil- *Risâle-i Salât* (100b-104a) (Türkçe)  
 06 Mil Yz A 7129/14: Kemâl Pâşâ-zâde Şemsü'd-dîn Ahmed b. Süleymân- *Safvetü'l-Menkûlât fi-Şerhi Şurûtu's-Salât* (114-148b) (Arapça)

Yazma, 200x120 mm. dış, 130x50 mm. ebatlarında olup sert mukavva üzerine siyah meşin ciltlidir. Söz konusu eser birkaç hadis dışında kolay okunaklı bir nesih ile yazılmıştır. Mecmuada yer alan diğer eserlerde de aynı hat tercih edilmiştir. Eserde filigranlı, saman rengi bir kâğıt kullanılmıştır. Her sayfada 13 satır yer almaktadır. Hadislerin Arapça metinleri surh hat ile yazılmışken, manzum çevirilerin tamamı siyah hat ile kaleme alınmıştır. Hadislerin ve mısraların sonunda kırmızı renkli süsleme işaretleri yer almaktadır. Hadis tercümelerinin bazıları sayfaya sığmadığından sayfanın kenarına yazılmıştır. İki hadis çevirisinin aynı zamanda Farsçasına da yer verilmiştir. Eserde ser-levha ve cetvel kullanılmamıştır. Sayfaların tamamında takibe kaydı yer almaktadır. Kırk hadis metninin sonunda Arapça yazıyla yazılmış bir telif veya istinsah kaydı ve müstensihin adı yer almaktadır.

## 2. Adı

Makaleye konu olan manzum kırk hadis, Milli Kütüphane'nin dijital kataloğunda *Erba'ine Hadîsen* ismiyle kaydedilmiştir. Eser, ele aldığı konu ve konuyu ele alma itibarıyla kırk hadis olarak değerlendirilebilir; içerik ve isim bakımından tutarlıdır.

Manzum kırk hadisin başında mensur bir mukaddime bulunmaktadır. Müellif burada *Peygâmbere aleyhi (3) Selâm buyurmuşdurki kim ki ümmetime benden kırk (4) hadîş ulaştırurup eñarda Allah taâla ol kimseyi ulemâ (5) Yoluñda haşr ide ecr-i âhar rivâyetde ben aña şefâat (6) İdem Hâkk teâla ayıpların örte diyü buyurmuşdur (7) Bes biz dañı bu söze uyup kırk hadîş cem idüp (8) manâ-yı şeriflerin nazmîle taqdirü'l-ımkân Türk dilince (9) beyân idüp yazduğ*” ifadesi ile söz konusu bu metni yazma sebebinin açık bir şekilde izah etmiştir. Bu metnin, sair metinlerin yazılımlarında etkili olan âhirette ulema ile birlikte haşr olma ve Hz. Peygamber'in şefaatine mazhar olma durumuna binaen kaleme alındığı mensur mukaddimesinde açıkça ifade edilmektedir.

Müellif bu iki emrin gereğini yerine getirerek hadis kitaplarından 39 tane hadisi seçerek bunları Türkçe'nin imkânları dâhilinde aruz vezninin “*Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*” kalıbı ve kıt'a nazım şekliyle tercüme etmiştir. Söz konusu eserin muhtevası tanıma tamamıyla uymaktadır. Bundan dolayı müellifi belli olmayan bu mezkûr eseri “*Manzum Kırk Hadis Tercümesi*” olarak isimlendirmek isabetli olacaktır.

## 3. Şairi

*Manzum Kırk Hadis Tercümesi* ser levhasıyla isimlendirdiğimiz eserin herhangi bir yerinde eserin şairi veya müellifi ile alakalı olarak bir bilgi yer almamaktadır. Güçlü bir edebî alt yapıya sahip olan Osmanlı edebiyat dünyası, tarihinin bütün dönemlerinde güçlü şairler çıkartmış; bu nedenle kimi şairlerin ve eserlerinin, diğerlerinin gölgesinde kaldığı aşikârdır. Özellikle de dinî eser yazıp Allah'ın teveccühüne ve onun sevgilisi Muhammed'in şefaatine ve duasına talip olmak, önemli bir kazanım olarak düşünülmektedir. Zira tarihin kimi dönemlerinde dinî müktesebat çerçevesinde eserler ortaya koyan kimi şairlerin, isimlerini zikretmekten bilhassa kaçındıkları ya da kendilerini “zaîf”, “hakîr” gibi sıfatlarla andıkları bilinen bir gerçektir. Diğer yandan bu Edebiyat tarihinde birbirinden kıymetli eserler ortaya koyan birçok müellif ve şairin bu şekilde hareket ettiği ve adlarını yazmadıkları için sadece yazdıkları eserlerle anıldığı görülmektedir.

## 4. Yazılış Tarihi

Eserin yazılış tarihi ile alakalı olarak elimizde yer alan tek bilgi, eserin sonunda bulunan hicrî 1154/(1741) tarihinde istinsah edildiğidir; buna göre

eserin ya bu tarihte ya da bundan daha evvelki bir tarihte kaleme alındığını söylemek mümkündür.

### 5. Yazılış Sebebi

Bu kabil eserlerin yazımında birinci etken Hz. Peygamber’den mervî: “-*Men hafîze alâ ümmeti erbaîne hadîsen min emri dînihâ beašehu’llâhu fî-zümreti’l-fuķehâi ve’l-ulemâi*”<sup>24</sup> hadisinde var olan müjdeye nail olmak ve böylece hayatının bundan sonrasında veya ahirete irtihalinden sonra da insanlarca fakih ve âlim sınıfından sayılma isteğidir. Bu durum eserin mensur mukaddimesinde şu şekilde ele alınmaktadır: “*Buyurmuşdur ki kim ki ümmetime benden kırk (4) hadîş ulaşıdurup eñarda Allah teāla ol kimseyi ulema.*” (5)

Şair, bu risaleyi yazmasının diğer sebebi olarak Hz. Peygamber’in şefaatine nail olmayı belirtir. Bu durum mensur mukaddime de şu şekilde geçer: *Yoluñda haşr ide ecr-i āhar rivāyetde ben aña şefāat (6) idem Hâķķ teāla ayıpların örte diyü buyurmuşdur (7) Bes biz dañı bu söze uyup kırk hadîş cem idüp (8) manâ-yı şeriflerin nazmîle taķdîrü’l-ımkān Türk dilince (9) beyān idüp yazduk.*

### 6. Şekil Unsurları

Türk-İslâm edebiyatı sahasında XV. yüzyıldan itibaren telif, tercüme ve şerh olarak kaleme alınan kırk hadislerin meydana gelmesinde Molla Abdurrahman Câmî’nin Farsça olarak kaleme aldığı “*Çihl Hadîs*” adlı eseri fazlasıyla etkili olmuştur. Bu dönemden itibaren yazılan kırk hadis eserlerinin büyük bir kısmı söz konusu bu eserde yer alan şekil hususiyetlerini kullanır olmuştur. Baş tarafta kısa bir mensur mukaddime ki, bazılarında bu mensur mukaddime<sup>25</sup> ile birlikte manzum bir mukaddime de<sup>26</sup> bulunur. Akabinde Molla Abdurrahman Câmî’nin eserinde var olduğu üzere önce hadislerin Arapça metni ve bu metinlerin kıt’a nazım şekliyle yapılan tercümesine yer verilmektedir. Tercih edilen bu kompozisyon Ali Şîr Nevâî’nin de etkisiyle zaman içerisinde gelenekselleşmiştir.<sup>27</sup>

İnceleme konusu ettiğimiz bu metinde evvela mensur bir mukaddime, akabinde hadislerin Arapçası yer almakta, akabinde 39 hadisnin tercümesini ihtivâ eden 39 kıt’a gelmektedir. Klasik Türk edebiyatında fazlasıyla kullanım aralığı bulan kıt’alar, matla ve makta beyitleri bulunmayan gazel olarak kabul görmektedir. Kıt’alar iki veya daha fazla beyitten oluşmakta-

<sup>24</sup> “Ümmetinden her kim dinin emirlerine dair kırk hadis ezberlerse Allâh’u Teâlâ onu fakihler ve âlimler zümresi arasında haşreder.” (el-Aclûnî, 340, hadis no: 2465)

<sup>25</sup> Söylemez, *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler*, 241.

<sup>26</sup> Söylemez *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler*, 233.

<sup>27</sup> Sevgi, *Molla Câmî’nin Erbaîn’i ve Türkçe Manzum Tercümeleri*, 12.

dır (İpekten, 2017:53). Bu eserde yer alan kıt'alar aruzla ve xa xa kafiye düzeneğiyle oluşturulmuşlardır. Eser, baştan sona tek bir aruz kalıbıyla yazılmıştır. Seçilen hadislerin tamamı birer cümlelik kısa hadislerden oluşmaktadır.

İncelediğimiz bu eserde, yer alan otuz dokuz hadisten büyük bir kısmının daha evvel yazılmış olan kırk hadis eserlerinde bulunduğu görülmektedir. Söz konusu bu metinlerden bazıları alanın önemli eserlerinden olan Molla Câmî'ye ait olan “*Çihl Hadîs*” adlı eserden hareketle XV. yüzyıldan günümüze bu edebî tür edebiyatımızda fazlasıyla karşılık bulmuştur.<sup>28</sup> İncelemeye tâbî tuttuğumuz eserdeki şu hadisler daha evvel yazılan kırk hadis risalelerindeki hadislerle ortaklık arz etmektedirler: “*Müslüman, insanların elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir*”, “*Dünya bir saattir. Onu itâatle geçir*”, “*Dünya âhiretin tarlasıdır*”, “*Cennet sevimsiz şeylerle, cehennem ise arzularla kuşatılmıştır*”, “*Allah bütün mahzun kalpleri sever*”, “*Mütevazı olanı Allah yüceltir; kibirli olanı düşürür*”, “*Allah suretinize veya amellerinize değil, kalplerinize bakar*”, “*Dünya sevgisi tüm hataların başıdır.*”, “*Dünya bir leştir. Talibi ise köpeklerdi.*”, “*Cennetin bedeli dünyadan vazgeçmektir*”, “*Kişi kendinden başkasını sevmedikçe iman etmiş olmaz*”, “*Susan kurtulmuştur*”, “*İşlerin en iyisi orta yollu olanıdır*”, “*İyiliği güzel yüzlülerden isteyiniz*”, “*Allah sıla-ı rahim yapana ulaşır(Yardımda bulunur) onu terk edenden de uzaklaşır*”, “*Gıybetten sakının zira O, zinadan beterdir*”, “*Günahların kefareti pişmanlıktır.*”<sup>29</sup>

## 7. Muhtevâ Unsurları

İncelemeye tâbî tuttuğumuz manzum kırk hadiste klasik gelenekte oluşturulmuş eserlerde karşımıza çıkan mukaddimelere benzer bir şekilde müellif evvela besmele, hamdele ve salvaleyeye yer vermiştir. Sebeb-i telif bölümünde eseri yazma sebebini anlatan şair, Hz. Peygamberden mervî hadiste yer alan müjdeye nâil olmak maksadıyla eserini kaleme aldığını açıkça dile getirmektedir. Hadisler ve onların manzum tercümelerine yer veren müellif, farklı konulardan müteşekkil bir eser ortaya koymuştur. Seçtiği hadislerin kimi amelî, kimi ibâdî, kimi içtimaî kimisi de ahlâkî konular ihtiva etmektedir. Manzum kırk hadis eserinde şu konuların ele alındığını görmekteyiz: Müslüman kimdir; namaz, dünya, amel, diline ve fercine sahip olmak; cennet, sabır, hüznün sahibi olmak; iman, tevazu, kalbin iyiliğin merkezi olduğu, dünya sevgisi, cennet, kanaat: kardeşini sevmek, güzel ahlâk, sadaka, sükût, orta yol, kurtuluş, arkadaşlık, birlik olmak; küfür, iyi yüzlü insanlar, doğru haber, sıla-i rahim, hayır hasenat, tok olmak, gıybet, kefarete.

<sup>28</sup> Söylemez, *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler*, 23-323

<sup>29</sup> Söylemez, *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler*, 20-343

X. yüzyıldan bu yana edebî sahada önemli bir karşılık bulan dinî metinlerin mensur veya manzum olarak kaleme alındıklarını görmek mümkündür. Söz konusu bu ürünlerin tamamının birinci önceliği edebî olmaktan ziyade bilgi vermek, yol göstermek veya herhangi bir konu hakkında nasihatte bulunup kitleleri aydınlatmaktır; bu sebeptendir ki böylesi eserler söze dayalı sanatlar ve mecazlar, yani edebî dil açısından oldukça kurudur. Zira bu eserlerin edebî eserlerden farklı sebeplerle kaleme alınmışlardır. Yol gösterici sâikle kaleme alınan eser, dil itibarıyla oldukça sade ve anlaşılırdır. Metnin anlaşılır olmasını sağlamak gayesiyle müellif, metnin içerisinde çok az Arapça ve Farsça kelime kullanmıştır. Bununla birlikte sanatlı bir söyleyişten kaçınan müellifin dilli gösterişsiz ve süssüzdür. Mana itibarıyla tercümeyle derinlik katmak amacıyla müellif az da olsa kimi yerde deyimlere müracaat etmiştir.

## 8. Sonuç

Müellifinin adını bilmediğimiz ve yüzyılını tam olarak tespit edemediğimiz manzum kırk hadis tercümesini konu edindiğimiz bu çalışma sonucunda şunları söylemek mümkündür:

Türk-İslâm edebiyatı sahasında kırk hadis türünde yazılmış eserlerin sayısı oldukça fazladır. 1954'te Abdülkadir Karahan tarafından kaleme alınan, “*İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*” ve Selahattin Yıldırım tarafından ortaya konan, “*Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları*” isimli eserler ile 2017'de Cumhuriyet Üniversitesi bünyesinde İdris Söylemez'in hazırladığı, “*Türk-İslâm Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler*” başlıklı tezde ortaya konulan veriler, XV. yüzyıldan günümüze Türk-İslâm edebiyatı sahasında 69 manzum kırk hadisin, 7 manzum-mensur karışık kırk hadisin ve yüzü aşkın mensur kırk hadisin yazıldığını göstermektedir. Bununla beraber kütüphanelerde yapılacak araştırmalarla bu sayının artabileceğini söylemek mümkündür.

Manzum kırk hadis müterciminin kimliği ile alakalı olarak kütüphanelerde ve eser üzerinde yapılan ayrıntılı incelemeye karşın herhangi bir bilgiye ulaşılammıştır.

Şair söz konusu eserini mensur bir mukaddime ile başlatmaktadır. Akabinde kısa hadislerden seçtiği hadislerin Arapçasını vermiş ve hemen sonra da bu hadisleri kıt'a nazım şekliyle tercüme yoluna gitmiştir. Eser, klasik müelliflerin uygulamalarına uygun bir şekilde besmele, hamdele, salvele, sebab-i te'lîf, ana kısım ve hâtimedden oluşmaktadır.

Eserde kullanılan kâğıttan kaynaklı kimi sorunların yer aldığını söylemek mümkündür. 9 ve 11. hadislerde vezin problemi bulunmasına rağmen, genel itibarıyla yapılan tercüme başarılıdır. Dinî bir eser olmasından ötürü eserin dili oldukça sade ve anlaşılırdır.

## 9. Metin

Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm ve bihî nasta'în

Âhd ol Allâhadur bu cümle âlemi yaradup besledigi ve dağı (1) şalât ve selâm cümle peygâberimiz Muhammed üzerine ve dağı âl (2) ü aşhâbı üzerine buñdan soñra malûm ola ki peygâber aleyhi (3) s-Selâm buyurmuşdur ki kimki ümmetime benden kırk (4) hadîş ulaşıdurup añarda Allah teâla ol kimseyi ulemâ (5) yoluñda haşr ide ecr-i âhar rivâyetde ben aña şefâat (6) İdem Haqq teâla ayıpların örte diyü buyurmuşdur (7) Bes biz dağı bu söze uyup kırk hadîş cem idüp (8) manâ-yı şeriflerin nazmile taq-dîrü'l-îmkân Türk dilince (9) beyân idüp yazduq umâruz ki Rabb-i teâlâ bu hadîş-i (10) şerifler ile Müslümânlara nef vire âmîn bi-hürmeti seyyidi'l (11) -enbiyâ ve 'l-murselîn 'aleyhimü's-salât ve't-teslimât ecmaîn ( 12)

### 1. المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده <sup>30</sup>

Müslim oldı(r) ki her kişi  
Ne elinden ne dilinden<sup>31</sup> incine  
Müzî olanuñ hayât-ı hayyedür  
Toğrılıp gire yer içine<sup>32</sup>

### 2. علم الإيمان الصلاة <sup>33</sup>

Oldı îmâna 'alâmet beş namâz  
İgid her vakit rağbetden bellüdi  
Hubb ü meylî her kuluñ mevlâsına  
Hiżmetinden izzetinden bellüdi

### 3. الدنيا ساعة فاجعلها طاعة <sup>34</sup>

Olsa ömrüñ günleri kumlar kadar  
Şişe-i çarh içre bir sâat gibi  
Tâate şarf eyle ömrüñ cevherin  
Hiç menâde olmaya tâat gibi

<sup>30</sup> “Müslüman, insanların ve diğeri Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğı kimsedir.” (Burada eksik olarak verilen metnin tam çevirisi şu şekildedir: “(İyi) Müslüman, dilinden ve elinden Müslümanların emin olduğı kişidir. (Asıl) muhacir de Allah'ın yasakladıklarını terk edendir.” Buhârî, “İman”, 4, 5, Rikak 26; Müslim, “İman”, 64-65. (Bu ve bundan sonraki hadislerin kaynakları için Şamile adlı programdan istifade edilmiştir.)

<sup>31</sup> İkinci tef' ile vezni bozmaktadır.

<sup>32</sup> 1,3 ve 4. mısralarda vezin problemlidir.

<sup>33</sup> İmanın alameti namazdır. Hadis, kaynaklara göre zayıftır. Şihâb, *Müsned*, 1:131.

<sup>34</sup> Dünya bir saattir. Onu itaatle geçir.(Bu söz, kelam-ı kibardır. Arapça internette bazıları Hz. Ali'nin sözü olarak göstermişlerdir. Fakat İmam Maverdi, bunun bazı mutasavvıflara ait olduğunu bildirmiştir. (bk. *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, 1/121) Hadis değildir. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, Mektebetü'l-Kudsî, 1351, 2: 416.







9. انتظار الفرح بالصبر عبادة <sup>42</sup>

Her belâ kim gelse Hâkdan bil anı  
Emr-i Hâk'a rāzı ol bulğıl şevâb  
Şabr acıdur nefis ider andan futûr<sup>43</sup>

10. المؤمن لا يخل من قلة أو علة أو ذلة <sup>44</sup>

Mümin olan gâmmaz olmaz dünyede  
Geh fakîr ü geh alîl ü geh zelîl  
Gel melûl olma bu ahvâle göñül  
Zahmeti rahmet için virür halîl

11. إن الله يحب كل قلب حزين <sup>45</sup>

Yaraşır mı hande bu zindânda  
Olmaya bilenlere kevnüñ aceb  
Gülmesüñ hiç ömrüñ içre gam yeme  
Kalbi mahzûn olanlar meysûr Allâh Rabb<sup>46</sup>

12. البذاذة من الإيمان <sup>47</sup>

Zen gibi etme ki kendüñ ey recûl  
Âkıbet nâzik tenüñ olur turâb  
Zâhirüñ tamîrine bil iştiğâl  
Kim delîdür bâtinuñ olur harâb

13. مَنْ تَوَاضَعَ يَرْفَعْ اللَّهُ ، وَمَنْ تَكَبَّرَ وَضَعَ اللَّهُ <sup>48</sup>

Hâk tevâzu ehlini eyler refî  
Ehl-i kibri sevmeyüp eyler zelîl  
Yaraşır mı ehl-i nutfe olana  
Kibr ü fahr itmek cihâna ey halîl

<sup>42</sup> “Sevinci sabırla beklemek ibadettir.” Hadis zayıftır. Tirmizî, 4/279.

<sup>43</sup> Kıt'anın dördüncü mısrası yazılmamıştır.

<sup>44</sup> “Müslüman her zaman, ya yoksundur ya hastadır ya da alçak gönüllüdür.” Alî el-Karî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, 5/1739.

<sup>45</sup> “Allah bütün mahzun kalpleri sever.” Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyan hadis, sahihtir. Hâkim, *Müstedrek*, Kitâbü'r-rikâk, 4: 351.

<sup>46</sup> Bu mısra vezne uymamaktadır.

<sup>47</sup> “(Kibirden ve pejmürdelikten) korunmak imandandır.” Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyan hadis, sahihtir. Hâkim, *Müstedrek*, Kitâbü'l-İmân, 1:51.

<sup>48</sup> “Allah alçak gönüllüyü yüceltir, büyüklene ise alçaltır.” (Kuzâî 2005: 197). Suyûtî, *Câmi'u'l-ehâdis*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 6:50

14. <sup>49</sup> إن الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم وإنما ينظر إلى قلوبكم

Şuret ü amâle baķmaz hem Ĥudā  
Kim gōñüldür manzarı anuñ müdām  
Niyyetüñi hālis eyle zer gibi  
Kalb-i kālıbla teāmül bil hārām

15. <sup>50</sup> إن أردت يحبك فازهد في الدنيا

Ger beni sevsin der isen ol ilāh  
Bu denî dünyāya etme rağbeti  
Yār-i bâķî isteriseñ pür-vefā  
Çıl amel ihlāsıle ko ğafleti

16. <sup>51</sup> حب الدنيا رأس كل خطيئة

Dünyā sevmek her hatānuñ başıdır  
Terki hem tāatlerüñ alāsıdır  
Nāre benzer manīde tutsan yaķar  
Gel ırāğ ol cümlenüñ alāsıdır

17. <sup>52</sup> الدنيا جيفة طالباها كلاب

Cıfe dedi dünyāya fāhr-i resül  
Meyl idenler manīde oldı kilāb  
Gel hümā-pervāziken ol meger<sup>53</sup>  
Çalma bu esfelde ey ālı-cinān

18. <sup>54</sup> أن تمن الجنة ترك الدنيا

Terk-i dünyādür bahāsı cennetüñ  
Vir fenāyı it beķāya ihtimām

<sup>49</sup> “Allah suretinize veya amellerinize değil, kalplerinize bakar.” Hadisin Müslim’deki lafzı « إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ » şeklindedir. (Müslim, “Birr”, 10.)


<sup>50</sup> “Sevilmek istersen dünyada zahit ol.” Buhārî ve Müslim’in şartlarına uyan hadis, sahihtir. Rivayetin aslı, «أَرَاهُ فِي الدُّنْيَا يُحِبُّكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَأَرَاهُ فِيهَا فِي أَيْدِي النَّاسِ يُحِبُّكَ النَّاسُ» şeklindedir. İbn Mâce, “Zühd”, 1; Hâkim, *Müstedrek*, Kitâbü’r-rikâk, 4:348.

<sup>51</sup> “Dünya sevgisi, tüm hataların başıdır.” Hadis sahih değildir. Suyûtî, *Câmi’us-sağîr*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1972), 3: 368.

<sup>52</sup> “Dünya bir leştir. Talibi ise köpeklerdir.” Hadis değildir. Aclûnî, *Keşfu’l-Hafa*, 2: 409.

<sup>53</sup> Mısra vezne uymamaktadır.

<sup>54</sup> “Cennetin bedeli dünyadan vazgeçmektir.” Tasavvuf erbabı arasında yaygın olarak kullanılan bu söz, hadis kaynakları arasında yer almamaktadır. Semerkandî, *Tenbîhu’l-Gafilîn*, Dâru’l-kutubi’l-ilmiyye, (Beyrut: ts.), 40.

Māla terk itmek şedîd-i   
Cenneti terk dañı eşşed bî-gümān


19. <sup>55</sup> القناعة لا ينفد

Ger dükenmez māl dilerseñ dünyede  
Dâimâ tut sen kıanāat gencini  
Bil tama dâim belādur düşmegil  
Kim düşe artura āh ü rencini<sup>56</sup>

20. <sup>57</sup> إن الله يحب المؤمن المحترف

Ĥağğ söz kim şol mü'mini dâimâ  
Renc-i destile geçine der fenā  
Bir dükenmez kenz durur harf eyār  
İsteyene feth olur bāb-ı gınā

21. <sup>58</sup> لآخيه ما يجب لنفسه. لا يؤمن أحدكم حتى يحب ه

Nefsi gibi sevmeyen ġayrileri  
Kalbi fāsiddür bilüñ dñni žaif  
Aşlımuz birdür biz ādem oğlıyuz  
Kardeşüñdür ġayriler ey<sup>59</sup> 

22. <sup>60</sup> من قضى حاجة لأخيه المسلم كان يخدم الله عمره

Ĥağğ'a ömrüñce ibādet ġibidür  
Ger bitürseñ hayırlü bir hāceti  
Şad hezārān kabeden yegdür dañı  
Bir ġöñül yapmağā etsen himmeti

<sup>55</sup> “İki kâinatın sahibi dedi: Kanaat tükenmez bir hazinedir.” Rivayet, Teberânî tarafından «عَلَيْكُمْ بِالْقَنَاعَةِ، فَإِنَّ الْقَنَاعَةَ مَالٌ لَا يَنْفَدُ» lafızlarıyla aktarılmıştır. Teberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 7: 84.

<sup>56</sup> İkinci tef' ile vezni bozmaktadır.

<sup>57</sup> “Allah, meslek sahibi mümini sever.” Hadis zayıftır. Şihâb, *Müsned*, 2: 48.

<sup>58</sup> “Kişi (kendisi için istediğini) kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz.” Buhârî, “İmân”, 6.

<sup>59</sup> Son tef' ile okunamamıştır.

<sup>60</sup> “Müslüman kardeşinin bir ihtiyacını gideren ömür boyunca Allah'a hizmet etmiş olur.” Hadisin bu metni kaynaklarda bulunmamaktadır. Ancak Buhârî'de *المُسْلِمُ أَوْ الْمُسْلِمِ لَا يُظْلَمُهُ وَلَا يُسَلِّمُهُ وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ الْمُسْلِمَ لَا يُظْلَمُهُ وَلَا يُسَلِّمُهُ وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ الْمُسْلِمَ لَا يُظْلَمُهُ وَلَا يُسَلِّمُهُ* şeklinde bir rivayet bulunmaktadır. Buhârî, “Mezâlim”, 3.



28. الرجل بلا صديق كالشمال بلا يمين<sup>68</sup>

Ger müsâfir ger mucâvir her kesûñ  
 Şıdıkile bir hemişe olmasa  
 Fañr-i âlem didi temşil eyleyüp  
 Sol ele benzer yemîni olmaya

29. الرءاء عن دين خليله فلينظر أحدكم من مخال<sup>69</sup>

Şohbetûñ tesîri vardur şalbe tız  
 Yaramazla çağın etme şohbeti  
 Dđnini bilmek dilerseñ bir kişi  
 Dostuna bařsuñ kimedir rağbeti

30. السلامة في الوحدة<sup>70</sup>

Dünyede olmaz şafâ vahdet gibi  
 Kesretûñ olur ziyâde zañmeti  
 Ger selâmet isterisen dâimâ  
 İhtiyâr eyle cihânda vahdeti

31. أهل الكفور هم أهل القبور<sup>71</sup>

Ehl-i kufûr manîde ehl-i kubûr  
 Dai cehl itmiş oları mürde dil  
 Kesb-i ilm et isteme âb-ı hayât  
 Kim olasın sen ebed hoş zinde-dil

32. أطلبوا الخير عند حسان الوجوه<sup>72</sup>

Bel ki yüz yaralı dildür ey ahj  
 Dâimâ bed-rû olandan it hażer  
 Eylügi hübrû olandan et recâ  
 Cümle hâlde sen aña eyle nażar

<sup>68</sup> “Arkadaşsız adam, sağı olmayan sol gibidir.” Hadis olmayıp edebi bir söz olarak kullanılmaktadır. Üsâme b. Münzir, *Lübâbü'l-âdâb*, (Kahire: 1354), 27

<sup>69</sup> “Kişi dostunun dini üzeredir. Sizden biri kiminle dostluk ettiğine dikkat etsin.” Hasen hadistir. Ebû Dâvud, “Edeb”, 19.

<sup>70</sup> “Kurtuluş yalnızlıktadır.” Hadis olmayıp الْوَحْدَةُ خَيْرٌ مِنْ جَلِيسِ السُّوءِ ifadesiyle örtüşmektedir. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, 2: 402.

<sup>71</sup> “(İlim ve ümrandan uzak) köylerde yaşayanlar, ölü sayılır.” Rivayetin aslı “يَا نُؤْبَانُ، ” فَإِنَّ سَاكِنَ الْكُفُورِ كَسَاكِنِ الْقُبُورِ ” şeklindedir. Beyhâkî, *Şu'abu'l-imân*, 10: 23.

<sup>72</sup> “İyiliği, güzel yüzlülerde arayın.” Mevzudur. İbn-i Ebî Şeybe, *Musenef*, 6/208 hadis no: 141-2

33. خَيْرَ النَّاسِ بَعْدَ الْمُنْتِنِ الْخَفِيفِ الْحَاذِ الَّذِي لَا أَهْلَ لَهُ <sup>73</sup>

İki yüzyıl geçse çün bade'r-resül  
Fitne vü şerre bozıla bu cihân  
Hâyr-i nâs oldur ki sükbâr ola ol  
Kim ola yâr ü ayâldandır emân

34. <sup>74</sup> .....

Et sefer gâhîce maĥbûs olmağıl  
Saña şihhatle ğanjîmet yâr ola  
Bil aqarşu tâhir ü mergûb durur  
Vâķid olsa bozulur murdâr ola

35. إِنْ اللَّهُ يَصِلُ مِنْ وَصَلِ رَحْمَهُ وَ يَقَطِعُ مِنْ قَطْعِهَا <sup>75</sup>

Aķrabâyı et ziyâret gâhice  
Yâ hedîyye eyle irsâl yâ selâm  
Kim ki anlardan kesilse kıbr idüp  
Raĥmetini Ĥaķ kesüp ide ĥarâm

36. لَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يَأْلَفُ وَلَا يُؤْلَفُ <sup>76</sup>

Her ki ülfet etmeye bu ĥalķ ile  
Bed ola hemic tabı cânever<sup>77</sup>  
Ĥilķatinden ķonmamuşdur ĥayr anuñ  
Keşr-i tabdür eyle sen andan ĥâzer

37. رَأْسُ الدَّاءِ الْإِمْتَلَاءُ وَ رَأْسُ الدَّوَاءِ الْإِحْتِمَاءُ <sup>78</sup>

Cümle derdüñ aslı tokluk et ĥâzer  
Az yemek cisme virür hoş itidâl  
Gerçi yağmurdur viren arza ĥayât  
Ne ki çok yağsa virür çok ihtilâl

<sup>73</sup> “İki asır sonra en hayırlınız malı ve ailesi olmayandır.” Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, 1: 437.

<sup>74</sup> Hadis metni yazmada yer almamaktadır.

<sup>75</sup> “Allah sıla-ı rahim yaparı unutmaz, sıla-i rahimden vazgeçeni de unuttur.” Rivayetin sahiholanı « قَالَ اللَّهُ أَنَا الرَّحْمَنُ وَ هِيَ الرَّحْمُ شَقَّقْتُ لَهَا اسْمًا مِنْ أَسْمَى مَنْ صَلَّى وَ صَلَّى وَ مَنْ قَطَعَهَا بَنَتْهُ » şeklindedir. Ebû Dâvûd, “Zekât”, 45.

<sup>76</sup> “(Mümin, sıcakkanlı ve sevilen kişidir.) Seven ve sevilen kimselerin dışındakilerde hayır bulunmaz.” Beyhâkî, *Şu'abu'l-İmân*, 13: 293.

<sup>77</sup> Mısra vezne uymamaktadır.



<sup>78</sup> “Hastalığın başı mideyi doldurmaktır, şifanın başı ise, perhizdir.” Hadis kaynaklarında yer almamaktadır. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut: ts. 3: 123.

**38. اياكم والغيبة فانها اشد من** <sup>79</sup>

Etme meclisde cerez el aybını  
Ol zinādan şerr diyü geldi cevāb  
Ölmüş etin yemege beñzer deyü  
Hâk teāla eytdi Kur'anda itāb

**39. كفارة الذنوب الندامة** <sup>80</sup>

Çok etdün peşimān ol aña<sup>81</sup>  
Oldı keffāret günāhuña nedem  
Şuçunu bilüp baña ideñlerün  
Yüz günāhın ol Ğafūr-ı zü'l-kerem

Temmet en-nuşhatü's-şerīfe bi-lütfi'hi'r-rahīmi'l-affi'l-meliki'l-ğafū-ri'l-celil min yed-i abdīd-đāif el-müznibi nahif (2) Muhammed  Müsā-zāde el-muhtāc ilā-rahmeti (3) Rabbi'l-kerīm fi-sene hamse ve arbaūn(4) bade'l-mieti ve'l-elfi le'alle'llāh(5) er-rahmetü ve'l-mağfiretu ve'r-ridvānu(6) ve'l-cennetu ve ilķāi  (7)

**Kaynakça**

Avcı, İsmail. *Hâzini'nin Manzum Şerh-i Hadis-i Erba'in Tercümesi*. Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi, 2007.

Baş, Eyüp. “İbnu Asâkir ve Târihu Dimeşk'i Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (1999), 691-706.

Başaran, Selman ve Sönmez M. Ali. *Hadis Usûlü ve Tarihi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 2001.

İbni Abdilber. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihi*. Çev. Ali Yücel. İstanbul: Karınca-Polen Yayınları, 2015.

İpekten, Haluk. *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Kandemir, M. Yaşar. “Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 27-64. Ankara: TDV Yayınları, 1997

Karahan, Abdulkadir. *İslâm Türk Edebiyatında Kırk Hadis (toplama, tercüme ve şerhleri)*. İstanbul: İbrahim Horoz Yayınları, 1954.

\_\_\_\_\_. “Kırk Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 470-473. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kardaş, Nevin, vd. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. 2. Ankara: Milli Eğitim

<sup>79</sup> “Giybetten sakının. O, zinādan beterdir.” Sahih değildir. Taberāni, el-Mu'cemü'l-evsat, 6: 348.

<sup>80</sup> “Günahların kefareti pişmanlıktır.” Rivayetin diğer şekli كفارة الذنب الندامة şeklindedir. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 1/289.

<sup>81</sup> Bu mısra vezne uymamaktadır.

Basımevi, 2000.

Korkmaz, Seyfullah. *Şâir Nâbî'nin Kırk Hadis Tercümesi*. İstanbul: Sefine Yayınları, 2001.

Mahmud b. Ali. *Nehcül-Ferâdis*. Hazırlayan Hamza Zülfikar-Semih Tezcan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014.

Mutçalı, Serdar. *Arapça – Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Öksüz, Yılmaz. *Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin Ahsenü'l-Hadîs'i (inceleme-metin)*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2016.

Sandıkçı, Mustafa Kemal. *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.

Sevgi, Ahmet. *Molla Câmî'nin Erbaîn'i ve Türkçe Manzum Tercümeleeri*. Konya: 2000.

Söylemez, İdris. *Türk İslâm Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler*. Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.

Suphi es-Sâlih. *Hadis İlimleri ve İstilahları*. Çev. Yaşar Kandemir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

Yıldırım, Selahattin. *Osmanlıda Kırk Hadis Çalışmaları*. İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları Yayınları, 2000.

Yılmaz, Muhammet. "Tarsus'a Gelen İlk Türk Hadis Âlimi Abdullah b. el-Mübarek". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2011), 1-19.



# AŞIRI/ÇOK ZAYIF HADİS: TARİHSEL BİR KAVRAM ANALİZİ\*

## VERY WEAK HADITH NARRATIONS: A HISTORICAL CONCEPTUAL ANALYSIS

Geliş Tarihi: 12.09.2019 Kabul Tarihi: 28.11.2019

✉ **FATMA BETÜL ALTINTAŞ**

ARŞ GÖR. DR.

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.

Orcid.org/ 0000-0002-9814-5472

fatmazehrabetul@gmail.com

### ÖZ

Zayıf hadis, sahih ve hasen hadis şartlarını taşımayan rivayetlerdir. Zayıf hadislerin zayıflık dereceleri birbirinden farklıdır. Hadis usulüne göre, bazı zayıf hadisler başka rivayetlerle desteklendiğinde hasen derecesine çıkabilirken, bazı zayıf hadisler bu takviyeye uygun değildir. Bu şekilde yükselmeye uygun olmayan ve mütâbi veya şahidleri bulunsa da içinde buldukları zayıflıktan kurtulamayan hadislere "çok/aşırı zayıf hadis" denilebilir.

Hadis ıstılahlarının çoğunda olduğu gibi rivayetlerin zayıflığının derecesine dair ifadeler ile "çok/aşırı zayıf hadis" kavramı da belli sebepler doğrultusunda ve tedricen ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada, "çok/aşırı zayıf hadis" tabirinin ortaya çıkış serüveni üzerinde durulmuş, hadis usulüne göre hangi rivayetlerin çok zayıf kabul edildiğine ve çok zayıf hadislerin tespit yöntemlerine değinilmiştir. Rivayetlerin zayıflıklarının dereceleri ile bağlantılı düşünülebilecek kullanımların hadis usulüne dair eserlerde farklı tabirlerle de olsa ilk olarak hicri VII. yüzyılda görüldüğü; rivayetlerin çok/aşırı zayıflığına dair ıstılahın ise hicri VIII. yüzyılda zayıf hadislerle amel şartlarına dair tartışmalarla birlikte yaygınlık kazandığı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Çok Zayıf hadis, Zayıf Hadis, Hasen Hadis, Mütâbi, Şâhid.

### ABSTRACT

A weak hadith is one that does not have the characteristics of authentic and good hadith. The level of weakness of weak hadiths differ. According to the hadith methodology, while some weak hadiths can be raised to the level of good hadith if supported by other narrations, some other weak hadiths cannot be done so. Hadiths that are not possible to be raised to the level of good hadith and whose characteristics that make them weak cannot be removed even if they have confirmatory narrators can be called "very weak hadith".

As in most of the hadith terms, the terms relating to the degree of weakness of the narrations and the concept of "very weak hadith" have emerged gradually and for certain reasons. This study deals with the emergence and development of the term "very weak hadith", which narrations are considered very weak according to the hadith methodology, and the methods of identification of very weak hadiths.

**Keywords:** Very Weak Narrations, Weak Narrations, Hasan Hadith, Confirmations, Follow-ups.

## Giriş

### I. ÇOK ZAYIF HADİS VE HADİSLERİN ZAYIFLIK DERECELERİ İLE İLGİLİ KULLANIMLAR

Hasen ve sahih hadisin şartlarını taşımayan rivayetlerin bütününe zayıf hadis denmektedir.<sup>1</sup> Zayıf hadislerin de farklı dereceleri vardır. Bu çalışmada zayıflığının derecesi fazla olan hadisler ve tespit yöntemleri üzerinde durulacak, hadislerin zayıflık derecelerinin gündeme gelişinin tarihsel serüveni takip edilecek ve zayıflığının derecesi fazla olan hadislerle ilgili bir isimlendirme denemesi yapılacaktır.

Bilindiği gibi zayıf hadislerin, iki veya daha çok tarikten gelmeleri durumunda hasen derecesine yükselebilmeleri mümkündür.<sup>2</sup> Bununla birlikte, zayıf bir hadisin başka tariklerle desteklenerek yükselebilmesi için bazı şartlara sahip olması gerekir. Benzer şekilde, bir rivayetin, başka bir rivayete mütâbi olarak kullanılabilmesi için de çeşitli

\* Bu çalışma, 2012 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde kabul edilen “Hanefî ve Şâfiî Fıkıh Kitaplarındaki Za’fî Şiddetli Rivayetler (el-Hidaye ve eş-Şerhu’l-Kebir Örneği)” isimli yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> Ebû ‘Amr Osmân b. Abdurrahmân İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadis (Mukaddimetü İbni’s-Salâh)* (Beyrut: Daru’l Fikr, t.y.), 41; Sâlih Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstisnâhları*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1971), 132; Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Tedribü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî* (Beyrut: Dârü’l-kütübü’l-‘ilmiyye, 1996), 1: 91. İbn Hacer ise zayıf hadisi “Kabul sıfatlarını kendinde taşımayan her hadistir” şeklinde tanımlamaktadır Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ İbni’s-Şalâh* (Medine: 1984), 1: 490-491.

<sup>2</sup> Genel kabul bu yönde olmakla birlikte, İbn Hazm gibi buna itiraz eden âlimler de mevcuttur. Zerkeşî, İbn Hazm’ın zayıf hadisin diğer zayıf hadisin ancak zayıflığını artırdığı görüşünü merdûd kabul etmiştir. İbn Hazm’a ait görüşün eleştirisi için Bkz. Bedreddîn Muhammed b. Abdullâh Zerkeşî, *en-Nüket alâ İbni’s-Şalâh* (Riyâd: Mektebetü Edvâü’s-Selef, 1998), 1: 322.

şartları taşıması gereklidir. Yani, rivayetlerin hem şâhid veya mütâbi<sup>3</sup> olabilmeleri hem de şâhid ve mütâbiler tarafından desteklenebilmesi için, bir takım şartlar taşımaları gerekmektedir.<sup>4</sup> Bu tür yükselmeye uygun olmayan ve mütâbi veya şâhidleri bulunsa da mütâbaata elverişli olmayan rivayetlere *çok zayıf hadisler* ismini vermek mümkündür.<sup>5</sup>

Hadis ilimlerine dair kaynaklarda rivayetler arasında, rivayetlerin zayıflıklarındaki derecelere göre bir ayırım yapılmakta ve “çok zayıf” tabiri çok zayıf râviler hakkında bir cerh ifadesi olarak kullanılmaktadır. Fakat mervî için doğrudan böyle bir adlandırma bulunmaz. Bununla birlikte mervî ile ilgili olarak bu kullanım ilerleyen dönemlerde özellikle çağdaş hadis usûlü eserlerinde görülmektedir.<sup>6</sup>

Klasik hadis usûlü eserlerinde, hadislerin zayıflığının derecesi ile ilgili konulara “Hasen li ğayrihi” hadisler ve hadisleri “hasen li ğayrihi” seviyesine çıkaran mütâbi veya şâhidlerin özellikleri anlatılırken; zayıf hadislerin derecelerinden ve mütâbi veya şâhidi olsa da mertebesi yükselemeyen zayıf hadislerden bahsedilirken; zayıf hadisin rivayet edilmesi ve zayıf hadisle amel edilmesiyle ilgili tartışmalar aktarılırken yer verilmektedir.

Çok zayıf hadislerle ilgili yukarıda zikrettiğimiz tanım üzerinde durmak gerekmektedir. “Mütâbi veya şâhidleri bulunsa da zayıflıktan kurtulamayan” ifadesi, bir rivayet kaç tarikten gelirse gelsin, tariklerden biri çok zayıf ise rivayetin genel hükmünün çok zayıf sayılması gerektiği şeklinde anlaşılmaktadır. Mesela, dört farklı tarikten gelen bir rivayetin, üç tarikinin çok zayıf olmaması bir tarikinin ise çok zayıf olması durumunda, hadis usûlü kaidelerine göre, çok zayıf tarik esas alınacak olursa diğer tarikler, bu rivayetin sıhhat derecesine katkı sağlayamaz, zayıflığı azaltıp gideremezler. Fakat eğer çok zayıf olmayan tariklerden biri esas alınacak olursa çok zayıf olmayan tarikler, birbirlerini destekleyerek rivayeti zayıflıktan kurtarabilir, hatta hasen derecesine yükseltebilirler. Bu durumda, tariklerin biri esas alındığında rivayet çok zayıf sayılması gerekirken, başka bir tarik esas alındığında, aynı rivayet zayıflıktan kurtulabilecektir.

Bu karışıklık, fıkhıta sıkça kullanılan “kuvvetli zayıfın üstüne bina edilmez” ilkesi gereği, tariklerin en sağlamını asıl olarak kabul edip, di-

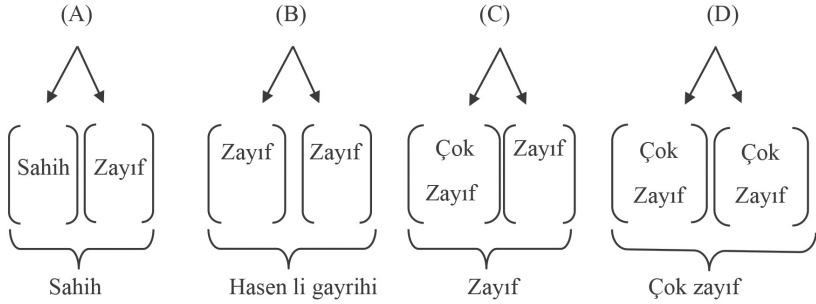
<sup>3</sup> Bir rivayet, senedin bir yerinde birleşmek şartıyla, başka bir tarikten daha geliyorsa, ikinci rivayete *mütâbi* denir. Bir rivayetle aynı manada, farklı bir sahabiden gelen rivayete ise *şâhid* denir. Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevi*, 1: 130.

<sup>4</sup> Mâhir Yâsin, *Eşerü ilel'l-hadiş fi ihtilâfi'l-Fukaḥa* (Amman: 2000), 35.

<sup>5</sup> Bu çalışmada zayıflığın fazlalığını şiddet kelimesi ile anlatan “za’fi şiddetli hadis” tamlaması yerine, *çok/aşırı zayıf hadis* isimlendirilmesinin kullanımında “za’fi şiddetli” ifadesinin yeterince anlamlı bir çağrışımında bulunmaması ve şiddet kelimesinin Türkçe’de bir şeyin derecesinden ziyade kaba kuvvet anlamında kullanılması etkilidir.

<sup>6</sup> Örnek olarak bkz: Muhammed b. Muhammed Ebû Şühbe, *el-Vasit fi Ulumi Mustalahi'l Hadis* (Alemü'l Marife, 1983), 74; Şerif Hatim b. Arif el-Avni, *el-Menhecü'l-Mugtarah li fehmi'l Mustalah* (Daru'l-Hicra, 1996), 271.

ğerlerini ona destekçi olarak kullanmak suretiyle çözülebilir. Sehâvî (ö. 902/1496), bu konuyu dile getirmekte ve uygun olanın “en az zayıf” yani en kuvvetli olan tarîkin esas alınması olduğunu söylemektedir.<sup>7</sup> İbn Hacer (ö. 852/1448), İbnü’s-Salâh’ın (ö. 643/1245) *Ulümü’l-hadîş*’i üzerine yazdığı *en-Nüket* adlı eserinde rivayetin mütâbi olarak kullanılabilmesinin şartlarından bahsederken tariklerin hangisinin esas alınması gerektiğine dair fikir beyanında bulunurken rivayetlerin niteliği konusunda şunları söylemektedir: “(İbnü’s-Salâh) neyin destek<sup>8</sup> olarak kullanılabileceğine dair bir kriter zikretmemiştir. Dolayısıyla konu, kabul veya red açısından iki ihtimale dayanmaktadır. Her iki ihtimal de birbirine eşit olursa o zaman (rivayetin) mütâbi olarak geçerli kabul edilmesi daha uygundur. Reddedilme ihtimali güçlüyse o zaman destek olarak kabul edilmez. Kabul ihtimali güçlüyse artık o rivayet destek değildir ve bizzat kendisi hasendir.”<sup>9</sup> İbn Hacer’in bu sözü, şu duruma işaret etmektedir: Bir rivayetin tarîklerinden bir tanesi diğerlerine destek olarak kabul edilebilecek kadar güçlüyse, yani çok zayıf değilse, zaten bu durumda rivayetin çok zayıf olmayan bir tarîki olduğu için, rivayet artık çok zayıf sayılamaz. Eğer tarîklerin tümü, destek olarak kabul edilemeyecek kadar zayıfsa bu tarîklerin hiçbiri destek olarak kullanılamaz ve rivayet zayıflıktan kurtulamaz. Birden fazla tarîkten gelen rivayetlerin sıhhat durumu, ana hatlarıyla şekillerdeki gibi özetlenebilir:



Bu tablolara göre<sup>10</sup> bir rivayet biri sahîh biri zayıf iki tarîkten geliyorsa, sahîh kabul edilebilir (A). İki zayıf hadis eğer mütâbaâta uygun iseler, bir araya geldiklerinde hadis *hasen li gayrihi* seviyesi çıkar (B). Bir rivayet bir tarîkten zayıf diğer tarîkten çok zayıf olarak geliyorsa, çok zayıf olmayan

<sup>7</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed Sehâvî, *Fet-hu'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü Dârü'l-minhâc, 1426), 1: 130.

<sup>8</sup> İbn Hacer burada “destek” şeklinde tercüme ettiğimiz ifade için “جائرًا” kelimesini kullanmaktadır.

<sup>9</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ İbni's-Salâh*, 1: 408.

<sup>10</sup> Tablolarda gösterilmeyen, ileride değinilecek olan İbn Hazm'ın, zayıf hadislerin birbirini destekleyip yükseltmeyeceğine dair görüşü burada hatırlamak gerekmektedir.

tarîk esas alınarak rivayet zayıf olarak değerlendirilebilir (C). Bir rivayet ikisinin de çok zayıf iki veya daha fazla tarîkten geliyorsa, hiçbir şekilde mütâbaâta uygun olmadığı için çok zayıf olarak kalır. Yani çok zayıf hadisler, ya çok zayıf bir tek tarîkten gelirler ya da çok zayıf tarîke destek olarak kullanılamayacak kadar zayıf birden fazla tarîkten gelirler. Bu durumda, “Çok zayıf hadisler, mütâbî veya şâhidleri bulunsa da zayıflıktan kurtulamaz.” şeklindeki ifadeyi, “Çok zayıf bir rivayetın mütâbî veya şâhidi de kendisi gibi zayıf olursa zayıflıktan kurtulamaz. Fakat kendisinden daha yüksek seviyede rivayetler tarafından desteklenirse zayıflıktan kurtulabilir.” şeklinde anlamak daha uygun görünmektedir.

Çok zayıf olan rivayetlerin mütâbaâtı ile ilgili olarak, bir araya geldiklerinde çok zayıf olmaktan kurtulacağına<sup>11</sup> ve rivayetın hasen derecesine ulaşmasa da fezâilde amel edilebilir hale geleceğine dair görüşler mevcuttur.<sup>12</sup> Bu görüş kabul edilecek olsa bile, bu yükseliş, ahkâm konusundaki rivayetler için değil, fezâilde kullanılacak rivayetler için mümkün kabul edilmektedir. Bu görüşe, zayıf hadislerin birbirini desteklemelerinin mümkün olmadığını kabul eden İbn Hazm (ö. 456/1064) karşı çıkmaktadır. İbn Hazm, çok zayıf olan rivayetler için, rivayetın tarîklerinin fazlalığının, zayıflığını yok etmek yerine daha da artıracığını ifade etmektedir.<sup>13</sup>

## II. RİVAYETLERİN ZAYIFLIK DERECELERİNİN GÜNDEME GELİŞİ

Hadis usûlü kavramlarının gelişimi tedricî bir şekilde gerçekleşmiştir. Bu sebeple hadis ıstılahlarının hangi şartların etkisiyle doğduğu ve geliştiğini bilmek önem arz etmektedir.<sup>14</sup> Bu ihtiyaçtan hareketle bu başlık altında rivayetlerin zayıflığının derecesini vurgulayan terimlerin ne zaman ve ne sebeple ortaya çıktığı üzerinde durulacaktır.

Çok zayıf hadis, hadisın bir çeşidi olmaktan ziyade zayıf hadisın zayıflığının derecesini anlatan bir tabir olarak mütalaa edilebilir ve bu sebeple zayıf hadis kavramı ile doğrudan ilgilidir. Bu açıdan, rivayetlerin zayıflıklarının derecelerinin vurgulanmaya başlanmasına ve nihayet “çok zayıf” olmanın hadislere ait bir sıfat gibi kullanımına yol açan muhtemel neden-

<sup>11</sup> Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî Kâsımî, *Qavâ' idü'l-tahdîş min fünûni muştalâhi'l-hadîş* (Müessesetü'r-risâle, 2004), 154.

<sup>12</sup> Süyûtî, İbn Hacer'den tarîklerin çokluğu ile münker derecesinden daha üst bir dereceye yükelebileceği şekilde bir görüş aktarmaktadır. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I, 90; Ayşe Esra Şahyar Ağrakça, *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti* (İstanbul: Akdem, 2011), 46.

<sup>13</sup> İbn Hazm'a ait görüşün eleştirisi için Bkz. Zerkeşî, *en-Nüket alâ İbni's-Şalâh*, 1: 322.

<sup>14</sup> Hadis ıstılahlarının doğuş ve gelişimi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk Üç Asır* (MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014).

lerini anlayabilmek için, zayıf hadislerin ahkâm konularında kullanımı gibi çeşitli gelişmelerin tümünün göz önünde bulundurulması gereklidir.

Rivayetlerin zayıflıklarının dereceleri, ilk olarak İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) tarafından gündeme getirilmiştir. İbnü's-Salâh, “zayıflığın kuvveti” (قوة الضعف) tabirini zayıf hadislerin çeşitlerinden bahsederken, zayıflıktan kurtulamayacak rivayetlerle yani mervî ile ilgili olarak kullanmıştır.<sup>15</sup>

Bazı rivayetlerin çok zayıf oluşundan bahsedilmesi ile rivayetlerin zayıflığının dereceleri ile ilgili vurgunun yoğunlaşması ise zayıf hadisle amel tartışmalarıyla başlamış görünmektedir. Zayıf hadisle amel tartışmaları, zayıf hadis rivayeti konusu ile birlikte düşünülmesi gereken fakat ondan farklı bir tartışmadır. Daha önce Şahyar'ın çalışmasında gösterdiği üzere zayıf hadisle fezâil konusunda amel edilebilirlik fikri, uzun süre devam eden zayıf hadisin tahammül ve rivayetinin caiz olduğu fikrinin ardından gündeme gelmiştir. Buna göre, “rivayet dönemi” olarak bilinen ilk asırlarda, mümkün olduğunca fazla sayıda hadisin cem edilmesi amaçlanmaktaydı. Sahih hadisin şartlarına erişemeyen rivayetler de mütâbi veya şâhid olarak kullanılabilirler için derlenmekteydi. Zaten ahkâm dışındaki konularda zayıf hadislerin rivayet edilebileceğine dair genel bir kanaat mevcuttu.<sup>16</sup> Bununla birlikte, dönem itibarıyla, fezâille ilgili olarak rivayet edilen zayıf hadisler, tâ'dilin alt derecelerindeki râvilerin rivayetlerinden oluşmaktaydı.<sup>17</sup> Fezâil konularında zayıf hadislerin rivayet edilmesi ile ilgili tavır, zaman içinde önemli bir değişikliğe de uğramamıştır.<sup>18</sup> Fezâile dair konularda zayıf hadislerin rivayetine dair bu esneklik, Nevevî (ö. 676/1277) ile farklı bir boyuta taşınmıştır. Nevevî, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmu'l-hadîs*'i üzerine yazdığı eserinde, ahkâm dışındaki konularda mevzû rivayetler hariç zayıf hadislerin rivayet edilmesinin cevazına ilave olarak, bu rivayetlerle amel de edilebileceğini ifade etmiştir.<sup>19</sup>

Zayıf hadislerin rivayetiyle birlikte zayıf hadislerle amel de edilebile-

<sup>15</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs (Mukaddimetü İbnü's-Salâh)*, 34.

<sup>16</sup> Rivayet asrında nakillerden hareketle hadisçilerin ahkâm ile fezâil konularına dair hadislere karşı tavırlarına dair bkz. Ayşe Esra Şahyar, “Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikirinin Doğuş ve Gelişimi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1 (2003): 34-38.

<sup>17</sup> Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için için Bkz: Şahyar, “Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikirinin Doğuş ve Gelişimi”, 34.

<sup>18</sup> Fezâil ile ilgili konularda zayıf hadislerin rivayeti ile ilgili olan yaklaşımları görmek için bkz: Şahyar, “Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikirinin Doğuş ve Gelişimi”; Jonathan Brown, “Even If It's Not True It's True: Using Unreliable Hadîths in Sunni Islam”, *Islamic Law and Society* 18/1 (2011): 1-52.

<sup>19</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *et-Taḳrîb ve't-teysîr li ma'rîfeti süneni'l-beşîri'n-nezîr* (Dârü'l-kütübü'l-'Arabî, t.y.), 48; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Taḳrîbi'n-Nevevî*, 1: 162.

ceğine dair kanının yaygınlaşmasıyla birlikte, ulemâ, zayıf hadisle fezâil-de de olsa amel edebilmek için çeşitli şartlar dile getirmeye başlamışlardır. Zayıf hadislerle amel etmenin şartlardan biri de İbn Hacer'den (ö. 852/1448), öğrencisi Sehâvî (ö. 902/1496) tarafından, “zayıflık, şiddetli olmamalıdır” ifadeleriyle aktarılmıştır. Sehâvî bu şartları hocasından duyduğunu ve hocasını bu şartları kendisi için yazdırdığını ifade etmektedir. Sehâvî, Alâî'den (ö. 761/1359), bu şart üzerinde âlimlerin ittifak ettiklerinin rivayet edildiğini de belirtmektedir.<sup>20</sup> Sehâvî'nin aktardığı bu kullanım ile rivayetlerin zayıflığının derecesi meselesi daha sık şekilde gündeme gelmeye başlamıştır.

Özetle, rivayetlerin zayıflıklarının dereceleri ile bağlantılı düşünülebi-lecek kullanımlar hadis usûlüne dair eserlerde farklı tabirlerle de olsa, ilk olarak hicri VII. yüzyılda görülmüştür. Kavramın yaygınlık kazanması ise, hicri VIII. yüzyılda zayıf hadislerle amel şartlarına dair tartışmalarla birlikte gerçekleşmiştir.

### III. İLK DÖNEM HADİS USÛLÜ ESERLERİNDE ZAYIFLIĞIN DERECELERİNE DAİR KULLANIMLAR

Bundan önceki bölümde rivayetlerin zayıflıklarının miktarı üzerinde duran ifadelerin kullanımının doğuşuna yol açan süreci incelemiştik. Rivayetlerin zayıflıklarının dereceleri dair kullanımların hadis usûlü eserlerindeki kullanım şekillerini kronolojik olarak incelemek de önem ifade etmektedir.

Hadis usulü eserlerinde rivayetlerin çok zayıf olduğuna dair yapılan vurguların görülmesinden önce, zayıflığın derecelendirilmesi anlamında çeşitli kullanımlar mevcuttur. Bu kullanımlar, rivayetin zayıflığını artıran râvi kusurlarıyla ilgili konularda görülür. Mesela Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahih*'inin mukaddimesinde, yalancılıkla itham olunanlar ile rivayetleri münker ve hatalı olanların rivayetlerinden uzak durduğunu ifade etmektedir.<sup>21</sup> Bu durum, Müslim'in bu kusurları taşıyan râvilerden gelen rivayetleri diğerlerinden daha zayıf gördüğü şeklinde yorumlanabilir. Ebû İsâ et-Tirmizî (ö. 279/892) de rivayetlerin zayıflık derecelerinin farklılığına dolaylı olarak değinmektedir. Tirmizî, hasen hadisi tanımlarken râvinin yalancılıkla itham edilmemiş olması ve rivayetin şâz olmaması gerektiğini söylemektedir.<sup>22</sup> İbn Hacer (ö. 852/1448) bu durumu, söz konusu iki kusurun Tirmizî tarafından ağır kusur sayıldığı istikâmetinde yorumlamak-

<sup>20</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrahmân b. Muhammed Sehâvî, *el-Kavlu 'l-bedi' fi 'ş-salâti ale 'l-habibi 'ş-şefi'* (Müessesetü'r-Reyyan, 2002), 274.

<sup>21</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahih-i Müslim* (Riyad: Daru Taybe, 2006), 1: 3.

<sup>22</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Sünenü 'l-Tirmizî* (Beirut: Dâru'l-Ğarbi'l İslâmî, 1996), 6: 254.



tadır.<sup>23</sup> Bu durumda, hafıza zayıflığı, hata, ihtilât, mestûr râvinin ‘an‘ane ile rivayeti ve seneddeki kopukluk, Tirmizî’ye göre rivayette hafif zayıflığa yol açan etmenlerden sayılabilir.

Râmhürmüzî’nin (ö. 360/970), Hâkim Neysâburî’nin (ö. 405/1014) ve Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) eserlerinde, hadis usûl ilminin gelişim devresinin ürünü olmalarının bir sonucu olarak, zayıf hadislerle ilgili olarak böyle bir ayrıma rastlanmamıştır. Fakat çok zayıf hadis ibaresi ile olmasa da, Müslim b. el-Haccâc’ın (ö. 261/875) ve Tirmizî’nin (ö. 279/892) dolaylı kullanımlarına benzer kullanımlar, bu eserlerde de mevcuttur. Mesela Râmhürmüzî’nin Şu‘be’den (ö. 160/776) naklettiği rivayette, Şu‘be’ye râvilerin rivayetlerinin ne zaman terk edileceği sorulmaktadır. Şu‘be, bilinen şahıslardan bilinmeyen şeyler aktardıklarında, hataları çoğaldığında, yalancılıkla itham edildiklerinde, hatalı olduğunda icma olan bir rivayette bulduklarında râvilerin terk edileceğini söylemektedir.<sup>24</sup> Aynı rivayet, Hâkim Neysâburî (ö. 405/1014) tarafından da nakledilmektedir.<sup>25</sup> Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de yalanla itham edilen, hatası çok olan, şâz rivayette bulunan ve vehmi çok olan kişilerle ihticâc edilmeyeceğine dair birçok görüş aktarmaktadır.<sup>26</sup> Görüldüğü gibi, bu eserlerde çok zayıf/az zayıf gibi istilâhî bir ayrıma gidilmemekle beraber, rivayeti kabul edilemeyecek râvi kusurları zikredilerek bir derecelendirme yapılmıştır.

Müteahhirûn dönemine ait bir diğer eser olan İbnü’s-Salâh’ın (ö. 643/1245) telif ettiği *Ulûmu’l-hadîş*, konu ile ilgili ayrıntılı bilgilerin müstakil bir başlık altında işlendiği ilk kaynaktır. İbnü’s-Salâh’ın bu eserinde çok zayıf hadis hakkındaki bilgi, hasen hadis başlığı sonrasında *Tenbihât* uyarısıyla bilgi verilmiştir. Burada, “Zayıf bir hadis, birçok târikten geliyorsa bu onun zayıflığını giderir mi?” sorusuna cevap verilirken zayıf hadisin dereceleri bulunduğu ifade edilmiştir. Eğer hadisteki zayıflık, râvinin zabtından veya senedin muttasıl olmamasından kaynaklanıyorsa, destekleyici rivayetlerle bu zayıflığın aşılacağı ifade edilmektedir. Desteğe rağmen zayıflıktan kurtulmayacak rivayetlerle ilgili olarak ise iki kusurdan bahsedilmektedir: Râvilerin yalancılıkla ithamı ve rivayetin şâz olma durumu.<sup>27</sup> İbnü’s-Salâh, bu tür kusurları olan rivayetlerin çok zayıf olmalarından (zayıflıklarının fazlalığından/kuvvetinden) dolayı zayıflıktan kurtulamayacaklarını söylerken “لقوة الضعف” ifadesini kullanmıştır. “لقوة الضعف” ifadesi,

<sup>23</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ İbni’s-Şalâh*, 1: 387.

<sup>24</sup> Hasen b. Abdîrahmân Râmhürmüzî, *el-Muhaddîşü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’î* (Dârü’l-fîkr, 1771), 410.

<sup>25</sup> Ebû Abdullâh b. Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbüri, *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadîş*, (Beyrut: t.y.), 62.

<sup>26</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye* (Dârü’l-hüdâ, 2003), 1: 419-430.

<sup>27</sup> İbnü’s-Salâh, *Ulûmu’l-hadîş (Mukaddimetü İbni’s-Salâh)*, 34.



farklı bir ibare ile olsa da tespitlerimize göre çok/aşırı zayıflığa işaret eden ilk kullanımdır ve yine râvi kusurlarıyla birlikte zikredilmiştir. İbnü's-Salâh bu kullanıma uygun olarak, hasen hadisleri ikiye ayırır. Bunlardan bir grup, râvisi yalanla itham edilmeyen ve çok hata yapmayan, aynı zamanda başka bir tarikten daha gelen rivayetlerdir.<sup>28</sup> Bu yaklaşımı, İbnü's-Salâh'ın çok hata ve yalanla ithamı, rivayetin hasen derecesine ulaşmasını engelleyen, telafi edilmez birer kusur olarak gördüğü yönünde yorumlanabilir.

İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) eseri üzerine yapılan çalışmalarda zayıf hadislerin derecelendirilmesi konusu daha derinlemesine ele alınmış görülmektedir. Nevevî'nin (ö. 676/1277) *et-Taqrîb* adlı eserinde zayıflığın derecesine dair bir ibare kullanılsa da, zayıflıktan kurtulamayan rivayetlerle ilgili bir açıklamaya, hasen başlığı altında ayrı bir bölümde yer verilmiştir. Nevevî, bir rivayetin birden fazla tarikten gelmekle zayıflıktan kurtulmasının, râvinin fıska söz konusu olduğunda mümkün olmadığını ifade etmektedir.<sup>29</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1448), *en-Nüket alâ İbni's-Salâh* adlı eserinde, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) rivayetin çok zayıf olmasına sebep olarak dile getirdiği iki şartı (Yalancılıkla itham ve rivayetin şâz olma durumu) İbnü's-Salâh'ın kendi ifadeleriyle aktarır.<sup>30</sup>

İbn Hacer'in çok zayıf hadis kavramına dair en mühim katkısı zayıf hadislerle fezâilde de olsa amel edilebilmesi için ileri sürdüğü üç şart ile olmuştur. Bu şartlar şunlardır:

1. Hadisteki zayıflığın şiddetli olmaması (أن يكون الضعف غير شديد)
2. Hadisin, İslâm dininin genel esaslarından birine uygun olması
3. Amel ederken hadisin sübutuna kesin bir şekilde inanılmaması<sup>31</sup>

Bu şartlar ve “zayıflığın şiddetli olmaması” tabiri, İbn Hacer'in (ö. 852/1448) kendi eserlerinde yer almamaktadır. Bu şartları, ilk olarak, İbn Hacer'in öğrencisi Sehâvî (ö. 902/1496), *el-Ğavlu'l-bedî'* adlı eserinde yukarıda bahsettiğimiz üç şartı duyduğunu ve hocasının bu şartları kendisi için yazdığını söylemektedir.<sup>32</sup> Bu şartların ilki : “أن يكون الضعف غير شديد فيخرج من انفراد من الكذابين والمتهمين بالكذب ومن فحش غلظه” (Zayıflığın şiddetli olmaması, bu şekilde yalancıların, yalancılıkla itham edilenlerin ve hatası çok râvilerin yalnız başına aktardıkları rivayetler -bu kapsamdan- çıkar.) şeklinde ifade edilmiştir. Bu durumda, çok zayıf hadislerin râvilerinin kusurları, çok hata yapmak, yalancılık ve yalancılıkla itham olmaktadır. Sehâvî, Alâî'den (ö. 761/1359) zayıf hadisle amel

<sup>28</sup> İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs (Mukaddimetü İbni's-Salâh)*, 33.

<sup>29</sup> Nevevî, *et-Taqrîb ve't-teysîr li ma'rîfeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, 31.

<sup>30</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ İbni's-Salâh*, I, 408.

<sup>31</sup> Sehâvî, *el-Ğavlu'l-bedî' fi's-şalâti ale'l-ğabibi's-şefî'*, 472; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Taqrîbi'n-Nevevî*, 1: 162.

<sup>32</sup> Sehâvî, *el-Ğavlu'l-bedî' fi's-şalâti ale'l-ğabibi's-şefî'*, 496.

edilebilmesi için, bu birinci şart üzerinde âlimlerin ittifak ettiklerinin rivayet edildiğini belirtmektedir.<sup>33</sup> Son iki şartı ise İbn Abdi's-Selâm (ö. 660/1262) ve İbn Dakîkî'l-'îd (ö. 702/1302) zikretmişlerdir.<sup>34</sup> Bu şartlar daha çok, fezâilde zayıf hadisle amel etmeyi şartlı kabul eden kimselerin delilleriyle ilgilidir.<sup>35</sup>

Sehâvî (ö. 902/1496), Irakî'nin (ö. 806/1404) eseri üzerine yazdığı *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîş li'l- İrakî* adlı kitabında, hasen başlığı altında birçok tarikten gelse de hasen derecesine yükselemeyecek rivayetlerden bahsederken râvinin yalancı olması ve hadisin şâz olması durumlarını belirtir. Sehâvî, daha sonra son bir şart olarak da “zayıflığının kuvvetli olması” “(قوي الضعف)” şeklinde bir ibare kullanmış olan Irakî'nin bu ifadesini, “bu ikisi dışında reddi gerektiren (şeyler)” olarak açıklamıştır. Irakî bu ibareyi Elfiyye'sine yazdığı kendi şerhinde<sup>36</sup> de benzer şekilde açıklamıştır. Bu ibare, eserin bir nüshasında “كفحش الغلط” şeklinde açıklanmaktadır.<sup>37</sup>

Süyûtî (ö. 911/1505) *Tedribü'r-râvî* adlı eserinde, *fâide* başlığı altında zayıf hadislerin kullanımı ile ilgili İbn Hacer'in şartlarını tekrar etmektedir.<sup>38</sup> Çok zayıf hadis kavramı, İbn Hacer'den aktarılanlar dışında Süyûtî tarafından *Tedribü'r-râvî*'de ilave bir bilgi ya da açıklama zikredilmemektedir. Süyûtî, çok zayıf-az zayıf gibi bir ayırmadan söz etmemekle birlikte, zayıf hadisin de “sahih hadis gibi” derecelerinin olduğunu ifade etmektedir.<sup>39</sup> Süyûtî, Nevevi'nin (ö. 676/1277) desteğe rağmen yükselmeyecek hadisler arasında zikrettiği “râvisinin fâsik olması” şartına “veyahut yalancı olması” ibaresini eklemektedir.<sup>40</sup> Süyûtî'nin *Elfiye*'sinde ise râvinin hafıza zayıflığı, irsal, tedlis yapması ve meçhul olma durumu, başka tariklerle yükselebilir zayıflıklardan sayılırken fisk ve yalancılıkla ithâm ise çok zayıflığa sebep olan kusurlardan görülmektedir.<sup>41</sup>

<sup>33</sup> Biz yaptığımız incelemelerde, Alâî'nin eserlerinde bu ittifaka dair herhangi bir ifadeye rastlayamadık. Alâî'nin İbn Hacer'in hocası olduğu göz önüne alındığında, İbn Hacer'in eserlerinde bu ittifaka değinmesi beklenebilir. Fakat İbn Hacer'in eserlerinde de bu konuyla ilgili herhangi bir atfa rastlayamadık. Bu durumda İbn Hacer'in, bu ittifakı hocasından şifâhî olarak duyup öğrencisi Sehâvî'ye aktardığını düşünmek mümkündür.

<sup>34</sup> Sehâvî, *el-Kavlu'l-bedî' fi's-şalâti ale'l-habîbi's-şefî'*, 472.

<sup>35</sup> Bu şartları Süyûtî de aktarmaktadır. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 1: 162.

<sup>36</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-bâki 'alâ Elfiyyeti'l-İrakî* (Beyrut: Darü'l Kütübî'l İlmîyye, 2002), I, 149.

<sup>37</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, 1: 130.

<sup>38</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 1: 162.

<sup>39</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 1: 92.

<sup>40</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 1: 90.

<sup>41</sup> Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Elfiyeti's-Süyûtî fi 'İlmi'l-hadîş* (Beyrût: Dârü'l-ma'rife, t.y.), 15.

Muhammed Cemâlüddîn Kâsımî (ö. 1332/1914) *Ḳavâ'idü't-tahdîs* isimli eserinde, zayıf hadislerin kabul şartları başlığı altında âlimlerin konu ile ilgili düşüncelerini zikretmiştir. Kâsımî, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tedrib*'inden nakille, İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ve Nevevî'nin (ö. 676/1277) sadece hadisin fezâil ile ilgili olması şartını ileri sürdükleri bilgisini aktarır. Kâsımî, daha sonra İbn Hacer'in (ö. 852/1448) şartlarından bahseder. Aynı başlık altında Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) terğîb ve terhîb ile alakalı olanlar veya çok zayıf olmayan başka tarîklerden de gelenler dışında, zayıf hadisle amelîn merdûd olduğuna dair görüşüne de yer verilmiştir.<sup>42</sup> Kâsımî, râvileri yalancı veya fâsik olan rivayetlerin başka tarîklerle desteklense de zayıflıktan kurtulamayacağını, sadece zayıflıklarının derecelerinin düşebileceğini belirterek diğer âlimlere katılmaktadır.<sup>43</sup> Son dönem hadis usûlcülerinden Tâhir el-Cezâirî (ö. 1338/1920) ise *Tevcihü'n-naẓar* adlı eserinde, İbn Hacer'in şartlarını aktarmakla yetinmiştir.<sup>44</sup>

#### IV. RİVAYETİN ÇOK ZAYIF OLMASINA YOLAÇAN RÂVİ KUSURLARI

Yukarıdaki kronolojik incelemede de görüldüğü gibi, özellikle ilk dönem hadis usûlü eserlerinde rivayetın senedindeki ve râvisindeki kusurlarla birlikte rivayetın zayıflık derecesinin arttığı üzerinde durulmaktadır. Bu başlıkta, rivayetın zayıflık derecesinin artmasına sebep olan râvî kusurları üzerinde durulacaktır.

Bilindiği gibi, hadislerin tenkidi, sened ve metin tenkidi olarak iki kısımda değerlendirilmektedir. Sened tenkidi, ittisal ve râvilerin durumu açısından ikili bir değerlendirmeyi içerir. Seneddeki kopukluk rivayette çok zayıflığa yol açan nedenlerden değıldir.<sup>45</sup> Zayıflığın çok/aşırı olmasına sebep olan kusurlar râvilerin adalet veya zaptları ile ilgilidir. Rivayetın çok zayıf hale gelmesiyle ilgili bilgi veren hadis usulü eserlerindeki bilgiler göz önünde bulundurularak, rivayetleri çok/aşırı zayıf hale getiren râvî kusurları, tablo halinde şöylece gösterilebilir:

<sup>42</sup> Kâsımî, *Ḳavâ'idü't-tahdîs min fünûni muştalahî'l-hadîs*, 168.

<sup>43</sup> Kâsımî, *Ḳavâ'idü't-tahdîs min fünûni muştalahî'l-hadîs*, 154.

<sup>44</sup> Tâhir b. Sâlih b. Ahmed ed-Dımaşkı Cezâirî, *Tevcihü'n-naẓar ilâ usûli'l-eşer* (Halep: Mektebü'l-matbû'âti'l-islâmiyye, 1995), 2: 653.

<sup>45</sup> Salahattin Polat, *Hadis araştırmaları: tarih, usûl, tenkid, yorum* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 118.

<i>Ulûmü'l-ḥadîş</i> , İbnü's-Salâh (ö. 643/1245)	Yalancılıkla itham		Fuḥşü'l-ğalat	Şâzlık
<i>et-Taḳrîb</i> , Nevevî (ö. 676/1277)		Fısk		
<i>Nuḥbetü'l-Fiker Şerḫi</i> , İbn Hacer (ö. 852/1448)	Yalancılıkla itham		Fuḥşü'l-ğalat	Şâzlık
<i>Fetḫü'l-muğîş</i> , Sehâvî (ö. 902/1496),			Fuḥşü'l-ğalat	Şâzlık
<i>Tedribü'r-râvî</i> , Süyûtî (ö. 911/1505)	Yalancılıkla itham	Fısk	Fuḥşü'l-ğalat	
<i>Ḳavâ'idü't-tahdîs</i> , Kâsımî (ö. 1332/1914)	Yalancılıkla itham	Fısk	Fuḥşü'l-ğalat	
<i>Tevcîhü'n-nazar</i> , Cezâirî (ö. 1338/1920)	Yalancılıkla itham		Fuḥşü'l-ğalat	

Tabloda işaret edilen problemlerden yalancılıkla itham ve fısk, adâlet vasfıyla ilgili iken fuḥşü'l-ğalat ve şâzlık (muḥalefetü's-sikât kaynaklı olması bakımından) zabt vasıfları ile ilgilidir. Ebû Amr İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmü'l-ḥadîş*'inde çok zayıf hadislerden bahsederken belirttiği iki kusur (yani yalancılıkla itham ve şâzlık), onun çok/aşırı zayıflığa sebep olarak gördüğü nihai iki şart değildir. Zira İbnü's-Salâh, hasen hadisi tanımlarken, yalanla itham edilen veya çok hata yapan râvilerin rivayetlerinin, başka tarîklerden mütâbisi olsa da zayıflıktan kurtulamayacağını söylemektedir. Bu durumda, çok hata yapmak da İbnü's-Salâh'a göre çok zayıf hale getiren kusurlardandır. Zaten herhangi bir destekle zayıflıktan kurtulamayan zayıf hadislerden bahsedilirken kullanılan “râvisi yalancılıkla itham edilen veya şâz<sup>46</sup> olan rivayetin zayıflığı gibi...” ifadesi<sup>47</sup>, bu iki şıkım örnek mahiyetinde dile getirildiğini akla getirmektedir.

Rivayetler, hadis usûlü eserlerinde rivayetin çok zayıf olmasına yol açan râvi kusurları açısından, zayıf hadis çeşitlerini ifade eden birtakım terimlerle ifade edilir:

Râvi Kusuru	Rivayete Verilen Ad
Yalancılıkla itham	Metrûk (İbn Hacer ve Süyûtî) <sup>1</sup>
Fısk	Münker (İbn Hacer); Metrûk (Süyûtî) <sup>2</sup>
Fuḥşü'l-ğalat <sup>3</sup>	Münker (İbn Hacer); Metrûk (Süyûtî) <sup>4</sup>
Fuḥşü'l-ğafle <sup>5</sup>	Münker (İbn Hacer); Metrûk (Süyûtî) <sup>6</sup>
Sika râvilere muḥalefet	Şâz

<sup>46</sup> Şâz olma durumunun rivayetin zayıflığının derecesine etkisi ile ilgili açıklamalar için “Râvinin Zabıt Vasfındaki Eksiklik Sebebiyle Çok Zayıf Hale Gelen Rivayetler” başlığına bakınız.

<sup>47</sup> İbnü's-Salâh'ın kullandığı ifade, “ذلك كالضعف الذي ينشأ من كون الراوي متهما بالكذب أو كون الحديث شاذ” şeklindedir.

## A. RÂVİNİN ADALET VASFINDAKİ EKSİKLİK SEBEBİYLE ÇOK ZAYIF HALE GELEN RİVAYETLER

Râvilerin adalet vasfındaki eksiklik sebebiyle çok zayıf hale gelen rivayetler, *metrûk* ve *münker* olarak isimlendirilmiştir.

Metrûk rivayet, yalancılıkla itham edilen râvinin tek başına rivayet ettiği hadistir.<sup>48</sup> Hadis imamlarının çoğu, yalancılıkla itham edilen kişilerden rivayette bulunmanın caiz olmadığı görüşündedirler.<sup>49</sup>

Metrûk rivayeti ilk defa tanımlayan kişi, İbn Hacer'dir (ö. 852/1448).<sup>50</sup> İbn Hacer, metrûk terimini yalan söylemekle itham edilen râvinin rivayetine has olarak kullanmıştır. Süyûtî (ö. 911/1505) ise fuhşü'l-ğalat, fuhşü'l-ğafle ve fisk gibi kusurları olan râvinin rivayetlerini de metrûk olarak isimlendirmektedir.<sup>51</sup>

Münker rivayetin tanımı ise çok çeşitlidir. Bu tanımlar, esas itibarıyla muhalefet şartı koşması ve koşmaması açısından iki gruba ayrılabilir. Muhalefet şartı koşan tanımlara göre münker rivayet, zayıf râvinin güvenilir râviye muhalefeti sebebiyle zayıf olan rivayettir. Muhalefet edilen sika râvinin rivayeti de maruf olarak isimlendirilir. Münker rivayeti bu manada ilk olarak, Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875) kullanmıştır.<sup>52</sup> Münker teriminin şâz rivayet manasında kullanılışı da muhalefet şartı koşan tanımlar içerisinde değerlendirilebilir. Fakat şâz rivayette zayıf râvinin güvenilir râviye değil, sika râvinin sika râviye muhalefeti söz konusudur. Muhalefet şartı koşmayan tanımlara göre ise münker rivayet, zayıf râvinin tek başına rivayet ettiği hadistir. Bu manadaki kullanım, ilk defa Tirmizî'de (ö. 279/892) görülmüştür.<sup>53</sup> Râvinin teferrüd ettiği rivayetleri münker rivayet olarak tanımlayan kullanımlar<sup>54</sup> ile münker rivayeti mevzû rivayetler manasında değerlendiren tanımlamalar<sup>55</sup> da muhalefet şartı koşmamaktadır.

İbn Hacer'in (ö. 852/1448) münker tanımı, muhalefet şartı koşmayan ta-

<sup>48</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nuḥbetü'l-Fiker Şerhi*, 60; Yalancılıkla itham edilen râvinin rivayetini mevzû olarak gören yaklaşımlara da rastlamak mümkündür. Zeynuddin Ahmed b. Ahmed Zebidî, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı*, trc. Babanzâde Ahmed Nâim - Kâmil Miras (Ankara: 1991, t.y.), 1: 294.

<sup>49</sup> Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkı İbn Receb, *Şerhu 'İleli'l-Tirmizî*, 1978, 1: 88.

<sup>50</sup> Mehmet Efendioğlu, "Metrûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: 2004), 29: 415-416.

<sup>51</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 1: 128.

<sup>52</sup> Mehmet Efendioğlu, "Münker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: 2006), 32: 13.

<sup>53</sup> Efendioğlu, "Münker", 32: 13.

<sup>54</sup> Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân Irakî, *Fethu'l-muğîs* (Dârü'l-İmâm et-Taberî, 1996), 87.

<sup>55</sup> Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkid Terimleri ve İlgili Çalışmalar* (İstanbul: İFAV, 1998), 86.

nımlar kategorisindedir. İbn Hacer, fuhşü'l-ğalat, fuhşü'l-ğafle gibi kusurları bulunan veya fısık zâhir râvilerin rivayetlerine münker ismini vermektedir.<sup>56</sup> Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), yalan söylemekle itham edilen râvinin tek başına rivayet ettiği rivayetlerle İbn Hacer'in münker olarak adlandırdığı rivayetleri, metrûk olarak isimlendirmektedir. Bu durumda, İbn Hacer'in kullandığı münker rivayet kavramı ile Süyûtî'nin metrûk rivayet kavramı arasında umum-husus ilişkisi vardır.

## B. RÂVİNİN ZABT VASFINDAKİ EKSİKLİK SEBEBİYLE ÇOK ZAYIF HALE GELEN RİVAYETLER

Zabt kusuru olan râviler, rivayetlerinde değişiklik veya bozulmalara yol açmaları sebebiyle rivayetlerini iyi zapteden râvilerden farklı, bazen onlarla çelişen rivayetlerde bulunurlar. Bu rivayetlere *şâz rivayetler* denir. *Şâz* teriminin tanımındaki farklar, hangi tür *şâz* rivayetin çok zayıf hadis kategorisine gireceğine bir ölçüt teşkil etmesi açısından önemlidir. *Şâz* terimi, hicri II. asırda sika râviye muhalefet anlamında yaygın olarak kullanılan ıstilahî manası dışında kullanılmıştır. Bu dönemlerde, sened açısından tek râvî kanalıyla gelen rivayete *şâz* dendiği gibi, metin ve muhtevası açısından maruf/meşhur sünnete ve uygulamaya aykırı olan hadislere de *şâz* denmiştir.<sup>57</sup>

*Şâz* rivayetin tanımını ilk olarak yapan Şâfiî (ö. 204/819), *şâz* rivayeti “Güvenilir bir râvinin başkalarının rivayetine muhalif olarak rivayet ettiği hadistir” diyerek tarif etmiştir.<sup>58</sup> Şâfiî'nin (ö. 204/819) tanımını eserine alan Hâkim Neysâburî (ö. 405/1014), *şâz* hadisi sikanın tek başına rivayeti olarak tanımlamaktadır.<sup>59</sup> İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ise *şâz* rivayeti makbul olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmıştır. Merdûd olan *şâz* rivayetler, râviler tarafından adalet ve zapt bakımından daha üst mertebede olan bir râviye muhalif olarak rivayet edilirler ve bu rivayetler ferd bir tarîkten gelirler. İbnü's-Salâh'ın makbul saydığı *şâz* rivayet ise “Güvenilir olsun veya olmasın bir râvî tarafından tek başına rivayet edilen ve başka bir tarîkle desteklenmeyen hadis”tir.<sup>60</sup> İbn Hacer'e (ö. 852/1448) göre, râvilerin sayıya çokluğu, zabtlarının kuvvetli oluşu veya diğer tercih sebeplerinden birisi dolayısıyla, bir râvinin rivayetine kendinden daha üstün başka bir râvî tarafından muhalefet ediliyorsa, mercûh rivayete *şâz* denir.<sup>61</sup> Süyûtî (ö.

<sup>56</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nuḥbetü'l-Fiker Şerḥi*, 60.

<sup>57</sup> Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar* (Ankara: İSAM, 2013), 75.

<sup>58</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîş*, 119; Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâişü'l-ḥaşiş*, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye (Beyrut: t.y.), 54.

<sup>59</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîş*, 54; Şâkir, *el-Bâişü'l-ḥaşiş*, 54.

<sup>60</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerḥi Takrîbi'n-Nevevî*, 1: 128; İbn Hacer'in bu konudaki itirazı için bknz. İbn Hacer el-Askalânî, *Nuḥbetü'l-Fiker Şerḥi*, 45.

<sup>61</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Nuḥbetü'l-Fiker Şerḥi*, 43.

911/1505), şâzı makbul râvinin kendisinden daha sikaya muhalefeti olarak tanımlamaktadır.<sup>62</sup> Şâz teriminin muhalefet noktasındaki ortaklık nedeniyle münker teriminin yerine kullanıldığı da görülür.<sup>63</sup> Oysa şâz rivayette râvi sika, münker rivayette ise râvi zayıftır.<sup>64</sup>

Şâz rivayetle ilgili bu tanımların tümü gözden geçirildiğinde, iki yaklaşım göze çarpmaktadır. Birinci yaklaşım, sikanın başka bir sikaya muhalefetini öne almaktadır. İkinci yaklaşım ise sikanın kendisinden daha sikaya muhalif olmasını şâz rivayetinin özelliklerinden saymaktadır. Birinciye İmam Şâfi'nin (ö. 204/819), ikinciye İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) tanımları örnek verilebilir.

Özetle rivayetlerin çok zayıf olmasına sebep olan râvi kusurları gözden geçirildiğinde râvinin adaletiyle ilgili olan kusurlar râvilerin yalancılıkla itham edilmiş olması ve fîsk vasıflarına sahip olmasıdır. Rivayeti çok zayıf hale getiren râvinin zabtıyla ilgili sıkıntılar ise fuşşü'l-ğalat ve şâzlıktır.

## Sonuç

Bu çalışmada kendisi gibi zayıf mütâbi veya şahidleri bulunsa da zayıflıktan kurtulamayan rivayetler “çok/aşırı zayıf hadis” olarak isimlendirilmiştir. Rivayetlerin zayıflık dereceleri ile ilgili istilahlar hadis usûlüne dair eserlerde ilk olarak hicri VII. yüzyılda görülmüştür. Dolaylı kullanımlar daha önceki kaynaklarda mevcut olsa da, İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Ulûmü'l-hadîş*'i, zayıf hadislerin derecelerinin ayrıntılarıyla işlendiği ve ibaresi farklı olsa da zayıflığın derecesinden bahsedilen ilk kaynaktır. *Ulûmü'l-hadîş* üzerine yazılan eserlerde de bu konu ele alınmaya devam etmiştir. “Za'fın şiddeti” ifadesi, ilk olarak İbn Hacer'in (ö. 852/1448) zayıf hadisle amel için ileri sürdüğü üç şart içerisinde gündeme gelmiştir. Çok zayıf hadis kavramı, daha sonraki dönemlerde yazılan Hadis usûlü eserlerinde ise İbn Hacer'in şartları aktarılırken kullanılmış ve yaygınlığı artmıştır. Kavramın yaygınlık kazanması ise, hicri VII. yüzyılda zayıf hadislerle amel edilebileceği görüşünün dile getirilişinin ardından bunun için mervînin belli şartlar taşıması gerektiğine dair tartışmalarla birlikte gerçekleşmiştir.

Hadis usulünde seneddeki kopukluk senedde ek bir kusur yoksa zayıflığın aşırı/çok olmasına yol açmaz. Rivayetinin çok zayıf hale gelmesine sebep olacak râvi kusurlarından yalancılıkla itham ve fîsk adâlet vasfıyla ilgilidir. Hatanın çok fazla olması anlamında fuşşü'l-ğalat ve şâzlık (sikaya muhalefet edilmesi sebebiyle) zabt vasıfları ile ilgilidir. Râvilerin adalet vasfındaki eksiklik sebebiyle çok zayıf hale gelen rivayetler, *metrûk* ve

<sup>62</sup> Süyûtî, *Elfiyeti's-Süyûtî fi 'İlmi'l-hadîş*, 22.

<sup>63</sup> Mesela Bknz.: Şâkir, s. 54; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1: 129.

<sup>64</sup> Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rîfetü 'ulûmi'l-hadîş*, 119.



*münker* olarak isimlendirilmiştir. Râvilerdeki zabt kusuru nedeniyle, kendilerinden daha zapt sahibi râvilerden farklı, bazen zapt sahibi râvilerin rivayetleri ile çelişen rivayetlerde bulunmaları sebebiyle oluşan değişiklik veya bozulmalar neticesinde ortaya çıkan ve teferrüd eden *şâz rivayetler* de çok zayıf hadislerden sayılabilir.

Çok zayıf hadisler mevzû rivayetlerden ayrı ve onlardan bir derece yüksek olsa da, delil olmaya elverişsiz rivayetlerdendir. Bu tür rivayetlerin birbirini destekleyerek faziletle ilgili konularda kullanılabilmesine dair görüşler dile getirilmiş olsa da, çok zayıf hadislerin ilgili olduğu konuya dair sahih hadisler varsa çok zayıf olan rivayetlere temkinli yaklaşmak gerektiğini söylemek mümkündür.

### Kaynakça

Brown, Jonathan. “Even If It’s Not True It’s True: Using Unreliable Hadīths in Sunni Islam”. *Islamic Law and Society* 18/1 (2011): 1–52.

Cezâirî, Tâhir b. Sâlih b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Tevcîhü'n-nazar ilâ uşûli'l-eşer*. Halep: Mektebü'l-matbû'âtî'l-islâmiyye, 1995.

Düzenli, Muhittin. *Hadislerde Gizli Kusurlar*. Ankara: İSAM, 2013.

Ebü Şühbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Vasit fi Ulumi Mustalahi'l Hadis*. Alemü'l Marife, 1983.

Efendioğlu, Mehmet. “Metrûk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: 2004.

Efendioğlu, Mehmet. “Münker”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 2006.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdullâh b. Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîş*. Beyrut: t.y.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. Dârü'l-hüdâ, 2003.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *en-Nüket alâ İbni's-Salâh*. Medine: 1984.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nuḥbetü'l-Fiker Şerḥi*. Trc. Talat Koçyiğit. Ankara: 1971.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Şerḥu 'İleli't-Tirmizî*. 1978.

İbnü's-Salâh, Ebü 'Amr Osmân b. Abdurrahmân. *Ulûmu'l-hadîs (Mukaddimetü İbni's-Salâh)*. Beyrut: Daru'l Fikr, t.y.

Irakî, Ebü'l-Fadl Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân. *Fethu'l-muğîs*. Dârü'l-İmâm et-Taberî, 1996.

Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Qavâ'idü't-tahdîş min fînûni muştalahi'l-hadîş*. Müessesetü'r-risâle, 2004.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. Riyad: Daru Taybe, 2006.



Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Taqrîb ve't-teysîr li ma 'rifeti süneni 'l-beşîri 'n-nezîr*. Dârü'l-kütübi'l-'Arabî, t.y.

Polat, Salahattin. "Gaflet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 1996.

Polat, Salahattin. "Galat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: 1996.

Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları: Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Râmhürmüzî, Hasen b. Abdurrahmân. *el-Muḥaddiṣü 'l-fâsıl beyne 'r-râvî ve 'l-vâ 'î*. Dârü'l-fikr, 1771.

Şehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Kavlu 'l-bedî 'fi 'ş-şalâti ale 'l-ḥabîbi 'ş-şefî'*. Müessesetu'r-Reyyan, 2002.

Şehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu 'l-muğîs bi-şerhi Elfıyyeti 'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü Dârü'l-minhâc, 1426.

Subhî, Sâlih. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1971.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü 'r-râvî fi şerḥi Taqrîbi 'n-Nevevî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1996.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Elfıyyeti 's-Süyûtî fi 'İlmi 'l-hadîs*. Beyrût: Dârü'l-ma'rifet, t.y.

Şahyar Ağrakça, Ayşe Esra. *Kütüb-i Sitte'den Örneklerle Zayıf Hadis Rivayeti*. İstanbul: Akdem, 2011.

Şahyar, Ayşe Esra. "Zayıf Hadisle Fezâil Konusunda Amel Edilebilirlik Fikirinin Doğuş ve Gelişimi". *Hadis Tetkikleri Dergisi*. 1 (2003): 31-49.

Şâkir, Ahmed Muhammed. *el-Bâişü 'l-ḥaşış*. Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye. Beyrût: t.y.

Şerif Hatim b. Arif el-Avni. *el-Menhecü 'l-Muğtarah li fehmi 'l Mustalah*. Daru'l-Hicra, 1996.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü 't-Tirmizî*. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l İslâmî, 1996.

Yâsin, Mâhir. *Eşeru ileli 'l-hadîş fi ihtilâfi 'l-Fukaḥa*. Amman: 2000.

Yücel, Ahmet. *Hadis İliminde Tenkid Terimleri ve İlgili Çalışmalar*. İstanbul: İFAV, 1998.

Yücel, Ahmet. *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi: Hicri İlk Üç Asır*. MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

Zebidî, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed. *Sahîhi Buhârî Muhtasarı*. Trc. Babanzâde Ahmed Nâim - Kâmil Miras. Ankara: 1991, t.y.

Zekeriyâ el-Ensârî. *Fethu 'l-bâki 'alâ Elfıyyeti 'l-'İrâki*. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2002.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullâh. *en-Nüket alâ İbni 'ş-Şalâh*. Riyâd: Mektebetü Eḍvâü's-Selef, 1998.



# ŞEMSÜDDİN EL-KUFEYRÎ VE ET- TELVÎH ADLI SAHÎH-İ BUHÂRÎ ŞERHİ SHAMSUDDIN AL-QUFAIRI AND HIS COMMENTARY NAMED AL-TALWIH ON SAHİH AL-BUKHARI

Geliş Tarihi: 12.09.2019 Kabul Tarihi: 28.11.2019

✉ **HASAN YERKAZAN**

DOÇ. DR.

AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Orcid.org/ 0000-0001-8673-0546

hasanyerkazan@gmail.com

## ÖZ

Sahîh-i Buhârî, tespit edilebildiği kadarıyla hadîs kaynakları içerisinde üzerinde en çok çalışılan ve şerh yazılan eserdir. Sahîh-i Buhârî'nin şerhi çalışmaları, hadîs tarihinin hemen her döneminde kesintisiz devam etmiştir. Şerh çalışması yapanlardan biri de Şemsüddîn el-Kufeyrî'dir (ö. 831/1427-28). Onun el-Kevkebü's-sârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî ve et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh olarak isimlendirdiği iki ayrı şerhi bulunmaktadır. Üç ciltten oluştuğu müellifi tarafından bildirilen ilk şerh el-Kevkebü's-sârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî'nin tamamı günümüze intikal etmemiştir. Müellif hattı olduğu düşünülen ikinci cildi, Berlin Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Altı ciltten oluşan et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh isimli ikinci şerh ise Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Ancak bu şerhin ismi ve müellifi kayıtlara hatalı girildiği için varlığından pek haberdar olunamamıştır.

Bu makalede, Kufeyrî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra her iki şerhinin günümüze intikal eden nüshaları ve içerikleri incelenmiştir. el-Kevkebü's-sârî'nin ciltleri eksik olması hasebiyle et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh daha ayrıntılı bir şekilde tetkik edilmiştir. Çalışmayla eserin, üslup ve yöntem açısından oldukça düzenli ve sistematik bir şerh olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** et-Telvîh, el-Kevkebü's-Sârî, Sahîh-i Buhârî Şerhleri, Kufeyrî, el-Câmiu's-Sahîh, Buhârî.

## ABSTRACT

Sahih al-Bukhari is the most studied and written commentary among the hadith sources as far as can be determined. The commentary studies on Sahih al-Bukhari continued in almost every period of the hadith history without interruption. One of the commentators was Shamsuddin al-Qufairi (d. 831/1427-28). He has two commentary works called al-Kawkabu al-sari fi Sahih al-Bukhari and al-Talwih ila ma'rifat al-Jami'i al-sahih. The first commentary work, al-Kawkabu al-sari fi Sahih al-Bukhari, reported by its author to consist of three volumes could only partially reach our day. The second volume, thought to be in handwriting of the author, is located in the Berlin State Library. The second commentary work, al-Talwih ila ma'rifat al-Cami'i al-sahih, of six volumes is located in the Süleymaniye Manuscripts Library. However, this second work is not well known because of incorrect entries of its title and author in the records. In this article, the copies of Qufairi's two commentary works available today on Sahih al-Bukhari and their contents were analyzed after information was provided about his life and works. Due to missing volumes of al-Kawkabu al-sari, al-Talwih ila ma'rifat al-Cami'i al-sahih was analyzed more in detail. Consequently, it was found out that Qufairi's commentary work was orderly and systematic in terms of its style and method.

**Keywords:** al-Talwih, al-Kawkabu al-Sari, Commentaries on Sahih al-Bukhari, Qufairi, al-Cami al-Sahih, Bukhari.

## Giriş

İslâm tarihinde muteber hadîs kitaplarının oluşmasından sonra hadîslerin anlaşılmasına yönelik sistematik şerh çalışmaları yapılmaya başlanmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla ilk defa İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'*, Abdumelik b. Habîb el-Endülüsî (ö. 239/853) ve Ebû Zekerriyya Yahyâ b. İbrâhîm b. Müzeyn (ö. 259/873) tarafından müstakil iki ayrı çalışma halinde şerh edilmiştir.<sup>1</sup>

Şerh faaliyeti tarihî süreç içerisinde hemen hemen hiçbir dönemde inkıtaya uğramamış olup günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Özellikle *Sahîh-i Buhârî*, *Sahîh-i Müslim*, *Sünen-i Nesâî*, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, *Sünen-i Tirmizî* ve *Sünen-i İbn Mâce* gibi temel hadîs kaynaklarının hepsine yönelik birden fazla şerh yazılmıştır. Temel hadîs kaynakları içerisinde ise en çok *Sahîh-i Buhârî* üzerine şerh kaleme alınmıştır.<sup>2</sup>

*Sahîh-i Buhârî* şerhlerinin bir kısmı maalesef günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca günümüze kadar ulaşmasına rağmen hakkında pek fazla bilgi bulunmayan veya üzerinde herhangi bir akademik çalışma yapılmamış olan şerhler de bulunmaktadır. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Aclûnî el-Kufeyrî eş-Şâfiî (ö. 831/1427-28) tarafından yazılan *el-Kevkebû's-sârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* ve *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh* isimli *Sahîh-i Buhârî* şerhleri de bunlardandır. Kufeyrî, *Sahîh-i Buhârî* ile ilgili bu iki ayrı şerhi kaleme almıştır. Bu çalışmada, Kufeyrî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra yazma halinde bulunan *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh* isimli şerhin özellikleri ve yöntemi incelenmeye çalışılacaktır.

<sup>1</sup> Zişan Türcan, "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16-2 (2009): 115.

<sup>2</sup> *Sahîh-i Buhârî*'ye yapılan şerhler için bk. S. Kemal Sandıkçı, "Sahîhu'l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Diyanet İlmî Dergi* 21/1 (1985): 39-63; S. Kemal Sandıkçı, "Sahîhu'l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar II", *Diyanet İlmî Dergi* 22/2 (1985): 50-55.

## 1. KUFEYRÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Aclûnî el-Kufeyrî eş-Şâfiî, 17 Şevvâl 757 / 13 Ekim 1356 tarihinde Şam'ın (Dımaşk) küçük bir köyü olan Kufeyr'de dünyaya gelmiştir. Ailesi hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamaktadır. İlim tahsili için Dımaşk'a gitmiştir. İbn Ümeyle'den (ö. 778/1376) *Sünen-i İbn-i Dâvûd*'un bazı kısımlarını ve İbn Kavâlîh'den (ö. 778/1376) *Sahîh-i Müslim*'i dinlemiştir. el-Muhibbu's-Sâmî ve Yahya b. Yûsuf er-Rahbî gibi birçok âlimden hadis tahsil etmiştir. İbnü's-Şerşî, İbnü'l-Câbî, Şerefeddîn eş-Şihâb el-Ğazzî ve İbn Kâdî Şühbe gibi âlimlerin yanında ilimle iştigal etmiştir.<sup>3</sup>

Furû' ilimlerinin birçok meselesini iyi bir şekilde öğrenen Kufeyrî, sahip olduğu ilmî birikimiyle gençlik döneminden itibaren dikkat çekici bir konumda yer almıştır. el-'Alâ b. Ebî'l-Belkâ gibi bazı kâdîların yanında naiblik yapmıştır. Amelî yönden Şâfiî, itikâdî yönden ise Eş'arî mezhebine tâbi olmuştur. Çevresinde temiz kalpli, iyi huylu, mütebessim ve mütevazı bir kişi olarak tanınmıştır. Tahsil hayatı boyunca öğrendiklerini başkalarına öğretmiş, fetvalar vermiş ve çok sayıda kitap kaleme almıştır.<sup>4</sup>

Kufeyrî, ağırlıklı olarak Fıkıh ve Hadîs ile ilgili eserler yazmıştır. *el-Kevkebû's-sârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* ve *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh* isimli *Sahîh-i Buhârî* şerhlerinin yanı sıra başka eserleri de bulunmaktadır. *el-İhkâm fî ahkâmî'l-muhtâre*, *el-Muntehabu'l-muhtâr fî'l-ahkâmî'l-muhtâre*, *Zehru'r-ravd* ve *mu'îni'n-nebih' ala ma'rifeti'l-Tenbih*,<sup>5</sup> *el-'Aynü'n-nebih fî şerhi'l-Tenbih*, *Nüketü'l-Tenbih*<sup>6</sup> ve *Kitâbü'l-Kifâye fî şerhi'l-Gâye* onun kaleme aldığı diğer eserleridir.<sup>7</sup>

Kufeyrî, hayatı boyunca bir yandan ilim tahsil ederken diğer yandan da talebe yetiştirmeye çalışmıştır. Bu yüzden çok sayıda öğrencisi olmuştur. Tespit edilebildiği kadarıyla ondan ders alan öğrenciler şunlardır: Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Mekkî (ö.838/1435),<sup>8</sup> Ali b. Dâvûd

<sup>3</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992, 7:111-112; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-umr*, thk. Muhammed Abdülmü'îd Hân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 8:160; Ebû'l-Felâh Şihâbüddîn Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvût, Mahmûd el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991), 9: 285.

<sup>4</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 7: 111-112; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 8:160; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9: 285.

<sup>5</sup> Bu eser, Süheylî'nin (ö. 581/1185) *er-Ravdü'l-ünîf* isimli eserinin ihtisarıdır.

<sup>6</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 7: 111-112; İbn Hacer, *İnbâ'ü'l-ğumr*, 8:160; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9: 285.

<sup>7</sup> Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Aclûnî el-Kufeyrî, *Kitâbü'l-Kifâye fî şerhi'l-Ğâye* Staatsbibliothek zu Berlin, Islamische Handschriften, nr. 3050.

<sup>8</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 2: 74.

b. Ali el-Geylânî (ö. 842/1438),<sup>9</sup> İbrâhîm b. Halîl b. İbrâhîm es-Sanhâcî (ö. 856/1452),<sup>10</sup> Abdullâh b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Velevî ed-Dımaşkî (ö. 865/1461),<sup>11</sup> Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâzûnî (ö. 867/1463),<sup>12</sup> Muhammed b. Ahmed b. Nâsır el-Bâ'ûnî ed-Dımaşkî (ö. 871/1467),<sup>13</sup> Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm el-Mürşidî (ö. 876/ 1471),<sup>14</sup> Ahmed b. İbrâhîm b. Ahmed (ö. 878/1473),<sup>15</sup> Hattâb b. Ömer b. Mihenî el-Ğazâvî (ö. 878/1473),<sup>16</sup> Yûsuf b. Ahmed b. Nâsır el-Bâ'ûnî (ö. 880/1475),<sup>17</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed Nâsuruddîn (ö. 880/1475),<sup>18</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ya'kûb el-Etfihî (ö. 888/1483),<sup>19</sup> Muhammed Veliyüddîn Ebû Abdillâh b. Zahîra eş-Şâfi'î (ö. 890/1485)<sup>20</sup> ve Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Mekkî (ö. 894/1489).<sup>21</sup> Kufeyrî, aynı zamanda İbn Hacer'in (ö. 852/1449) icazet aldığı hocalar arasında sayılmaktadır.<sup>22</sup>

Hac vesilesiyle yirmi yedi kez Mekke-i Mükerrerme'de bulunmuştur. Mekke'de ve kendi beldesi Dımaşk'ta hadîs rivâyet etmiş ve orada çok sayıda âlimden hadîs dinlemiştir. Şâhiniyye, Azîziye ve Sârimiyeye medreselerinde ders vermiştir ve fitneden sonra (Moğol istilası) bu medreseleri mamur etmiştir. Uzun bir hastalık sürecinin akabinde 13 Muharrem 831 / 3 Kasım 1427 tarihinde Pazartesi günü vefat etmiştir ve Dımaşk'ta Sûfiyye Kabristanına defnedilmiştir.<sup>23</sup>

## 2. SAHÎH-İ BUHARÎ ŞERHLERİ

Kufeyrî, *Sahîh-i Buhârî* üzerine iki şerh kaleme almıştır. Birincisi *el-Kevkebû's-sârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, ikincisi ise *et-Telvîh ilâ ma'*

<sup>9</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 5: 219.

<sup>10</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 1: 49

<sup>11</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 5: 24.

<sup>12</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 9: 44.

<sup>13</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 7: 114.

<sup>14</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 11: 15-16.

<sup>15</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 1: 192-193.

<sup>16</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 3: 182.

<sup>17</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 10: 298-299.

<sup>18</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 7: 166.

<sup>19</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 7: 117.

<sup>20</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 9: 218.

<sup>21</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 9: 192.

<sup>22</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-dürrer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1999), 1: 224.

<sup>23</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi'*, 7: 111-112; Abdülkâdir b. Muhammed en-Nu'aymî ed-Dımaşkî, *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1: 236, 249, 299; İbn Kâdî Şühbe Ebû Bekir b. Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü's-şâfiyye*, thk el-Hâfız Abdülalîm Hân (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1407), 4: 99-101.

*rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*'dir. Aşağıda bu iki şerhin özellikleri hakkında bilgi verilecektir.

## 2.1. el-Kevkebü's-Sârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî

Kufeyrî'nin kaleme aldığı ilk şerh, *el-Kevkebü's-sârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*'dir. Bu şerh, müellifin kendi beyanına göre Şemsüddîn el-Kirmânî'nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi'l-Buhârî* isimli eserinin muhtasarıdır ve üç ciltten oluşmaktadır.<sup>24</sup> *el-Kevkebü's-sârî*'nin tamamının bugüne intikal ettiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak müellif hattı olduğu düşünülen ikinci cildin 280 varaklık yazma nüshası, Berlin Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu cildin ferağ kaydında eserin hicrî 823 tarihinde kaleme alındığı belirtilmiştir.<sup>25</sup> Ziriklî'nin (ö. 1396/1976) bildirdiğine göre bu eserin üçüncü cildi, Sofya Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.<sup>26</sup> Bu cilt de elde edildikten sonra *el-Kevkebü's-sârî*, başka bir akademik çalışmada detaylı bir şekilde ele alınıp incelenecektir.

## 2.2. et-Telvîh ilâ Ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh

Kufeyrî, kaleme aldığı ikinci *Sahîh-i Buhârî* şerhini *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh* olarak isimlendirmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla bunun tek yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Mahmud Paşa koleksiyonununun 78, 80, 86, 87, 90, 91 numaralarında kayıtlıdır. Ancak bu eser kütüphane kayıtlarına sehven *Fethü'l-bâri* olarak kaydedilmiştir. Bir diğer hata ise eserin kapağında *el-Kevkebü's-sârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* yazmasıdır. Oysa eserin mukaddimesinde Kufeyrî, bu eserin isminin *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh* olduğunu belirtmiştir. Mukaddime kısmında *et-Telvîh*'den önce Kirmânî'nin şerhini özetleyerek *el-Kevkebü's-sârî*'yi yazdığını söylemektedir. Muhtemelen bu bilgiden hareketle daha sonra verdiği malumata bakılmadan eserin ismi kapağa zühulen *el-Kevkebü's-sârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* şeklinde yazılmıştır. Ayrıca *et-Telvîh*, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hik-

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Aclûnî el-Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmud Paşa, nr. 78, 2b; Burada *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh* olarak burada ismi verilen eserin kapağında yanlışlıkla *el-Kevkebü's-sârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* yazılmıştır.

<sup>25</sup> Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Aclûnî el-Kufeyrî, *el-Kevkebü's-sârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Staatsbibliothek zu Berlin, Islamische Handschriften, nr. 1347, 280b; Carl Brokelmann, *Târihu'l-edebi'l-arabî*, trc. Abdulhalîm en-Neccâr, Ramadân Abdüttevâb (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1977), 3: 169; Fuad Sezgin bu eserin müellif hattı olduğunu söylemektedir. Bk. Fuad Sezgin, *Târihu't-turâsi'l-arabî*, trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: Câmi'atu İmâm Muhammed b. Suûd, 1991), 1: 233.

<sup>26</sup> Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 2002), 5: 331.



rî'nin (ö. 762/1361) kaleme aldığı *et-Telvîh fî şerhi'l-Câmi 'i's-sahîh li'l-Buhârî* isimli eser ile isim benzerliğinden dolayı karıştırılmaktadır. Ziriklî, Kufeyrî hakkında bilgi verirken, *et-Telvîh ilâ ma 'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*'in Kutluboğa'ya ait olduğunu da söylemektedir.<sup>27</sup> Ancak *et-Telvîh*'in yazma nüshasının mukaddimesinde yer alan bilgilere bakıldığında bu kitabın Kufeyrî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır.

Mevcut olan bilgilere göre bu eserin yazma nüshası altı ciltten oluşmaktadır. Her bir cilt 248-361 varak arasında değişmektedir. Son cilt olan Mahmud Paşa 91 nolu nüshada yer alan ferağ kaydına göre bu eser, 19 Zi'l-kâde 829 tarihinde Ahmed b. Muhammed b. Ali tarafından Mescidü'l-Kasab'ta istinsah edilmiştir.<sup>28</sup> İstinsah tarihi göz önünde bulundurulduğunda bu nüshanın müellif vefat etmeden iki yıl önce yazıldığını söylemek mümkündür. Eserin istinsah edildiği yer Mescidü'l-Kasab'ın ise Şam'da (Dımaşk) bulunduğu tespit edilmiştir.<sup>29</sup> Müstensih muhtemel Kuferî ile aynı dönemde yaşamış olan Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Ali b. İsmâil ez-Zâhidî ed-Dımaşkî'dir (ö. 839/1435).<sup>30</sup> Ancak nüshanın hattı, yazı karakteri itibarıyla çok daha sonraki bir dönemde istinsah edildiği yani istinsahın istinsahı olduğu izlenimini vermektedir.

Kufeyrî, Besmele, Hamdele ve Salvele'den sonra kitabın mukaddimesinde şerhte takip ettiği yöntem ile ilgili bilgi vermektedir. Daha sonra Buhârî ve Sahîh'i hakkında şöyle bir ifade ile söze başlamaktadır: "Al-lâme imâm, İslâm'ın muhafızı, meşhur âlimlerin bereketi, fazileti konusunda hiçbir rakibi olmayan ve ilim meydanında kendisiyle yarışılmayan Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'nin (Allah onun kabrini rahmetiyle sulasın ve cennet odalarının en üstününü bizim ve onun sığınağı kilsin) *el-Câmi 'u's-Sahîh*'i, müsned eserlerin en kıymetlisi ve musannaf kitapların en sahihidir."<sup>31</sup>

Kufeyrî, Buhârî'ye dua ettikten sonra *Sahîh-i Buhârî*'yi sema ve kıraat yoluyla aldığı silsile hakkında bilgi vermektedir. Eserin mukaddimesinde Kufeyrî'nin verdiği bilgilere göre Buhârî'ye kadar olan silsilesi -tam olarak görülebilmesi için- aşağıda bir şema halinde sunulmuştur. Şöyle ki:<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 5: 331. Ziriklî'nin bahsettiği Kutluboğa şayet İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) ise onun böyle bir esere sahip olduğu bilinmemektedir.

<sup>28</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma 'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 91, 342b; Birinci cildin ferağ kaydında 20 Cemâziye'l-âhir 826 tarihi yazmaktadır. Bk. Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma 'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 91, 244b.

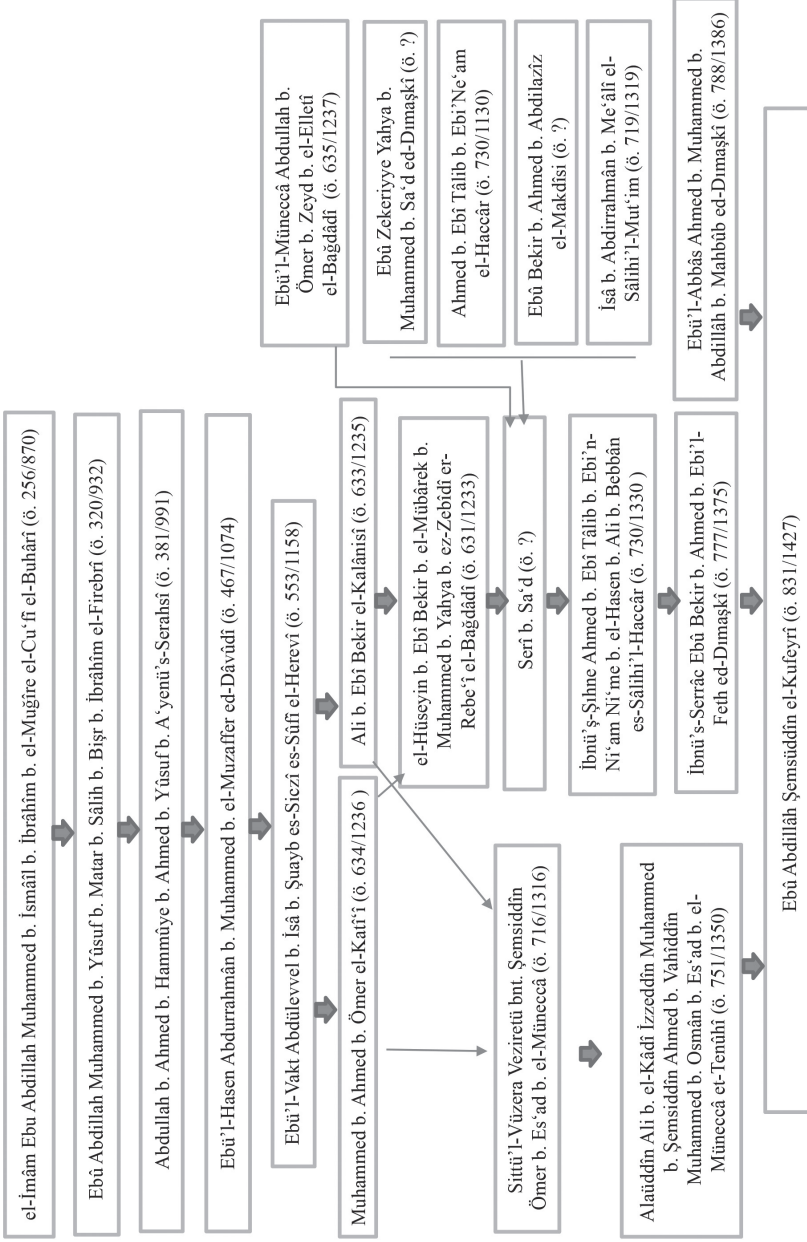
<sup>29</sup> bk. Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-'Amrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 2: 313.

<sup>30</sup> Sehâvî, *ed-Davu'l-lâmi 'li-ehli'l-karni't-tâsi'*, 2: 145-146.

<sup>31</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma 'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 1b.

<sup>32</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma 'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 1b-2a.





### 2.2.1. Kaynakları

Kufeyrî, *Sahîh-i Buhârî*'yi hocalarından okuduktan sonra onda yer alan bilgileri anlama çabası içerisinde girmiş ve bu çerçevede şerhlere müracaat etmiştir. Hadîslerde anlaşılması güç olan yerleri bu şerhler vesilesiyle öğrenmeye çalışmıştır. Bu süreçte özellikle Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *Tenkîhu'l-Câmi's-sahîh* isimli eserinden yararlandığını belirtmektedir. Onda hadîslerin anlaşılmasını kolaylaştıran ve kapalı ifadeleri açıklayan faydalı bilgiler ve açıklamalar gördüğünü ifade etmektedir. Ancak kitabın bâblar veya bölümlere ayrılmamış olması ve hadîs metinlerinin çoğunluğunun düzenli bir şekilde verilmemesi bu eserden istifade etmek isteyen talebelerin işini zorlaştırdığını ve çok zaman harcadıklarını belirtmiştir. Aynı zamanda bu eserin tashih ve kontrol edilmiş çok az nüshasının yaşadıkları bölgede (Şam) bulunduğunu da ifade etmiştir. Kufeyrî, bu sebeplerden dolayı *Tenkîhu'l-Câmi's-sahîh*'in birçok nüshasında bulunan hataları, ihtilafları, birbirine uymayan hususları bir araya getirdiğini, faydalı gördüğü bazı bilgileri eklediğini, bölüm ve başlıkları daha düzenli hâle getirerek müşkil olan hususların daha iyi ve kolay bir şekilde anlaşılmasına gayret ettiğini söylemiştir.<sup>33</sup> Böylelikle *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh* ortaya çıkmıştır.

*et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*, Zerkeşî'nin *Tenkîhu'l-Câmi's-sahîh* isimli şerhi üzerine bina edildiğinden dolayı, Zerkeşî'nin kaynakları, aynı zamanda Kufeyrî'nin de kaynakları sayılmaktadır. Zerkeşî ve kaynaklarından ne kadar yararlandığını tespit edebilmek için her iki eser arasında mukayeseli bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

Kufeyrî eserin mukaddimesinde Zerkeşî dışında hangi kaynaklardan istifade ettiğini de belirtmektedir. İbnü'l-Mülakkın'ın (ö. 804/1401) şerhini incelemiş, bazı faydalı küçük notları ondan eserine eklediğini söylemektedir. İzzüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 630/1233) *Üsdü'l-ğâbe*'sine, Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye* ve *Garîbu Câmi'i'l-usûl*'üne müracaat etmiştir.<sup>34</sup> Bu eserlerden faydalı gördüğü bilgileri şerhine almıştır. es-Süheylî'nin (ö. 581/1185) *er-Ravdu'l-ünüf* ve *et-Ta'rif ve'l-i'lâm* isimli eserlerinden ve Kâdi İyâz'ın (ö. 544/1149) *Meşâriku'l-envâr*'ından yararlanmıştır. Müphem isimler hakkında bilgi verirken Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Beşkuvâl (ö. 578/1183), İbn Tâhir (ö. 507/1113) ve başka âlimlerin açıklamalarından istifade ettiğini belirtmiştir. eş-Şeyh Ebû Ali el-Gassânî'nin (ö. 498/1105) *Takyîdü'l-mühmel ve temyizü'l-müşkil* isimli eserinden *Sahîh-i Buhârî*'nin ilelleri<sup>35</sup> ve müştebih-

<sup>33</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*, nr. 78, 2a.

<sup>34</sup> *Garîbu Câmi'i'l-usûl* de, müstakil bir kitap olmayıp *Câmi'u'l-usûl*'de her bir konuda zikredilen hadislerden sonra o hadislerde geçen kelime açıklamalarının bulunduğu kısımlardır.

<sup>35</sup> *Takyîdü'l-mühmel ve temyizü'l-müşkil*, Sahîhayn râvilerinin isim, künye ve nisbe-lerdeki müştebih kelimeleri, râvilerinin senedlerde yaptıkları hataları, rivâyet yanlış-

leri konusunda istifade ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca Allâme Selâhuddîn el-‘Alâî’ nin (ö. 761/1359) *Keşfü’ n-nikâb ‘ammen revâ lehu’ l-cemâ ‘atü mine’ l-ashâb* isimli eserini şerhine derc ettiğini bildirmektedir.<sup>36</sup> Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’ nin (ö. 597/1201) *Müşkilü’s-Sahihayn*’ından, Afif b. Mes’ûd el-Kâzerûnî’ nin (ö. 758/1357) *Mekâsidu’l-tenkîh fî şerhi’l-Câmi’i’s-sahîh* olarak isimlendirilen şerhinden ve el-İmâm Şemsüddîn el-Kirmânî’ nin (ö. 786/1384) *el-Kevâkibü’d-derârî fî şerhi’l-Buhârî* isimli eserinden yararlandığını söylemiştir.<sup>37</sup>

Kufeyrî, künyeler konusunda Müslim’in (ö. 261/875) *el-Küna* ve Zehebî’ nin (ö. 748/1348) *el-Muğni*<sup>38</sup> isimli eserlerinden yararlanmışır. İbn Tâhir el-Makdîsî’ nin (ö. 507/1113) *Ricâlu’s-Sahîh*<sup>39</sup> ve İbn Asâkir’in (ö. 571/1176) *Şuyûhu’ n-nübel*<sup>40</sup> isimli eserlerinin onun kaynaklarından olduğunu beyan etmiştir.<sup>41</sup>

Kufeyrî’ nin eserinde isimleri yer aldığı halde *et-Telvîh ilâ ma’ rifeti’ l-Câmi’i’s-sahîh*’ in mukaddimesinde kendisinin bizzat belirtmediği kişi ve kaynaklar da bulunmaktadır. Bunları muhtemelen Zerkeşî’ den aldığından dolayı mukaddimede zikretme gereği duymamıştır. Bunlardan bir kısmı şöyledir: İbn İshâk (ö. 151/768), Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887), Dâvûd (ö. 275/889), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû Tirmizî (ö. 279/892), Bezzâr (ö. 292/905), Nesâî (ö. 303/915), Ruyânî (ö. 307/919-20), İbnü’s-Seken (ö. 353/964), İbn Hibbân (ö. 354/965), İsmâîlî (ö. 371/982), Fârisî (ö. 377/987), Dârekutnî (ö. 385/995), Hatâtâbî (ö. 388/998), Küşmîhenî (ö. 389/999), İbn Cinnî (ö. 392/1002), İbn Mende (ö. 395/1005), Kelâbâzî (ö. 398/1008), Cevherî (ö. 400/1009), Hevî (ö. 401/1011), Ebû İshâk el-İsfereyânî (ö. 418/1027), İbn Battâl (ö. 449/1057), Mâverdî (ö. 450/1058), Beyhâkî (ö. 458/1066), İbn Abdilber (ö. 463/1071), Cüveynî (ö. 478/1085), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Cevâlikî (ö. 540/1145), İmâm Fahreddîn (ö. 606/1210), Hamevî (ö. 626/1229), İbn

---

İhklarını inceleyen bir eserdir. Burada illelerden kastın, *Sahîh-i Buhârî*’ yi nakleden râvilerinin senedlerde yaptıkları hatalar anlaşılmaktadır. Bk. M. Yaşar Kandemir, “Ebû Ali Gassânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 396.

<sup>36</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma’ rifeti’ l-Câmi’i’s-sahîh*, nr. 78, 3a.

<sup>37</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma’ rifeti’ l-Câmi’i’s-sahîh*, nr. 78, 2b.

<sup>38</sup> Zehebî’ nin râvilerin künyeleri hakkında bilgi verdiği *el-Muktenâ fî serdi’ l-künâ* isimli bir eseri bulunmaktadır. Ancak burada Kufeyrî, *el-Muğni* isimli başka bir eserinde bahsetmektedir.

<sup>39</sup> Kufeyrî’ nin *Ricâlu’s-Sahîh* olarak kaydettiği bu eserin asıl ismi, *el-Cem’ beyne ricâli’s-Sahihayn Buhârî ve Müslim*’ dir.

<sup>40</sup> Eserin tam ismi *el-Mu’ cemü’ l-müştemil ‘alâ zikri esmâ’ i şüyûhi’ l-e’ immeti’ n-nübel*.

<sup>41</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma’ rifeti’ l-Câmi’i’s-sahîh*, nr.78, 3a. Kufeyrî istifade ettiği eserlerin ismini kısaltarak vermiştir. Mesela, *el-Mu’ cemü’ l-müştemil ‘alâ zikri esmâ’ i şüyûhi’ l-e’ immeti’ n-nübel* olan eserin ismini, *Şuyûhu’ n-nübel* olarak yazmıştır.

Mâlik (ö. 672/1274), Kādî Beydâvî (ö. 685/1286), Tîbî (ö. 743/1343), Moğoltay (ö. 762/1361), Zehebî (ö. 748/1348) vs.

Kufeyrî mukaddime istifade ettiği kaynakların isimlerini belirttiikten sonra Allah'a hamd ederek tasnif ve telif yönüyle çok faydalı bir eser ortaya çıktığını belirtmiştir. Akabinde eserinde eksik ve kusurların olabileceğini, okuyucuların bunu hoş görmelerini arzu etmiş ve bunu da onbir beyitten oluşan bir şiirle dile gitirmiştir.<sup>42</sup>

### 2.2.2. Şerh Yöntemi

Kufeyrî, belli bir düzen ve tertip içerisinde şerhini kaleme almıştır. Aşağıda onun *et-Telviḥ ilâ ma 'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*'de takip ettiği yöntem, örneklerle izah edilecektir.<sup>43</sup>

#### 2.2.2.1. Râviler Hakkında Bilgi Vermesi

Kufeyrî, hadîslerin şerhine başlamadan önce mukaddimede *Sahîh-i Buhârî*'de isim ve künyeleri eksik bırakılan veya birden fazla kişiye ait oldukları için karıştırılma ihtimali bulunan yaklaşık yüz yirmi râvi hakkında bilgi vermiştir.<sup>44</sup> Bu bilgiler sayesinde, hadîslerin senedinde isimleri müphem olan şahısların gerçek kimliklerinin öğrenilmesini sağlamıştır. Zira eseri baştan sona kadar okuyan bir kişinin şerhin ilerleyen sayfalarında isimleri birbirine benzeyen veya tam kimlik bilgisi metinde eksik bırakılan râviler hakkındaki bilgiye kitabın giriş kısmına müracaat etmek suretiyle elde etmesine imkan sunulmuştur.

Kufeyrî, her bir râvi hakkında ismi, nisbesi, künyesi, kimlerden ders aldığı, kimlere ders verdiği, isminlerinin doğru okunuşu, kimlerin ondan hadîs aldığı, yaşadığı bölge, idârî görevi (şayet varsa), nerede ve hangi tarihte vefat ettiği ve nereye defnedildiğine dair bilgilere yer vermiştir. Râvinin sahabî veya tâbiî olduğuna dair bir tartışma varsa onu belirtmiştir. Sahabilerin birbirlerinden hadîs naklini ve senedde kaç kişinin tabiûndan olduğunu, birbirlerinden hadîs nakledip nakletmediklerini söylemiştir. Genellikle en fazla ayrıntıyı sahabiler hakkında vermiştir. Sahabî râvinin fazileti ile ilgili herhangi bir rivâyet varsa, bunları da nakletmiştir.<sup>45</sup> Hakkında bilgi verilen râviler daha sonraki hadîslerde tekrar geldiğinde yeniden bilgi vermemiştir. Kufeyrî'nin râviler hakkında ne şekilde malumat verildiğinin görülebilmesi için burada örnek iki râvi hakkında bilgi vermek

<sup>42</sup> Şiir için bk. Kufeyrî, *et-Telviḥ ilâ ma 'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 3a.

<sup>43</sup> Altı cilt ve yaklaşık bin sekizyüz varaktan müteşekkil olan bu eserin şerh yöntemini belirleme sürecinde, ağırlıklı olarak *Sahîh-i Buhârî*'nin *Vahyin başlangıcı*, *Kitâbu'l-îmân* ve *Kitâbu'l-İlm* bölümlerinin şerhleri incelenmiştir ve örnekler de bu bölümlerden verilmiştir.

<sup>44</sup> Bk. Kufeyrî, *et-Telviḥ ilâ ma 'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 3b-11a.

<sup>45</sup> Kufeyrî, *et-Telviḥ ilâ ma 'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 12a-b.

uygun olacaktır. Örneklerden biri Buhârî'nin hadîs aldığı hocası Abdullah b. Mesleme, diğeri ise sahabî Ebû Sâid el-Hudrî'dir. Kufeyrî'nin bu iki kişi hakkında verdiği bilgiler şöyledir:

“Abdullah b. Mesleme, yani İbn Ka‘neb el-Ka‘nebî'dir. Ebû Abdırrah-mân el-Hârisî el-Medenî, Basra'da ikamet etmiştir. Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî ondan hadîs rivâyet etmişlerdir. 221 senesinde Muharrem ayında Mekke'de vefat etmiştir. 220 senesinin sonuna doğru Mekke'de yaşadığı rivâyet edilmektedir.”<sup>46</sup>

“Ebû Saîd el-Hudrî'nin ismi Sa'd b. Mâlik b. Sinân'dır. el-Hudrî, künyesi ile meşhur olmuştur. el-Hudrî, Benî Hudre b. Avf'a nispetle verilmiştir. Sahâbenin âlimlerindedir. Rıdvân beyatında bulunmuştur. Babası Uhud şehitlerindedir. Ebû Saîd'in ehl-i Suffa'dan olduğu rivâyet edilmektedir. Ensârî ve Hazrecî'dir. Mükşirûndan biridir. Resûlullah'tan (s.a.s.) 1170 hadîs nakletmiştir. Buhârî ve Müslim ondan ittifaken altı; sadece Buhârî on altı, Müslim ise elli iki hadîs rivâyet etmiştir. 74 senesinde Medine'de vefat etmiştir.”<sup>47</sup>

Bu iki örnekte de görüleceği üzere Kufeyrî, râviler hakkında çok fazla detaya girmeden kısa ve öz bir şekilde bilgi aktarmıştır. Eser içerisinde diğer râvi bilgilerini buna kıyas etmek mümkündür.

### 2.2.2.2. Gramer Tahlillerine Yer Vermesi

Kufeyrî şerhinde öncelikle bâb başlıklarının ve hadîslerin gramer tahlilini yapmıştır. Bu yöntemini eserinin neredeyse tamamında uygulamıştır. Mesela, *Sahîh-i Buhârî*'nin ilk bâb'ı olan “Resûlullah'a (s.a.s.) Vahyin Başlangıcı Nasıl Olduğu Bâbı”nda (باب كَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) , kısa ve özlü bir şekilde açıklama yapmak suretiyle bâb kelimesinin hem tenvinli hem de izafetli şekilde okunmasının caiz olduğunu ifade etmiştir. Bir başka örnek ise şöyledir: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُجُودَ النَّاسِ. “Resûlullah (s.a.s.), insanların en cömerti idi.”<sup>48</sup> hadîsinin açıklamasında جُودًا kelimesinin kânenin (كان) haberi olduğundan dolayı fetha ile okunduğunu söylemiştir.<sup>49</sup> Her bir hadîsin şerhinde buna benzer örnekleri görmek mümkündür. Kufeyrî, bu tür gramer tahlillerine eserinde yer vermek suretiyle hadîslerin daha iyi bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır.

### 2.2.2.3 Mükerrer Hadîsleri Belirtmesi

Kufeyrî, şerh ettiği hadîsin başka bir bâbta tekrarı varsa onu belirtmiştir. Mesela الأعمال بالنيّات hadîsini açıklarken bunun *Sahîh-i Buhârî*'nin yedi farklı bölümünde (الأيمان والعنق والهجرة والنكاح والنذور وترك الحيل) nakle-

<sup>46</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma 'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 36b.

<sup>47</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma 'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 36b.

<sup>48</sup> Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 1.

<sup>49</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma 'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 23a.

dildiğini söylemiştir. Ayrıca şayet tekrarlanan hadîslerin metinlerinde bir ihtisar varsa ona da değinmiştir.<sup>50</sup> Mesela, Kitâbu'l-edeb'te nakledilen قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ رَجُلَيْنِ رَجُلَيْنِ أَتْيَانِي، قَالَ: الَّذِي رَأَيْتَهُ يُسْقُ شِدْقَهُ فَكَذَّابٌ، يَكْذِبُ بِالْكَذْبَةِ تَحْمَلُ عَنْهُ حَتَّى تَبْلُغَ الْأَفَاقَ، فَيُصْنَعُ بِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

<sup>51</sup> hadîsinin şerhinde bu rivâyetin burada muhtasar nakledildiğini, tamamının Kitabu'l-cenâiz'de bulunduğunu söylemiştir.<sup>52</sup> Böylelikle okuyucuya hadîslerin tam metni hakkında bilgi vermeye çalışmıştır.

#### 2.2.2.4. Kelime Açıklamaları

Kufeyrî, hadîs metinleri içerisinde yer alan kelimelerin sözlükte hangi manaya geldiği ve hadîs metninde ne şekilde anlaşılması gerektiğine dair malumat da vermiştir. Mesela Hira mağarasının (بَغَارِ حِرَاءِ) ne olduğunu açıklarken “ğâr” kelimesinin manası, cinsiyeti (müzekker/müennes), çoğulları ve okunuşu hakkında bilgi vermiştir. Bu tür bilgiler verdikten sonra Hirâ Mağarasının Mekke'ye üç mil uzaklıkta olduğunu belirtmiştir.<sup>53</sup> Bir başka örnek daha verilecek olursa, mesela melek (الْمَلَكُ) kelimesini izah ederken, bunun Cebrâil olduğunu ve Süryanice Cebrâil isminin Abdurrahmân veya Abdülazîz manasında geldiğini söylemiştir.<sup>54</sup> *et-Telvih ilâ ma'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*'in neredeyse tamamında kısa ve özlü bir şekilde bu tür kelime izahlarını görmek mümkündür.<sup>55</sup>

#### 2.2.2.5. Rivâyet Farklılıklarına İşaret Etmesi

Kufeyrî, hadîsleri şerh ederken aynı konu ile ilgili hadîslerin farklı lafızla rivâyet edilmesine de değinmiştir. Mesela, Hz. Aişe'den (r.a.) nakledilen الصَّالِحَةُ أَوَّلُ مَا بُدِيَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْوَحْيِ الرَّؤْيَا الصَّالِحَةُ kelimesinin *Sahîh-i Müslim*'de الصَّادِقَةُ şeklinde geçtiğini belirtmiştir.<sup>56</sup> Buna göre, *Sahîh-i Buhârî*'deki rivâyette sâlih rüya; *Sahîh-i Müslim*'deki rivâyette sâdik rüya şeklinde yer almıştır.<sup>57</sup> Kufeyrî, hadîsler arasında bu tür lafız farklılıklarına işaret ederek, konunun daha iyi bir şekilde anlaşılmasına imkân sağlamıştır.<sup>58</sup>

<sup>50</sup> Kufeyrî, *et-Telvih ilâ ma'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 12b.

<sup>51</sup> Nebî (sav) şöyle buyurdu: “Bu gece rüyamda yanıma iki adamın geldiğini gördüm. Bana şöyle dediler: Ağzı parçalanmakta olduğunu gördüğün kimse, çok yalan söyleyen bir yalancıdır. Onun söylediği yalanlar, ondan alınıp taşınır da nihayet her tarafa yayılırdı. İşte ona kıyamet gününe kadar böyle azap edilir.” Buhârî, “Edep”, 69.

<sup>52</sup> Kufeyrî, *et-Telvih ilâ ma'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 90, 41b.

<sup>53</sup> Kufeyrî, *et-Telvih ilâ ma'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 16a-b.

<sup>54</sup> Kufeyrî, *et-Telvih ilâ ma'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 16b.

<sup>55</sup> Bk. Kufeyrî, *et-Telvih ilâ ma'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 90, 85a.

<sup>56</sup> Bk. Buhârî, “Bed'ü'l-vahy”, 1; Müslim, “İmân”, 252.

<sup>57</sup> Kufeyrî, *et-Telvih ilâ ma'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 16a.

<sup>58</sup> Bk. Kufeyrî, *et-Telvih ilâ ma'rifeti'l-Câmi 'i's-sahîh*, nr. 78, 16b. Diğer örnekler için

### 2.2.2.6. Râvi Sayısı Açısından Hadîslerin Çeşidini Açıklaması

Kûfeyrî, şerh ettiği hadîsin âhâd veya mütevâtir olup olmadığı ile ilgili de bilgi vermiştir. Mesela *الأعمال بالنيّات* - Ameller niyetlere göredir.” hadîsinin sadece Hz. Ömer (r.a.) tarafından nakledildiğini bildirmiş ve bu rivâyetin mütevâtir olmadığını söylemiştir.<sup>59</sup> *مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ* - Kim benim adıma kasten yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın.” hadîsinin şerhinde ise bu rivâyetin mütevâtir olduğunu belirtmiştir.<sup>60</sup> Bu iki örnek, Kufeyrî’nin şerhinde hangi konulara ne kadar yer verdiği hususunda fikir vermektedir.

### 2.2.2.7. Muhtelifu’l-Hadîs Konusuna Değınmesi

Rivâyetler arasındaki ihtilaflar, muhtelifu’l-hadîs ilminin konusudur. Muhtelifu’l-hadîs, birbirlerine zıtmış gibi görünen rivâyetler arasındaki problemi izale etmeye ve anlamaya çalışan ilimdir. Muhaddisler, hadîsler arasındaki ihtilafları cem’ ve te’lif, nesh, tercih ve tevakkuf yöntemleri ile çözmektedirler. Kufeyrî de zahiren rivâyetler arasında ihtilaflı görünen hususları muhtelifu’l-hadîs ilminin yöntemlerinden istifade ederek çözmeye çalışmıştır. Mesela, aşağıda yer alan iki rivâyet arasındaki ihtilafı cem’ yöntemi ile ortadan kaldırmıştır. Şöyle ki:

حدثنا سعيد بن يحيى بن سعيد القرشي قال: حدثنا أبي، قال: حدثنا أبو بردة بن عبد الله بن أبي بردة، عن أبي بردة، عن أبي موسى رضي الله عنه، قال: قالوا يا رسول الله، أي الإسلام أفضل؟ قال: «من سلم المسلمون من لسانه، ويده».<sup>61</sup>

حدثنا عمرو بن خالد، قال: حدثنا الليث، عن يزيد، عن أبي الخير، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم: أي الإسلام خير؟ قال: «تطعم الطعام، وتقرا السلام على من عرفته ومن لم تعرف».<sup>62</sup>

Yukarıdaki her iki rivâyette de Resûlullah’a (s.a.s.), “Hangi İslâm daha hayırlıdır?” diye sorulmaktadır. Birinci rivâyette Resûl-i Ekrem, “Müslümanların elinden ve dilinden emin olduğu kimsedir.”; ikinci rivâyette, “Yemek yedirmen ve tanıdığına ve tanımadığına selam vermendir.” demiştir. Bu iki rivâyet arasında zahiren ihtilaf bulunmaktadır. Çünkü sorulan benzer bir soruya iki farklı cevap verilmiştir. İki rivâyet de sahih olduğundan dolayı, burada zahiren bir sorun görünmektedir. Kufeyrî, Resûlullah’ın (s.a.s.), soru soranların içinde buldukları konuma ve ihtiyaçlarına göre cevap verdiğini söylemek suretiyle hadîsler arasında herhangi bir ihtilafın olmadığını söyleyerek cem’ ve te’lif yöntemiyle sorunu çözmeye çalışmıştır. Böylelikle iki hadîs arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını

bk. Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma’rifeti’l-Câmi’i’s-sahîh*, nr. 90, 10b, 32b.

<sup>59</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma’rifeti’l-Câmi’i’s-sahîh*, nr. 78, 12b.

<sup>60</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma’rifeti’l-Câmi’i’s-sahîh*, nr. 90, 78b.

<sup>61</sup> Buhârî, “İmân”, 4.

<sup>62</sup> Buhârî, “İmân”, 5.



izah etmiştir.<sup>63</sup> Buna benzer şekilde Kufeyrî, Kitabu'l-Edeb'te nakledilen bir hadîste Resûlullah'a "Hangi amel daha hayırlıdır." sorusuna "Vaktinde kılınan namazdır; ana-babaya iyilik etmektir; Allah yolunda cihâddir." şeklinde verdiği cevabı, yukarıda yer alan hadîslerle bağlantılı bir şekilde cem metodu ile açıklamaya çalışmıştır.<sup>64</sup>

#### 2.2.2.8. Fıkıhî Görüşlere Yer Vermesi

Kufeyrî, fıkıh ile ilgili hadîsleri şerh ederken mezheplerin görüş ve tercihlerine yer vermiştir. Mesela, "Fıtır sadakası küçük, büyük; hür, köle üzerine arpadan bir sâ' olarak yâhud hurmadan bir sâ' olarak farz kılındı."<sup>65</sup> hadîsini şerh ederken, fıtır sadakasının ne zaman ne şekilde verileceğini âlimlerin kanaatleri çerçevesinde izah etmeye çalışmıştır. Ayrıca fıtır sadakasının Ramazan'a takdim edilmesinin kendilerine göre caiz olduğunu söyleyerek, Şafî mezhebinin görüşünü beyan etmiştir. Fıtır sadakasının verileceği ürünler konusunda ise memleketlere göre değişikliklerin olabileceğini ifade etmiştir.<sup>66</sup>

Kufeyrî bazı hadîsleri açıklarken fıkıh âlimlerinin görüşüne de yer vermiştir. Mesela, şu hadîsi örnek vermek mümkündür: Abdullah b. Amr'dan (r.a.) şöyle nakledilmiştir: "Bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bir adam gedi. Ondan cihada çıkmak için izin istedi. Resûlullah, 'annen baban sağ mı?' diye sordu. O zat 'evet' dedi. Bunun üzerine 'o halde sen onların rızasını almaya çalış' dedi."<sup>67</sup> Kufeyrî bu hadîsin şerhinde, şayet cihad farz-ı kıyafe ise anne babanın iznini almak gerektiğini, farz-ı ayn olması halinde böyle bir izne ihtiyaç duyulmadığını belirtmiştir. Akabinde İmâm Şâfi'î'nin (ö. 204/820), anne baba gayr-i Müslim olması halinde böyle bir izne ihtiyaç duyulmayacağına; Sevrî'nin (ö. 161/778) ise gayr-i Müslim dahi olsa izin alınması gerektiğine dair görüşlerini nakletmiştir.<sup>68</sup> Kufeyrî böyle bir açıklamaya yer vermek suretiyle hadîsin umumi ifadesinin iki farklı yönden tahsis edildiğine dikkat çekmiştir. Birincisi, cihadın farz-ı ayn olması halinde anne babanın iznine ihtiyaç duyulmayacağı, ikincisi ise anne babanın Müslüman olmaması halinde cihada çıkma için herhangi iznin mevzu bahis olmayacağını dile getirilmiştir.

#### 2.2.2.9. Buhârîye Yönelik Eleştirilere Yer Vermesi

Kufeyrî, Buhârî'ye yönelik eleştirilere de şerhinde yer vermiştir. Mesela, Resûlullah'a (s.a.s.) vahyin başlangıcı nasıl oldu bâbında yer alan "Ba-

<sup>63</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*, nr. 78, 33a.

<sup>64</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*, nr. 90, 1b.

<sup>65</sup> Buhârî, "Sadakatu'l-fıtır", 9.

<sup>66</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*, nr. 78, 342b.

<sup>67</sup> Buhârî, "Cihâd", 137.

<sup>68</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*, nr. 90, 2b.



zen bana (vahiy) *çingirak sesi gibi gelir ki, bana en ağır geleni de budur. Benden o hal gider gitmez, (meleğin) bana söylediğini iyice bellemiş olurum. Bazen de melek bana bir insan olarak temessül eder, benimle konuşur, ben de söylediğini iyice bellerim.*<sup>69</sup> hadisini şerh ederken Ebû Bekr Ahmed b. İbrâhîm b. İsmâîl el-Cürcânî el-İsmâîlî'nin (ö. 371/982) *Müstah-rec*'in de yer alan bir eleştiriyi nakletmiştir. İsmâîlî, bu hadîsin içeriğinde yer alan bilgilerin bâb başlığına münasip olmadığını, zira burada vahyin başlangıcından ziyade, vahyin geliş şekilleri hakkında bilgi verildiğini, Hz. Aîşe'den nakledilen “Rasûlullah'a ilk vahiy başlangıcı uykuda sâlih rüya görmekle olmuştur.” hadîsinin daha uygun olduğu şeklindeki ifadelerini aktarmıştır.<sup>70</sup> Kufeyrî bu tür eleştirilere eserinde yer vermek suretiyle, Buhârî'ye yönelik eleştiri hakkında savunmacı bir anlayışa sahip olmadığını göstermiştir.

Kufeyrî, savunmacı bir anlayışa sahip olmamakla birlikte eserinin mukaddimesinde Buhârî'ye nispet edilen vehimleri (yanılgıları) zikrettiğini, illetli olduğu gerekçesi ile tenkid edilen yerleri gösterdiğini ve hadîslerin yanlış anlaşılmasına sebep olabilecek eksik bilgileri tamamlayarak noksanlıkları giderdiğini ifade etmiştir.<sup>71</sup> Bu durumda Kufeyrî bir yandan Buhârî ile ilgili eleştirilere yer verirken, diğer yandan onun ve eserinin yanlış anlaşılmasına engel olmaya çalışmıştır.

### 2.2.2.10. Sahabe Mürseli Hakkında Bilgi Vermesi

Kufeyrî, hadîslerin sahabe mürseli olma durumu hakkında da bilgi vermiştir. Mesela, Hz. Âişe'den (r.a.) nakledilen “Allah Resûlü'nün (s.a.s.) ilk vahiy almaya başlaması uykuda doğru rüya (rüyâ-i sâdika) görmekle olmuştur. Onun istisnasız bütün rüyaları gün gibi gerçek çıkardı. Sonra ona yalnızlık sevdirdi. Artık Hira dağındaki mağarada yalnızlığa çekilip, orada ailesine dönmeden tek başına geceler boyu ibadet ediyordu. Bunun için yanında yiyecek de götürürdü...”<sup>72</sup> hadisinde irsal yapıldığını söylemektedir. Zira Hz. Aîşe -yaş itibarıyla- vahyin ilk dönemlerine şahit olmamıştır. O bu olayı Resûlullah'tan veya başka bir sahabîden işitmiştir. Sahabîden işitmesi durumunda sened açısından bu hadîs, sahabî mürselidir. Kufeyrî, bu bilgileri aktardıktan sonra sahabe mürselinin bütün âlimlerce hüccet sayıldığını belirtmiştir.<sup>73</sup> Burada şârih, bir yandan Hz. Aîşe'nin nasıl böyle bir bilgiye sahip olabileceği ile ilgili bir açıklama yaparken, diğer yandan sahabe mürselinin hüccet olduğunu ifade etmiştir. Böylelikle okuyucunun zihninde oluşabilecek sorulara cevap vermeye çalışmıştır.

<sup>69</sup> Buhârî, “Bed’ü'l-vahy”, 1.

<sup>70</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*, nr. 78, 15b-16a.

<sup>71</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*, nr. 78, 2b.

<sup>72</sup> Buhârî, “Bed’ü'l-vahy”, 1.

<sup>73</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*, nr. 78, 16a.

### 2.2.2.2.11. İlginç Yorumları Nakletmesi

Kufeyrî, hadîsleri şerh ederken bazen ele aldığı rivâyetle ilgili farklı anlayış ve çıkarımlara da yer vermiştir. Mesela, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Hira mağarasında ilk vahiy gelmesi sürecinde Cebrâil'in (a.s.) onu üç kez sıkıdığı ile ilgili hadîsi şerh ederken, tâbiûn âlimlerinden Kâdî Şureyh'in (ö. 80/699), bu hadîsten istinbat ettiği bir çıkarımdan bahsetmektedir. Kâdî Şureyh, Cebrâil'in (a.s.) Resûlullah'ı (s.a.s.) üç kez sıkmasından, Kur'ân öğretiminde çocukların üç kezden fazla dövülmeyeceği sonucunu çıkarmıştır.<sup>74</sup> Kufeyrî, böyle bir bilgiyi aktarmak suretiyle, hadîslerden şahsî yorumlar çerçevesinde ne tür sonuçların çıkabileceği hususunda da bilgi vermiştir.

### 2.2.2.2.12. Konu İle İlgili Başka Hadîslere Yer Vermesi

Kufeyrî, hadîsleri şerh ederken konu ile alakalı başka hadîsleri de nakletmiştir. Mesela, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisine vahiy geldikten sonra Hz. Hatice ile birlikte Varaka b. Nevfel'in yanına gittiğiyle ilgili hadîsi izah ederken, Varaka'nın iman edip etmediği ile ilgili hususlara değinmiştir. Bu çerçevede Varaka'nın Müslüman olduğunu ispatlayıcı mahiyette bazı rivâyetleri naklederek konuyu açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Tirmizî'de zayıf bir isnadla nakledildiğini belirttiği "Onu rüyamda beyaz elbiseler içerisinde gördüm." ve "Kıssı yani Varaka'yı rüyamda ipek elbiseler içerisinde gördüm. Çünkü o bana imân etti ve beni tasdikledi." rivâyetlerini nakletmiştir.<sup>75</sup> Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Kufeyrî, ele aldığı konuyu izah ederken başka hadîslerden de yararlanmış. Ayrıca konu açıklamalarında zayıf rivâyetlere yer verdiği de görülmüştür.

### 2.2.2.2.13. Bâb Başlığında Takti' Edilerek Verilen Hadîsin Tamamına İşaret Etmesi

Takti', uzun olan bir hadîsin bir kısmının alınıp nakledilmesine denir. *Sahîh-i Buhârî*'de takti' yoluyla çok sayıda hadîs rivâyet edilmiştir. Özellikle bâb başlıklarında bu tür rivâyetleri sıklıkla görmek mümkündür. Kufeyrî, zaman zaman bâb başlıklarındaki hadîslerin tamamının *Sahîh-i Buhârî*'nin hangi bâbında olduğuna işaret etmiş veya hadîsin tamamını yeniden nakletmiştir. Mesela, İslâm beş şey üzerine bina edilmiştir bâbının şerhinde, "İslâm beş şey üzerine bina edilmiştir: Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Rasûl'ü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacc etmek, ramazan orucunu tutmak."<sup>76</sup> şeklinde hadîsin tamamını nakletmiş ve akabinde bu rivâyetin Duanız İmanınızdır

<sup>74</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*, nr. 78, 17a.

<sup>75</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*, nr. 78, 19a; bk. Tirmizî, "Rüya", 10.

<sup>76</sup> Buhârî, "İmân", 2.

Bâbı’nda bulunduğunu söylemiştir.<sup>77</sup> Buna göre Kufeyrî’nin takti‘ yoluyla nakledilen hadîslerin tamamını zikretme veya buldukları bâba işaret etme yöntemini benimsediğini söylemek mümkündür.<sup>78</sup>

#### 2.2.2.14. Şiirlere Yer Vermesi

Kufeyrî, hadîsleri şerh ederken zaman zaman konuyu açıklama bağlamında şiirlere de yer vermiştir. Bu şiirlerin bir kısmında şairlerin kimliği hakkında bilgi verirken, bir kısmında herhangi bir malumata yer vermemiştir. Bu şiirlerin bazılarının ise bizzat Kufeyrî’ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıda *et-Telvîh ilâ ma ‘rifeti ‘l-Câmi ‘i ‘s-sahîh* yer alan bir şiir örnek olarak verilmiştir. Şöyle ki:

ومريضاً أنتَ عَائِدُهُ      قَدْ أَتَاهُ اللَّهُ بِالْفَرْجِ  
وَجُحُوكَ الْمُيْمُونُ حُجَّتْنَا      يَوْمَ يَأْتِي اللَّهُ بِالْحَجِّجِ  
مَا عَلَى مَنْ بَاعَ مُهَجَّتَهُ      مَنْ هَوَىٰ عَلَيْكَ مِنْ حَرْجِ  
إِنَّ بَيْتاً أَنْتَ سَأَكُنُهُ      غَيْرَ مُحْتَاجٍ إِلَى السُّرْجِ

*Senin ziyaret ettiğin hasta ki  
Allah ona derman bahşetmiştir*

*Hayırlı yüzün bizim hüccetimizdir  
Allah’ın hüccetleri getireceği gün*

*Canını satana hiçbir dert yoktur  
O ki senin yüceliliği arzulamıştır*

*Senin içinde oturduğun ev  
Kandillere muhtaç değildir.*

Bu şiiri Kufeyrî, Enes’ten nakledilen şu hadîsin akabinde nakletmiştir: “Bir Yahûdî çocuğu vardı, Peygamber’e hizmet ederdi. Bir ara çocuk hastalandı. Hz. Peygamber (s.a.s.) ona hasta ziyaretinde bulundu ve başının yanında oturdu ve çocuğa hitaben: “Müslüman ol” buyurdu. Çocuk yanında bulunan babasının yüzüne baktı. Babası: Ebü’l-Kâsım’a itaat et, dedi. Bunun üzerine o çocuk hemen (şehâdet getirip) Müslüman oldu. Müteakiben Peygamber hastanın yanından çıkarken: “Bu çocuğu cehennem ateşinden kurtaran Allah’a hamdolsun” diyordu.”<sup>79</sup>

Bir örnek daha verilecek olursa: Câbir’dan (r.a.) nakledildiğine göre, “Resulullâh’tan (s.a.s.) bir şey istenildiğinde, onun hayır dediği hiç vaki olmamıştır.”<sup>80</sup> hadîsinin şerhinde Kufeyrî Ferezdak’a (ö. 114/732) ait olan şu beyti nakletmiştir:

<sup>77</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma ‘rifeti ‘l-Câmi ‘i ‘s-sahîh*, nr. 78, 27b.

<sup>78</sup> Bk. Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma ‘rifeti ‘l-Câmi ‘i ‘s-sahîh*, nr. 90, 10a.

<sup>79</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma ‘rifeti ‘l-Câmi ‘i ‘s-sahîh*, nr. 78, 204a; Buhârî, “Cenâiz”, 80.

<sup>80</sup> Buhârî, “Edeb”, 39.

81 ما قال لا قطُّ إلا في تشهده لولا التشهد لم ينطق بذاك فم

*O teşehhüd dışında asla lâ (yok) söylemedi*

*Teşehhüd olmasaydı, o yüce ağız bunu söylemezdi*

Bu iki örnekte görüldüğü gibi Kufeyrî, *et-Telvîh*'te hadislerin şerhinde veya manasının edebî bir üslupla takdim edilmesinde şairlerden yararlanmıştı.

### Sonuç

Bu makalede tespit edilebildiği kadarıyla bugüne kadar üzerinde herhangi bir akademik çalışma yapılmayan Şemsüddîn el-Kufeyrî ve onun kaleme aldığı *et-Telvîh ilâ ma 'rifeti 'l-Câmi 'i s-sahîh* isimli *Sahîh-i Buhârî* şerhi incelenmiştir. Kaynaklarda hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmasa da Kufeyrî'nin yaşadığı dönem, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Eserleri göz önünde bulundurulduğunda, onun özellikle Hadîs ve Fıkıh alanında geniş bir müktesebata sahip olduğu söylenebilir.

Kufeyrî'nin en dikkat çeken yönü *Sahîh-i Buhârî* ile ilgili iki çalışma kaleme almasıdır. Müellifin beyanına göre, *el-Kevkebü s-sârî* adlı ilk şerhi, Kirmânî'nin *el-Kevâkibü 'd-derârî fi şerhi 'l-Buhârî* isimli eserinin muhtasarı olup üç ciltten oluşmaktadır. Bu kitabın müellif hattı olduğu düşünülen ikinci cildi, Berlin Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bu cildin tamamını ilgili kütüphanenin web sayfasından temin etme imkanı bulunmaktadır. Üçüncü cildi, Soyfa Halk Kütüphanesi'nde olduğu tespit edilmiştir. Birinci cildin akibeti ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Sofya'da bulunan nüsha elde edildikten sonra *el-Kevkebü s-sârî* ile ilgili müstakil bir çalışma yapılması tarafımızca planlanmaktadır.

Bu makalede Kufeyrî'nin *Sahîh-i Buhârî* şerhi *et-Telvîh* tetkik edilmiştir. Altı ciltten oluşan bu eser, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesinde bulunmaktadır. Takdir edileceği üzere yaklaşık binsekizyüz varaklık bir şerhi bir makale içerisinde tüm hatlarıyla değerlendirmek oldukça güçtür. Bu yüzden *et-Telvîh* genel hatlarıyla incelenmiştir.

İncelenemediği kadarıyla *et-Telvîh* içerik ve yöntem açısından oldukça düzenli ve sistematik olduğu tespit edilmiştir. Kufeyrî, mukaddimede hangi saiklerle bu eseri kaleme aldığı ve *Sahîh-i Buhârî*'yi tahsil serüveni hakkında bilgi vermiştir. Akabinde *Sahîh-i Buhârî*'de isimleri kısa bir şekilde geçen râvilerin isim, nisbet ve künyeleri hakkında bilgi verdiği tespit edilmiştir. Bâb başlıklarından hadîs metinlerine kadar her bir sözün gramer tahlilini yaptığı ve kelimelerin doğru telaffuzu ile ilgili bilgiler verdiği görülmüştür.

<sup>81</sup> Kufeyrî, *et-Telvîh ilâ ma 'rifeti 'l-Câmi 'i s-sahîh*, nr. 90, 20a; Bk. Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib el-Ferezdak, *Dîvânü 'l-Ferezdak*, thk. Ali Fâ'ûr (Beyrut: Dâru 'l-Kütübi 'l-İlmiyye, 1987), 512.

Kufeyrî, hadisleri şerh etmeden önce senedte bulunan her bir râvî hakkında ayrıntıya girmeden özlü ve yeterli bir şekilde bilgi vermiştir. Aynı râviler daha sonra başka bir hadîsin senedinde bulunduğu tekrara girmeyerek buralarda yeniden bilgi vermemiştir. Şerh ettiği hadîs, şayet başka bir bâbta tekrar ediyorsa ona işaret etmiştir.

Râvî sayısı açısından hadîsler hakkında değerlendirmelerde bulunmuş, kelime tahlil ve açıklamalarına geniş yer vermiştir. Muhtelifu'l-hadîse konu olan hadîsleri belirterek aradaki ihtilafları izâle etmek üzere bu ilmin metotlarından istifade ettiği görülmüştür. Aynı konu ile ilgili hadîsler arasındaki farklı rivâyetlere ve lafızlara işaret etmiştir. Hadîslerdeki fikhî hükümlerle ilgili görüşlere yer vermiştir.

Kufeyrî'nin, Buhârî'yi savunan bir anlayışa sahip olmadığı ve onunla ilgili eleştirilere eserinde yer verdiği görülmüştür. Sahabe mürseli olan hadîsler hakkında bilgi vermiştir. Hadîslerin hadîslerle anlaşılması için ilgili konudaki diğer hadîsleri zikretmiştir. Bâb başlıklarında takti' yoluyla nakledilen hadîslerin anlam bütünlüğüne faydası olduğunu düşündüğünden dolayı tamamını vermiştir. Ayrıca şiihlere ve hadîslerden ilginç çıkarımlarda bulunan âlimlerin görüşlerine yer verdiği tespit edilmiştir.

Genel olarak bakıldığında, okuyucuya akıcı bir üslupla düzenli bir şekilde bilgi aktardığından dolayı *et-Telvîh*'in oldukça faydalı bir eser olduğu görülmektedir. Bu yüzden neşredilerek okuyucuların istifadesine sunulması ve üzerine hacimli akademik çalışmaların yapılması gerektiği sonucuna varılmıştır. Yapılacak daha kapsamlı çalışmalar vesilesiyle diğer *Sahîh-i Buhârî* şerhleri ile daha iyi bir şekilde mukayese edilme imkanı elde edilecektir.

### Kaynakça

Brockelmann, Carl. *Târihu'l-edebi'l-arabî*. Trc. Abdulhalîm en-Neccâr, Ramadân Abdüttevâb. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1977.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhih*. Thk. Muhammed Zehir Nasire'n-Nasır. 9 Cilt. Dımaşk: Dâru Tavku'n-Necâ, 2002.

Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib. *Dîvânü'l-Ferezdak*. Thk. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah. *Târihu Dımaşk*. Thk. Ömer b. Garâme el-'Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1995.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Şihâbüddîn Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Thk. Abdülkâdir el-Arnâvût, Mahmûd el-Arnâvût. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *İnbâ'ü'l-ğumr bi-ebnâ'i'l-'umr*. Thk. Muhammed Abdülmü'îd Hân. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

İbn Kādî Şühbe, Ebû Bekir b. Ahmed. *Tabakâtü's-şâfiyye*. Thk el-Hâfız Abdülalîm Hân. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.

Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Ali Gassânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 396. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kufeyrî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Ac-lûnî. *Kitabü'l-Kifâye fî şerhi'l-Ğâye*. Islamische Handschriften, 3050: 1a-296a. Staatsbibliothek zu Berlin.

Kufeyrî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Ac-lûnî. *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*. Mahmud Paşa, 78: 1a-342b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Kufeyrî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Ac-lûnî. *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*. Mahmud Paşa, 90: 1a-245. Süleymaniye Kütüphanesi.

Kufeyrî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Ac-lûnî. *et-Telvîh ilâ ma'rifeti'l-Câmi'i's-sahîh*. Mahmud Paşa, 91: 1a-244b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Kufeyrî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ el-Ac-lûnî. *el-Kevkebü's-sârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Islamische Handschriften, 1347: 1a-280b. Staatsbibliothek zu Berlin.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1991.

Nu'aymî, Abdülkadîr b. Muhammed ed-Dımaşkî. *ed-Dâris fî târihi'l-medâris*. Thk. İbrâhîm Şemsüddîn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

Sandıkçı, S. Kemal. "Sahîhu'l-Buhari Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Diyanet İlmî Dergi* 21/1 (1985): 39-63.

Sandıkçı, S. Kemal. "Sahîhu'l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar II". *Diyanet İlmî Dergi* 22/2 (1985): 50-55.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *ed-Davû'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Cevâhir ve'd-dürer fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. Thk. İbrâhîm Bâcis Abdülmeccîd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.

Sezgin, Fuad. *Târihu't-turâsi'l-arabî*. Trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 10 Cilt. Riyad: Câmi'au İmâm Muhammed b. Suûd, 1991.

Türcan, Zişan. "Hadîs Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi". *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16-2 (2009): 101-133.

Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 2002.

# SEHÂVÎ ve EL-KASÎDETU'N- NÛNİYYE ADLI MANZÛM TECVİD ESERİ

## SAHAWI AND HIS POETIC WORK ON TAJWEED TITLED AL-QASIDAH AL-NUNIYYAH

Geliş Tarihi: 10.07.2018 Kabul Tarihi: 25.11.2019

✉ **SADIK KILIÇ**

PROF. DR.

ORDU ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Orcid.org/ 0000-0002-2915-632X

sadikkilic52@hotmail.com

### ÖZ

Tecvide ilgili olarak yazılan pek çok mensur eserin yanı sıra; riayet edilmesi gereken kurallar ve hususlar zihinde daha iyi kalabilsin, kolayca özümsedebilsin diye manzum eserler de kaleme alınmıştır. Bu türde yapılan ilk çalışma, Ebû Müzâhim el-Hâkânî'ye ait olan ve el-Kasîdetu'l-Hâkânîyye olarak bilinen, elli bir beyitlik manzûm eserdir. Kıraat ve tecvîde dair bazı önemli konuları kendisi üzerinden inceleyeceğimiz bir diğer manzûm eser ise, Alemüddin Sehâvî'nin (ö. 643), el-Kasîdetu'n-Nûniyye ismiyle meşhur eseridir.

Bu çalışmada, gerek camilerde, gerekse muhtelif vesilelerle icra edilen Kur'ân kıraatinde dikkatimizi çeken eksiklikler, yanlışlıklar, özensizlikler; daha önemlisi de, manevi donanım ve muhabbet duyguları gibi, okuyuş keyfiyetine de akseden bir takım yetersizliklerden yola çıkarak, Sehâvî'nin mezkûr eseri vesilesiyle kendimize bir takım hatırlatmalarda bulunmak amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, tilâvet, tertil, mahreç ve sıfat, tecvid-i hurûf, Sehâvî.

### ABSTRACT

Many poetic works are written, as well as prosaic works on tajweed, in order that the rules and principles to be paid attention to are kept in mind better and adopted easily. The first work in this area is Abu Muzahim al-Hakani's fifty one-couplet poetic work titled al-Qasidah al-Hakaniyyah. Another important work through which we will examine some important issues about qiraah and tajweed is al-Qasidah al-Nuniyyah by Alam al-Din al-Sahawi (d.643).

This study aims to point out, through al-Sahawi's work, deficiencies, errors, inaccuracies, and more importantly a number of inadequacies, such as spiritual readiness and feelings of affection, evident in the reciting of the Qur'an whether at mosques or elsewhere on a variety of occasions

**Keywords:** Qiraah, Tilawat, Tartil, Mahraj, Sifat, Tajweed al-huruf, Sahawi.



## Giriş

### 1. Tecvidin Kur'ân Kırâatindeki Anlam ve Değeri

Kur'ân'da özellikle *tertil*, *tilâvet*, *müks* (مكث : yavaş yavaş, durarak okumak) gibi isimler altında, Nebevî uygulama ve sahabenin katkılarıyla tarihsel periyod içinde meydana gelmiş olan;<sup>1</sup> bundan böyle Kur'ân kırâati ve tilâvetinin ayrılmaz bir unsuru haline gelen '*tecvîd*', hem teoride hem de uygulamada Kur'ân'ın doğru ve güzel, manaya uygun bir ahenk ile nasıl okunacağına referans kaynağı olarak İslâmî ilimlere mal olmuştur. Bu sebeple de, tanımı, amacı, içeriği, tatbiki vb. konularda ulema tarafından, kimi zaman birbirine yakın açıklamalar yapılmıştır.

İbnü'l-Cezerî'nin *el-Metnu'l-Cezeriyye*'sinde, kendisini güzelce tatbik eden bir kimsenin, Kur'ân kıraatinde, doğru yola ve gerçek istikamete yönelmiş olacağını belirttiği<sup>2</sup> *tecvîd*, Kur'ân tilâveti ve kıraatinde 'olmazsa olmaz bir şart' (*conditio sine qua non*), bir birikim ve uygulama alanı olarak mütalaa edilmiştir. Bu sebeple de, Kur'ân okurken harflerin zat ve sıfât-ı lâzîmelerinin bozulmasıyla, böylece de bir harfi başka bir harf ile değiştirmek, harf ilave etmek, mevcut bir harfi terketmek veya bir harfin harekesini değiştirmek, harekeli harfi sâkin kılmak, sâkin bir harfe hareke vermek şeklinde ortaya çıkan ve ancak Arapça'yı ve Kur'ân okumasını bilen kimselerce farkedilebilen lahn-i celîden sakınacak biçimde, *tecvîd* kurallarına uyulması farz-ı ayın veya vacip kabul edilmiştir.<sup>3</sup> Daha

<sup>1</sup> Necati Tetik, *Kıraat İlminin Talimi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 23.

<sup>2</sup> Sa'd, Sa'd Abdulhakim, *Mecmû'u'l-Mutûn fi'l-Kıraât ve'l-Tecvîd*, Mektebetu Dari'z-Zeman, el-Medinetu'l-Münevvera, 1. Baskı. 1429-2008, s. 109, beyt: 107.

<sup>3</sup> El-Cezerî, *et-Temhîd fi 'Ilmi'l-Tecvîd*, thk. Gânim Kad-dûrî Hamed, Müessesetu'r-Risâle, Bsk. 1421/2001, Beyrut-Lübnan, 75-77 vd. Çetin, Abdurrahman, "Tevvîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2011), 40/253; El-Hafeyân, Ahmed Mahmud



vurgulu bir ifadeyle denilebilir ki, kısa ama özlü bir eserde, Kur'ân ile tecvîd arasındaki zorunlu münasebeti anlatmak için 'hava' ve 'hayat' bağıntısına başvurulmuş, "Kur'ân okumada tecvidin lüzumu ve gerekliliği, hayatta kalabilmek için 'havaya olan ihtiyaç' " ile aynı seviyede değerlendirilmiştir.<sup>4</sup>

Lügat anlamı bakımından 'güzelleştirmek', 'bir şeyi güzel ve sağlam yapmak' gibi anlamlara gelen; ıstilahî bakımdan ise 'ilim, bilgi' ve 'tatbik' olmak üzere iki başlık altında ele alınabilecek olan *tecvîd*,<sup>5</sup> gerek müfret gerekse terkip halinde her harfe, lâzîmî ve ârîzî sıfatları bakımından hakkını vermeye ve özellikle her harfi kendi mahrecinden çıkarmaya bizi yetkin kılan bir meleke olarak değerlendirilmiştir.<sup>6</sup> Sunulabilecek pek çok tarif arasında, harflerin çıkış yerlerini ve sıfatlarını bilme, bunları güzelce uygulama noktasına dikkat çeken şu tarif, efradını cami ve ağyarını mani bir tarif olarak gözükmektedir: Tecvîd, "Kur'ân-ı Kerîm'i harflerin mahrec ve sıfatlarına riayet edip vakıf, vasıl, sekte vb. tilâvet kurallarına uyararak güzel ve hatasız okumayı öğreten ilim"<sup>7</sup>dir.

Bu bakımdan neredeyse Kur'ân'ın varlığı ve okunmasıyla özdeş özgün bir enstrümana; bir teori ve uygulama (*teoria* ve *praxis*) bütünlüğüne tekaül eden tecvîd, Kur'ân okuyan kimseyi günaha sokacak hatalardan uzak tutacak mertebede 'farz-ı ayn' bir ödev olarak değerlendirilmiştir. Nitekim ünlü kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî'nin *Metnu'l-Cezeriyye*'sinde bir yandan tecvidin hükmü yer almakta, diğer yandan da tarifi. Tecvîd hakkında, 'Tarif-gerekçe-hüküm' bütünlüğü içinde şöyle denilmektedir: "Tecvîdi alıp öğrenmek gereklidir, vacibdir. Çünkü [yapabileceği halde] Kur'ân'ı doğru okumayan kimse, günahkârdır; gerekçesiye, Kur'ân'ı Allah tecvîd ile inzal buyurmuştur ve bize de O'ndan bu şekilde ulaşmıştır. Yine tecvîd tilâvetin süsüdür; Kur'ân'ı [hakkıyla] eda edip kırâat eylemenin de ziyetidir. Harflerin taşımış olduğu lâzîmî ve ârîzî sıfatlar bakımından haklarını verip (doğru telaffuz etmektir)."<sup>8</sup>

Abdu's-Semî, *Eşheru'l-Mustalahat fı Fenni'l-Edai ve İlmi'l-Kıraat*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı. (Beyrut-Lübnan: 1422/2001), 165; Çetin, Abdurrahman, "Lahn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (2003), 27: 55-56.

<sup>4</sup> Ali Rıza Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1964), 6.

<sup>5</sup> Hafeyân, *Eşheru'l-Mustalahat*, 26-27.

<sup>6</sup> "التجوید ملکہ یقتدر بها علی إعطاء کل حرف حقیها و مستحقها ورد کل حرف لأصله (ای لمخرجه)" (Demirhan Ünlü, *Kur'ân-ı Kerîmin Tecvidi*, Genişletilmiş 2. Baskı, (Ankara: Elif Matbaası, 1975), 38, *el-Virdi'l-Mufîd*'den naklen).

<sup>7</sup> Çetin, "Tecvîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 40: 253; yine bkz. el-Hafeyân, *Eşheru'l-Mustalahat*, 26-27.

<sup>8</sup> Cezerî, *et-Temhîd fı İlmi'l-Tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed, Müessesetu'r-Risâle, 1. Baskı. (Beyrut-Lübnan: 1421/2001) 59; Sa'd, *Mecmûu'l-Mütûn*, 102-103 (27-30. Beytler); yine bkz. Celaleddin Karakılıç, *Tecvid İlmi/Kur'an-ı Kerim Okuma*

El-Hafeyân, *Metn-i Cezeriyye*'de yer alan gerekçelendirmeyi biraz daha detaylandırarak, tecvîd tatbikatının daha hassas noktalarına işaret etmektedir: “(...) Kur’ân’ın lafızlarını anlamak, hadlerini/cezalarını uygulamak ve [ilgili hükümlerle] amel etmek nasıl bir ibadet ise, aynı şekilde lafızlarını doğru okumak (Tashîh-i hurûf); harflerini, kıraat imamlarının sahabeden, sahabenin Hz. Peygamber’den, Hz. Peygamber’in de Münezzeh ve Müteâl olan Rabbü’l-İzzet’ten alıp naklettiği bir silsile içinde telakki olunup muhafaza edildiği hal üzere dosdoğru okumak (*ikâmetu’l-hurûf*) da, aynı şekilde bir ibadettir.”<sup>9</sup>

Toparlamak gerekirse, tecvîd bilgisi ve bu bilgilerin tatbikatı, doğrudan Kur’ân’ın mahiyet ve manasına paralel bir şekilde önem arz etmekte olup, daima riayet edilmesi gerekir.

## 2. Tecvîd Uygulamalarının Fonetik ve Ta’abbüdi Önemi

Tecvid tatbikatına hem ibadetler de hem de serbest vakitlerde Kur’ân okunduğu zaman önem gösterilmelidir! Aşkın kelamın tilavet edilerek mümin bir kalp, kutlu bir ağız ile buluşması, iki hakikat alanının birleştiği bir durum olarak nitelenebilir; yani, ebedi olanın, fani ve hadis bir varlıktan tezahür ve tecellisidir. Tıpkı, ilahi kelamın, çalılık gerisinden Hz. Musa’ya nida etmesinde olduğu gibi, burada da tilavet ile Allah Kelâmı’nın tüm varoluş ufkuna açılımı, sedası ve bir ilanı söz konusudur. İşte, tilavet edilen Kelâm’ın kaynak ve mahiyetine yönelik bu yüksek his ve şuur düzeyi bulunmadığında daha çok ortaya çıkan kıraat hataları ve yetersizlikler ise, doğrudan tüm müminleri ilgilendirmekte; ezeli ebedî kelamın, sahih ve meşru bir düzlemde müminlerle buluşmasını böylece engelleyebilmektedir.

Kırâat süreci içinde ulvi bir âlemin ufkuyla ittisal haline giren Kur’ân okuyucusunun (*el-kârî*) donanması gereken bu yüksek bilinç halinin yanı sıra, daha müşahhas bir olgu olarak, kırâat ile alakalı, olmazsa olmaz şartlara ve becerilere sahip olup bunları geliştirerek sürdürmesi de kıraat ve tilâvette eksikliği hoş görülemeyecek şeyler olarak değerlendirilmektedir.

Biraz sonra zikredilecek gerekçeler de bizi, kuşatıcı ve geniş kapsamlı kıraat ilmi içerisinde tecvid uygulamaları ve tatbikatının kesintiye ve zaafa uğratılmaksızın daima güncellenmesi; yenilenmesi; kontrol ve tatbikatında gevşeklik gösterilmeden sürdürülmesi; böylece Kur’ân lafızlarının hatalardan olabildiğince uzak, güzel bir tarz ve eda ile kıraat edilmesinin Müslümanların daimi sorumluluğu altında olduğunu hatırlatacaktır.

*Kaideleri*, 8. Baskı. (Ankara: Kalkan Yayıncılık, 2013), 23; Tetik, İbrahim, *Tecvid İlmî: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE. TİB. Anabilim Dalı, (Erzurum: 2016), 343-344.

<sup>9</sup> Hafeyan, *Eşheru’l-Mustalahât*, 18.

Şunu vurgulayarak belirtmek gerekir ki, Kur'ân kıraati sadece cami ve mescitlerle sınırlı; aynı şekilde sırf namazda veya namaz sonrasında okunacak olan aşırılar münasebetiyle önemli olan mübarek bir iş değildir. Kur'ân'ın güzel ve doğru okunması söz konusu olduğunda aklımıza sadece kutsal geceler veya televizyon ekranları, açılış toplantıları vb. da gelmemelidir. Çünkü Kur'ân, tüm bu faaliyetler yapılsa da yapılmasa da, kesinlikle doğru, kaidelere mutabık, akustik/sessel olarak da güzel ve ilahi estetik bir form içinde kıraat edilmesi gereken ontolojik bir yüceliğe, içsel deruni bir güzelliğe, varlığımızı yaratıcı ve aşkın hakikate götüren bir gerçeklik ve cazibeye sahiptir.

Kur'ân kıraatinin bu ontolojik ve zatî niteliği sebebiyledir ki, bu ilkele-rin göz ardı edilebileceği hiçbir durum, zaman dilimi ve bir mekân tasav-vur edilmemelidir. *Ekranlarda Kur'ân okumak söz konusu olduğunda, ön-celikli olarak içselleştirilmiş olması gereken kıraat ve tecvid bilgileri, daha önemlisi bunların olabildiğince üst düzeyde ve büyük bir beceri, estetik ve içtenlikle tatbik edilmesi; hiç ayırım gözetmeksizin, şehrin, mahallenin bir kenarındaki her hangi bir isimsiz caminin ya da mescidin imamı ya da müezzini için de mutlak surette olmazsa olmazdır!* Yine belirtmekte fayda mülâhaza ediyoruz ki, Kur'ân okuyucusunun (*el-Kâri*) yaşının ilerlemiş ya da çok genç, henüz deneyimsiz olması; yine, dünyevi meşguliyetlerinin yoğun olması da onlara asla Kur'ân kıraatinde bir takım hatalar (*lahn-i hafî, lahn-i celi*) yapma, ilahi lafızlardaki anlam derinliğini ve ilahi estetik güzelliği aksettirme konusunda dikkatsiz davranma bahanesini vermez. Tam aksine; en büyük kentin en büyük camiinde veya küçük bir kentin küçücük bir mescidinde/camiinde imam ya da müezzins olsa, cemaat sayıca son derece az dahi olsa, o kimse Kur'ân'ı, sanki tüm insanlığa, hatta tüm evrene okuyormuşçasına derin bir zihnî ve manevi yoğunlaşma içinde dik-katli, coşkulu ve mahir bir şekilde okumakla yükümlüdür.

Buradaki içtenlik ve samimiyet öyle olmalıdır ki, dinleyen kimse, Kur'ân'ı sanki ilk defa ve de nerdeyse bu sahada meşhur olmuş İbn Mesud, Ebû Musa el-Eş'ari veya Zeyd b. Sabit gibi sahabenin yahut meşhur kıraat imamlarından birinin mübarek ağızlarından dinliyormuşçasına, bürüyücü bir haşyet, tefekkür ve varoluşsal bir huzur atmosferine girebilsin. Kur'ân tilâveti esnasında mazhar olduğu manevi ve estetik bir arınma (*tezekki*) ey-lemi ile varlığını, evren ve varoluş küresi içinde yeniden yapılandırabilsin.

*Kur'ân'ı dinleme makamı ve adabındaki üç mertebe*

Bu noktada, Kur'ân okuyan kimsenin ilmi ve mesleki estetik (cema), olgunluk (kemal) ve manevi haşyet yoğunluğuna bağlı olarak, Kur'ân dinleyen kimsede gerçekleşecek olan şu üç mertebeyi bir kez daha hatırlayabiliriz:

a) *Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'den dinliyormuş gibi dinleyebilmek;*

- b) *Kur'ân'ı Cebrail'den dinliyormuş gibi dinleyebilmek*;  
 c) *Kur'ân'ı doğrudan Allah'tan dinliyormuş gibi dinleyebilmek*.<sup>10</sup>

Hiç şüphesiz, Kur'ân'ın bu üç mertebeden birisinde dinlenebilmesi, onu okuyan kimsenin büyük bir bilgi, maharet, beceri ve yetenek sahibi olması yanında, Kur'ânî lafızların muhtevası arasında bir ittisal ve iç içe oluş halini gerçekleştirip, onda tecelli eden yüce kaynağı ve aşkınlığı tefekküre yöneltecek büyük bir huşu ile okunabilmesine de bağlıdır. Çünkü tecvidin ses ve tatbikat ile alakalı konuları Kur'ân tilavetinin zahiri, lafzî boyutuna taalluk ederken; ilim, samimiyet, huşu, benliği ilahi kelamın mana ve gayesine raptetme, vb. hasletler de, Kur'ân kıraatindeki manevi, bilişsel, dinî ve lirik yönler ile alakalıdır.

### 3. Manzûm Tecvid Eserleri

Müstakil bir ilim dalı haline gelme ve telif süreci bir hayli gerilere giden tecvid hakkında pek çok eserin, kitap ve risalenin yazıldığı bilinmektedir. Kur'ân'ı hem güzel okuyan (*el-kâri'*), hem de okutan (*el-mukri'*) sahabe, tâbiin, teba-i tâbiin ve büyük âlimler kanalıyla Hz. Peygamber'e vasil olan Kur'ân kıraati, özellikle İbn Mücahid'in (ö. 324), kıraatleri yediyle sınırlandırıp, kıraat ilminin terminoloji dünyasına ilk kez sahîh ve şaz mefhumlarını dâhil etmesiyle, gerek mensur gerekse mazmun pek çok eserin konusunu teşkil etmiştir. Telif edilen çalışmaların başlıca konusu da, çok yüce ve mukaddes bir mevkii işgal eden Kur'ân'ın, hatalardan salim ve manaya mutabık bir şekilde okunabilmesinin yol ve metodlarını göstermek; özellikle daha pratik bir bağlam içinde kalarak tecvid ilminin muhtevasını, gayesini ve metodunu ortaya koyup örneklemek olmuştur.

Tecvide dair yazılan pek çok mensur eserin yanı sıra; kıraat sırasında riayet edilmesi ve uygulanması gereken incelikler zihinde daha iyi kalabilsin, böylece kolayca öğrenilip özümsebilsin diye manzum eserler de kaleme alınmıştır ki, bu türde yapılan ilk çalışmanın, Ebû Müzâhim el-Hâkânî'ye ait olan ve *el-Kasîdetu'l-Hâkânîyye* olarak bilinen 51 (elli bir) beyitlik manzum eser olduğu belirtilmektedir. *el-Kasîdetu'l-Hâkânîyye*'de müellif, manzumenin kaleme alınma gerekçesini, kıraat ilminin faziletini, Kur'ân tilaveti ve hıfzının önemini anlatıp bu hususta bilinmesi gereken önemli mevzuları zikrederek Cenab-ı Hakkın muvaffakiyetine iltica ettiği ilk beyitten sonra, tecvide ilgili uygulamaları, nispeten zor ve çetrefil olmayan ifade kalıpları içinde dile getirir. Konuların icmâlen sunulduğu manzume müellif, ayrıca başka hassas meselelerin de bulunduğunu, onları ise ancak bu ilmi öğrenmek isteyen kimsenin sabrederek elde edip başkalarına da öğretebileceğini belirtir ve şöyle der:

<sup>10</sup> Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulumi'l-Kur'an*, 3. Baskı, Mektebetu Dari't-Türas, (Kahire:1404/1984), 2/154.

و قد بقيت أشياء بَعْدُ لطيفةٌ  
يَلْقَنها باغي التعلّم بالصبر

“Şüphesiz geriye artık bir takım latif ve ince hususlar kalmıştır; bunları da, sabrederek ilim öğrenme arzusu taşıyan kimse telkin edebilir ve öğretir!” (49. beyt).<sup>11</sup>

### a- Sehavi ve El-Kasidetu'n-Nûniyye Adlı Eseri

Zehebi tarafından Kur'ân hafızlarının sekizinci tabakasında olduğu belirtilen ve ilk olma özelliğini taşıyan el-Hâkânî'nin yukarıda kısaca bahsedilen manzum eserine mukabil, Kur'ân kıraatinin ve tecvidin bazı önemli konularını kendisi üzerinden kısmen detaylı olarak inceleyeceğimiz eser, Sehâvî'nin (ö. 643), *'Umdetu'l-Mufid fi Ma'rifeti't-Tecvid* başlığını taşıyan, ancak daha ziyade *el-Kasidetu'n-Nûniyye* olarak tanınan altmış dört beyti muhtevi manzum eseridir.<sup>12</sup> Az sonra konuları itibariyle ele alacağımız eser, ilgili yerlerde belirtildiği üzere,<sup>13</sup> Sehavi'nin *Cemalu'l-Kurrâ ve Kemalü'l-Ikrâ'* başlıklı kitabının içinde de yer almaktadır.

Bu kısa bu çalışma da biz, gerek camilerde gerekse muhtelif vesilelerle, Kur'ân kıraatiyle alakalı olarak dikkatimizi çekmiş olan bir takım eksiklikler, hatta yanlışlıklar, sıkça müşahede edilen özensizlikler; kimi zaman telaffuzda vaki bir takım cüz'i ziyadeler; daha da önemlisi eksikliği daha fazla sezilen zihni ve manevi donanım gibi, Kur'ân okuyuşunun keyfiyetine ve ruhuna da akseden bir takım eksikliklerden yola çıkarak, Sehâvî'nin adı geçen eseri bağlamında kendimize bir takım hatırlatmalarda bulunmayı amaçlamaktayız.

Nihai gayemiz ise, İbnü'l-Cezeri'nin, önemine dikkat çekmek amacıyla, “Allah, vahyini tecvid kurallarıyla indirmiştir!” değerlendirmesini yaptığı tecvid kaidelerinin her daim güncel ve dinamik olması gereğine vurgu yapmak; böylece, kıraat alt yapısını mükemmel bir şekilde oluşturarak, Kur'ân okuma ve tilâvetin, dine ve ibadete taalluk eden ulvi bir eylem, ilahi bir sanat olduğu gerçeğini bir kez daha pekiştirmektir.

### *Sehâvî Kimdir?*

Hicri 559/1164 yılında dünyaya gelmiş olduğu Sehâ beldesine nispetle Sehâvî nisbesiyle meşhur olan müellifimizin esas adı, Ebu'l-Hasen 'Ale-muddin Ali b. Muhammed b. Abdussamet olup, on beş yaşından itibaren katılmış olduğu ilim halkalarında, içlerinde eş-Şatibî'nin de bulunduğu pek çok ulemadan ders almıştır. Uzun süre yanında kalmış olduğu Şatibî'nin

<sup>11</sup> *El-Kasidetu'l-Hâkânîyye* hakkında bkz. Sa'd, *Mecmûu'l-Mütûn fi'l-Kıraâti ve't-Tecvid*, 9: 14; Tetik, İbrahim, *Tecvid İlmî*, 231-241.

<sup>12</sup> Sa'd, *Mecmûu'l-Mütûn fi'l-Kıraâti ve't-Tecvid*, “Metnu'n-Nûniyye”, 41-45.

<sup>13</sup> Tayyar Altıkulaç, “Sehâvî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (2009), 36: 312.

*Hürzü'l-Emanî ve Vecûhü't-Tehânî fi'l-Kırââtî's-Seb'i* adlı meşhur kasidesini ezberlemiş, onun yanında kıraat, nahiv ve lügat konularındaki bilgisini ve birikimini de mükemmelleştirmiştir. Hicri 643/1245 yılında vefat eden müellifimiz, aralarında *el-Kasîdetu'n-Nûniyye* adlı risalesinin de bulunduğu pek çok eser<sup>14</sup> bırakmıştır.

### b- el-Kasîdetu'n-Nûniyye ve Tecvide Dair Açıklamaları

Birazdan detaylı olarak inceleyeceğimiz üzere, kasidenin girişinde tecvidin mahiyet ve hakikatinden bahseden Sehâvî, daha sonra tecvidin önemli konuları olan *meharicu'l-hurûf* ve sakınılması gereken hususların anlatımına yönelmiş; vezir bir şekilde harflerin sıfatlarından bahsederek, manzûm eserini, *tertil*'in vücûbundan ve kırâat hatalarından (*lahn, elhan*) kaçınmanın gereğinden söz ederek bitirmiştir.

Manzûm metnin ilk beş beyti, harflerle ilgili uygulama ve icralarda esas olan ölçü, denge; aşırılıklardan uzak durma gibi (*i'tidâl*) genel bir ilkeye dikkat çeker. Sonra, gereğinden fazla uzatmanın, harfi ağızda çığneme ve hemzeyi, dinleyenleri irkiltecek tarzda, gaseyana benzer biçimde telaffuz etmenin tecvîd sanılmaması gerektiğini; çünkü her harfin bir ölçüsü (*mizân*) bulunup, ölçüye dikkat ederek onu eksik bırakmanın ya da ölçüyü aşmanın doğru olmadığını belirtir (2-5. beyitler). Müteakiben hemzenin nasıl telaffuz edilmesi gerektiğine temas eder; buna göre, hemzenin ne sıkışmış tık bir nefesle ne de gevşek ve zayıf bir şekilde olmadan, hoş ve yumuşak bir şekilde çıkarılması/icrası gerektiğine işarette bulunur. (6. beyit).

Kur'ân okuyanlarda zamanla gözlemlendiği üzere, *Hurûf-ı halk* (boğaz harfleri)tan olan He (ه) harfi, bazen sönük ve belirsiz bir tarzda icra edilebilmektedir. Bu hususa dikkat çektiği beyitlerde Sehâvî, Kur'ân'dan örnekler de vererek, he (ه) harfinin özellikle peş peşe geldiği yerlerde, gereğinden fazla ağır olmayacak şekilde belirtilip gösterilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Mesela bkz. بهتان (Nur, 24/16, vd.), من هاد (Ra'd, 13/33, vd.), وجوههم (Âl-i İmrân, 3/106, vd.), جباههم (Tevbe, 9/35) gibi örnekler...

Açık bir şekilde (*izhâr*)<sup>15</sup> okunmaları hususunda 'ayn (ع), hâ (ح) ve ğayn (غ) harflerine dikkat çeken Sehâvî, gerek iki harfin ('ayn - ع ile he (ه); he (ه) ile hâ (ح) yan yana (Meselâ سبَّحَهُ (Kâf, 50/40, vd.) ve كالعون (Meâric, 70/9, vd.) gerekse tek olarak varit oldukları yerlerde (Meselâ أفرغ (Bakara, 2/250, vd.), لا تُرْعُ (Âl-i İmrân, 3/8), بِخَنَمٍ (Şûrâ, 42/24, vd.), تَخْشَى (Tâhâ, 20/77, vd.) ve الإحسان (Bakara, 2/83, vd.), he (ه), ğayn (غ), hâ (ح) ve Ha (ح) harflerinin iyice belirgin hale getirilerek okunmasının önemine dikkat çeker (9-12. beyitler).

<sup>14</sup> Bk. Altıkulaç, "Sehavi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36: 311-313; Sa'd, Sa'd Abdü'l-Hakîm, *Mecmû'atu'l-Mütûn*, 37-39.

<sup>15</sup> İzhâr: "Tenvin veya sâkin nûn'u âşikâr edip gunne sıfatlarını belli etmeyerek okumaktır" (Ünlü, a.g.e., 105; el-Hafeyân, *Eşheru'l-Mustalahât*, 228 vd.)



Müellifimiz özellikle qâf (ق) ve kâf (ك) harflerine dikkat çektiği mısralarında, ق harfinin *cehr*<sup>16</sup> ve 'ulüvv/isti'la'<sup>17</sup> sıfatına vurgu yaparken, ك harfinin de güzelce, asla ق harfine karıştırılmadan okunması lüzumunu belirtir. Gerekçe olarak da, “*Ey okuyucu! Qâf (ق) harfinin cehr sıfatını; kâf (ك) harfinin de hems*<sup>18</sup> *sıfatını tam olarak gerçekleştirmezsen, mah-reçlerinin yakınlığı sebebiyle bu iki harf birbirine karışır*” açıklamasını yapmaktadır (13-14. beyitler).

Kur’ân kırâati esnasında telaffuzu ve edasına dikkat edilmesi gereken harflerden birisi de, *cehr*, *şiddet*,<sup>19</sup> *infitâh*,<sup>20</sup> *istifâl*,<sup>21</sup> *ısmat*<sup>22</sup> ve *kalkale*<sup>23</sup> gibi sıfatları bulunan cîm (ج) harfidir. Müellifimiz, Kur’ân’daki المرجان (Rahman, 55/22 vd.) kelimesi üzerinden, şayet cîm harfinin sıfatlarına dikkat edilmeksizin harf zayıf bir şekilde telaffuz edilirse, şın (ش) harfiyle karışacağını belirtir ve zikrettiği العجل (Bakara, 2/51 vd.), واجتنبوا (Nahl, 16/36

<sup>16</sup> *Cehr*: “Harfî, hareke ile mahrecinden çıkarıp okurken boşluk bırakmadan, nefesin hepsini veya ekserisini hapsederek/tutarak sesin aşikâre olmasıdır. Bu sıfat, (ء ب ج د ه و ي ذ ر ز ض ط ظ ع غ ف ح ط ق ل م ن و ي) harflerindedir. Yüksek ve kuvvetli sese ihtiyaç gösterme hali” (Ünlü, *a.g.e.*, 50; el-Cezeri, *et-Temhîd fi ‘Ilmi’l-Tecvîd*, 98; el-Hafeyân, *Eşheru’l-Mustalahât*, 249, 251).

<sup>17</sup> *İsti’lâ*: “Harf telaffuz edilirken ağzın ses ile dolması, ses ve dilin üst damağa meyiletmesidir. Bu sıfat, (خ ص ض ط ظ غ ق) harflerindedir” (Ünlü, *a.g.e.*, 51; ; el-Cezeri, *et-Temhîd fi ‘Ilmi’l-Tecvîd*, 100, 107; el-Hafeyân, *Eşheru’l-Mustalahât*, 249, 251).

<sup>18</sup> *Hems*: “Sesin gizli ve hafif çıkmasıdır. (...) Bu sıfat (ت ث ح خ س ش ص ف ك ه) harflerindedir. Cehr sıfatının zıddıdır” (Ünlü, *a.g.e.*, 50; el-Cezeri, *et-Temhîd fi ‘Ilmi’l-Tecvîd*, 97; el-Hafeyân, *Eşheru’l-Mustalahât*, 249, 251)

<sup>19</sup> “*Şiddet*: Harf iskânla/sükûn ile okuyarak mahrecinden çıkarken sesin asla akmaması. Mahrecin tıkanması, nefesin kesilmesidir. (أ ب ث ج د ط ق ك) harfleri bu sığa sahiptirler.” (Ünlü, *a.g.e.*, 50; ; el-Cezeri, *et-Temhîd fi ‘Ilmi’l-Tecvîd*, s. 98; el-Hafeyân, *Eşheru’l-Mustalahât*, 249, 251).

<sup>20</sup> “*Infitâh*: Harf mahrecinden çıkarken dilin üst damaktan ayrılması veya açılması yahut damağı örtmemesi. Itbâk sıfatının zıddıdır” (Ünlü, *a.g.e.*, 51; el-Cezeri, *et-Temhîd fi ‘Ilmi’l-Tecvîd*, 100; el-Hafeyân, *Eşheru’l-Mustalahât*, 249, 252). Bu sıfat, (ص ض ط ظ) harflerinin dışında kalan tüm harflerdedir.

<sup>21</sup> “*İstifâl*: Harf telaffuz edilirken sesin düşük perdede oluşu ve dilin aşağı meyiletme halidir. Ses ince ve pestir. (...) Bu sıfat isti’lâ sıfatının zıttıdır” (Ünlü, *a.g.e.*, 51; el-Cezeri, *et-Temhîd fi ‘Ilmi’l-Tecvîd*, 100; el-Hafeyân, *Eşheru’l-Mustalahât*, 249, 252). Bu sıfat, isti’lâ harfî olan (ق خ ص ض ط ظ غ ق) harflerinin dışındaki harflerde bulunur.

<sup>22</sup> “*İsmat*: sessizlik manasında olup ağır söylemektir. Izlak sıfatının zıttıdır. Bu sıfat, izlâk harfleri olan (ب ر ف ل م ن) dışındaki harflerde bulunur. Bu harfler mahrecinden çıkarılırken ağır ve yavaş telaffuz edilirler” (Ünlü, *a.g.e.*, 52; el-Cezeri, *et-Temhîd fi ‘Ilmi’l-Tecvîd*, 108; el-Hafeyân, *Eşheru’l-Mustalahât*, 250, 252).

<sup>23</sup> “*Kalkale*: ... sesin hareketi ve cümbüşüdür ki, *cehr* ve *şiddet* sıfatının birleşmesinden hâsıl olmuştur. Harf telaffuz edildiğinde, kuvvetli bir vurgu ve tonlama işitilecek şekilde dilin titremesi ve deprenmesidir. Bu sıfat, şu beş harfte bulunur: “ب ج د ط ق” (Ünlü, *a.g.e.*, 52-53; el-Cezeri, *et-Temhîd fi ‘Ilmi’l-Tecvîd*, 101; el-Hafeyân, *Eşheru’l-Mustalahât*, 250, 253)

vd.), أخرج شطاه (Fetih, 48/29), الرجز (Müddessir, 74/5 vd.), الفجر (Bakara, 2/187 vd.), لا تجهر (İsra, 17/110, vd.) ve الرجس (Maide, 5/90 vd.) örnekler bağlamında, cîm harfinin iyice belirginleştirilmesi gereğine işaret eder (15-17. beyitler).

*Tefeşşi*<sup>24</sup> sıfatına işaretle şın (ش) harfine temas ettiği beyitlerde ise, اشترى (Tevbe, 9/111, vd.), مبشراً (Furkan, 25/57, vd.) ve شان (Yunus, 10/61, vd.) örneklerinde olduğu gibi, ister sakın isterse şeddeli ya da şeddesiz ama harekeli varit olması halinde, şın (ش) harfinin *tefeşşi* sıfatının iyice belirtilmesi hususuna dikkat çeker.

Gerek mahrecinin tayini gerekse kendisindeki sıfatların tespit ve tatbiki bakımından telaffuzu zor hatta farklılık gösteren harflerin başında dâd (ضاد) harfinin geldiği, erbabınca malumdur. Müellifimiz Sehâvî de, *cehr*, *rihvet*,<sup>25</sup> *itbak*, *isti'la*, *ismat*, *istitâle*<sup>26</sup> ve *sükûn*<sup>27</sup> gibi sıfatlarla muttasıf olan dâd (ضاد) harfine büyük bir önem atfetmiş; onun doğru ve uygun şekilde telaffuz edilmesi hususunda önemli uyarılarda bulunmuştur. Sehâvî'nin yaptığı tembihat, günümüzde müşahede olunan kimi hatalı okuyuşlar düşünüldüğü zaman, daha çok önem kazanmaktadır.

Sehâvî, dâd (ضاد) harfinin özellikle *isti'la*, *istitale*, *itbak* ve *cehr* sıfatlarını belirttiikten sonra, harfin telaffuz güçlüğüne dikkat çekerek, bu konuda her insanın zorlanacağını; bundan ancak sanatında becerikli (*kayyim*), harflerin hükümleri hususunda mahir, fasih bir lisana sahip kimselerin müstesna olabileceğini; dikkat çekici yanlış bir uygulama olarak, pek çok kimsenin bu hususta ancak kalın olarak okunan (*mufahham*) bir lâm telaffuzundan başka bir başarı gösteremediğini belirtip (25-27. beyitler), dâd (ضاد) harfinin sahih telaffuzu konusunda şu detaylı öğütlerde bulunur:

“Dâd (ضاد) harfini zây (ظ) harfinden iyi ayırt ederek göster; zira, bilhas- sa أضلن (İbrahim, 14/36) ve غييض (Hûd, 11/44 vd.) kelimelerinde dâd (ضاد) harfi doğru telaffuz edilmezse, bu iki harf birbirlerine benzeyebilir. Harf, مختصر (Kamer, 54/28), ناضرة إلى (Kıyâme, 75/22) ve ولا يحضّ (Hakka, 69/34 vd.) kelimelerinde böyle olup, onu, mahreç ve sıfatlarına iyice uygun ve boyun eğmiş olarak (ذا إذعان) telaffuz et!”. (26-29. beyitler)

<sup>24</sup> “*Tefeşşi*: Mahrecinden çıkarken harfin sesinin ağız içinde yayılmasıdır. Bu sıfat şın (ش) harfine mahsustur” (Ünlü, a.g.e., 53; el-Cezeri, *et-Temhîd fi 'Ilmi't-Tecvid*, 107; el-Hafeyân, *Eşheru'l-Mustalahât*, 250, 254).

<sup>25</sup> “*Rihvet*: Harf, iskânla/sükun ile okuyarak mahrecinden çıkarken sesin tamamen uzanıp akmasıdır. Rihvet sıfatı suhûlettir, kolay telaffuz olur. (...) Rihvet sıfatı, şiddet sıfatının zıttıdır” (Ünlü, a.g.e., 51; el-Cezeri, *et-Temhîd fi 'Ilmi't-Tecvid*, 98, 99; el-Hafeyân, *Eşheru'l-Mustalahât*, 249, 251)

<sup>26</sup> “*İstitâle*: Mahrecinden çıkan harfin sesinde bir uzamanın bulunuşudur. Dâd (ض) harfine aittir” (Ünlü, a.g.e., 53; el-Hafeyân, *Eşheru'l-Mustalahât*, 250, 254)

<sup>27</sup> “*Sükûn*: Harf, mahrecinde sâkin olarak telaffuz edildiğinde bir hareketin veya sarsıntının yokluğudur. (...) Kalkale harflerinin dışında kalan yirmi üç harfte bu sıfat görülür” (Ünlü, a.g.e., 53).



Dâd (ضاد) harfi te (ت) ve tı (ط) harfleriyle yan yana bulunduğunda, hiç tereddüt etmeden dâd (ضاد) harfini iyice açıklayıp belirt! Bilhassa şu kelimelerde: Te harfiyle birlikte : أَفْضُنْتُمْ (Bakara, 2/198 vd.); tı (ط) harfiyle birlikte: اضْطُرُّ (Bakara, 2/173 vd.); cîm (ج) harfiyle birlikte: وَأَخْفِضْ جَنَاحَكَ (Hicr, 88; Şuarâ, 215); Nûn (ن) harfiyle birlikte : يَجْضُنُّ (Talak, 65/4); Râ (ر) ve Lâm (ل) harfleriyle birlikte : فَضِّلِ اللَّهَ (Bakara, 2/64, vd.) ve Râ harfiyle birlikte: لَيُضْرِبُنَّ (Nur, 24/31).

Özellikle, وَيَعْضُ ذُنُوبَهُمْ (Maide, 5/49), وَأَغْضُنُّ (Lokman, 31/19) ve كَتَمْنَا نُفُوسَ ظَهْرِكَ (İnşirah, 94/3) kelimelerinde dâd (ضاد) harfini iyice belirterek okumak son derece önemlidir. Bilhassa zikredilen son üç örnekte dâd (ضاد) harfini doğru bir şekilde telaffuz etmeyi bilmek, kişiyi muteber ve önemli bir konuma yücelten bir beceri olarak takdim edilir: “أَعْرِفْهُ تَكُنْ ذَا شَأْنٍ” (30-33. beyitler)<sup>28</sup>.

Müellifimiz aynı şekilde, حَرَصْتُمْ (Nisâ, 4/129) örneği üzerinden sâd (ص) harfinin (34. beyt); أَوْعَظْتُ (Şuarâ, 26/136) örneği üzerinden de zây (ظ) harfinin ‘ayn harfinden iyice ayırt edilerek okunması gereğine dikkat çektikten sonra, Kur’ân kelimelerinin yan yana bulunmaları sebebiyle ortaya çıkan bir takım tecvîd uygulamalarına geçer ki, bunlardan ilki, tı (ط) harfiyle de alakalı olan, ‘*idğam-ı mütecâniseyn*’<sup>29</sup> tatbikatıdır. Buna göre,

Müellifimiz, فَرَطْتُ (Zümer, 39/56 vd.) ve benzeri yerlerdeki *idğam-ı mütecâniseyn* uygulamasına işaretlerle, hem izhar/nâkıs idğam فَرَطْتُ (ferrattü/ birinci Tı harfi kalınlık sıfatını muhafaza ediyor), hem de idğam/tam idğam ile فَرَطْتُ (ferrattü/Tı harfi kalınlık sıfatını muhafaza etmiyor) okumanın mümkün olduğunu dile getirip, Kur’ân’ın kırâati hususunda, bilhassa böylesi hassas noktalarda, çağın kıraat imamlarına tabi olunması gereğini şöyle vurgular : فَاتَّبِعْ فِي الْقُرْآنِ أُمَّةَ الْأَزْمَا : “Öyleyse sen, Kur’ân’ın kırâati hakkında zamanın imamlarını izle!” (35. beyit).

Müellifimiz قُلْ رَبِّي (İsra, 17/28 vd.) ifadesi üzerinden ‘*idğam-ı mütekaribeyn*’<sup>30</sup> uygulamasına dikkat çektiği, واللام عند الراء أدغم مُشْبِعاً مُحَضّاً : *Sakin lâm râ ile yan yana geldiğinde, lâm harfini, tam hakkını vererek râ’ya idğam*

<sup>28</sup> ‘Dâd’ (ض) harfinin okunuşu hakkında kısa bir risale için bkz. el-Celâfî, Molla Mûsâ, el-Mebhasu’s-Sâminu Aşer: Fî Kırâati’d-Dâd”, *Mecmûatu’r-Resâil*, (İstanbul: Şenyıldız Matbaası), -1430/2009, 233-236.

<sup>29</sup> *İdğam-ı mütecâniseyn*: Mahreçleri aynı fakat sıfatları muhtelif olan iki harf, birincisi sâkin ikincisi harekeli olarak arka arkaya gelirler ise idğam yapılır. Bu idğama *İdğam-ı mütecâniseyn* denilir. Birbirlerini izlemeleri bakımından, şu harf grupları bulunmaktadır: ت - ط ، د - ت ، ذ - ظ ، ط - ت ، ث - ذ ، ب - م (Ünlü, *a.g.e.*, 117-119; el-Hafeyân, *Eşheru’l-Mustalahât*, 205; yine bkz. Kara, Ömer, *Tecvid/Kur’ân Okuma Kaideleri*, M.Ü. İFAV. Yayınları, 2. Baskı. (İstanbul: 2016), 118-120).

<sup>30</sup> *İdğam-ı mütekaribeyn*: Mahreç ve sıfatları yakın olan iki harften birincisi sâkin ikincisi harekeli olarak arka arkaya gelirler ise, birincisi ikinciyeye idğam edilir. Birbirlerini izlemeleri bakımından şu harf grupları bulunmaktadır: ل - ر ، ك - ق (Ünlü, *a.g.e.*, 120-121; el-Hafeyân, *Eşheru’l-Mustalahât*, s. 203. ).

*et/kaynaştır!*” pasajından sonra (36-37. beyitler), فَضَّلْنَا (Bakara, 2/253 vd.) kelimesindeki Lâm harfinin yumuşak bir şekilde, فَكُلْ تَعَالَوْا (En’âm, 6/151 vd.), فَكُلْ سَلَامٌ (En’âm, 6/54), فَكُلْ نَعْمَ (A’râf, 7/114) ve فَكُلْ صَدَقَ اللهُ (Âl-i İmrân, 3/95) kelimelerinde ise, Lâm harfinin daha açık ve aşikâr bir şekilde telaffuz edilmesini de şöyle dile getirir:

و بيانه في نحو (فضَّلْنَا) على  
رفق لكل مُفَضَّلٍ يَقْطَانِ  
\*\*\*

وب(قل تعالوا)، (قل سلام)، (قل نعم)  
وبمثل (قل صدق) أَعْلُ في التبيين

“*gibi yerlerde, konuya vakıf ve seçkin her kimsenin/okuyucunun lâmi yumuşak bir şekilde belirtmesi gerekir.*

*Ama ev (قل صدق) gibi yerlerde ise, harfi beyan edip iyice belirtmede en üst mertebeye çık!*” (36-39. beyitler).

Müellifimiz 43-46. beyitlerde, dâl (د) harfi vesilesiyle iki hususa dikkatimizi çekmektedir: Bunlar, idğam-ı mütecâniseyn ve kalkale uygulamalarıdır. Buna göre, te (ت) harfi ile dâl (د) harfinin yan yana, ikisinden birinin sakin diğerinin ise harekeli olarak geldiği durumlarda, sakin olanın harekeli olana idğamı/onun telaffuzuna dönüştürülmesi demek olan idğam-ı mütecâniseyne dikkat çeker. (Yusuf, 12/47) örneğinde bunu (بغير تعسر و توان) açıklaırken, çok zora koşmadan ve gevşeklik göstermeden (43. beyit) dâl’in te harfine idğam edilmesi gerektiğini belirtir. Aynı bağlam içinde, dâl harfinin *kalkale*, *cehr* ve *şiddet* sıfatlarına istinaden, mesela لَقَدْ لَقِينَا (Kehf, 18/62), لَقَدْ رَأَى (Necm, 53/18), وَالْمَدْحُضِينَ (Saffat, 37/141), اِنْفُجْ (Müminun, 23/96 vd.), يَدْخُلُونَ (Nisa, 4/124 vd.) ve قَدْ نَرَى (Bakara, 2/144) örnekleri üzerinden, onu tam bir açıklık ve netlik içinde telaffuz etmenin lüzumuna dikkat çeker.

Te (ت) harfinin telaffuzu ve idğam-ı mütecâniseyn kapsamında, mesela إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ (Âl-i İmrân, 3/122) örneğinde olduğu gibi, ت harfinin تى (ط) harfinden; قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا (Yunus, 10/89) örneğinde olduğu gibi de ت harfinin dâl (د) harfinden önce gelmesi durumunda, sakin olan harflerin harekeli olanlara idğam edilmesi gereğini dile getirir: دُ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ (Âl-i İmrân, 3/122); قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا (Yunus, 10/89) gibi. Buna karşın, bu kabil kombinasyonların dışında, mesela اسْتَطَعْتُ (En’âm, 6/35, vd.) ve أَتَقَنُّ (Neml, 27/88) örneklerde olduğu gibi, te (ت) harfinin net bir şekilde ve hiç eksiltmeden telaffuz edilmesi gereğine vurgu yapar (46. beyit).

Kırâatte, harflerin mahreçlerinden, taşıdıkları sıfatları haiz olarak çıkarılmasının önemine bir kez daha dikkat çekme amacıyla müellifimiz, يَحْفَظُنْ (Nur, 24/31) ve أَظْفَرَكُم (Fetih, 48/24) örnekleri vesilesiyle, nûn (ن) ve fe (ف) harfleriyle yan yana bulunan zây (ظ) harflerinin, gaflet göstermeksiz tam bir netlik ve sarahatle (ızhâr) okunması gereğini belirttikten sonra,

Kur'ân'da iki örnek halinde bulunan *إذ ظلموا* (Nisâ, 4/64) ve *إذ ظلمتم* (Zuhuruf, 43/39) ifadelerinde ise, sahih olan okumanın Peltek ze'lerin (ذ), zây (ظ) harflerine idğam edilmesi (idğam-ı mütecâniseyn) şeklinde olduğunu belirtir (47-48. beyitler).

İdğam-ı mütecâniseyn uygulamasına mukabil, Sehâvî, kimi harflerin yan yana gelmeleri halinde, tam aksine, iyice belirtilmelerinin önemine vurgu yapar ki, buna örnek olarak da, *ذُرْنِي* (Kalem, 68/44 vd.) ve *نذرتُ للرحمن* (Meryem, 19/26) ifadelerinde peltek ze (ذ) ile ra (ر) harflerini zikreder (49. beyit). Peltek ze (ذ) harfinin iyice belirtilerek okunması lüzumu bağlamında da, Sehâvî şu örneklere yer verir: *مذعنين* (Nur, 24/49), *أخذنا* (Bakara, 2/63, vd.) ve *واذكروا* (Bakara, 2/63, vd.) (50. beyit). Benzer şekilde, Sehâvî, sakın olan peltek se'lerin (ث) de tam bir açıklık ve netlik içinde telaffuz edilmesinin önemine dikkat çeker de, buna misal olarak şu kelimeleri örnek gösterir: *حتى يثخن* (Enfâl, 8/68, vd.), *أعثرنا* (Kehf, 18/21), *ليثنا* (Kehf, 18/19, vd.), *تثقتهم* (Enfal, 8/57) ve *أيها الثقلان* (Rahman, 55/31) ... (50-51. beyitler).

Müellifimiz yine, harflerin sıfatları bağlamında önemli hususlardan olan *safir*<sup>31</sup> sıfatına değindiği mısralarda, kendisinde bu sıfatın bulunduğu üç harfi ihtiva eden üç örnekle, safir sıfatına mutlaka riayet edilmesi gerektiğini şöyle vurgular:

وصفيرٌ ما فيه الصفير فَرَاغِهِ  
كالقسط والصلصال والميزان

“*القسط* (*Âl-i İmrân*, 3/15), *الصلصال* (*Hicr*, 15/26 vd.) ve *الميزان* (*A'raf*, 7/85) kelimelerinde olduğu gibi, kendisinde safir sıfatı bulunan kelimelerde bu sıfata iyice riayet!” (52. beyit).

Müellifimiz mahreçleri dudaklar olan fe (ف), vav (و), mim (م) ve be (ب) (*hurûf-i şefeviyye/hurûf-ı şefehiyye*) harfleriyle ilgili olarak da önemli uyarılar yapar. Sakin mimden (م) sonra harekeli be (ب) harfi geldiğinde izhâr-ı şefevî<sup>32</sup> veya ihfâ-i şefevî<sup>33</sup> mi yapılacağı hususunda muhtelif iki görüş olduğunu belirtirken (55. beyit),

والفاء مع ميم كال(تلقف ما) أبين  
والواو عند الفاء في (صفوان)

<sup>31</sup> “*Safir*: Harfin sesinin, ıslık sesine müşabih olmasına/benzemesine denir. Safir sıfatı kuvvetli bir sıfattır. Şu harflerde bulunur: ”ز س ص“ (Karakılıç, *Büyük Tecvid İlmi*, 49; el-Cezeri, *et-Temhid fi 'Ilmi'l-Tecvid*, 100, 101; el-Hafeyân, *Eşheru'l-Mustalahât*, 253).

<sup>32</sup> “*İzhâr-ı şefevî/Dudak izharı*: Sâkin bir mim (م) harfi, mîm ve bâ (ب) harflerinin dışında herhangi bir harften önce gelirse, dudak izhar yapılır (*izhâr-ı şefevî*). Sâkin olan mimle onu takiben gelen harfi, kendi çıkış şekillerine göre okumak ve birbirinden ayırmak mecburiyeti...” (Ünlü, *a.g.e.*, 106; el-Hafeyân, *Eşheru'l-Mustalahât*, 228).

<sup>33</sup> *İhfâ-i şefevî/Dudak ihfâsı*: Ayette, “Sâkin olan bir mîm (م) harfi harekeli bâ (ب) harfinden önce gelirse, (...) ihfâ yapılır. Bu ihfâ'ya dudak ihfâsı denilir” (Ünlü, *a.g.e.*, 104; el-Hafeyân, *Eşheru'l-Mustalahât*, 232).

mısrasında da, تلف ما (Taha, 20/69 vd.) ve صفوان (Bakara, 2/264) örneklerinde olduğu gibi, fe (ف) harfinin, mim ve vav harfleriyle birlikte varit olduğunda iyice belirtilmesi gerektiğini vurgular. Izhar-ı şefevîye dikkatimizi çektiği ifadelerde ise durumu özetleyerek şöyle der:

والميم عند الواو والفا مُظَهَّرٌ  
(هَمْ فِي) و عند الواو في (وَلْدَان)

“Sakin mim, الْغُرْفَاتِ (Sebe’, 34/37) ve عليهم ولدان (Vakıa, 56/17) örneklerinde olduğu üzere, fe ve vav harflerine uğrarsa, izhar (izhâr-ı şefevî) ile okunur!” (54. beyit).

Sehâvî, 56-58. beyitlerde ise, Kur’ân kıraatini daha güzel hale getirecek bir kısım ince nakışlara değinir gibi, bakışlarımızı şu detaylara yöneltir:

a) Şeddeli okunan bir harfı, hemen peşinden gelen benzerinden iyice ayırıp belirtmek gerekir! Mesela, ظَلَّلْنَا (Bakara, 2/57, vd.) (En’âm, 6/66) ve فَعَشِيهِمْ مِنَ الْيَمِّ مَا عَشِيهِمْ (Taha, 20/78) ifadelerinde bu böyledir. Öyleyse örneklerde yer alan şeddeli lam (ل), şeddeli qaf (ق) ve şeddeli mim (م) harfleri, hemen peşlerinden gelen benzerlerinden iyice ayrıştırılarak okunmalıdır.

a) Son bir husus olarak da, hems sıfatına sahip olan harflerin (فَشَخَصَّ حِنَّةً سَكَّتْ) iyice belirtilmesi, bunların cehr sıfatına sahip olan harflerden ayırt edilmeleri lüzumunu dile getirir ve şöyle der:

إذا التقى المهموس بالمجهور أو  
بالعكس بيَّنه فيفترقان

“Hems sıfatına sahip olan harf cehr sıfatına sahip olan ile yan yana bulunur ya da tersi olursa, aralarını ayır da birbirlerinden farklılaşsınlar!” (58. beyit).

Tecvidle alakalı bu manzum eserinin güzelliğini ve değerini ifade ettiği satırlarda, onu, incilere; kolyelere dizilmiş kıymetli ve göz alıcı taşlara benzetirken, bu hakikatlerin ve bilgilerin özümsemesi için kusursuz bir muhabbete sahip olunması ve daimi bir tefekkür halinde bulunulması gereğini de şöyle dile getirir (62-64. beyitler).

أبرزتها حسناء نظم عقودها  
رُ و فُصِّلَ دُرُّها بِجُمان

\*\*\*

فانظر إليها وامقاً متدبراً  
فيها فقد فاقت بحسن معان

“Çok güzel ortaya koydum ben bu kasideyi: beyitlerinin dizilişi, [sanki] incilerin dizilişi! Birbirlerindense yakut mercanlarla ayrılmışlardır inciler... Onun için muhabbet ederek ve derin bir tefekkür haliyle bak sen

*ona! Çünkü manalarının güzelliğiyle üstüne çıkmıştır o, tüm benzerlerinin.”* (62-63. beyitler).

Şüphesiz, *Kaside-i Nûniyye* aynı zamanda kıraat ahlâkı ve estetiği olarak isimlendirebileceğimiz bazı tavsiyeler de ihtiva eder ki, kanaatimize göre bunlar, tüm kıraat ve tecvid uygulamaları için bir üst/şemsiye ilkeleri olarak değerlendirilebilir. Müellifimiz ilgili beyitlerde, tecvid kavramının daha fazla gelişip serpileceğine yardım edeceğini düşünerek, özellikle şu üç terimi, kapsamında pek çok anahtar sözcüğün yer alacağı odak kavramlar olarak kullanmıştır: *Tertîl, itkân ve isrâf*... Ve nihayet, tecvîd kaideleri ve uygulamalarının bir meleke halinde özümsemeye ve uygulanmasının güçlüklerine karşı Allah’a sığınarak/O’nu arzularak hayır dilememizi tavsiye eden müellifimiz, ilmî bir vasiyette bulunurcasına bize şöyle seslenmektedir:

رتل ولا تسرف وأتقن  
واجتنب نكراً يجي به ذوالألحان

\*\*\*

وارغب إلى مولاك في تيسيره  
خيرًا فمنه عون كل مُعان

*“Tertil ile oku, aşırılık yapma ve titiz/güzel, hakkını tam vererek uygula! Şarkıcıların yaptığı bir takım yadırganacak şeylerden uzak dur! Onu kolaylaştırması için Mevlâ’nı arzula da, hayırlar bahşetsin sana! Çünkü O, sıkıntıyla karşılaşan herkese yardımcıdır!”* (61-62. beyitler).

## Sonuç

Bir bilginin değerli addedilmesinin pek çok gerekçesi vardır; onun konusu, yöntemi, kaynağı, gayesi, alanı, faydası ilh. gibi Cenâb-ı Hak’tan gelmiş olan Kur’ân’ın okunmasını konu aldığı için, tecvid ilmi de, İslâmî ilimler içinde son derece saygın bir mevkie sahiptir. Gayesi, Elfâz-ı İlahiyye’yi, Hz. Peygamber’e varıp dayanacak şekilde sahîh, uygun ve güzel okumak olduğundan, Tecvid İlmi, diyebiliriz ki daima işlevsel olmalı; teorik ve epistemolojik açılardan olduğu kadar, bir uygulama (praxis) olarak da daima ışıldamalı ve diri tutulmalıdır. Özellikle, dine hizmet ve din hizmetleri söz konusu ise, bu yüce ilim dalı, hem teorik hem de tatbikatı ve güzelleştirilmesi bakımından sıkça güncellenmelidir; zira mükemmellik ve güzelliğin kesintisiz bir süreç ve devamlılık içinde gerçekleşeceği asla unutulmamalıdır.

### Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. “Sehavi, Alemüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36: 311–313, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- el-Celâlî, Molla Musa. el-Mebhasu’s-Sâminu Aşer: Fî Kırâati’d-Dâd”, *Mecmûatu’r-Resâil*. İstanbul: Şenyıldız Matbaası, 1430/2009.
- El-Cezerî. *et-Temhîd fi ‘Ilmi’t-Tecvîd*. Thk. Ğânim Kaddûrî Hamed, Müessesetu’r-Risâle. 1. Baskı. Beyrut-Lübnan: 1421/2001.
- Çetin, Abdurrahman. ‘Tilavet’. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41:155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. “Tevvîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 253-254, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çetin, Abdurrahman. “Lahn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 55-56 Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- El-Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdu’s-Semi. *Eşheru’l-Mustalahat fi Fenni’l-Edai ve Ilmi’l-Kıraat*. Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1. Baskı. Beyrut-Lübnan: 1422/2001.
- Kara, Ömer. *Tecvid/Kur’ân Okuma Kaideleri*. M.Ü. İFAV. Yayınları, 2. Baskı. İstanbul: 2016.
- Karakılıç, Celaleddin. *Tecvid İlmî/Kur’ân-ı Kerim Okuma Kaideleri*. 8. Baskı, Ankara: Kalkan Yayıncılık, 2013.
- Sa’d, Abdülhakim Sa’d. *Mu’cemu’l-Mutûn fi’l-Kıraati ve’t-Tecvîd*. Mektebetu Dari’z-Zeman li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1. Baskı, el-Medinetu’l-Munevvera: 1429/2008.
- Sağman, Hafız Ali Rızâ. *İlaveli-Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1964.
- Tetik, Necati. *Kıraat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tetik, İbrahim. *Tecvid İlmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE. TİB. Anabilim Dalı, Erzurum: 2016.
- Ünlü, Demirhan. *Kur’ân-ı Kerimin Tecvidi*. Genişletilmiş İkinci Baskı, Ankara: Elif Matbaası, 1975.
- Ez-Zerkeşi. *el-Burhan fi Ulumi’l-Kur’ân*. 3. Baskı, Mektebetu Dari’t-Türas, Kahire: 1404/1984.













ONTOLOJİK VE SOSYO-KÜLTÜREL FARKLILIKLAR AÇISINDAN TEVHİD  
TAWHID IN TERMS OF ONTOLOGICAL AND SOCIO-CULTURAL DIFFERENCES  
MÜCTEBA ALTINDAŞ

GENÇLİĞİN RUHSAL PROBLEMLERİ ÇERÇEVESİNDE HZ. PEYGAMBER'İN  
EĞİTİM ANLAYIŞI VE UYGULAMA ÖRNEKLERİ  
THE PROPHET MUHAMMAD'S EDUCATIONAL APPROACH AND PRACTICES IN THE CONTEXT OF  
YOUTH'S MENTAL PROBLEMS  
MURAT KAYA

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A.S.) DIŞ İLİŞKİLER STRATEJİSİ  
THE PROPHET MUHAMMAD'S FOREIGN RELATIONS STRATEGY  
NİZAMETTİN ÇELİK

ÜLKEMİZDE ATEİZME YÖNELME SEBEBLERİ  
REASONS FOR TURNING TO ATHEISM IN TURKEY  
SELİM ÖZARSLAN

YAZARI BİLİNMEYEN MANZUM BİR KIRK HADİS TERCÜMESİ  
A TRANSLATION OF AN ANONYMOUS POETIC FORTY-HADITH  
İDRİS SÖYLEMEZ

AŞIRI/ÇOK ZAYIF HADİS: TARİHSEL BİR KAVRAM ANALİZİ  
VERY WEAK HADITH NARRATIONS: A HISTORICAL CONCEPTUAL ANALYSIS  
FATMA BETÜL ALTINTAŞ

ŞEMSÜDDİN EL-KUFEYRÎ VE ET-TELVÎH ADLI SAHÎH-İ BUHÂRÎ ŞERHİ  
SHAMSUDDIN AL-QUFAIRI AND HIS COMMENTARY NAMED AL-TALWIH ON SAHIH AL-BUKHARI  
HASAN YERKAZAN

SEHÂVÎ ve EL-KASİDETU'N-NÜNİYYE ADLI MANZÛM TECVİD ESERİ  
SAHAWI AND HIS POETIC WORK ON TAJWEED TITLED AL-QASIDAH AL-NUNIYYAH  
SADIK KILIÇ



Fiyatı: 12,50 ₺