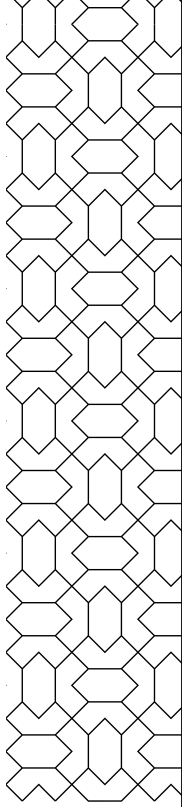


BOZIFDER



e-ISSN 2458-9934
ISSN 2146-7846

BOZOK ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

CİLT/VOL:16 YIL/YEAR:8
TEMMUZ-AĞAĞLIK/JULY-DECEMBER 2019
SAYI/ISSUE: 16

BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY



HAKEMLİ DERGİDİR.

BOZOK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [BOZİFDER]
BOZOK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF THEOLOGY [BOZIFDER]

**Yozgat Bozok
Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Adına Sahibi**
*On Behalf on Yozgat Bozok
University Revelation
Faculty Owner Dean*

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / abdulcadir.dundar@yobu.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü
Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÖZLÜYURT
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mehmet.tozluhurt@yobu.edu.tr

Editör
Editor-in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Necati BARIŞ
Yozgat Bozok Üni. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / mnecati.baris@bozok.edu.tr

Arapça Dil Editörü
Arabic Language Editor

Doç. Dr. Suat ERDEM
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / suat.erdem@bozok.edu.tr

İngilizce Dil Editörü
English Language Editors

Arş. Gör. Hatice GÖKTAŞ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / hatice.goktas@bozok.edu.tr

Editör Yardımcıları
Editorial Assistants

Arş. Gör. Esmâ AYGÜN YAKIN
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / esma.yakin@bozok.edu.tr
Arş. Gör. Safiye İNCEYILMAZ
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / safiye.inceyilmaz@yobu.edu.tr
Arş. Gör. Tuğba ŞAHBAZ
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / sahbaztuqbaa@gmail.com
Arş. Gör. Derya EREN
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / derya.eren@yobu.edu.tr
Arş. Gör. Rahime Eymen BAKIR
Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE / r.eymen.bakir@yobu.edu.tr

Yayın Kurulu
Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU
eroglu@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Recai DOĞAN
rdogan@divinity.ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. Ercan ESER
ercan.eser@gmail.com Kurum: Çankırı Karatekin Üniversitesi
Doç. Dr. Fatih KOCA
fkoca@ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail PIRLANTA
ismail.pirlanta@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Suat ERDEM
suat.erdem@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdulali ALİEV
a.aliev@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNTAŞ
mehmet.altuntas@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TÖZLÜYURT
mehmet.tozluhurt@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer ATEŞ
nilufer.ates@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah YAZAR
yazar@ankara.edu.tr Kurum: Ankara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Orhan YILMAZ
orhan.yilmaz@yobu.edu.tr Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YAKUT
selahattin.yakut@gmail.com Kurum: Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun AKKAYA
harun.akkaya@yobu.edu.tr Kurum: Kayseri Üniversitesi

Periyot
Period

Yılda 2 Sayı / Biannual

Grafik Tasarım ve
Uygulama
Graphic Design Practice

TAVOOS

Baskı Yeri
Place of Publication

Hermes Ofset Ltd. Şti.
İskitler/ Ankara

Baskı Tarihi
Publication Date

Aralık 2019

Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde 2012 tarihinde yayın hayatına başlayan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), **ULAKBİM TR DİZİN**, **ASOSINDEX** ve **SOBIAD** tarafından taranan, **İSAM** veri tabanında ve **TÜBİTAK DERGİPARK** grubunda yer alan, yılda 2 kez (Haziran ve Aralık) basılı ve elektronik olarak yayımlanan süreli, hakemli ve akademik bir dergidir. Yayın dili Türkçedir; desteklediği diller İngilizce ve Arapçadır. Dergimiz, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları, Felsefe ve Din Bilimleri alanlarında yapılmış tüm bilimsel çalışmaları, araştırma makaleleri, bildirileri, bilimsel raporları, gözlemleri ve kitap tanıtımlarını etik kurallar çerçevesinde yayımlar. Yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları BOZİFDER'e ait olup, izinsiz olarak kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz veya elektronik ortama taşınmaz. Dergimizde yayımlanan tüm makaleler **iThenticate** intihal programı ile taranmaktadır ve ISNAD Atıf Sistemi yazım kuralları geçerlidir.

In Yozgat Bozok University Faculty of Theology, Bozok University Journal of Faculty of Theology (BOZİFDER), start publication life in 2012, is a periodical, refereed and academic journal which scanned by **ULAKBİM TR INDEX**, **ASOSINDEX** and **SOBIAD**, be included in **İSAM** data base and **TUBITAK DERGİPARK** group, published twice a year (June and December) as printed and electronically. Publication language is Turkish; supported languages are English and Arabic. Our journal publishes all scientific studies, research articles, notices, scientific reports, observations and book introductions which studied fields of Social and Human Sciences, Basic Islamic Studies, Islamic History and Arts, Philosophy and Religious Studies within the ethical rules. Legal and scientific responsibility of the published articles belong to the author. All rights of the published materials belong to BOZİFDER. These materials cannot be republished, duplicated or moved to an electronic environment partially or completely without permission. All articles published in our journal are scanned with **iThenticate** plagiarism program and the **ISNAD** Citation Style spelling rules are valid.

Yazışma Adresi
Correspondence
Address

Yozgat Bozok Üniversitesi Erdoğan Akdağ Kampüsü, İlahiyat Fakültesi, Atatürk Yolu 7. Km, 66900 Yozgat.

Tel /Phone
Faks /Fax

+90 (354) 242 11 20 (pbx)
+90 (354) 242 11 21

URL
<http://dergi.bozok.edu.tr/ilahiyat>
<http://dergipark.gov.tr/bozifder>

e-posta
e-mail

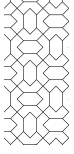
bozokilahiyatdersisi@gmail.com

Danışma Kurulu
Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Adem APAK (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AYTEN (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Asım YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahattin YAMAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram AKDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Cemal TOSUN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Dilaver GÜRER (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Durmuş ARIK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Halim ÖZNRHAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail KOZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Kamil ÇAKIN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Sait REÇBER (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Nahide BOZKURT (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nihat YATKIN (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Öznur ÖZDOĞAN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Prof. Dr. Salih KARACABEY (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Selim TÜRCAN (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez KUTLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şaban ALİ DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Vejdi BİLGİN (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Veli ATMACA (Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi)
Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer KIZIKLI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet KALAYCI (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Yusuf YILDIRIM (Cumhuriyet Üniversitesi)

Hakem Kurulu
Board of Referees
(15. ve 16. Sayılar)

Prof. Dr. Abdurrahman Candan (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Cahid Haksever (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ahmet Yıldırım (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Bekir Tatlı (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Çapçoğlu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Nihat Dalgın (Sinop Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdurrahman Altuntaş (Gümüşhane Üniversitesi)
Doç. Dr. Davut Şahin (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Ercan Eser (Çankırı Karatekin Üniversitesi)
Doç. Dr. Fatih Koca (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Hadiye Ünsal (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun Çağlayan (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun Şahin (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. İlyas Canikli (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet Tıraşçı (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Doç. Dr. Muhammed Ali Yazıbaşı (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Mustafa Selim Yılmaz (Karabük Üniversitesi)
Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Rabiye Çetin (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Recep Onal (Balıkesir Üniversitesi)
Doç. Dr. Suat Erdem (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Doç. Dr. Yakup Coştu (Hitit Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ersan Özten (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Halil Öztürk (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Hilmi Bilgi (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Altuntaş (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Tözluyurt (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Kınağ (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Özalp (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Orhan Yılmaz (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Selçuk Erincik (Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Sezai Bekdemir (Yozgat Bozok Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Pak (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ümit Harun Akkaya (Kayseri Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yakup Bıyıkoğlu (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Topyay (Bayburt Üniversitesi)



İÇİNDEKİLER/CONTENTS

11 EDİTÖRDEN

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 15-47 DÂRİMÎ'NİN BAZI HADİSLERDEN SONRA YAPTIĞI
AÇIKLAMALAR (SÜNEN BAĞLAMINDA BİR
DEĞERLENDİRME)
Darimi's Explanations After Some Hadith (An
Evaluation in the Connection of the Sunan
Hüseyin AKYÜZ
- 49-60 THE RELATIONSHIP BETWEEN F.C.S. SCHILLER'S
PRAGMATIC HUMANISM AND THE CAUSALITY
CONCEPT OF HUME
F.C.S. Schiller'in Pragmatik Hümanizmi İle Hume'un
Nedensellik Anlayışı Arasındaki İlişki
Nihat DURMAZ
- 61-96 KUR'ÂN'DA KORKU TÜRLERİ
Types of Fear in Quran
Nurdoğan TÜRK
- 97-124 SAYGI DEĞERİ BAKIMINDAN KUR'AN'DA ÖNE ÇIKAN
HUSUSLAR
The Prominent Subjects of the Qur'an in terms of the
Value of Respect
Nurullah AYDENİZ

125-151 **KÂTİB ÇELEBİ'NİN MÎZÂNÜ'L-HAK Fİ İHTİYÂRİ'L-EHAK ADLI ESERİ...**
The Opinions of Kâtip Chalabi Regarding Music Particular to His Renowned Work *Mizân al-Haqq fî ihtiyâr al-ahaqq*
Tacetdin BIYIK

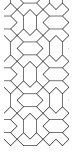
153-169 **SEBEB-İ NÜZÛL RİVÂYETLERİ BAĞLAMINDA ÂL-İ İMRÂN SÛRESİNİN 1-80. ÂYETLERİ**
Verses of 1-80 of Sûrat Âl- 'Imrân And the Question of Muhkem-Mutashâbih in the Context of Esbâb-ı Nuzûl Narrations
Zeynel Abidin AYDIN

171-193 **ZEMAŞERÎ'NİN RU'YETULLAH GÖRÜŞÜ ÜZERİNE BİR DENEME**
An Essay on Zamakhshari's Views Regarding the Visibility of Allah
Hasan TÜRKMEN

ÇEVİRİ MAKALELER/TRANSLATED ARTICLES

196-216 **MALİKİ HUKUKUNDA KEFÂET: ON BEŞİNCİ YÜZYILDAN BİR FAS FETVASI**
Kafâ'a in the Mâlikî School: A fatwâ from Fifteenth-Century Fez
Amalia ZOMENO

217-242 **ORTA ÇAĞ NIŞABUR'UNDA TASAVVUFİ TEŞKİLATLAR VE OTORİTE YAPILARI**
Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur
Margaret MALAMUD



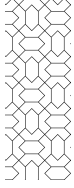
EDİTÖRDEN

Akademik yayın hayatının 8. yılına ve 16. sayısına ulaşan Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER), bu sayısında yenilenmiş ve genişletilmiş yayın ve danışma kurulu ile karşınıza çıkıyor.

Elinizdeki sayı ile yine birbirinden farklı alan ve konulara sahip yedi bilimsel nitelikteki makaleyi ve iki çeviriyi sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimizin bu sayısında da yayımlanmak için gönderilen makalelerin ön incelemeden geçirilerek intihal raporları alınmış ve uygun olanları hakemlerimize iletilmiştir. Bugüne kadar gelinen süreçte başta yazdıkları makalelerle bizleri yalnız bırakmayan değerli bilim insanlarımıza, eski ve yeni yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, özellikle dergimizin yayın aşamasında göz ardı edilemez emeklerinden dolayı editör yardımcımız Arş. Gör. Esmâ Aygün Yakın ile Arapça ve İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen dil editörlerimiz Doç. Dr. Suat Erdem ve Arş. Gör. Hatice Göktaş'a teşekkürü bir borç biliriz.

30 Haziran 2020 tarihinde yayımlanacak 17. sayımızda buluşmak ümidiyle...

31 Aralık 2019
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Necati BARIŞ
Editör



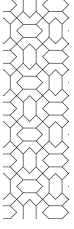
BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ
RESEARCH ARTICLES

YIL / YEAR 8 | CİLT / VOLUME 16 | SAYI / ISSUE (2019/16)

CITATION

Hüseyin AKYÜZ, "Darimî's Explanations After Some Hadith (An Evaluation in the Connection of the Sunan)", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) pp. 15-47.



DÂRİMÎ'NİN BAZI HADİSLERDEN SONRA YAPTIĞI AÇIKLAMALAR (SÜNEN BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME)

Darimî's Explanations After Some Hadith (An Evaluation in the Connection of the Sunan)

Hüseyin AKYÜZ

Doç. Dr.,

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Polatlı İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof.,

Ankara Hacı Bayram Veli University Polatlı Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences.

huseyin.akyuz@hbv.edu.tr, Orcid: 0000-0001-5633-3507.

Öz

Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfet makamına geçenler, onun öğretilerini dünyanın dört bir tarafına tebliğ etmek için fetih hareketlerine girişmişlerdir. Bu girişimin yöneldiği mıntıklar arasında Mâverâunnehir bölgesi de yer almaktadır. Hicri ilk asırlarda bölgenin İslamlaştırılması için atılan ilk adımlar, ikinci asırdan itibaren ilmî açıdan meyvelerini vermeye başlamıştır. Özellikle hadis alanında bu bölgede nice büyük şahsiyetler yetişmiştir. Bu şahsiyetlerden birisi de Semerkantlı Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî'dir (ö. 255/869). Dârimî, hadis öğretimi faaliyetleriyle hadis ilminin Semerkant'ta yayılmasında büyük hizmette bulunmuştur. Onun günümüze ulaşmış yegâne eseri *Sünen*'dir. Bu eserde merfû hadislerin yanı sıra mevkuf ve maktû rivayetlerle, genellikle makbul sayılmakla birlikte aralarında zayıf ve uydurma rivayetler de bulunmaktadır. Eserin en önemli özelliği ise gerekli gördüğü yerlerde müellifin bu hadislerin hem senedleri hem de metinleri hakkında önemli açıklamalarda bulunmasıdır. Çalışmamız, Dârimî'nin hadislerden sonra yaptığı bu izahlar üzerine olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Hadis, Sened, Dârimî, Sünen.

Darimî's Explanations After Some Hadith (An Evaluation in the Connection of the Sunan)

Abstract

Those who took over the caliphate after the death of the Prophet attempted the Fatah movement to notify His teachings for people around the World. Transoxiana region was also one of the areas where this initiative was directed. The first steps towards Isla-

KAYNAKÇA

Hüseyin AKYÜZ, "Dârimî'nin Bazı Hadislerden Sonra Yaptığı Açıklamalar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) ss. 15-47. **Makale Geliş T:** 20/05/2019 **Kabul T:** 22/10/2019 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

misation of the region in the first century of hijra had started to bear fruit in scientific terms since the second century. Many great personalities grew up in this region especially in the field of Hadith. One of these figures is Abdullah b. Abdurrahman b. Al-Darimi (255/869) from Samarkand. Al-Darimi has contributed to the spread of science of Hadith in Samarkand with hadith teaching activities. Sunan is his only work that has reached to today. There are Marfu hadiths, as well as mawquf and maqtu narrations in this work. Although these hadiths are considered generally acceptable, there are weak and fabricated narrations among them. One of the most important feature of this work of the author is both its texts and the isnads that contain important comments about the hadiths. Our study will concern these comments of the hadiths.

Keywords: The Prophet, Hadith, Isnad, Darimi, Sunan.

GİRİŞ¹

Hz. Peygamber'in vefatından sonra hilâfet makamına geçenler, İslam devletinin sınırlarını son derece genişletmişlerdir. Nitekim sahâbe eliyle hicretin on yedinci yılında Irak ve Suriye, yirminci yılında Mısır, elli altıncı yılında da Semerkant İslam topraklarına katılmıştır.² Semerkant'ın da içinde bulunduğu Mâverâunnehir bölgesine gerek fetih münasebetiyle ve gerekse fetihten sonra değişik zamanlarda birçok sahâbî uğramıştır. Hatta bazı sahâbîler, bu bölgelere yerleşmiş ve orada vefat etmişlerdir. Örneğin, Hz. Peygamber'in amcasının oğlu, Hz. Hüseyin'in sütkardeşi ve Semerkant bölgesinde “şâh-ı zend/yaşayan sultan” olarak anılan sahâbî Kusem b. Abbas (ö. 57/677), bu yörede vefat etmiştir.³ O, Hz. Ali (ö. 40/661) şehit olduktan sonra bu beldeye gelmiş ve ölünceye kadar Semerkant halkına Yüce Allah'ın ve Hz. Peygamber'in mesajlarını ulaştırmıştır.⁴ Bu durumu dikkate aldığımızda Semerkant'ı İslamlaştırma sürecinin onunla birlikte başladığını söyleyebiliriz. Ancak hicrî ilk asırda bu beldenin ilmî bir faaliyete sahne olduğunu söylemek pek

¹ Bu makale, 15-16 Nisan 2019 tarihleri arasında Kazakistan/Türkistan'da düzenlenen Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür Ve Medeniyet Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan “Dârimî'nin Bazı Hadislere Yaptığı Açıklamalar (Sünen Bağlamında Bir Değerlendirme)” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

² Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadîşçiler*, çev. Selman Başaran, M. Ali Sönmez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 132.

³ Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdilmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 5: 320-321.

⁴ Ahmet Yıldırım, “Orta-Asya Türkistan Coğrafyasında Yetişen Muhaddisler ve Hadis İlmine Katkıları”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, ed. İsmail Hakkı Göksoy - Nejdet Durak (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007), 243-244.

mümkün görülmemektedir.⁵ Çünkü hicrî ilk asırlarda Semerkant, siyasî istikrarsızlıkların yaşandığı bir bölge olmuştur.⁶

Suların bir türlü durulmadığı bu beldede ilmî ve kültürel faaliyetler, ancak hicrî ikinci asırdan itibaren yaygınlaşabilmiştir. Bu devirde belde ahalisinin çeşitli bölgelere yaptıkları ilmî yolculuklar da anılan faaliyetlere hız kazandırmıştır.⁷ Nitekim bu faaliyetler neticesinde Semerkant'ta birçok âlim yetişmiştir. Bunlardan birisi de Semerkantlı meşhur muhaddis Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî'dir (ö. 255/869). Onun tam adı, Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl b. Behrâm b. Abdüssamed ed-Dârimî et-Temîmî'dir. Künyesi Ebû Muhammed olup "es-Semerkandî" nisbesi ile anılmaktadır. O, Abdullah b. Mübarek'in vefat ettiği hicrî 181/797 yılında doğmuştur.⁸ Kaynaklarda onun ilk tahsiline nerede ve ne zaman başladığına, hangi hocalardan eğitim aldığına dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. İlerleyen zamanlarda ise hadis öğrenimini ilerletmek için rihle ağını geniş tutmuş ve başta Horasan olmak üzere Kûfe, Şam, Bağdat, Mısır, Irak ve Hicaz gibi ilim merkezlerine yolculuk yapmış ve birçok muhaddisten ders almıştır.⁹ Kendisi ise Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915) gibi dönemin meşhur muhaddisleri başta olmak üzere nice şahsiyetlere ders vermiştir.¹⁰ Ayrıca Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Nesâî de *Sünen* dışındaki müdevvenatında; Müslim, Ebû Dâvûd ve Tirmizî ise Kütüb-i Sitte'ye dâhil olan eserlerinde ondan hadis rivayet etmişlerdir.¹¹ Görüldüğü gibi Dârimî, İbn Mâce (ö. 273/886) hariç Kütüb-i Sitte müelliflerine kısa veya uzun süre hocalık yapmıştır.

⁵ S. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 386.

⁶ Osman Aydın, "Semerkant", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 482-483.

⁷ Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, 386.

⁸ Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebu'l-Haccâc el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 15: 210-216.

⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Harîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 11: 209.

¹⁰ Abdullah Aydın, "Dârimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 8: 494-495.

¹¹ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 15: 213-214.

Dârimî, dinî yaşama hususunda çok titiz, hilmi, ağırbaşlılığı, dindarlığı ve ibadeti darb-ı mesel hâline gelmiş, dünya nimetlerine iltifat etmeyen bir âlimdir. O, aynı zamanda insanları sünnete davet eden ve sünnete uymayanlara mani olan, zühd sahibi, zeki, mutkin ve sika bir hadis hâfızı olarak tanıtılmıştır.¹² Hicrî 255/869 yılında Zilhicce ayının 8. gününde (yani Terviye gününde) yetmiş beş yaşında iken vefat etmiştir.¹³

Müfessir ve fâkih vasıflarıyla da nitelenen¹⁴ ve hadis sahasında otorite olarak kabul edilen¹⁵ Dârimî'nin günümüze gelebilmiş yegâne eseri *Sünen*'dir. O, çoğu fıkha dair hadisleri naklettiği bu kitabına bir mukaddime ile başlamış, daha sonra temizlik gibi fikhî mevzulardan, Kur'an'ın faziletleri, cihad ve siyer gibi çeşitli konularda rivayetlere yer vermiştir. Ancak bu rivayetler arasında sahih, hasen ve zayıf, hatta bazı âlimlere göre mevzû hadisler de bulunmaktadır.¹⁶ O, bu hadislerin yanı sıra gerekli gördüğü yerlerde rivayetlerin hem senedine hem de metnine yönelik çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Şimdi onun "*Sünen*" adlı eserinde rivayetlere ilâveten yaptığı bu izahları ele alalım.

1. DÂRİMÎ'NİN BAZI HADİSLERDEN SONRA YAPTIĞI AÇIKLAMALAR

Dârimî, bazı hadislere yaptığı ilave açıklamalarını; bazen sadece ismini "قال عبد الله",¹⁷ bazen sadece künyesini "قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ",¹⁸ bazen hem künyesini hem de ismini "قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدَ اللَّهِ",¹⁹ bazen de baba adıyla

¹² Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân Ahmed et-Temîmî el-Büstî, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Şerefuddîn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975), 8: 364; Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnavut ve diğerleri (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 12: 226-228.

¹³ Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 12: 228.

¹⁴ Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 12: 227.

¹⁵ Ahmet Yıldırım, *Dârimî ve Sünen'i* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 1990), 32.

¹⁶ Muhammed b. İsmail b. Salâh el-Emîr es-San'ânî el-Kahlânî. *Tavzîhu'l-Efkâr li-Me'ânî Tenkihi'l-Enzâr*, thk. Ebû Abdurrahmân Salah b. Muhammed b. Uveyde (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 1: 43.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Siyer, 57".

¹⁸ Dârimî, "Mukaddime, 6".

¹⁹ Dârimî, "Mukaddime, 38".

la birlikte ismini “قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ”²⁰ kullanarak zikretmektedir. Eserde özellikle onun fikhî görüşlerini yansıtan ifadeler “سُئِلَ عَبْدُ اللَّهِ عَنْ” ve “هَذَا قِيلَ لِأَبِي مُحَمَّدٍ” gibi soru kalıplarına verilen cevaplar formatında nakledilmektedir.²¹

Dârimî'nin Kütüb-i Sitte müelliflerine göre az da olsa hadislerden sonra ilave ettiği bu değerlendirmeler, hadislerin senedlerine, metinlerine ve muhtevalarına yönelik değerlendirmeler olarak üç başlıkta ele alınabilir.

1.1. Hadislerin Senedlerine Yönelik Değerlendirmeler

Bir hadisin isnadında yer alan râvilerin halleri ve güvenilirlik durumları ile ilgili verilecek her türlü bilginin o hadisin sıhhatini tespit etmedeki önemi yadsınamaz. Dârimî'den günümüze ulaşan rical tarihi ile ilgili bir eser bulunmasa da bu durum onun râvilerin halleri konusunda söz söyleyemediği anlamına gelmemektedir. Nitekim hakkında bilgi veren kaynaklar, onun râviler hakkında değerlendirmeler yaptığını ve bu alanda sözlerine itimad edilen bir hadis imamı olduğunu ifade etmiştir.²² Bir rivayete göre, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) onun bu alandaki otoritesini kabul etmiş ve onun sözüne itibar ederek Yahya b. Abdülhamid el-Himmânî'den (ö. 228/843) hadis rivayetini terk etmiştir.²³ Dârimî'nin, naklettiği hadislerden sonra yaptığı isnad değerlendirmeleriyle ilgili açıklamaları daha iyi anlayabilmek için şu örnekler verilebilir:

1.1.1. Râvilerin Kimliğini Tespite Yönelik Açıklamalar

Hadis ilminde rical bilgisi önemlidir. Bu bilgi sayesinde râvilerin isimleri, künyeleri, lakapları, nisbeleri, nerede ve ne zaman doğup öldükleri, kimlerden ders aldıkları ve kimlere ders verdikleri bilinmektedir. Ayrıca hadisin bu dalı, onların rivayetlerinin kabul veyahut reddini gerektirecek sıfatlarını tanımayı da sağlamaktadır. Dârimî de bu alana, önce-

²⁰ Dârimî, “Mukaddime, 54”.

²¹ Dârimî, “Vudû”, 38, 89-91”.

²² Ebû Âsım Nebil b. Hâşim el-Ğamrî, *Fethu'l-Mennân Şerhu'l-Müsnedi'l-Câmi'* (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1999), 1: 79.

²³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11: 209.

likli olarak sened zincirinin ilk halkası olan Hz. Peygamber'in arkadaşlarını tanıtmakla katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e hacamat yapan sahâbînin Beyâzaoğullarının mevlası Ebû Hind olduğunu rivayet ettikten sonra şu açıklamada bulunmuştur: “O, Sümame-oğullarındandır. Bunlar, Ensâr'dan bir boydur.”²⁴ Başka bir rivayetten sonra kendisine Ali b. Talk'ın (ö. ?) sahâbî olup olmadığı sorulduğunda o da; “Evet” diye cevap vermiştir.²⁵ Yine “Abdurrahmân b. Muaz'ın (ö. ?) sahâbîliği var mıdır?” sorusunu da “Evet” diye cevaplamıştır.²⁶

Dârimî, sahâbe dışındaki râvilerin de isim, künye ve nisbelerinin doğru bir şekilde bilinmesine önem vermiştir. Nitekim O, zaman zaman künyelerinde ihtilaf edilen râviler hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Abdullah b. es-Sâmit (ö. h. 70 sonrası) adlı râvinin Ebû Zerr'in kardeşinin oğlu olduğunu²⁷ ve Sa'îd b. Ebi'l-Huveyrîs'in (ö. ?) de Sa'îd b. el-Huveyrîs olduğunu açıklamıştır.²⁸ Bazı hadis münekkitleri tarafından ma'ruf bir râvi olduğu söylenen²⁹ Amr b. Beyân et-Tağlibî'nin (ö. ?) ise Ömer b. Beyân olduğunu söylemiştir.³⁰

Bazen Dârimî, hadis metinlerinde geçen müphem kişiler hakkında da bilgi vermiştir. O, “Müstehâza ancak falancadır. Hz. Peygamber ona her namaz için gusül yapmasını emretmişti...” rivayetinde geçen falancanın kim olduğunu şöyle açıklamıştır: “Âlimler onun isminin Sehle bt. Süheyl olduğunu söylüyorlar. Ancak Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821) ise Süheyle bt. Sehl olduğunu söylemiştir.”³¹ Hadis metinlerinde müphem bırakılan bir diğer râvi ise Hz. Ali (ö. 40/661) olmuştur. Örneğin, Dârimî bir rivayetin isnadında geçen “Bedir Savaşı'na katılanlardan bir adam haber verdi.” sözünde kastedilenin sahâbî Hz. Ali olduğunu beyan etmiştir.³²

Bazı açıklamalarda ise Dârimî'nin, hadis râvilerinin isimleri konu-

²⁴ Dârimî, “Mukaddime, 11”.

²⁵ Dârimî, “Vudû", 114”.

²⁶ Dârimî, “Hac, 59”.

²⁷ Dârimî, “Salat, 25”.

²⁸ Dârimî, “Et'ime, 35”.

²⁹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1372/1952), 6: 99.

³⁰ Dârimî, “Eşribe, 9”.

³¹ Dârimî, “Vudû", 84”.

³² Dârimî, “Rikak, 64”.

sunda hocalarının görüşlerini düzelttiği görülmektedir. Hocası Ebû Nuaym'ın (ö. 218/833) bir hadisin isnadında geçen İsmail b. Rifâ'a yerine İsmail b. Ubeydullah b. Rifâ'a (ö. ?) dediğini nakletmiştir. Ancak Dârimî, hocasının bu görüşüne katılmadığını, bu râvinin isminin İsmail b. Ubeyd b. Rifâ'a olduğunu söylemiştir.³³ Bir kısım açıklamalarında ise o, farklı âlimlerin görüşlerine yer vermiştir. Örneğin bazılarında göre bir rivayetin senedinde geçen el-Muğîre b. Subey (ö. ?), el-Muğîre b. Sume'y'dir.³⁴

Künyesiyle meşhur olan râvilerin meşhur olmayan ismini tespit etmek hadis rical ilminin en önemli meselelerindedir. Bu bağlamda Dârimî de bazen künyelerini zikrettiği râviler hakkında bilgiler vermiştir. Mesela künyesi Ebû Hamza olan bir râvinin İbrahim en-Nehâî'nin (ö. 96/714) ashabından olan Meymûn el-A'ver (ö. ?) olduğunu beyan etmiştir.³⁵ Âl-i İmrân suresinin fazileti hakkında rivayet ettiği bir hadisin ardından isnadda zikredilen Ebû's-Selil'in (ö. h. 101-110 arası) isminin Dureyb b. Nükeyr olduğunu ve ona İbn Nüfeyr de denildiğini ifade etmiştir.³⁶ Aynı ifadeler öğrenicisi Tirmizî'nin de "Sünen" adlı eserinde yer vermesi oldukça manidardır.³⁷

Dârimî bazen künyesini zikrettiği şahsın sadece adını vermekle yetinmemiş ilave açıklamalarda bulunmuştur. Bu ziyade bilgiler, bir kısım rivayetlerde baba adıyla ilgili olabildiği gibi râvinin yaptığı işle de alakalı olabilmektedir. Örneğin bir senedde geçen Ebû Sa'îd'in (ö. ?) Ebu'l-Anbes'in babası ve Ebu'l-Anbes'in isminin de Sa'îd b. Kesîr b. Ubeyd³⁸ olduğunu söylemiştir. Yine Abdulhamîd (ö. 102/720-125/743[?]) adlı râvinin Abdulhamîd b. Zeyd b. Abdirrahmân b. Zeyd b. el-Hattâb olduğunu ve Ömer b. Abdülaziz döneminde valilik görevinde bulunduğunu beyan etmiştir.³⁹

Dârimî'nin râvilerin nisbeleri hakkında verdiği bilgiler de rical ta-

³³ Dârimî, "Buyû", 7".

³⁴ Dârimî, "Fedâilu'l-Kur'an, 14".

³⁵ Dârimî, "Buyû", 8".

³⁶ Dârimî, "Fedâilu'l-Kur'an, 16".

³⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, haz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "De'avât, 78".

³⁸ Dârimî, "Vudû", 110".

³⁹ Dârimî, "Vudû", 112".

rihi açısından büyük öneme sahiptir. Zira bir râvinin nisbesini bilmek, onun memleketini bilmeyi kolaylaştırmaktadır. Bu bakımdan Dârimî, Süleyman b. Tarhân'ın (ö. 143/760) nisbesinin et-Teymî olduğunu söylemiştir.⁴⁰ Bir başka rivayette geçen Ezher b. Abdillâh el-Harâzî'nin (ö. 129/747) nisbesi için “el-Harâz, Yemen ahalisinden bir kabiledir.” demiştir.⁴¹

Dârimî'nin rical ilmi açısından önem verdiği konulardan biri de meçhul râviler hakkında bilgi vermektir. Bu meyanda onun râvilerin meçhullüğünü ortadan kaldıracak bilgileri paylaşmaya çalıştığı görülmektedir. Örneğin meçhul bir râvi olarak nitelendirilen Ebû Ca'fer (ö. ?) hakkında; “Ebû Ca'fer, Ensar'ın neslinden bir adamdır.” demekle yetinmiştir.⁴² Nitekim onun bu açıklaması kendisinden sonra kaleme alınan rical eserlerine de kaynaklık etmiştir.⁴³

1.1.2. İsnadın İttisali Hakkında Açıklamalar

İsnadın ortaya çıkışıyla birlikte bir hadisin makbul sayılabilmesi için senedde ittisal şart koşulmuştur. Ancak bazı sebeplerden dolayı bir sened muttasıl olma özelliğini kaybedebilir. Bunlardan birisi; bir râvinin görüştüğü hocasından işitmediği bir rivayeti nakletmesidir. Dârimî, *Ubeydullah b. Musa* (ö. 213/828) > *Süfyân es-Sevrî* (ö. 161/778) > *İbn Ebî Necîh* (ö. 131/749) > *babası/Yesâr Ebû Necîh* (ö. 109/727) > *İbn Abbas* (ö. 68/687) tarihiyle ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır: “Süfyân, İbn Ebî Necîh'ten bu hadisi işitmemiştir.”⁴⁴ Bu ifadeye göre bu hadisin senedi munkatî'dir. Çünkü Süfyân, İbn Ebî Necîh'ten hadis rivayet etmiş olsa da,⁴⁵ bu hadisi ondan işitmemiştir. Bu durumda onun tedlis yaptığı ortaya çıkmaktadır. Rical ilmi açısından çok önemli olan bu bilgi, daha sonra müdellis râvilerin tanıtıldığı eserlerde teyit edilmiştir.⁴⁶

⁴⁰ Dârimî, “İsti'zân, 31”.

⁴¹ Dârimî, “Siyer, 75”.

⁴² Dârimî, “Rikâk, 28”.

⁴³ Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 12: 55.

⁴⁴ Dârimî, “Siyer, 8”.

⁴⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 6: 125.

⁴⁶ Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Târîfü Ehli't-Takdîs bi-Merâtibi'l-Mevşûfîne bi't-Tedlis/Tabakâtü'l-Müdellisîn*, thk. Âsım b. Abdullâh el-Karyûtî (Amman: Mektebetü'l-Menâr, 1403/1983), 1: 32.

Dârimî, sikalardan hadis rivayeti hakkında peş peşe naklettiği iki haberin ardından da “Bu hadisi, Cerîr b. Abdulhamîd’in (ö. 188/803) Âsım b. Süleyman el-Ahvel’den (ö. 142/759) işittiğini zannetmiyorum.” demiştir.⁴⁷ Bu ifadelerden anlaşıldığına göre Dârimî, Cerîr ile Âsım arasında isnadda kopukluğun olduğunu söylemektedir. Nitekim Cerîr bu hadisi ondan kopukluğa işaret eden “عن” edatıyla rivayet etmiştir. Dahası bu rivayeti, İsmail b. Zekeriya (ö. 174/792) da Âsım’dan aynı edatla rivayet etmiştir.⁴⁸ Ayrıca Cerîr, ömrünün sonlarına doğru hafızasının kötüleşmesi, Âsım’ın rivayetlerini başkalarının rivayetleriyle karıştırması ve tedlis yapmasıyla cerh edilmiştir. Ancak bazıları onun tedlis yapmadığını da iddia etmişlerdir.⁴⁹ Fakat Tirmizî, onun rivayet ettiği bir hadis hakkında şöyle demiştir: “Cerîr’in hadisinde gizli bir kusur/tedlis vardır. O, bu hadiste tedlis yapmıştır, çünkü kendisi Hişâm b. Urve’den (ö. 146/763) hadis işitmemiştir.”⁵⁰

Dârimî, ganimetin dağıtılmasından önce ondan yenilip yenilemeyeceğine dair Abdullah b. Mesleme (ö. 221/836) > Süleyman b. el-Muğîre (ö. 165/781) > Humeyd b. Hilal (ö. 106/725-120/738) > Abdullah b. Muğaffel (ö. 59/679) tarikiyle naklettiği bir rivayetten sonra da şu ilave notu eklemiştir: “أَرْجُو أَنْ يَكُونَ حُمَيْدٌ سَمِعَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ / Humeyd’in, Abdullah’tan hadis işitmiş olmasını umarım.”⁵¹ Oysa Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819), Müslim ve Beyhakî (ö. 458/1066), Humeyd’in Abdullah’tan semâ’ının olduğunu tasrih etmişlerdir.⁵² Bu bağlamda kaynaklarımızda Humeyd’in ondan hadis işitmediğini açıklayan bir âlimin olmayışı oldukça dikkat çekicidir.

Kabîsa b. Ukbe (ö. 215/830) > Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) > Meymûn el-A’ver (ö. ?) > Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) > Ebû Saîd el-Hudrî (ö.

⁴⁷ Dârimî, “Mukaddime, 38”.

⁴⁸ Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, haz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Mukaddime, 5”.

⁴⁹ Ebu’l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdusselâm el-Mübârekfûrî, *Mir’âtu’l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti’l-Mesâbih*, (Hindistan: İdâretu’l-Buhûsi’l-İlmiyye, 1404/1984), 3: 384.

⁵⁰ Tirmizî, “Buyû’, 53”.

⁵¹ Dârimî, “Siyer, 57”.

⁵² Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî el-Basrî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 2: 232; Müslim, “Cihad, 73”; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü’s-Sağîr*, thk. Abdülmu’tî Emin Kal’acî (Karaçi: Câmiatu’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye, 1410/1989), 3: 396.

74/693-94) tarihiyle rivayet ettiği bir hadisin ardından da “Hasan-ı Basrî'nin Ebû Saîd'den hadis işitmiş olup olmadığına dair hiçbir bilgim yoktur.” demiştir. Öyle anlaşılıyor ki bu hadisin senedi de kopuktur. Dolayısıyla bu haber, mürsel bir rivayettir. Nitekim Ali b. el-Medîni de Hasan-ı Basrî'nin Ebû Saîd'den hadis işitmediğini söylemiştir.⁵³

Dârimî, bazen râvilerin hadis rivayet ettikleri hocalarıyla görüşüp görüşmedikleri veyahut aynı mecliste bir araya gelip gelmedikleri hakkında açıklamalarda bulunmuştur.⁵⁴ “Allah bekçilerin bekçisine merhamet etsin!” rivayetinden sonra da “Ömer b. Abdülaziz, Ukbe b. Âmir ile (ö. 58/678) karşılaşmamıştır.” demiştir.⁵⁵ Bu durumda bu hadisin senedinde inkıta' olduğu ve rivayetin mürsel olduğu anlaşılmaktadır. Hatta isnadın “anane” ile rivayet edilmesi de bunu teyit etmektedir.

Dârimî, bir kısım rivayetlerin akabinde ise senedde düşen râvinin kim olduğu konusunda bilgiler vermiştir. “Bu hadisin senedinde Abdullah b. Mes'ud vardı.” gibi açıklaması bu duruma bir örnektir. Onun bu ifadesi sayesinde hadisin mürsel olmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁶ Nitekim hocası Ahmed b. Hanbel'in eserinde de bu rivayet, mevzul olarak nakledilmiştir.⁵⁷

Bütün bunlara ilaveten Dârimî, bazen de senedlere yapılan idraclere dikkat çekmektedir. Ca'fer b. Avn (ö. 206/819) > İsmail (ö. 145/762) > Âmir b. Şerâhîl (ö. 104/722) > Hz. Ali tarihiyle rivayet ettiği bir hadisin sonunda şu ifadelere yer vermektedir: “Bazıları bu senedde İsmail ile Âmir'in arasına bir adam dâhil eder.”⁵⁸ Ancak kimlerin hangi şahsı ekledikleri konusunda ise herhangi bir bilgi vermez.

1.1.3. Râvileri Tenkide Yönelik Açıklamalar

Bir rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespitinde o rivayetin senedinde yer alan râvilerin güvenilirlik durumlarını bilmenin önemi yad-

⁵³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris er-Râzî, *el-Merâsîl*, thk. Şükrullah Nimetullah Kûcânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1397), 40.

⁵⁴ Dârimî, “Vudû", 74”.

⁵⁵ Dârimî, “Cihad, 11”.

⁵⁶ Dârimî, “Siyer, 30”.

⁵⁷ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 1: 427.

⁵⁸ Dârimî, “Ferâiz, 36”.

sınamaz. Bunun için hadis tenkitçileri, isnadın ortaya çıkışı ile birlikte râvilerin hallerini araştırmayı gerekli görmüşler ve onları cerh ve ta'dile tabi tutmuşlardır. Bu bakımdan “Sünen” adlı eseriyle hicrî III. asra damgasını vuran Dârimî de bu faaliyetlerden geri kalmamıştır. O, Ebû Âsım ed-Dahhâk b. Mahled (ö. 212/828) > Osman b. Sa'd (ö. ?) > Enes b. Malik (ö. 93/711-712) tarikiyle naklettiği bir hadisin hemen ardından “Osman b. Sa'd zayıftır.”⁵⁹ demiştir. Ancak bu râviyi zayıflıkla cerh edenlerin yanı sıra sika ve şeyh lafızlarıyla ta'dil edenler de vardır.⁶⁰ Bu durum Dârimî'nin rical değerlendirme faaliyetini bir içtihat meselesi olarak kabul ettiğinin açık bir göstergesidir.

Dârimî, büyük veya küçük abdest bozmada kibleye dönülmemesi ile alakalı rivayet ettiği ikinci hadisten sonra da “Bu, Abdulkerîm'in rivayet ettiği hadisten daha sahihtir. Abdulkerîm de şibhu'l-metrûk/metruk bir râvi gibidir.”⁶¹ demiştir. Cerh-ta'dil âlimleri adı geçen Abdulkerîm b. Ebi'l-Muhârik'i (ö. 126/744), *leyse bi-şey'/bir şeye değmez, metruk/hadisleri terkedilmiştir, lâ yuhteccu bih/hadisiyle ihticac edilmez* gibi cerh ifadeleriyle eleştirmişlerdir.⁶² Bu bağlamda diğer münekkitlerin Dârimî'ye muvafakat ettiğini söyleyebiliriz.

1.1.4. Farklı Tarikler Hakkında Yaptığı Açıklamalar

Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin bir tarihi olabildiği gibi birçok senedi de olabilir. Bazen bir râvi, aynı hadisi farklı zaman ve mekânlarda metin veya isnad bakımından değişik şekillerde rivayet etmiştir. Bazen de bir hadis, adalet ve zabt durumları müsavi olan birden fazla râvi tarafından farklı şekillerde aktarılmıştır. Bundan dolayı bu farklı rivayetler arasında bazı özellikler dikkate alınarak tercihte bulunulması gerekmektedir. Yaptığı bir kısım açıklamalardan anlaşıldığı üzere Dârimî, birbirine zıt iki hadisten birini herhangi bir sebeple diğerine tercih etmiştir. O, “kişinin, safın arkasında tek başına namaz

⁵⁹ Dârimî, “İstizân, 39”.

⁶⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, 7: 117-118.

⁶¹ Dârimî, “Vüdü", 6”.

⁶² Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 2: 646-647.

kılması hakkında” bir rivayet naklettikten sonra; “Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Amr b. Mürre’nin (ö. 116/734[?]) rivayetinin sabit olduğunu söylüyordu, ben ise Yezîd b. Ziyâd b. Ebi’l-Ca’d’ın (ö. 137/755) rivayetini kabul ediyorum.”⁶³ demiş, ancak niçin bu rivayeti tercih ettiğini açıklamamıştır. Oysa Amr b. Mürre hadisini, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd ve Tirmizî de kitaplarında rivayet etmişlerdir. Bu hadisin isnad dökümleri şöyledir:

Ebû Dâvûd et-Tayâlisî: Şu’be (ö. 160/777) > Amr b. Mürre (ö. 116/734[?]) > Hilal b. Yisâf (ö. ?) > Amr b. Râşid (ö. ?) > Vâbisa b. Ma’bed (ö. 89/708) > Hz. Peygamber.⁶⁴

Ahmed b. Hanbel: Yahyâ b. Saîd (ö. 198/813) ve Muhammed b. Ca’fer (ö. 194/810) > Şu’be > Amr b. Mürre > Hilal b. Yisâf > Amr b. Râşid > Vâbisa b. Ma’bed > Hz. Peygamber.⁶⁵

Ebû Dâvûd: Hafs b. Ömer (ö. 225/840) ve Süleyman b. Harb (ö. 224/839) > Şu’be > Amr b. Mürre > Hilal b. Yisâf > Amr b. Râşid > Vâbisa b. Ma’bed > Hz. Peygamber.⁶⁶

Tirmizî: Hennâd b. Serî (ö. 243/857) > Ebu’l-Ahves (ö. 179/795) > Husayn (ö.136/753) > Hilal b. Yisâf > Ziyâd b. Ebi’l-Ca’d > Vâbisa b. Ma’bed > Hz. Peygamber.⁶⁷

Ahmed b. Hanbel: Vekî’ (ö. 197/812) > Süfyan (ö. 161/778) > Husayn > Hilal b. Yisâf > Ziyâd b. Ebi’l-Ca’d > Vâbisa b. Ma’bed > Hz. Peygamber.⁶⁸

Ahmed b. Hanbel: Ebû Muaviye (ö. 195/811) > A’meş (ö. 148/765) > Şimr b. Atiyye (ö. ?) > Hilal b. Yisâf > Vâbisa b. Ma’bed > Hz. Peygamber.⁶⁹

Yukarıdaki senedlerde altı çizili yerleri incelediğimizde dikkat çeken husus; Hilal b. Yisâf’ın söz konusu hadisi, bazen Amr b. Râşid, bazen Ziyâd b. Ebi’l-Ca’d vasıtasıyla Vâbisa’dan, bazen de bilavasita

⁶³ Dârimî, “Salat, 61”.

⁶⁴ et-Tayâlisî, *Müsned*, 2: 525.

⁶⁵ İbn Hanbel, 4: 227-228.

⁶⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), “Salat, 99”.

⁶⁷ Tirmizî, “Salat, 56”.

⁶⁸ İbn Hanbel, 4: 228.

⁶⁹ İbn Hanbel, 4: 228.

Vâbisa'dan nakletmesidir. İşte Dârimî, muhtemelen zikredilen isnadlardaki bu ihtilaftan dolayı Yezîd b. Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd'ın rivayetini tercih etmiştir. Ahmed Muhammed Şâkir (ö. 1377/1958) ise bu tarikelerin sahih olduğunu söylemiştir. Ona göre Hilal b. Yisâf, bu rivayeti önce Amr b. Râşid'den duymuş, sonra Vâbisa'nın huzurunda Ziyâd'dan işitmiştir. Bu durumda Vâbisa'dan da işitmiş sayılacağı için hadisi bazen bilvasıta bazen de vasıtasız bir şekilde Vâbisa'dan nakletmiştir.⁷⁰

Bu bağlamda Dârimî'nin tercih ettiği rivayetin senedini de zikretmek gerekmektedir. Hadisin senedi şöyledir: Müsedded b. Müserhed (ö. 228/843) > Abdullah b. Dâvûd (ö. 213/828) Yezîd b. Ziyâd (ö. ?) > Ubeydullah b. Ebi'l-Ca'd (ö. ?) > Ziyâd b. Ebi'l-Ca'd > Vâbisa b. Ma'bed > Hz. Peygamber.⁷¹ Oysa Tirmizî, bu rivayeti yukarıdaki Husayn tarikinin mütâbii olarak görmekte ve Husayn rivayetinin Amr b. Mürre rivayetine nazaran daha sahih olduğunu söylemektedir.⁷²

Dârimî bazen hocalarının senedlerdeki ihtilaflara dair beyanlarına yer vermiş, bu tür ihtilaflarda hocalarının görüşleri arasında tercihte bulunmuştur. Örneğin hocası Abdullah b. Ca'fer'den (ö. 220/835) Ubeydullah b. Amr (ö. 180/796) > Zeyd b. Ebî Uneyse (ö. 125/742) > Hâkem b. Uteybe (ö. 115/733) > Abdirrahmân b. Ebî Leylâ (ö. 83/702) > Dâvûd b. Bilal (ö. ?) > Hz. Peygamber tarikiyle “ganimetleri bölüştürmenin nasıl yapılacağı” hakkında rivayet ettiği bir hadisten sonra onun şöyle dediğini nakletmiştir: “Arkadaşınız Zekeriyya b. Adiy (ö. 212/827), bu hadisin senedinde ‘...Kays b. Müslim’den (ö. 120/738)...’ dediği bana ulaştı.”⁷³ Bu ifadeden Dârimî, hocasının sanki Zekeriyya'nın onu bellememiş olduğunu söylemek istediğini beyan eder. Ardından Zekeriyya b. Adiy > Ubeydullah b. Amr > Zeyd b. Ebî Uneyse > Kays b. Müslim > Abdirrahmân b. Ebî Leylâ > Dâvûd b. Bilal > Hz. Peygamber tarikini verir ve bu varyantın daha doğru olduğunu şöyle ifade eder: “Bana göre doğru olan, senedde Zekeriyya'nın söylediğidir.”⁷⁴

⁷⁰ Tirmizî, “Salat, 56”, (3. Dipnot).

⁷¹ Dârimî, “Salat, 61”.

⁷² Tirmizî, “Salat, 56”.

⁷³ Dârimî, “Siyer, 31”.

⁷⁴ Dârimî, “Siyer, 31”.

1.1.5. Hadislerin Sıhhatine Dair Açıklamalar

Hadislerin sıhhati meselesi tarih boyunca muhaddisleri meşgul etmiştir. İlk dönemlerden itibaren hadisçiler senedin sıhhatini tespit etmeyi, metnin sıhhat derecesini belirleyen ön inceleme olarak görmüşlerdir. Bu sebeple klasik dönemlerde kaleme alınan hadis eserlerinde yer yer isnad değerlendirmelerine rastlanılmaktadır. Dârimî, ahkâma dair hadisleri naklettiği *Sünen* adlı eserinin bazı yerlerinde isnad değerlendirmelerine atıfta bulunmuştur. Teyemmümün toprağa bir defa vurularak yapılması gerektiğiyle ilgili hadisin ardından “Bunun isnadı sahihtir.”⁷⁵ demiştir. Bu rivayetin senedi ise şöyledir: Affân b. Müslim (ö. 220/835) > Ebân b. Yezîd el-Attâr (ö. 163/779-80 [?] > Katâde (ö. 117/735) > Azre b. Abdurrahmân (ö. ?) > Saîd b. Abdurrahmân b. Ebzâ (ö. ?) > Babası / Abdurrahmân b. Ebzâ el-Huzâî (ö. 70/689 civarı) > Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) > Hz. Peygamber. Bu tarihte zikredilen Affân b. Müslim, kuvvetli bir hafızaya sahip olup sağlam ve güvenilir bir râvidir.⁷⁶ Ebân b. Yezîd el-Attâr, sika bir râvidir.⁷⁷ Katâde b. Diâme es-Sedûsî’den sika râvi ve hâfız diye söz edilmiştir.⁷⁸ Azre b. Abdurrahmân⁷⁹ ve Saîd b. Abdurrahmân b. Ebzâ⁸⁰ da hadis otoriteleri tarafından güvenilir kabul edilmiştir. Abdurrahmân b. Ebzâ el-Huzâî’ye gelince; bazı muhaddisler onu tâbiîlerden sayarken bazıları da onun ashabdan olduğunu belirtmişlerdir.⁸¹ Cerh ve ta’dil âlimlerinin yaptığı bu eleştiriler dikkate alındığında söz konusu isnadın sahih olarak nitelendirilmesinin doğru olduğu anlaşılmaktadır.

Dârimî bazen de aynı rivayetin muhtelif tarihleri arasındaki sıhhat farkına işaret etmektedir. Yemeğin içine sineğin düşmesi ile ilgili Ebû Hureyre’den (ö. 58/678) farklı isnadlarla rivayet edilen hadislerin sıhhati hakkında “Ubeyd b. Huneyn’in rivayeti daha sahihtir.”⁸² demiştir. Onun birbirine kıyasladığı tarihler şöyledir:

⁷⁵ Dârimî, “Vudû”, 66”.

⁷⁶ el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 20: 164-176.

⁷⁷ el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 2: 24-27.

⁷⁸ el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 23: 498-517.

⁷⁹ el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 20: 51-52.

⁸⁰ el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 10: 524-525.

⁸¹ el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 16: 501-503.

⁸² Dârimî, “Et’ime, 12”.

Birinci tarik: Abdullah b. Mesleme (ö. 221/836) > Süleyman b. Bilal (ö. 177/794) > Utbe b. Müslim (ö. h. 131-140 arası) > Ubeyd b. Huneyn (ö. 105/724) > Ebû Hureyre > Hz. Peygamber. Bu tarikte yer alan râvilerden Abdullah b. Mesleme, güvenilir bir muhaddis olup sika, hüccet ve sâlih gibi terimlerle ta'dil edilmiştir. Süleyman b. Bilal⁸³ ve Utbe b. Müslim⁸⁴ de sika râvilerden sayılmıştır. Ubeyd b. Huneyn'in ise sika olduğu belirtilmekle birlikte onun rivayet ettiği hadislerin çok olmadığı ifade edilmiştir.⁸⁵ Bu değerlendirmeler ışığında söyleyebiliriz ki bu isnad muttasıl olup güvenilir râvilerden oluşmaktadır.

İkinci tarik: Süleyman b. Harb (ö. 224/839) > Hammâd b. Seleme (ö. 167/784) > Sümâme b. Abdillâh b. Enes (ö. h. 111-120 arası) > Ebû Hureyre > Hz. Peygamber. Bu tarikte geçen râvilerden Süleyman b. Harb, sika ve sebt gibi lafızlarla tezkiye edilmiştir. Ayrıca güçlü hafızaya sahip olduğu ve tedlis yapmadığı ifade edilmiştir.⁸⁶ Hammâd b. Seleme ise hadis münekkitleri tarafından sika olarak değerlendirilmiş ve aralarında münker hadislerin de bulunduğu birçok hadis rivayet ettiği belirtilmiştir.⁸⁷ Sümâme b. Abdillâh b. Enes, sika bir râvi olmakla birlikte Ebû Hureyre'den hadis işitmemiştir.⁸⁸ Bu değerlendirmelerin ışığında isnadda bir inkıta'ın olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan ikinci tarikle alakalı olarak Dârimî şu ilave bilgilere de yer vermiştir: "Hammâd'dan başkaları, Sümâme'nin, Ebû Hureyre yerine Enes b. Malik'ten rivayet ettiğini söylemişlerdir."⁸⁹ Ancak İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) naklettiği bir rivayete göre bu hadisi Sümâme'nin, Enes b. Malik'ten rivayet etmesi bir tashiftir. Bu hatayı yapan da Abdullah b. el-Müsennâ'dır.⁹⁰

Dârimî, Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan (ö. 55/675) rivayet edilen mevkuf bir

⁸³ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 11: 372-376.

⁸⁴ Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003), 3: 694.

⁸⁵ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 19: 197-200.

⁸⁶ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 11: 384-393.

⁸⁷ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 7: 253-269.

⁸⁸ el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 4: 405-408.

⁸⁹ Dârimî, "Et'ime, 12".

⁹⁰ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris er-Râzî, *Kitâbü'l-İlel*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid - Halid b. Abdurrahmân el-Cureysî vd. (Medine: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1427/2006), 1: 468.

hadisle ilgili olarak da “Bu haberin Sa’d’dan rivayeti hasendir.”⁹¹ demiştir. O, bu rivayeti niçin hasen derecesinde nitelendirdiğini açıklamasa da söz konusu hadisin şahitlerini dikkate alarak böyle bir nitelendirme yapmış olabileceği kanaatindeyiz. Ancak bu isnad, Leys b. Ebî Süleym (ö.143/760) sebebiyle zayıftır. Zira bu râvi, salih ve çok ibadet eden bir şahıs olmasına rağmen hadis konusunda zayıf olarak nitelendirilmiştir.⁹²

1.2. Hadislerin Metinlerine Yönelik Değerlendirmeler

Hadis metinleri, senedin kendisinde son bulunduğu ve rivayetin asıl kısmını oluşturan bölümdür. Hadis rivayetinde asıl olan bu bölümdeki lafızları doğru bir şekilde aktarmaktır. Dârimî’nin de hadislerde geçen lafızlara dikkat ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim ihramlı iken öldürülebi- lecek şeyler arasında zikredilen “الْكَلْبُ الْعُقُورُ/ısırmacı veya yırtıcı köpek” lafzının, bazı râviler tarafından “الْكَلْبُ الْأَسْوَدُ/siyah köpek” şeklinde rivayet edildiğini söylemiştir.⁹³ Bazen de “Bu hadisin asıl rivayeti biraz uzundur.” diyerek hadisin mânâ ile rivayet edildiğine işaret etmiştir.⁹⁴

Dârimî, hadis metninin orijinalliğine zarar getirecek lafız değişikliklerine dikkat çekmiş, hadis lafızlarını dil ve lügat açısından incelemeye ehemmiyet vermiştir. Onun bu incelemeleri sayesinde birçok hadiste geçen lafızlardaki kapalılıklar giderilmiştir. Şimdi müşkil anlamlar ihtiva eden bu lafızlar hakkında yaptığı açıklamaları örnekleriyle birlikte ele alalım.

1.2.1. Garîb Kelimelerle İlgili Açıklamalar

Dârimî, naklettiği rivayetin ardından anlaşılması zor, az kullanılmaktan dolayı mânâsı bilinmeyen veyahut kapalı kalan kelimelerin sözlük anlamlarını vermektedir. Örneğin “هَلْ صُمْتَ مِنْ سَرَرٍ هَذَا الشَّهْرِ؟ / Bu ayın ‘serer’inde’ oruç tuttun mu?” rivayetinde geçen “serer” sözcüğünün anlamını “ayın sonu” olarak izah etmiştir.⁹⁵ Oysa talebesi Ebû Dâvûd’un rivayet ettiği bazı hadislerde, bu kelimenin “ayın başı” mânâsında ol-

⁹¹ Dârimî, “Fedâilu’l-Kur’an, 33”.

⁹² İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dil*, 7: 177-179.

⁹³ Dârimî, “Hac, 19”.

⁹⁴ Dârimî, “Nuzûr, 8”.

⁹⁵ Dârimî, “Savm, 35”.

duğu ifade edilmiştir.⁹⁶ el-Hattâbî (ö. 388/998) ise bu sözcüğün doğru mânâsının “ayın sonu” olduğunu söylemiştir.⁹⁷

Yine Dârimî, “مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَلَهُ فِيهَا أَجْرٌ وَمَا أَكَلَتِ الْعَاقِبَةُ مِنْهَا، فَلَهُ فِيهَا صَدَقَةٌ”، Kim ölü bir yeri ihya edecek olursa, bu amelinden dolayı Allah tarafından ücretlendirilir. Rızık peşinde olan canlılar/âfiyet ondan faydalanınca orayı ihya edene sadaka yazılır.” rivayetinde altı çizili olarak geçen kelimeyi de “kuşlar ve diğerleridir” şeklinde izah etmiştir.⁹⁸

Dârimî, bir kısım açıklamalarında az da olsa rivayetlerde geçen ve Arap dilinde çok sık kullanılmayan garîb kelimelerin izahından sonra bu kelimeleri sarf açısından incelemekte ve kelimelerin yapısı hakkında bilgi vermektedir. Örneğin bir rivayette geçen “الصَّفِيُّ” ve “فَتَّاحٌ” sözcüklerini şöyle açıklamaktadır: “Hadiste geçen ‘الصَّفِيُّ’ sözcüğü, ‘sütü çok alan’ demektir. ‘فَتَّاحٌ/ayaklarını açar’ filinden ise sağılmak için dişi devenin ayaklarının arasını açtığı zaman kastedilmiştir. Bu kökten gelen ‘الْفَجُّ’ ismi ise ‘geniş yol’ demektir. Bu kelimenin çoğulu ise ‘فَجَاجٌ’sözcüğüdür.”⁹⁹

Dârimî'nin hadiste geçen, mânâsı bilinmeyen veya kapalı kalan kelimelere dair verdiği anlamlar aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Metinde Geçen Kelime	Dârimî'nin Verdiği Anlam	Yeri
الْجَامِحِ	Binicisini dinlemeyen at	Dârimî, “Vesâyâ, 8”
وَكَيْبٌ	Sağlam, kuvvetli	Dârimî, “Mukaddime, 9”
الْإِسْلَالِ	Gizlice çalmak, hırsızlık etmek	Dârimî, “Siyer, 52”
الْأَعْدَاقُ	Dallar	Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'an, 15”
نَزْرُحٌ	Kakıverir, zorla öte savar, iter	Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'an, 1”
الْمَلْبَابُ	Halis, öz	Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'an, 13”
الصَّيْبِيلُ	Zayıf ince	Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'an, 14”
الشَّخِيبُ	Çelimsiz, zayıf	Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'an, 14”
الصَّالِغُ	Güçlü kuvvetli, kaburgaları sağlam kimse	Dârimî, “Fedâilu'l-Kur'an, 14”

⁹⁶ Ebû Dâvûd, “Savm, 8”.

⁹⁷ Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. el-Hattâb el-Büstî el-Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, thk. Muhammed Râğîb et-Tabbâh (Halep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1351/1932), 2: 97.

⁹⁸ Dârimî, “Buyû", 65”.

⁹⁹ Dârimî, “Mukaddime, 1”.

الْخَبَجُ	Yellenme, koku, yel	Dârimî, “Fedâilu’l-Kur’an, 14”
مُحَبَّرَةٌ	Süslenmiş	Dârimî, “Fedâilu’l-Kur’an, 16”
نَوْمَةٌ	Kötülükten habersiz	Dârimî, “Mukaddime, 27”
الْمَذَابِيغُ الْبُذُرُ	Sözü çok	Dârimî, “Mukaddime, 27”
الْمُكَامَعَةُ	Yan yana yatmak	Dârimî, “İsti’zân, 20”
الْصُّفْرَةُ وَالْكَدْرَةُ	Sarı ve bulanık akıntı	Dârimî, “Vudû’, 94”
الْأَقْرَاءُ	Hayız	Dârimî, “Vudû’, 94”
تُوبٌ	Namaz için kamet getirildi	Dârimî, “Salat, 11”
الْهَوْشَاتُ	Toplanma, toplantı	Dârimî, “Salat, 51”
السَّمْتُ	Yol	Dârimî, “Mukaddime, 24”
الْعَنُودُ	Bir yaşımı tamamlayıp iki yaşına giren keçi	Dârimî, “Edâhi, 4”
اتَّجَرُوا	Onunla sevap peşine düşün, onunla sevap kazanmaya bakın	Dârimî, “Edâhi, 6”
الْمُجْتَمَعَةُ	Hedef olarak dikilen ve kendisine taş atılarak öldürülen hayvan	Dârimî, “Edâhi, 13”
يُهْدِيهِ	Onları buraya, şuraya gönderiyor	Dârimî, “Et’ime, 26”
الْغَيْلَةُ	Erkeğin eşiyle, o süt emzirdiği dönemde iken cima yapmasıdır	Dârimî, “Nikah, 33”
اِغْتَابَطَ	Bir hastalık veya gerektirici bir sebep yokken öldürdü	Dârimî, “Diyât, 1”
مُضْمِصٌ	Elbise yıkanıldığında söylenen ifadedir.	Dârimî, “Cihad, 20”
فَأَنْبَهَشَ لِذَلِكَ	Ondan hoşlandı	Dârimî, “Cihad, 37”
ضَيَاعًا	Bir adamın bakmakla yükümlü olduğu kimseler	Dârimî, “Buyû’, 54”
فَلَاذِعٌ لَهُ	Beni onun için çağırın da onun yerine borcunu ödeyeyim, işlerini göreyim	Dârimî, “Buyû’, 54”
الْخَامَةُ	Zayıf	Dârimî, “Rikâk, 36”
يَبْتَنِرُ	Depo ediyor, saklıyor	Dârimî, “Rikâk, 92”
حَوْبَةٌ	Yerde oyulup açılan şey/çukur	Dârimî, “Rikâk, 101”

1.2.2. Anlamı Kapalı İfadelerle İlgili Açıklamalar

Dârimî, rivayetlerin yanlış anlaşılmasına engel olmak amacıyla anlamı kapalı görünen ifadeleri açıklamıştır. Zeyd b. Sâbit’in (ö. 45/665) dedenin mirastaki durumu hakkındaki görüşüyle ilgili iki mevkuf rivayeti naklettikten sonra, Hz. Ömer’in (ö. 23/643) şu sözünü rivayet etmiştir: “Dedenin mirastaki durumu hakkında, âlimlerin üzerinde ittifak ettikleri görüşü kabul et!” Bu mevkuf rivayette Hz. Ömer’in hangi âlimleri kastettiği müphemdir. Bu müphemliği açıklığa kavuşturmak

için Dârimî, dedenin mirastaki durumuyla ilgili olarak Hz. Ömer'in Zeyd'in görüşünü kastettiğini söylemiştir.¹⁰⁰

Dârimî, hadislerde geçen bazı lafızların anlamları hakkında da bilgiler vermiştir. Örneğin; cahiliye döneminde yapılan bazı alışveriş şekilleri yasaklanınca, bu alışveriş şekillerinin toplum tarafından unutulup gittiği bir vakıdır. Buna mukabil bazı alışveriş metotları da birkaç şekilde uygulanagelmıştır. İşte Dârimî, anlamı kapalı olan böylesi lafızların açıklanması hususunda önemli izahlarda bulunmuştur. Örneğin bir rivayette geçen “munâbeze” kelimesi hakkında şunları söylemektedir: “Munâbeze, alışveriş için malı bu şuna atar, şu da buna atar.”¹⁰¹ Bu ifadelerden anlaşılan munâbeze'nin malın alıcı ile satıcı arasında atışmak suretiyle yapılan alışveriştir. Bir diğer rivayette de “بَيْعُ الْحَصَاةِ/taş atma usulü alışveriş” tarzının nasıl kesinleştiğini şöyle izah etmiştir: “Satıcı, taş attığı zaman alışveriş kesinleşirdi.”¹⁰²

Dârimî, “Kim iki serini kılsa cennete girer.” hadisinde altı çizili kelimeden kastedilenin “sabah ve ikindi namazları” olduğunu açıklamıştır.¹⁰³ “Beş veskden az ziraî ürünlerde zekât yoktur...” hadisinde geçen vesk'in altmış sâ' olduğunu söylemiştir. Ancak bölgeler arasında sâ' ölçüğü farklı kullanılmaktadır. Bu durumu dikkate alan Dârimî, sâ' ölçüğünün Hicazlılara göre iki buçuk, Iraklıların görüşüne göre ise dört batman ağırlığa denk geldiğini sözlerine ilave etmiştir.¹⁰⁴

Bunlara ilaveten bir diğer rivayette geçen “... Yanımıza azık alırdık.” sözünde kastedilenin “kurban etleri” olduğunu açıklamıştır.¹⁰⁵ Yine diğer bir hadiste zikredilen “bir çift mal” ifadesinden kastın iki dirhem veya iki kadın köle yahut iki erkek köle ya da iki hayvan olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶ Hz. Peygamber'in falcının tatlı ücretini yasakladığına dair hadisinin akabinde de “حُلْوَانُ الْكَاهِنِ”in “falcıya falcılığından dolayı verilen şey” olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁷ Başka bir rivayette ise “ذِي مِرَّةٍ”

¹⁰⁰Dârimî, “Ferâiz, 16”.

¹⁰¹Dârimî, “Buyû', 28”.

¹⁰²Dârimî, “Buyû', 29”.

¹⁰³Dârimî, “Salat, 136”.

¹⁰⁴Dârimî, “Zekât, 11”.

¹⁰⁵Dârimî, “Edâhi, 26”.

¹⁰⁶Dârimî, “Cihad, 13”.

¹⁰⁷Dârimî, “Buyû', 34”.

kelimesinin anlamının “kuvvetli” olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸ Ona göre “Sâhib-i mekş cennete girmeyecektir.” rivayetinde altı çizili sözcükten kastedilen “عَشَارٌ” yani vergi memuru veyahut zekât memurudur.¹⁰⁹

Dârimî'nin bir kısım rivayetlerden sonra hadiste geçen coğrafi yerler hakkında bilgi vermesini de bu başlığa dâhil edebiliriz. Bu bağlamda ona göre, “Muhassab'da konaklamak, bir şey değildir...” hadisinde geçen Tahsib/Muhassab, Mekke'de veyahut Bathâ'da bulunan bir mekânın adıdır.¹¹⁰

1.2.3. Rivayetlerdeki Lafız Farklılıkları ve Râvi Yanılıklarına Dair Açıklamalar

Dârimî, bazı hadislerin sonunda farklı hocalardan aldığı rivayetler arasındaki lafız değişikliklerine işaret etmiştir. Kuşkusuz aynı hadisin rivayetleri arasındaki bu lafız farklılıkları, manen rivayetin bir sonucudur. O, ilmî dürüstlük ve titizliğinin bir gereği olarak hocalarından naklettiği rivayetlerde bir harf-i cer değişikliği bile olsa, ona işaret etmekten kendini alamamıştır.¹¹¹

Hadis lafızlarındaki farklılıklar, râvinin unutması, hata etmesi ve yanlışlığı sonucu meydana gelmektedir. Dârimî de yer yer metinlerde râvi yanlışlığı sonucu meydana gelen bu gibi değişikliklere işaret etmiştir. Bir misal verecek olursak; o, Hz. Peygamber'in Dâvûd'un (a.s.) tuttuğu oruçla ilgili rivayette geçen “...O, gecenin yarısını namazla, üçte birini uykuyla, altıda birini ise tesbihatla geçirirdi.” anlamındaki kısımda hata olduğunu söylemiştir. Ona göre bu cümlenin doğrusu; “...O, gecenin yarısını uykuyla, üçte birini namazla, altıda birini tesbihatla geçirirdi.”¹¹² şeklindedir. Çocuğun başına akika kurbanının kanından sürülmesinin tavsiye edildiğiyle ilgili bir rivayetten sonra da Dârimî, “Ben bunu gerekli görmem.” diyerek karşı çıkmıştır. Bu itirazına gerekçe olarak da

¹⁰⁸Dârimî, “Zekât, 15”.

¹⁰⁹Dârimî, “Zekât, 28”.

¹¹⁰Dârimî, “Hac, 45”.

¹¹¹Dârimî, “Hac, 26”.

¹¹²Dârimî, “Savm, 42”.

Affân b. Müslim'in (ö. 220/835) bu rivayeti “kan sürülür” yerine “ve adı konulur” şeklinde rivayet etmesini delil göstermiştir.¹¹³

Dârimî, bazı kelimelerdeki harflerin noktalı veyahut noktasız rivayet edilmeleriyle ilgili de açıklamalarda bulunmuştur. Kuşkusuz harflerin noktalı olup olmamaları anlam farklılıklarına sebep olabilmektedir. Dârimî, “وَلَمْ تَخْتَفُوا بَقْلًا” hadis metnindeki altı çizili fiilde bulunan “خ” harfinin bazı râviler tarafından noktasız rivayet edildiğini söylerken bu duruma dikkat çekmiştir. Zira bu fiilin “خ” harfi noktalı olması hâlinde “ne de yerden bir sebze çıkaramadığınızda” anlamındaki mânâsı, noktasız olması hâlinde ise “ne de bir sebze koparamadığınızda” şeklinde bir anlama dönüşmektedir.¹¹⁴

Bunlara ilaveten Dârimî'nin hadis metinleriyle ilgili olarak dikkat çektiği bazı farklı hususlar da vardır. Mesela o, yer yer hadis metinlerinden unuttuğu kısımları hatırlatmış,¹¹⁵ bazen de sadece hadis metinlerine yapılan idraclere işaret etmiştir.¹¹⁶

1.2.4. Tereddüt Edatlarıyla Rivayet Edilen Metinlere Dair Açıklamalar

Râvilerin rivayet ettikleri hadislerin lafızlarında tereddüt ettikleri bir gerçektir. Hadisin ister senedinde isterse metninde tereddüt hâsil olunca, râvi “أو / veya” terdid edatını kullanır. Bu durumda râvi, lafzı nasıl rivayet ettiğini kesinlikle belirtmez. Eğer hadis rivayet edilirken bir râvi tereddüdünü gösteren ifadeler kullanmışsa sonraki nesiller de aynı ifadeyi rivayet etmeyi ihmal etmemişlerdir. Dârimî de hadislerde tereddüt edilen lafızları aynı şekilde rivayet etmeye özen göstermiştir. Hatta tereddüt eden râvinin kim olduğu hususunda da açıklamalarda bulunmuştur. Bu konuya “...Allah'ın korumasında ve himayesinde olasin, Allah sana takvayı azık versin, günahını bağışlasın ve nereye yönelirsen veya yüzünü nereye çevirirsen seni hayra yöneltsin.” hadisi misal olarak

¹¹³Dârimî, “Edâhi, 9”.

¹¹⁴Dârimî, “Edâhi, 24”.

¹¹⁵Dârimî, “Nikah, 10”.

¹¹⁶Dârimî, “Nikah, 51”.

verilebilir. Zira o, hadiste altı çizili kelimeleri kastederek, “Saîd b. Ebî Ka’b (ö. ?), bu iki sözün birinde şüpheye düşmüştür.”¹¹⁷ demiştir.

Dârimî kimi yerlerde de hadis lafızları ile ilgili kendi tereddütlerini izhar etmiştir. “Paylaşım yapılmadan ganimet hayvanına binme ile ganimet elbisesini giyme” yasağına dair bir rivayette geçen fillin, “onu güçsüz bırakınca” anlamındaki “إِذَا أُجْحَفَهَا” mı yoksa “onu zayıflatınca” mânâsındaki “إِذَا أُعْجَفَهَا” mı olduğunda şüphe etmiştir. Bu şüphesini de açıkça, “Bunda ben şüphe ediyorum.” cümlesiyle ifade etmiştir.¹¹⁸

1.3. Hadislerin Muhtevalarına Yönelik Değerlendirmeler

Muhaddisler, hadis rivayetlerinin sadece senedlerine değil, muhtevalarına da önem vermişlerdir. Bunun en önemli ispatı, öncelikle hadisleri, muhtevalarını da dikkate alarak belli başlıklarda tasnif etmeleri, ardından “ihtilâfu’l-hadîs” gibi hadis ilimleri ve şerh edebiyatı vasıtasıyla hadislerin muhtevaları ile ilgilenmeleridir. Şimdi Dârimî’nin hadislerin muhtevalarını dikkate alarak yaptığı değerlendirmeleri örnekleri ile birlikte incelemeye çalışalım.

1.3.1. Hadislerin Doğru Anlaşılmasına Yönelik Açıklamalar

Hadislerde kastedilen mânânın doğru anlaşılması, hadislerin Hz. Peygamber’e aidiyetini tespit etmek kadar önemli bir meseledir. Bu önemin farkında olan Dârimî de bir kısım hadislerden sonra Hz. Peygamber’in vermek istediği mesajın doğru anlaşılması için bazı açıklamalar yapmıştır. Örneğin o, “Oruç, oruçlu onu zedeledikçe, onun için bir kalkandır.” rivayetinden sonra hadiste belirtilen zedeleme durumunun “gyibetle zedeleme” olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁹

Hiz. Peygamber’in sünnetinin Kur’an ayetlerinin anlaşılmasındaki rolü ve önemi büyüktür. Nitekim Yüce Allah, Hiz. Peygamber’den onun anlamını ve ahkâmını insanlara açıklamasını istemiştir.¹²⁰ Bu bağlamda Dârimî, Hiz. Peygamber’in her namaz için abdest aldığını,

¹¹⁷Dârimî, “İsti’zân, 41”.

¹¹⁸Dârimî, “Siyer, 47”.

¹¹⁹Dârimî, “Savm, 27”.

¹²⁰Mustafa Cora, “Kur’an Tefsirinin Önemi/Kulluk ve Dini Görevle İlgisi”, *Kesit Akademik Dergisi*, 18 (Mart 2019): 89.

ancak Mekke'nin fethedildiği günde beş vaktin namazlarını tek abdestle kıldığını ifade eden bir hadisten sonra; “İşte Hz. Peygamber'in fiili göstermiştir ki, Yüce Allah'ın ‘Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi... yıkayınız.’¹²¹ buyruğunun mânâsı, abdestli olmayan içindir, temiz/abdestli olan için değildir. Hz. Peygamber'in ‘Abdest, başkasından değil, ancak hades/abdest bozulmasından dolayı gerekir.’ sözü de bu kabildendir.”¹²² demiştir. Böylece Dârimî, her namaz için abdest alınmasının ancak abdestin bozulduğu zamanlarda olması gerektiğini Kur'an-sünnet bütünlüğünü gözeterek açıklamıştır. Yine O, “Sıcak şiddetlendiği zaman, namazı serinliğe bırakınız. Çünkü sıcaklığın şiddeti cehennemden kaynamasındandır.” hadisini de yorumlamıştır. Bu yorum göre hadiste kastedilen, öğle namazının, havanın biraz serinlemesine kadar geciktirilmesi.¹²³

Dârimî, Hz. Peygamber'in yağmalamayı yasakladığına dair hadisin hemen ardından şu açıklayıcı cümlelere yer vermiştir: “Bu yağmalama yasağı, savaşta ganimet elde edildiğinde ganimetin bölüştürülmesinden önce onun yağmalanmasıdır.”¹²⁴ Yine o, “Sarımsak yiyin. Çünkü ben sizden biri değilim...” hadisine dayanarak “Sarımsak yiyen kimse hiç kimseyi rahatsız etmediğinde, onun yenilmesinde hiçbir mahzur yoktur.”¹²⁵ demiştir.

Dârimî bazen hadislerde belirtilen hususların bazı özel kişilerle ilgili olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber'in Sâlim'in (ö. 12/633) emzirmesini emrettiği rivayetten sonra, “Bu hüküm sadece Sâlim içindir.” demiştir. Yani bu hadisi dikkate alarak Sâlim'in dışındakiler de böyle bir şey yapamaz.¹²⁶

Bunlara ilaveten Dârimî, Hz. Ömer'in Karaza b. Ka'b (ö. 50/670) ve arkadaşlarını Kûfe'ye gönderirken onlardan Hz. Peygamber'den rivayeti azaltmalarını istediğini nakletmiştir. Bu rivayetin akabinde Dârimî, haberde geçen “hadis” kavramından kastedilenin Hz. Peygamber'in zamanındaki olaylarla ilgili rivayetler olduğunu beyan etmiştir. Ona göre bu

¹²¹Mâide, 5/6.

¹²²Dârimî, “Vudû”, 3”.

¹²³Dârimî, “Salat”, 14”.

¹²⁴Dârimî, “Edâhi”, 23”.

¹²⁵Dârimî, “Et'ime”, 21”.

¹²⁶Dârimî, “Nikah”, 52”.

rivayet, Hz. Peygamber'in sünnetlerini ve ferâizini kapsamamaktadır.¹²⁷ Hz. Ömer'in, hadislerin rivayet edilmesi konusundaki tutumunu yansıtan bu haberle ilgili böylesi bir yorum, hadis tarihi açısından oldukça önemlidir. Dârimî'nin bu açıklamasına göre Hz. Ömer'in rivayet edilmesini yasakladığı rivayetler; Hz. Peygamber döneminde yaşanan hadiseler, onun (sav) huzurunda yapılan işler, belirli kişilere söylediği sözler veyahut bazı özel kişilerin onu (sav) bir şey yaparken görmeleri ile ilgilidir. Zaten Hz. Peygamber, nübüvvet döneminde gerçekleşen bütün bu hususların insanlara tebliğ edilmesini istememiştir. Demek ki Hz. Ömer, Kur'an'ın yapılmasını istediği işlerin uygulamalı şekilleri olan sünnetlerin rivayet edilmesinde bir sakınca görmemiştir.

1.3.2. Hadislerin Fıkhî Muhtevalarına Yönelik Açıklamalar

Bilebildiğimiz kadarıyla Dârimî'nin fıkıh alanında bir eseri yoktur. Ancak *Sünen*'inde yer yer rivayet ettiği hadislerden sonra meselenin fikhî yönüne dair yorumlarda bulunmuştur. Bu açıklamalarına bakıldığında, onun âdeta bir müçtehit gibi hareket ettiği görülecektir. Nitekim yaptığı açıklama ve değerlendirmelerden onun fıkıh anlayışını tespit etmek mümkündür. Zira o, rivayet ettiği bazı hadislerin hemen akabinde o hadisten çıkarılması gereken fikhî hükmün ne olduğunu belirtmiştir. Örneğin, “Kim oruca fecr-i sadıktan önce niyet etmezse, onun orucu sahih olmaz.” hadisinin zahirinden Dârimî, bu orucun vacib (farz) olan oruçlar olduğunu çıkarmıştır.¹²⁸ Buradan hareketle onun nafîle oruçlara gecedan niyet etmenin vacib olmadığı görüşüne sahip olduğunu söyleyebiliriz. Yine Hz. Peygamber'in, “Biriniz oruçlu olduğu hâlde unutarak yer veya içer, sonra da oruçlu olduğunu hatırlarsa orucunu tamamlasın. Çünkü onu ancak Allah yedirip içirmiştir.” buyruğunun ardından; “Hicazlılar bu kimsenin o orucunu kaza edeceğini söylüyorlar. Ben ise kaza etmeyeceği kanaatindeyim.”¹²⁹ demiştir. Görüldüğü gibi o, oruçlu iken unutarak yiyen kimsenin orucunu kaza etmeyeceğini söyleyerek Hicazlılardan farklı düşündüğünü açıkça beyan etmiştir.

¹²⁷Dârimî, “Mukaddime, 28”.

¹²⁸Dârimî, “Savm, 10”.

¹²⁹Dârimî, “Savm, 23”.

Dârimî kan aldırmanın orucu bozup bozmayacağı ile ilgili hadislerin zahirî mânâlarının etkisinde kalmıştır. O, Hz. Peygamber'in "Kan alan da, kendisinden kan alınan da orucunu bozmuştur." hadisinin hemen akabinde; "Ben ramazandaki oruçta kan aldirmaktan sakınırım."¹³⁰ demiştir. Dârimî, ramazanda kan aldirmaktan niçin çekindiğini ise açıklamamıştır. Öyle anlaşılıyor ki o, Hz. Peygamber'in bu rivayetdeki maksadının orucun bozulacağını bildirmek değil, bozulma tehlikesi ile karşı karşıya kalılabileceğini haber vermek olduğunu düşünmüştür. Kanaatimizce o, her ne kadar eserinde yer vermese de Hz. Peygamber'in oruçlu iken kan aldirdığına dair rivayeti biliyor olmalıdır.¹³¹

Dârimî hadislerin zahirinden çıkarılan fikhî görüşler hakkında da şahsi görüşlerini beyan etmiştir. İhramlının evlendirmesi veya evlendirilmesi ile ilgili bir hadisten sonra kendisine; "Bu hadisin zahirinin delâlet ettiği görüşü kabulleniyor musun?" diye sorulduğunda, o da "Evet" diye cevap vermiştir.¹³² Bu ifadelerin ışığında onun ihramlının bizzat kendisinin evlenemeyeceği gibi başkasını da veli olarak evlendiremeyeceği görüşüne sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Bir kısım hadislerden sonra yapılan açıklamalardan anlaşıldığına göre, bazen Dârimî'ye hadisten çıkarılan fikhî hükümlerle ilgili sualler yöneltilmiştir. Örneğin, "O, Hz. Peygamber'i mestlerinin ve sarığının üzerine meshederken görmüştü." hadisinden sonra kendisine, "Sen bunu kabul eder misin?" diye sorulduğunda o da; "Evet, vallahi!" diye cevap vermiştir.¹³³ Demek ki Dârimî, bu hadisin zahirine göre abdestte baş yerine sarığa meshetmeyi yeterli görmüştür. Yine "Göz, makatın bağıdır. Bu bakımdan uyuyan bir kimse abdest alsın." hadisiyle ilgili kendisine, "Bunun zahirî hükmünü kabul eder misin?" diye sorulduğunda, "Hayır, kişi ayakta uyuduğu zaman ona abdest gerekmez." karşılığını vermiştir.¹³⁴ Oysa söz konusu hadisin zahirî mânâsına göre mutlak olarak uyku sebebiyle abdestin bozulacağı anlaşılmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Dârimî, bu hadisteki zahirî anlamı dikkate almamıştır.

¹³⁰Dârimî, "Savm, 26".

¹³¹Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, haz. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), Buhârî, "Tıb, 11".

¹³²Dârimî, "Hac, 21".

¹³³Dârimî, "Vudû', 38".

¹³⁴Dârimî, "Vudû', 48".

Ayakta duran kişinin uykusunun hafif olacağını ve yellenme gibi durumları fark edebileceğini düşünmüş olmalıdır.

Dârimî, “Annesinin karnındaki yavrunun boğazlanması, annesinin boğazlanması ile hâsıl olur.” hadisine dayanarak, “Annesi kesildikten sonra karnından çıkan yavru yenir mi?” sorusuna “Evet” diye cevap vermiştir.¹³⁵ Kısacası Dârimî, çoğu hadisten sonra “أقول به / Bu hadisin zahirinin delâlet ettiği görüşü benimsiyorum.”,¹³⁶ “أخذ به / Bu hadisin zahirî delâletini kabul ediyorum.”¹³⁷ veya kendisine yöneltilen, “تأخذ به؟ / Bu hadisin zahirinin delâlet ettiği hükmü kabul ediyor musun?” sualine “Evet” diyerek¹³⁸ hadislerin zahirinden çıkarılan hükümleri kabul ettiğini söylemektedir. Fakat bazen böylesi suallere “Bilmem.”¹³⁹ veya “Hayır”¹⁴⁰ diye cevap verdiği de olmuştur.

Dârimî, bazı rivayetlerden sonra kendisinden önceki âlimlerin fikhî görüşlerini eleştirmiştir. Katâde b. Diâme'nin (ö. 117/735) namazda Hz. Peygamber'in üç yerde sustuğuna dair görüşünü, merfû rivayette onun (sav) iki kez sustuğuna dair bilginin geçtiğini söyleyerek eleştirmiştir.¹⁴¹ Dârimî bazen de hadislerde geçen fiilî uygulamaların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda açıklamalarda bulunmuştur. Bu konuda o, Hz. Peygamber'in abdest alış şeklini ifade eden şu hadisi nakletmektedir: “Hz. Peygamber, abdest alırken ağzına su vermiş, burnuna su çekmiş, sonra yüzünü üç defa yıkamış, sonra ellerini üç defa yıkamış, sonra başını meshetmiş ve temizleyinceye kadar ayaklarını yıkamıştı. Sonra, ellerinin artığı olmayan bir su ile başını meshetmişti.”¹⁴² Bu hadiste altı çizili “Sonra, ellerinin artığı olmayan bir su ile başını meshetmişti.” cümlesiyle kastedilen nedir? Acaba ayakları yıkadıktan sonra yeniden bir su ile başı meshetmek midir? Yoksa bu, bir açıklama cümlesi midir? İşte Dârimî, bu ibarenin birinci meshi açıklamak için söylenildiğini ifade ederek konuya açıklık getirmiştir. Yani ona göre başın meshedilmesi

¹³⁵Dârimî, “Edâhi, 17”.

¹³⁶Dârimî, “Salat, 180, 196, 198”.

¹³⁷Dârimî, “Salat, 174”.

¹³⁸Dârimî, “Salat, 210”.

¹³⁹Dârimî, “Vudû', 64”.

¹⁴⁰Dârimî, “Vudû', 96”.

¹⁴¹Dârimî, “Salat, 37”.

¹⁴²Dârimî, “Vudû', 37”.

yeni bir su ile yapılmalıdır. Nitekim o, bu fikhî görüşü, bab başlığına da yansıtmıştır.

Fıkıh alanındaki bilgisiyle bu ilim dalında söz sahibi olmuş Dârimî,¹⁴³ yeri geldikçe fikhî hadislerle ilgili şahsi görüşlerini de ifade etmiştir. Bu görüşler incelendiğinde onun herhangi bir mezhebe bağlı olmadan söz konusu hadisler arasında tercihte bulunduğu görülmektedir. Örneğin cünüplükten dolayı gusül yapmayla ilgili naklettiği rivayetlerden sonra, “Bu ikinci rivayet bana, Sâlim b. Ebi'l-Ca'd'ın (ö. 101/719) rivayetinden daha iyi geliyor.”¹⁴⁴ demiştir. Ancak Dârimî, râviden mi yoksa iki hadisin muhtevasından dolayı mı böyle bir tercihte bulunduğunu açıklamamıştır. Kanaatimizce Sâlim, hadiste tedlis ve irsal yapsa da rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan sika bir râvidir.¹⁴⁵ Dolayısıyla Dârimî'nin, iki rivayetin muhtevası arasında bir tercihte bulunmuş olması muhtemeldir. Zira tercih ettiği rivayette, hem iki ayağın yıkanması yer almakta hem de Hz. Peygamber'in gusül öncesinde namaz abdesti gibi abdest aldığı yer almaktadır.

Dârimî'nin fikhî yönden tercihte bulunduğu bir diğer rivayet, “Kim ön ve arka avret yerine dokunursa abdest alsın.” hadisidir. Bu rivayet hakkında kendisine sorulan bir suale, “Abdest alma, bana daha sabit/doğru geliyor” diye cevap vermiştir. Sözlerine devamla, “Bu rivayet, ferce dokunma hakkında daha sağlamdır.” demiştir.¹⁴⁶ Bu ifadelerle göre Dârimî'nin avret yerlerine dokunmaktan dolayı abdest alınması gerektiği görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre tenasül uzvuna dokunmaktan dolayı abdestin bozulmayacağını ifade eden hadisler, sağlamlık yönünden daha alt derecededir.¹⁴⁷

Dârimî'nin tercihte bulunduğu konulardan biri de müezzinin ezan okurken sağa sola dönmesi ile alakalıdır. O, rivayet ettiği iki hadisin ardından, “Bir önceki Süfyân es-Sevrî'nin rivayeti daha sahihtir.”¹⁴⁸ de-

¹⁴³Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 12: 227.

¹⁴⁴Dârimî, “Vudû", 67”.

¹⁴⁵Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl*, 2: 209.

¹⁴⁶Dârimî, “Vudû", 50”.

¹⁴⁷Tenasül uzvuna dokunmaktan dolayı abdestin bozulup bozulmayacağı hususunda yapılan tartışmalar için bkz. Orhan Yılmaz, *İbn Kayyim el-Cevziyye (Hadis-Sünnet Anlayışı)*, (İstanbul: Kitap Dünyası, 2019), 114.

¹⁴⁸Dârimî, “Salat, 8”.

miştir. Ancak bu tercihini sened açısından mı yoksa metin açısından mı yaptığını izah etmemiştir. Hadisin isnad ve metinleri şöyledir:

Birinci rivayet: Muhammed b. Yusuf (ö. 212/827) > Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) > Avn b. Ebî Cuhayfe (ö. 116/734) > Vehb b. Abdullah (ö. 74/693): “O zaman ben Bilal b. Rabah’ın (ö. 20/641) ağzının, ezan sebebiyle şuraya buraya dönüşünü takip etmeye başlamıştım.”

İkinci rivayet: Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849) > Abbâd b. Avvâm (ö.183/799) > Haccâc b. Ertât (ö. 145/762) > Avn b. Ebî Cuhayfe > Vehb b. Abdullah: “Bilal b. Rabah bir defasında mızrağını yere sapladı ve parmaklarını kulaklarının üzerine koyarak ezan okudu. Bu esnada onun döndüğünü gördüm.”

Bu rivayetleri incelediğimizde metinler arasında farklılıklar olduğu dikkat çekmektedir. İkinci metinde parmakların kulaklara konulması ve vücudun dönüşünden bahsedilmektedir. Birinci rivayette ise sadece başın döndürülmesi zikredilmektedir. İsnadlar açısından bakıldığında ise ikinci rivayette geçen Haccâc b. Ertât’ı, cerh ve ta’dil âlimleri, hadis ilmindeki üstünlüğüne rağmen müdellis olarak nitelendirmişler ve hadislerini ihtiyatla karşılamışlardır. Hatta onu çok hata yapmak, hadise, aslında bulunmayan sözler ilave etmek ve zayıf olmakla itham etmişlerdir.¹⁴⁹ Buna mukabil birinci rivayette geçen Süfyân es-Sevrî, hadis ilminde “emîrül-mü’minîn fi’l-hadîs” unvanıyla nitelendirilmiştir. Fakat zayıf râvilerden rivayette bulunmak ve tedlis yapmakla da eleştirilmiştir.¹⁵⁰ Dolayısıyla Dârimî, birinci rivayeti daha sahih olarak nitelendirirken muhtemelen hem senedi hem de metni dikkate almıştır.

1.3.3. Hadisler Arasındaki İhtilafları Çözümüne Yönelik Açıklamalar

Hadisler arasında görülen ihtilafları gidermek hadis ilminin önem verdiği konulardandır. Dârimî de hadisler arasında görülen ihtilafları gidermeye yönelik bazı açıklamalarda bulunmuştur. O, seferde oruç tutma meselesine dair hem Hz. Peygamber’in seferde oruç tutmayı hoş görmediği hem de yolculukta oruç tutup tutmamayı kişinin tercihinin bıraktığıyla

¹⁴⁹el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 5: 420-428.

¹⁵⁰el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 11: 154-169.

alakalı rivayetleri nakletmektedir. Söz konusu bu rivayetler arasında görülen teâruzu ise “Yolcu isterse orucunu tutar, isterse orucunu açar.” diyerek cem’ ve te’lif yöntemini kullanarak çözümlenmiştir. Bu durum onun hadislerin hem azîmet hem de ruhsat yönünü dikkate aldığına bir delildir.¹⁵¹

Hadis ilminin önemli meselelerinden biri de hadislerin hadisle veya hut ayetlerle arasındaki nesih konusudur. *Sünen* adlı eserdeki bilgilerden anlaşıldığına göre Dârimî de bu mevzudan geri durmamıştır. Bazı hadislerin ayetle neshinden bahsetmiştir. Örneğin o, Hz. Ali’nin (ö. 40/661) pabuçlarını meshettikten sonra, “Rasûlullah’ın (sav) yaptığını görmemiş olsaydım, ayakların altının, meshedilmeye üstlerinden daha layık olacağı görüşünde bulunurdum.” dediğini nakletmiştir. Müellif bu sözün ardından, “Bu hadis, ‘...Başınızı meshedin ve ayaklarınızı da topuklara kadar yıkayın.’¹⁵² ayetiyle neshedilmiştir.”¹⁵³ demiştir. Ancak bu açıklamada neyin neshedildiği tam açıklığa kavuşturulmuş değildir. Dârimî, mestler üzerine meshetmenin mi yoksa çıplak ayak üzerine meshetmenin mi ayetle kaldırılmış olduğunu açıklamamıştır. Ancak diğer bab başlıkları dikkate alındığında Dârimî’nin çıplak ayak üzerine meshetmeyi kastettiğini söyleyebiliriz.

Dârimî, bazen nesh ile ilgili tutumunu açıkça beyan etmemekte, ancak art arda sıraladığı rivayetlerden, onun bir hadisin diğer bir hadisle neshedildiğini vurgulamaya çalıştığı görülmektedir. Nitekim ateşte pişen yiyeceklerin abdesti gerektirip gerektirmeyeceği konusunda ilk önce gerektireceği sonra da gerektirmeyeceği ile ilgili hadisi rivayet etmiştir.¹⁵⁴ Dârimî’nin hadisleri bu şekilde sıralamasından, onun, birinci hükmün mensuh olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Zira o rivayetten sonra ateşte pişen yiyecekten dolayı abdest gerekmediği görüşüne sahip olduğunu açıkça ifade etmiştir.

SONUÇ

181/797 yılında Semerkant’ta doğan Dârimî, dönem itibariyle hadis ilminin zirvede olduğu bir zaman ve muhitte yetişmiştir. Kütüb-i Sitte

¹⁵¹Dârimî, “Savm, 16”.

¹⁵²Mâide, 5/6.

¹⁵³Dârimî, “Vudû’, 43”.

¹⁵⁴Dârimî, “Vudû’, 51”.

diye bilinen hadis kitaplarının İbn Mâce hariç bütün müelliflerine kısa veya uzun süre hocalık yapmıştır. Birçok âlim onun hadis ilmindeki derinliğine işaret etmiştir. Bu alana dair ehliyetini ortaya koyacak en önemli belge ise onun “*Sünen*” adlı eseridir.

O, kitabında sadece çoğu fıkha dair hadisleri nakletmekle yetinmemiş, aynı zamanda yer yer naklettiği hadislerden sonra önemli birtakım açıklama ve değerlendirmelerde de bulunmuştur. Kuşkusuz onun hadislerin akabinde yaptığı bu açıklama ve değerlendirmeler, eseri çok daha değerli hâle getirmiştir. Hadis ilmi açısından çok kıymetli olan bu açıklamalar, bazen hadisin senedi bazen de metniyle ilgili olmuştur.

Hadisin senedine yönelik izahlarında o, zaman zaman râvilerin isim, künye, lakap ve nisbe açısından tanıtılmasına yer vermiştir. Bir kısım açıklamalarda ise hadisi nakleden râvileri tenkide tabi tutmuştur. Râvileri tanıtmaya ve hallerini beyan etme konularında yaptığı bu izahlar, onun rical ilmindeki otoritesini açıkça göstermektedir. O, rical ilmine dair biyografik eserler yazmamış olsa bile başta sahâbe olmak üzere râvilerle ilgili verdiği bilgiler onun bu alandaki yetkinliğini ortaya koyacak zenginliktedir. Öte yandan onun bu telâkkileri, eserine aldığı rivayetleri birtakım süzgeçlerden geçirdiğinin de delillerindedir.

Bunlara ilaveten o, bazen senedin muttasıl olup olmadığına dair açıklamalarda da bulunmuştur. Bazen de hadislerin sıhhat durumu hakkında bilgi vermiş ve rivayetlerin farklı varyantlarına işaret etmiştir. Öte yandan müsned olarak rivayet edilen bazı hadislerin mürsel olduklarına dair açıklamaları da dikkat çekicidir. Bütün bunlar onun hadislerin illetlerini bilme konusunda oldukça geniş bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.

Hadislerin metnine yönelik açıklamalara gelince, bu izahlar hem metinde geçen garîb ve mânâsı kapalı olan bir kelime veya ifadenin beyanı hem de rivayet edilen hadisin muhtevası ile ilgili olmuştur. Dârimî, hadis metinlerinde geçen nice garîb kelimelerin sözlük anlamlarını vermiştir. Bundan dolayı hicrî III. asırda zikredilen bu lügavi anlamların garîbu’l-hadîs’in ilk nüvelerini ortaya koyacak zenginlikte olduğu söylenebilir.

Dârimî, bazı hadislerden sonra o rivayetini işaret ettiği fikhî yönlere

dair şahsi yorumlar yapmıştır. Onun bu yorumları, fikhî anlayışını yansıtacak keyfiyet ve kemiyettir. Bu yorumların bazısında o, naklettiği rivayetin zahirî anlamından çıkarılan fikhî hükme katılmadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda kendisine sorulan suallere verdiği cevaplar, onun mezhep imamlarından bağımsız bir fıkıhçı gibi hadislerden sonuçlar çıkarabilecek ehliyet ve yeterliliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca o, hadis metinlerinin yanlış anlaşılması ve yorumlanmasına mani olmak için bazı münferit yorumlar yapmış, hadisler arasında görülen ihtilafları gidermeye gayret sarf etmiştir.

Bütün bu yorumları dikkate aldığımızda, onun hadisleri yorumlama konusundaki mütevazı gayretlerinin kendisinden bir asır sonra ortaya çıkacak olan hadisleri şerh etme faaliyetlerine öncülük ettiğini söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

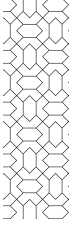
- Aydınlı, Abdullah. “Dârimî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 494-495. Ankara: TDV Yayınları. 2009.
- Aydınlı, Osman. “Semerkant”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 481-484. Ankara: TDV Yayınları. 2009.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü's-Sağır*. Thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî. Karaçi: Câmîatu'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye. 1410/1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Haz. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1413/1992.
- Cora, Mustafa. “Kur'ân Tefsirinin Önemi/Kulluk ve Dini Görevle İlgisi”. *Kesit Akademi Dergisi* 18 (Mart 2019): 87-100.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân. *Sünen*. Haz. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1413/1992.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Haz. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1413/1992.
- Ebû Zehv, Muhammed. *Hadîs ve Hadîşçiler*. Çev. Selman Başaran, M. Ali Sönmez. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2016.
- el-Ğamrî, Ebû Âsım Nebîl b. Hâşim. *Fethu'l-Mennân Şerhu'l-Müsnedi'l-Câmi'*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye. 1419/1999.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târihu Bağdâd*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. 1422/2002.
- el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. el-Hattâb el-Büstî. *Meâlimu's-Sünen*. Thk. Muhammed Râğîb et-Tabbâh. Halep: Matbaatu'l-İlmiyye. 1351/1932.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Kitâbü'l-İlel*. Thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyyid - Halid b. Abdurrahmân el-Cureysî vd. Medine: Mektebetu'l-Melik Fahd. 1427/2006.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. 1372/1952.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Merâsîl*. Thk. Şükrullah Nimetullah Kûcânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle. 1397.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdilmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1415/1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Ta'rîfü Ehli't-Takdîs bi-Merâtibi'l-Mevşûfîne bi't-Tedlîs/Tabâkâtü'l-Müdelîsin*. Thk. Âsım b. Abdullah el-Karyûtî. Amman: Mektebetü'l-Menâr. 1403/1983.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbuddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Maârifi'n-Nizâmiyye. 1326.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. Haz. Bedreddin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1413/1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed Ahmed et-Temîmî el-Büstî. *Kitâbü's-Sikât*. Thk. Şerefuddîn Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Fikr. 1395/1975.
- el-Mizzî, Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebu'l-Haccâc. *Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle. 1400/1980.
- el-Mübârekfûrî, Ebu'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdusselâm. *Mir'âtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*. Hindistan: İdâretu'l-Buhûsi'l-İlmiyye. 1404/1984.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Haz. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1413/1992.
- es-San'ânî, Muhammed b. İsmail b. Salâh el-Emîr el-Kahlânî. *Tavzîhu'l-Efşkâr*

- li-Me'âmî Tenkîhi'l-Enzâr*. Thk. Ebû Abdurrahmân Salah b. Muhammed b. 'Uveyde. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1417/1997.
- Sandıkçı, S. Kemal. *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 1991.
- et-Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd el-Basrî. *Müsned*. Thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr. 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. Haz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1413/1992.
- Yıldırım, Ahmet. "Orta-Asya Türkistan Coğrafyasında Yetişen Muhaddisler ve Hadis İlmine Katkıları". *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu Bildirileri (31 Mayıs-1 Haziran 2007)*. Ed. İsmail Hakkı Göksoy - Nejdet Durak. 243-252. Isparta: Fakülte Kitabevi. 2007.
- Yıldırım, Ahmet. *Dârimî ve Sünen'i*. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi. 1990.
- Yılmaz, Orhan. *İbn Kayyim el-Cevziyye (Hadis-Sünnet Anlayışı)*. İstanbul: Kitap Dünyası. 2019.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğerleri. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle. 1405/1985.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Becavî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife. 1382/1963.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî. 1424/2003.

CITATION

Nihat DURMAZ, "F.C.S. Schiller'in Pragmatik Hümanizmi ile Hume'un Nedensellik Anlayışı Arasındaki İlişki", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) pp. 49-60.



THE RELATIONSHIP BETWEEN F.C.S. SCHILLER'S PRAGMATIC HUMANISM AND THE CAUSALITY CONCEPT OF HUME

F.C.S. Schiller'in Pragmatik Hümanizmi ile Hume'un Nedensellik Anlayışı Arasındaki İlişki

Nihat DURMAZ

Dr. Öğr. Üyesi,

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Bartın University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences,

ndurmaz@bartin.edu.tr, Orcid: 0000-0002-9633-2282.

Abstract

It can be claimed that humanism is in close relation to the philosophy of Hume to oppose absolutist structures. The fact that pragmatism has an empiric structure is important in order to establish the soundness of this relationship. However, it should be kept in mind that the philosophy of Hume is fundamentally separated from humanism because of its skeptic and intellectualist tendencies. In addition, it is seen that humanism is trying to get rid of Hume's criticism of causality and activity. Because F.C.S. Schiller, one of the proponents of pragmatic humanism, can be said to criticize the philosophy of Hume in terms of inadequacy and inconsistency. It can be stated that he tried to dominate a method where the will is taken from the center.

Pragmatic humanism claims that Hume, who put forward his own psychology by asserting the inconsistency of rationalism, has many dichotomies in his claims about reality. If the ultimate goal is to achieve a testable, changeable and relative reality, it may be possible to adopt a voluntary structure. In order for such a structure to occur, a method where the human being is in the center should be built.

Keywords: Pragmatic Humanism, F.C.S. Schiller, Hume, Reality, Truth.

F.C.S. Schiller'in Pragmatik Hümanizmi ile Hume'un Nedensellik Anlayışı Arasındaki İlişki

Öz

Pragmatik Hümanizmin mutlakçı yapılara karşı olma hususunda Hume'cu düşünce ile yakın ilişki içerisinde olduğu iddia edilebilir. Pragmatizmin empirist bir yapıya sahip ol-

KAYNAKÇA

Nihat DURMAZ, "The Relationship Between F.C.S. Schiller's Pragmatic Humanism and the Causality Concept of Hume" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) ss. 49-60. **Makale**

Geliş T: 12/06/2019 **Kabul T:** 17/10/2019 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

ması bu ilişkinin sağlamlığını tesis etmek açısından önemlidir. Ancak Hume'cu düşüncenin septik ve entelektüalist eğilimlerinden dolayı pragmatik hümanizmden esaslı bir şekilde ayrıldığı da unutulmamalıdır. Buna ilaveten pragmatik hümanizmin Hume'un nedensellik ve hareket hakkındaki eleştirilerinden kurtulma çabası içerisinde olduğu da görülmektedir. Zira pragmatik hümanizmin savunucularından F.C.S. Schiller'in söz konusu düşüncüyü yetersizlik ve tutarsızlık açısından eleştiriye tabi tuttuğu, Hume'cu felsefeyi olumsuzlayan rasyonalizmin çıkmazlarının farkına vararak iradenin merkeze alındığı bir yöntemi hâkim kılmaya çalıştığı ifade edilebilir.

Pragmatik hümanizm, rasyonalizmin tutarsızlığını ileri sürerek kendi psikolojisini ortaya koyan Hume'un da gerçekliğe dair iddialarında pek çok dikotomiye sahip olduğunu iddia eder. Eğer test edilebilir, değişebilir ve rölatif bir gerçekliğe ulaşmak nihai amaç olursa, iradeci bir yapının benimsenmesi mümkün olabilir. Böyle bir yapının oluşması için de insanın merkezde olduğu bir yöntemin inşa edilmesi gerekir.

Anahtar Kelimeler: Pragmatik Hümanizm, F.C.S. Schiller, Hume, Gerçeklik, Doğruluk.

Introduction

Humanism, from a philosophical point of view, represents an understanding that extends to sophists in Ancient Greece. This understanding has continued to exist by the Sophists, especially Protagoras, by prioritizing the changeable rather than the absolute. The basic argument of this idea is that any understanding that man is in the center cannot have an out-of-date character. This claim arises from the fact that the present being cannot be absolute, rather than the impossibility of the absolute. However, the existence of humanist tendencies maintained on a dusty ground until the modern period, as Plato argued that the Sophists denied the absolute in his Protagoras, Theaetetus and Sophist dialogues. The introduction of the subject, which began with Descartes in the modern period, opened the door to a skeptic field of the realm of reality by criticizing Hume's unchanging and this situation has become a source of the fundamental problems of contemporary philosophy under the influence of Kant.

The Relationship Between F.C.S. Schiller's Pragmatic Humanism and the Causality Concept of Hume

Human beings are very stable in creating resistance to innovation. This feature of human makes it difficult to get a place in the life of different ideas that arise in every field including science. Nevertheless, it is seen that an innovation, which has made itself known to human beings,

is subject to a category among existing ones rather than being evaluated in a separate medium. Because man's desire to perceive nature as a systematic structure is related to the fear of chaos and the unknown. It can be argued that this issue is more pronounced in scientific activities and that the scientist has provided order by accepting the innovations that cannot be included in the existing classification under an existing scheme despite their ambiguous features.¹ At this point, it is important to note that the scientist who makes such classification includes innovation as close as possible to a category. The aim of this study is to reveal the relationship of pragmatic humanism which has an important place in contemporary philosophy with Hume philosophy and to analyze whether any discipline is reduced to the other branch of the other.

It can be stated that the existing systems have difficulty in adopting the new one as logical reasons as well as psychological reasons. Although not at a sufficient level, the presence of this ratio has an important place in understanding the relationship between the new and the old. From this point of view, it can be argued that there are many similarities between pragmatic humanism and Hume's philosophy in the period until the emergence of contemporary philosophy. The first is that they both have an empiric structure. As it is known, Hume represents the peak of the transition from God to man starting from the sixteenth century. For, the attempt to explain the universe initiated by Galileo and Newton, along with Descartes, continued through an intellectual system in which man was at the center. In the eighteenth century, the door, in which the metaphysics was completely denied, was opened to its fullest by Locke, and finally, Hume opened the door to a new place by taking the human mind to the center rather than a divine mind². Humanism, on the other hand, has taken on a divine character

¹ F.C.S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, (London and New York: Macmillan, 1912), 228.

² Galileo, Newton, Descartes, Locke, Malebranche, etc. all of the philosophers agreed that this mind would make the divine one understandable. However, rejecting such a ground, Hume evaluated the human mind in the same category as other creatures. This evaluation means that both the human mind and the things are separated from the divine. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Peter Millican (New York: Oxford University Press, 2007), IX.

during the Renaissance period, although it was not dealt with by the Protagoras in relation to the divine. As a matter of fact, in this period where humanism spread over a wide area, Italy became a country based on a Christian-centered study.³

Such a structure naturally led to both expressing a close understanding of metaphysical orientations. Accordingly, dogmatic considerations were criticized by pragmatic humanism and Hume's philosophy because they had ambiguous and obscure claims. It should be recognized that this criticism raises skeptic ideas in both perspectives. For Hume's reduction of all the perceptions that existed in the mind to ideas and impressions has made a complex the problem of the foundation of the external world that emerged in the representation epistemology of Descartes. It can be argued that pragmatic humanism, which sees this foundation problem as one of many metaphysical problems, tries to abandon non-solutionable concepts which are not equivalent in the practical field. The most important of these concepts is undoubtedly the "absolute" concept.

Hume claims that absolutist ideas such as the concept of substance, God and the immortality of the soul cannot be theoretically justifiable after his criticism of the causality law. It can be argued that this claim aimed at displacing dogmatic thought has fallen into skeptic dilemmas. In fact, Hume claims in his book *A Treatise of Human Nature* that experience and habit are decisive in the imagination of man and hence the memory, the senses and the ability to understand are based on the vitality of such an image. According to him, this situation causes the human to ground the external world through the cause and effect relationship. This results that the ability to understand analyzes any event until it reaches the first principle. Hume expresses the outcome of this process as follows:

"Such a discovery not only cuts off all hope of ever attaining satisfaction but even prevents our very wishes; since it appears, that when we say er desire to know the ultimate and operating principle, as some-

³ James Hanking, "Religion and Modernity of Renaissance Humanism", *Interpretations of Renaissance Humanism*, ed. A. Mazzocco (Boston: Brill Publis., 2006), 144.

thing, which resides in the external object, we either contradict ourselves, or talk without a meaning.”⁴

Hume, who criticizes absolute concepts through the evaporation of the substance, claims that they cannot secure the future because they do not consider the possibility of change in the absolutist ideas that are based on human nature. This claim implies that the rationalization of logical judgments to human nature will bring about such a change. However, pragmatic humanism⁵ aims at transforming these concepts into a changeable form rather than displacing it, although it expresses a parallel understanding with Hume in terms of the immutability of the absolute. The fact that dogmatic ideas interpret such a transformation as a form of classical skepticism⁶ raises the problem of confining pragmatic humanism into a skeptic space. This implies a misunderstanding of pragmatic humanism. Although pragmatic humanism is in line with skepticism at the point of opposition to absolutist structures, it differs from skepticism by accepting the existence of any truth. However, pragmatic humanism adapts to socially civilized management systems by giving one person the right to vote for the achievement of truth. This situation has been considered dangerous by religious and philosophical considerations that believe in the sanctity and absoluteness of truth and by the system of absolutist management systems. Because such a

⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, (Batoche Books, 1999), 186-187.

⁵ Pragmatic humanism is a philosophical thought that “It brings truths into connexion with the minds which formulate them. It brings the various attitudes of various minds towards them into connexion with the personal character of the various thinkers. It brings their cognitive activities into connexion with their powers of feeling and acting. It emphasizes the unity and all-pervasiveness of personality.” This attitude of pragmatic humanism means the solution to many puzzles. The man understands that other individuals have independent and different experiences and that they exhibit quite other behaviors. When one thinks deeply, he sees that there is no mind independent of the judgments. The way to minimize problems is to always be aware of these prejudices. If one is aware of his prejudices, he always emphasizes peace in his interpersonal relationships. In this context, it can be argued that pragmatic humanism has a constant view of the individual as much as possible, as far as possible to be isolated from prejudices and to be honest with oneself. F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, (London: Swan, Sonnenschein, and Co., 1891), 143.

⁶ See Schiller’s views on skepticism: Schiller, *Riddles of The Sphinx*, 57-94; F.C.S. Schiller, “Pragmatism versus Skepticism”, *Journal of Philosophy and Scientific Methods* 4/18 (1907): 482-487.

democratic tendency towards truth seems inevitable to be a rival to the Platonic philosopher-king, the first ruler of absolutist structures.⁷

Based on the above characteristics, Schiller recognizes that pragmatic humanism is understood as a continuation of skepticism and Hume's philosophy. However, it should be stated that firstly, humanist philosophers are quite omnipotent in their business rather than in an alleged amateur. Secondly, it should be kept in mind that although humanists adopt a skeptical approach while rejecting absolutist ideas⁸, in the final analysis, they make a progressive understanding that contributes to the advancement of philosophy. Finally, it should be recognized that the emergence of pragmatic humanism⁹ is an important step for the philosophy that has been reduced to the metaphysical problems between idealism and skepticism.¹⁰

It can be said that pragmatic humanism and Hume's philosophy, which located in an empiricist structure, claims that the events in the flow give some information to the human and that suggest the impossibility of absolute empiricism, are separated from each other in a considerable proportion despite such an association. In fact, the main reason for such a distinction is that both ideas impose different meanings on the concept of experience. Hume agreed on Locke's tabula rasa and gave all his knowledge to experience. In this thought, the existence of any information other than the impression that comes from experience in the mind is not accepted. Hume refers to this issue as follows:

⁷ F.C.S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, p.230.

⁸ While the criticisms against the absolute and immutable up to the time of Kant were limited to the metaphysical area, the criticisms that started with Kant became empirical. According to Schiller, although Kant was replaced by a major blow to the metaphysics, his system was no different. Kant's concept of a philosophical method, which was a rationalist, removed the old metaphysical structure from its throne but replaced it with a younger version of a similar structure. Therefore, Kantian thought did not cut the metaphysical roots of traditional rationalism. F.C.S. Schiller, "The Place of Metaphysics", *The Journal of Philosophy and Scientific Methods*, Vol. 17, No: 17, 1920, s.458-459

⁹ According to Schiller, the fundamental problem of pragmatic humanism is to address the human mind that seeks to comprehend the world of experience with the resources of the human mind. Kenneth Winetrou, *F.C.S. Schiller and the Dimensions of Pragmatism*, (Ohio: Ohio State University Press, 1967), 62.

¹⁰ Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, 230-231.

“All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call Impressions and Ideas. The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness, with which they strike upon the mind, and make their way into our thought or consciousness. Those perceptions, which enter with most force and violence, we may name impressions: and under this name, I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul. By ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning; such as, for instance, are all the perceptions excited by the present discourse, excepting only those which arise from the sight and touch, and excepting the immediate pleasure or uneasiness it may occasion.”¹¹

These statements show that psychological data in Hume’s philosophy is obtained in a sensory field in which the cooperation is central. In this understanding, the will caused an apriorist vein to be shaped because it was not of sufficient importance. The adoption of such an idea by pragmatic humanism does not seem possible. Because pragmatic humanism asserts that any postulate is the product of an expectation of nature before being experienced. It should be noted that this assertion pays attention to the will as it emphasizes the importance of the assumption before the proof. Based on the above-mentioned classification problem, it can be argued that the humanistic voluntarism, which takes the center of experience into consideration, makes a meaningful connection between apriori and postulate. Schiller argues that such a link will reveal a third way of eliminating the gap between empiricism and apriorism. According to him, when both concepts are examined in detail, it is seen that many concepts are ambiguous. For example, empiricists did not reveal any approach to whether this experience is passive or active, even though they suggest that all knowledge derives from experience. On the other hand, the rationalists who claim that our knowledge is based on an apriori basis have uncertainty about whether the apriori concept is a congenital category in mind or a conscious act of faith. The pragmatic humanism, which is different from these two approaches, takes apriori

¹¹ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 9.

knowledge with a voluntary approach and always builds a structure that maintains its functioning by updating itself.¹²

It is seen that pragmatic humanism has been separated from Hume's philosophy in terms of denial of causality other than experience. As it is known, Hume makes a distinction between reasoning and perception while examining the causality law which is the basis of science. For him, the mind moves from reason or perception when comparing two objects. Perception occurs when the mind accepts both objects with their relations, but the reasoning arises in the absence of one or both of these two objects. This distinction of Hume shows that causality is the subject of senses rather than reasoning. He then claims that the notion of causality from the senses is simply a habit, and therefore there is no necessary connection between the two events.¹³ Indeed, Hume refers to this issue as follows:

“Every effect necessarily pre-supposes a cause; the effect being a relative term, of which cause is the correlative. But this does not prove, that every being must be preceded by a cause; no more than it follows, because every husband must have a wife, that therefore every man must be married. The true state of the question is, whether every object, which begins to exist, must owe its existence to a cause: and this I assert neither to be intuitively nor demonstratively certain and hope to have proved it sufficiently by the foregoing arguments.”¹⁴

Hume, in his research to reveal the connection between the ideas, found that the law of causality had an important place in the foundations of the realm of reality. But for him, the lack of a lively impression that corresponds to the idea of causality suggests that this law does not exist in the realm of reality. Such a situation makes it almost impossible to produce any information about the realm of reality that exists outside the human mind. Because when the existence of any information other than the impressions and ideas in the mind is not accepted, an unbreakable gap appears between an object in the realm of reality and

¹² Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, 231-232.

¹³ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 56-57.

¹⁴ Hume, *A Treatise of Human Nature*, 62.

the representation of the object in our minds. It is clear that such a gap brings with it a skeptical approach to the realm of reality.

Hume's reduction of causality to habitude rather than necessity is not an approach consistent with Schiller's pragmatic humanism. For pragmatic humanism accepts the mechanical structure that exists in nature rather than accepting/rejecting the law of causality, as long as it depends on humanitarian purposes and benefits human. It can, therefore, be argued that pragmatic humanism cannot be condemned to a naturalist or deterministic worldview. In addition to this, Hume claims that causality is not obligatory from the point of view of impressions, and a skeptic understanding of reality is expressed, while pragmatic humanism claims that the impressions are the result of a volitional causality. According to this, it can be argued that Hume does not provide a valid understanding because he did not give any information about how the causal effect was formed while explaining the relationship between events.

Another distinction between pragmatic humanism and Hume's philosophy is the evaluation of any judgment from a theoretical and practical point of view. This can be read through the fact that both ideas take care of practical advantage rather than the theoretical aspect of any judgment and try to correct the problems in theory from practice. According to Wiley, Hume put forward an attitude that precedes the practice by claiming that it is an indissoluble distinction between theoretical and practical. He even classed painting and anatomy through theoretical and practical understanding and described anatomy representing practice as better and more beneficial.¹⁵ However, as emphasized above, Hume, who denies necessity and causation, appears to have portrayed a skeptic understanding, especially in terms of the grounding of the metaphysical area.

Schiller argues that Hume, who implies a skeptical understanding, is not pragmatically sincere. Hume's philosophy contributes to the scientific field rather than philosophy and religion and it is important to

¹⁵ James Wiley, *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*, (UK: Palgrave Macmillan Pub., 2012), 15.

prove the truth of such an idea. This point shows that although Hume's philosophy has a pragmatic point of view, it is inadequate to close the gap between practical and theoretical in the final analysis. It is clear that pragmatic humanism, which makes a more intense effort to solve this gap, is a comprehensive understanding that cannot be reduced to the sub-branch of Hume's philosophy. Schiller, therefore, argues that Hume's philosophy and rationalism have partly similar views in terms of intellectual, activity, and causality, but that there are significant differences between the two ideas. For example, it can be said that pragmatic humanism has sharply separated from both the Hume philosophy and rationalism because of its voluntary approach to intellectualism. It should be noted that this distinction usually arises from the concept of feeling. In fact, it can be argued that from Plato, the concepts of feeling and sensation have been reduced to each other, and the volition of the human beings has been destroyed, and that the philosophy of Hume and rationalism are merely cognizant of the Platonic tradition because they adopt a mind that's only cognition¹⁶. The claim that a situation in which human action takes place exists in such a mind means that it is isolated by being limited to a cognitive area. In spite of this, pragmatic humanism argues that mind is not the only source in terms of both human action and value. Because, in addition to the mind, non-mindful factors such as desire, tendency and purpose are also effective in the formation of knowledge. This idea reveals that reality is always reconstructed by human actions, rather than cognition perceives a ready-made object in a passive way. Therefore, it can be said that pragmatic humanism differs from Hume philosophy and rationalism which do not take into account human actions as the scientific and metaphysical.¹⁷

As a result, pragmatic humanism suggests that human activity affects the object of knowledge more than Hume expresses. Therefore, pragmatic humanism, regardless of whether it is reduced to habit, argues that the law of causality is insufficient to understand how the connec-

¹⁶ In Schiller's pragmatic humanism, "cognition means rendering the mind passively receptive of an already determined, rigid and independent object, variously denominated reality or truth". Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, 234.

¹⁷ Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, 232-233.

tion between the two events occurred, but that this law should be used as long as it benefits. According to this understanding, Hume did not accept the voluntaristic causality because it did not match his philosophy, rather than being it's wrong. However, because all living things, including humans, have started their mental activities live, our humanism must be taken into account in causality. Another point is that the epistemological experience in pragmatic humanism, which suggests that knowledge of the causal effect occurs after the experience, has far more influence than Hume's suspicions. Experience is not only a result in the cause-and-effect relationship but also determines both the cause and the result actively in the whole process. One such feature of experience reveals that Hume cannot destroy the volition and activity in the context of reality. Finally, it can be argued that pragmatic humanism, which has an anthropomorphist structure and begins from human sequences of experience, is more useful and useful than Hume's philosophy, which treats the experience indirectly, ignores the human character of the mind, and therefore obstructs its own system. Because, when Hume's predecessors are taken into consideration, it is seen that the information we will acquire about ourselves cannot be more than what we have gained about someone else, which does not contribute to us. In such a case, it can be said that the ideas put forward because they remain indeterminate and artificial are nothing more than a completely opaque world.¹⁸ If we still try to defend this idea, we must deny ourselves.

References

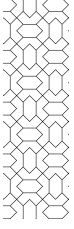
- Hanking, James. "Religion and Modernity of Renaissance Humanism". *Interpretations of Renaissance Humanism*. ed. A. Mazzocco. Boston: Brill Publis., 2006.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. ed. Peter Millican. New York: Oxford University Press, 2007.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to Introduce the*

¹⁸ Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, 238-240.

- Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Batoche Books, 1999.
- Schiller, F.C.S. *Humanism: Philosophical Essays*. London and New York: Macmillan, 1912.
- Schiller, F.C.S. "Pragmatism versus Skepticism". *Journal of Philosophy and Scientific Methods* 4/18 (1907): 482-487.
- Schiller, F.C.S. "The Place of Metaphysics". *The Journal of Philosophy and Scientific Methods* 17/17 (1920): 455-462.
- Schiller, F.C.S. *Riddles of The Sphinx*. London: Swan, Sonnenschein, and Co., 1891.
- Wiley, James. *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*. UK: Palgrave Macmillan Pub., 2012.
- Winetrout, Kenneth. *F.C.S. Schiller and the Dimensions of Pragmatism*. Ohio: Ohio State University Press, 1967.

CITATION

Nurdoğan TÜRK, "Types of Fear in Quran", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) pp. 61-96.



KUR'ÂN'DA KORKU TÜRLERİ

Types of Fear in Quran

Nurdoğan TÜRK

Dr. Öğr. Üyesi,

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

nurdogan.turk@hbv.edu.tr, Orcid: 0000-0002-5684-5956.

Öz

Korku, insanlık tarihinin başlangıcından beri her insanın sahip olduğu en güçlü duygulardan birisidir. İnsanı yaşamı boyunca terketmeyecek doğal bir dürtüdür. İnsanın acziyetini ortaya koyan gerçeklerden bir tanesidir. Kur'ân'ın bize bildirdiği Allah korkusu, insanı Yaratıcı'sından kaçırmaz ve uzaklaştırmaz. Aksine insanı O'na yaklaştırır ve bağlar. Kur'ân hem dinî hem de dünyevî korkulardan söz eder. Dinî korku türleri Allah korkusu, kıyâmet günü korkusu, cehennem korkusu, şeytan korkusu, isyana düşme korkusu, amellerin iptali korkusu ve hidâyetten sapma korkusudur. Dünyevî korku türleri ise; ölüm korkusu, fakirliğe ve darlığa düşme korkusu, can ve malın azaltılması şeklindeki korku, dünyevî çıkarı kaybetme korkusu, düşmanın şerrinden duyulan korku, zâlim beşerin zulmünden duyulan korku, endişe anlamında korku, uyarı tarzında korkutma, dünyevîleşme korkusu ve kınayanın kınaması şeklindeki korkudur. Kur'ân, korku ve ümit arasındaki dengenin önemine dikkat çeker. Bu açıdan ümit, korku duygusunu dengeleyen bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Korku hâli, insanı korkudan nasıl kurtulacağına dair düşünmeye sevk eder. Bu psikolojiye sahip bir kişi, doğal olarak Allah'a yönelecek, O'na yakınlaşacak ve O'nun merhametine sığınacaktır. Bu çalışmada Kur'ân'da geçen havfın sözlük ve ıstılâhî anlamına kısaca değinilecek, ulemânın havf hakkındaki görüşlerine yer verilecek ve tek başına çalışılmayan Kur'ân'da geçen korku türleri ele alınacaktır. Çalışmanın amacı, korkunun tüm yönleriyle anlaşılmasına katkı sunmaktır.

Anahtar kelimeler: Kur'ân, insan, havf, korku, tür.

Types of Fear in Quran

Abstract

Fear is one of the strongest emotions of every human being since the beginning of human history. It is a natural impulse that will not leave man throughout life. It is one of

KAYNAKÇA

Nurdoğan TÜRK, "Kur'ân'da Korku Türleri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) ss. 61-96. **Makale Geliş T:** 02/07/2019 **Kabul T:** 16/10/2019 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

the realities that reveals the man's incompetence. The fear of Allah, which is revealed by the Quran, does not move man away from the Creator. On the contrary, it brings people closer to Him and establishes ties. The Quran says about both religious and worldly fears. Religious fear types are; fear of Allah, fear of the day of Judgment, fear of hell, fear of the devil, fear of rebellion against Allah, fear of the deviation from the true path. Worldly types of fear are; fear of death, fear of poverty, fear of reduction in property and life, fear of worldly benefit, fear of enemy, fear of tyrants, fear of anxiety, fear as a warning, fear of the love of the world and fear of being condemned. The Quran draws attention to the importance of balance between fear and hope, in this respect, hope is a factor that balances feeling of fear. Fear leads people to think about how to get rid of it. A person who has this psychology will naturally turn to Allah, get closer to Him and seeks refuge in the mercy of Allah. In this study, the lexical and term meaning of Hawf mentioned in the Quran will be briefly mentioned, the views of Ulema about Hawf will be included and the types of fears in the Quran, which have not been studied before, will be discussed. The aim of this study is to contribute to the understanding of all aspects of fear.

Keywords: Quran, Human, Hawf, Fear, Type.

GİRİŞ

İnsan, olayları hem bedenen hem de ruhen yaşar. Bunun sonucunda çeşitli tezâhürleriyle dışa yansıyan davranışlar sergiler. Korku, insanın gerçek veya beklediği bir olay yahut zihinsel olarak yarattığı bir tehlike karşısında kaygı ve endişeden ibaret psikolojik duygusal bir yaşantıdır.¹ Korku, insan hayatındaki önemli duygulardandır. Zira bu duygu kişiyi hayata tutunmaya ve hayatta kalmaya iter. Korku duygusu, insanın bütün bünyesine tesir eden etkili bir tedirginlik ve huzursuzluk hâlidir.² Korku, belirli şartlar altında, acı bir hayat tecrübesi sonucu, taklitle, bedensel veya ruhsal bozukluklar neticesinde oluşan korku gibi meydana çıkışı itibariyle farklılık gösterebilir. İnsanın günlük yaşantısında korkması, korkuyu yaşaması ve hissetmesi doğal bir durumdur. Korku, tehlike anında insanı dinç ve canlı tutar. Kişi korku sayesinde kendine özgü savunma mekanizması geliştirir.

İnsan bilemediği şeyleri hayal eder. Bilinmeyen şeyler aniden birdenbire ortaya çıkınca korku oluşur. Korku, bu açıdan karmaşık bir duygudur. İnsanı birinci derecede korkutan şey, yok olma duygusudur. Yok olma duygusu da insanı yavaş yavaş sindirir. Bunun akabinde kişi-

¹ Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, (İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 1985), 61.

² M. Osman Necati, *Kur'an ve Psikoloji*, (Ankara: Fecr Yay., 1998), 57, 58.

nin iradesini zayıflatabilir. Düşünce yapısını etkisi altına alabilir. Yaşam tarzını değiştirebilir. Kişiyi depresyona sokabilir. Korkunun yol açtığı bu yok olma duygusu tabiri câizse insanın iç dünyasını kemiren bir virüsten farksızdır.

Bugün maalesef insanın hayatı, işsizlik korkusu, rızık korkusu, düşman saldırısı korkusu, iftiraya uğrama korkusu, depresyon korkusu gibi birçok korkuyla çevrilmiştir. Önceki devirlerde var olan sel, kasırga, kuraklık, kıtlık, depresyon ve yangın gibi doğal afet korkuları hâlen devam etmektedir. Diğer yandan insanın ileri yaşlarda yaşayabileceği yüksek tansiyon, kalp rahatsızlığı, bulaşıcı hastalıklar, stres, alzheimer, psikolojik bunalım gibi korkular da süregelmektedir.

Allah kullarına sayılamayacak kadar çok nimet vermiş, inananlar için büyük mükâfatlar müjdelemiştir. Dünya hayatında aşırı korkunun ağına düşenlerin, yaşamdan zevk alma, neşeli olma, huzur ve mutluluğu yakalama gibi ilâhi lütuflardan nasipleri olmayacaktır. Sadece Allah'tan korkan müminler ise bunun tam aksine korku duymayacak, aşırı endişe ve kaygı içinde olmayacaklardır. Onların korkuları, sadece Allah'a lâıyk olamama kaygısıdır. Diğer korkuları ise geçicidir. Müminlerin geçici dünyevî korkuları yaşaması, onların beşer olmasından kaynaklanabilir. Dolayısıyla müminlerin hiç korkmayacakları gibi bir şey söz konusu değildir. Müminin olası aşırı korkusu ve yersiz kaygısının İslâm'ın tevekkül inancına ters düşeceği de unutulmamalıdır.

Allah korkusu, kişinin şehvî arzularını kontrol altına almasını sağlar, kişiye aldatıcı lezzetleri ve nefsanî istekleri hoş göstermez. Kişi böylece nefsin hoşuna giden ama dinen yasaklanan şeyleri çirkin görür. Kişi, Allah korkusuyla şehveti yakıp yok eder, azalarını terbiye eder, alçak gönüllü olur. Kalbinden kibri, kini ve hasedi atar. İşi gücü nefsi muhasebe ve onunla mücadele olur.³

Kur'ân'da korku türleri, konusu itibariyle bildiğimiz kadarıyla müstakil olarak çalışılmamıştır. Bununla birlikte konu, bazı akademik çalışmalar içerisinde ele alınmıştır. Ahmet Nair, *Kur'ân'da Korku Kavramı* adlı doktora tezinde korku çeşitlerini dünyevî ve uhrevî korkular başlı-

³ Ahmed b. Abdurrahmân b. Kudâme el-Makdisî, *Muhtasarı minhâcu'l-kâsîdîn*, (Dîmeşk: Mektebetu Dâru'l-Beyân, 1398/1978), 303.

ğı altında çalışmıştır.⁴ Mehmet Gözel, Kur'ân'da Havf Kavramı isimli yüksek lisans tezinde 6 korku türünü;⁵ Hacer Çelik, Kur'ân-ı Kerîm'de Havf ve Haşyet isimli yüksek lisans tezinde dünyevî ve uhrevî korkular başlığı altında 8 korku çeşidini⁶ ve İbrahim Sürücü, Bir Denge Unsuru Olarak Kur'ân'da Havf ve Recâ adlı makalesinde Meşru Havf ve Meşru Olmayan Havf başlığı altında 13 korku çeşidini⁷ zikretmiştir. Mansur Gökcan'ın Tasavvufta Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Anlayışı adlı yüksek lisans tezinde⁸ ise korku türlerine yer verilmemiştir.⁹

Biz ise bu çalışmamızda önce Kur'ân'da geçen havfın sözlük ve ıstılâhî anlamına, Kur'ân'da havf ifade eden kavramlara kısaca değinecek, sonra ulemânın havf hakkındaki görüşlerini zikredecek ve bu konuda yapılan önceki çalışmalara göre çerçeveyi olabildiğince geniş tutarak dinî ve dünyevî korkular başlıkları altında 17 adet korku türünü açıklayacağız.

1. HAVF KAVRAMININ SÖZLÜK VE İSTİLÂHÎ ANLAMI

1.1. Kur'ân'da Havf İfade Eden Kavramlar

Haşyet: Bir şeyden korkmak, çekinmek, kaygı duymak ve tedirgin olmak anlamına gelir.¹⁰ Haşyet, gelecekte kötü bir şeyin başa gelmesi

⁴ Ahmet Nair, *Kur'ân'da Korku Kavramı* (Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017).

⁵ Mehmet Gözel, *Kur'ân'da Havf Kavramı* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013).

⁶ Hacer Çelik, *Kur'ân-ı Kerîm'de Havf ve Haşyet* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012).

⁷ İbrahim Sürücü, "Bir Denge Unsuru Olarak Kur'ân'da Havf ve Recâ", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015): 247-268.

⁸ Mansur Gökcan, *Tasavvufta Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2012).

⁹ Konuyla ilgili diğer çalışmalar için bk. Nurdoğın Türk, "Kur'ân Işığında Korku ve Etkileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019): 140-157; Mansur Gökcan, "Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/ 2 (2016): 171-192; Mansur Gökcan, "Tasavvufta Allah Korkusu", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004): 249-276; Ahmet Nair, "Havf ve Haşyet Kavramlarının Kur'ân'daki Semantik Anlamı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018): 55-98; İsmail Hilmi Bilgin, *Kur'ân'a Göre Korku* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000); Fatih Cancan, *Kur'ân'da Kutsal Korku ve Diğer Korkular* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2003); Sibel Kaya, *Havf (Kaygı) ve Recâ (Ümit) Kavramlarının Semantik ve Teolojik Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012); Fatoş Su Özkarataş, *Havf* (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2014).

¹⁰ Cemaleddin Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisâni'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed el-Şâzilî,

endişesiyle kalbin acı çekmesidir. Bu his, bazen kulun çokça günah işlemesinden, bazen de Allah'ın celâlini ve heybetini öğrenmekle olur.¹¹ Kur'ân'da geçen haşyet kavramı, bazı âyetlerde¹² saygının eşlik ettiği korku ile anlamlandırılmıştır. Bu korku, daha çok bilgiye dayalı olur.¹³ Havf, daha genel anlamda mutlak korkuları ifade ederken, haşyet ise daha özel ve dar anlamda olup bilinen korkular için kullanılabilir. **Takvâ:** Takvâ kavram olarak, korkma, sakınma, insanın kendisini günah işlemekten alıkoymasını demektir. Takvâ'nın aslı vakvâ'dır. Fe'lâ vezindedir. Kelimenin aslı ise vekâ fiilidir. Vikâye, bir şeyi, onu eziyet ve zarar verecek şeylerden korumaktır. Takvâ, kişinin kendisini korktuğu şeylerden sakındırmasıdır. Bununla birlikte bazen korku takvâ kavramıyla, bazen de takvâ havf kavramıyla adlandırılır.¹⁴ Bu husus, durum neyi gerektiriyorsa o şekilde anlam verilmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁵

İşfâk: Şafak, korkudur. Endişelenmek, acımak anlamında şefika fiilinden gelir. İşfâk, isim olup korkuyla karışık özen, nasihat etmek suretiyle korkutmak anlamındadır. Nasihatte gösterilen yumuşaklık ve zerâfet nasihat edilen kişide korkuya neden olur. İşfâk'ta korku ve ümit bir aradadır. İşfâk, el-Kehf 18/49, el-Enbiyâ 21/49, et-Tûr 52/26 ve el-Meâric 70/27'de havf anlamında kullanılmıştır.¹⁶

Rahbet: Biri havf yani korku, diğeri dikkat veya incelik olmak üzere iki anlamı vardır.¹⁷ Rahbet, tedirginlik, sakınma ve ıstırabın birlikte olduğu korkudur.¹⁸ Rahbet, el-Bakara 2/40, el-Enfâl 8/60, el-A'râf 7/116, en-Nahl 16/51, el-Enbiyâ 21/90, el-Kasas 28/32, e-Haşr 59/13'de korku anlamında kullanılmıştır.

(Kahire: Dâru'l-meârif, ts.), 2: 1169.

¹¹ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî, (Kahire: Dâru'l-fadîle, 1425/2004), 90.

¹² Bk. Bakara 2/150; Nisâ 4/9,25,77; İsrâ 17/31; Kehf 18/80; Enbiyâ 21/28; Ahzâb 33/39; Fâtır 35/28; Kâf 50/33; Abese 80/9.

¹³ Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 283.

¹⁴ Bk. Bakara 2/281; Nisâ 4/1; A'râf 7/35; Nahl 16/128; Nûr 24/52; Zümer 39/73.

¹⁵ Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, 881.

¹⁶ Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, 458; İbn Manzûr, *Lisâni'l-Arab*, 4: 2292.

¹⁷ Ebu'l Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekayîsi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1989), 2: 447.

¹⁸ Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, 366.

Fezi'u: Birincisi dehşetli korku, ikincisi yardım talep etme ve yardım etme anlamlarını taşır.¹⁹ Aynı zamanda korku kaynaklı insanda oluşan telaş ve ürkme hâli anlamına da gelir. Fezi'a, el-Enbiyâ 21/103, en-Neml 27/87,89, Sebe' 34/23,51 ve Sâd 38/22'de korku anlamında kullanılmıştır.²⁰

Vecel: Korkmak ve kalbin kaygı nedeniyle ürpermesi demektir.²¹ Vecel, el-Enfâl 8/2²² ve el-Hicr 15/52,53'de korku anlamında; el-Hac 22/35 ve el-Mü'minûn 23/60'da ise kalbin saygı sebebiyle ürpermesi anlamında kullanılmıştır. Havf ile vecel arasındaki fark şudur: Havf emâresi olan ve hoş olmayan bir şeyin olacağına dair kalpte oluşan bir korku hissidir. Vecel ise, görünürde olmayan ve kötü şeyleri hatırlamadan kaynaklı korkudan öte bir ürperti hâlidir.²³

Ru'b: Kur'an'da korkuyu anlatan kelimelerden birisidir. Kişinin bir işe kalkışamayacak kadar güçten düşmesi ve kalbi kaplayan korku anlamına gelir.²⁴ Ru'b, Âl-i İmrân 3/151, el-Kehf 18/18, el-Ahzâb 33/26 ve el-Haşr 59/2'de korku anlamında kullanılmıştır.

Rav'u: Büyüklük, çokluk veya güzellikten kaynaklı kalbe düşen veya atılan korkudur. Kelime ötreli *rû'u* şeklinde okunduğunda akıl ve kalp anlamına gelir.²⁵ Rav'u, Kur'an'da sadece Hûd 11/74'de geçer ve korku anlamında kullanılmıştır.

Hazer: Korkmak, korkulan şeyden sakınmak, korunmak, hazırlıklı ve uyanık olmak anlamlarını taşır. Hazer, el-Bakara 2/19,243 ve eş-Şuarâ 26/56'da korku anlamında kullanılmıştır.²⁶

İnzâr: İçinde korku olan bir durumu bildirmek suretiyle

¹⁹ İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, 4: 501.

²⁰ Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an* 635.

²¹ Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, 855.

²² Bk. Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebir)*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 15/121.

²³ Râgıb İsfehânî, *ez-Zeria' ilâ mekârimi's-şeria'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980), 222.

²⁴ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l Melâyîn, 1399/1979), 1: 136; Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, 356; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 1667.

²⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, 2: 459; Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, 3: 1223; Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an* 373.

²⁶ İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luga*, 2: 37; Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, 2: 626; Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an* 223.

korkutmaktır.²⁷ İnzâr, Yâsîn 36/6, Fussilet 41/13, eş-Şûrâ 42/7, el-Ahkâf 46/3,21 ve el-Leyl 92/14'de bu anlamda kullanılmıştır.

1.2. Havf Kavramının Sözlük Anlamı

Havf (خوف), Arapça'da kökü (و ف خ) olan خاف mazi fiilin mastarıdır. Sözlükte korkmak, endişelenmek, ürkmek ve kaygılanmak anlamına gelir. Okumada zorluk olması nedeniyle mâzi ve muzârisininde vav harfi elife çevrilmiştir. Ayrıca havf, mastar olarak hîfetu, ihâfe, tahvîf ve tehavvuf şeklinde gelir.²⁸ Havfin, 'huvvefün' veya 'huyyefün' kökeninden geldiğini söyleyenler de vardır.²⁹ İbn Manzûr (ö. 711/1311), havfı; "câriyelerin giydiği üzerinde inci dizili kemer tarzında kesilen kırmızı deriden bir kemer" şeklinde açıklar.³⁰ Halil b. Ahmed (ö. 175/791) havfı "arıcıların ve su taşıyıcıların giydikleri elbise" şeklinde tarif eder.³¹ Havf, Türkçede genellikle korku anlamında kullanılır. Korku için Türkçe Sözlükte şu anlamlar verilir: "1. Bir tehlike veya tehlike düşüncesi karşısında uyanan kaygı duygusu. 2. Kaygı, üzüntü. 3. Kötülük gelme ihtimali, tehlike, muhatara. 4. (psikol.) Gerçek veya beklenen bir tehlike ile yoğun bir acı karşısında uyanan coşku, beniz sararması, ağız kuruması, kalp, solunum hızlanması vb. belirtileri olan veya daha karmaşık fizyolojik değişmelerle kendini gösteren duygu."³²

1.3. Havf Kavramının İstilâhî Anlamı

Havf, kişinin hoşlanmadığı bir şeyin başına geleceğine dair beklentisini, ya da sevdiği bir şeyi kaybetme endişesini ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir.³³ Ayrıca "insanın Allah katındaki durumu hakkında hissettiği korku ve kaygıları" da içerir.³⁴ Havfa Kur'an'da; Dâmeğânî (ö.

²⁷ Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an* 797.

²⁸ Geniş bilgi için bk. Halil b. Ahmed el-Ferahîdî, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/1999), I: 452; Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-Arabîyye*, 4: 1358, 1359; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2: 1290-1292.

²⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, 4: 1358; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2: 1290.

³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2: 1291.

³¹ Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 1: 452.

³² Türk Dil Kurumu (TDK), *Türkçe Sözlük*, haz. İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın ve Hamza Zülfikar, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998), 2: 1363.

³³ Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, 90.

³⁴ Mustafa Kara, "Havf", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1998-

478/1085), öldürme (el-Bakara 2/155; en-Nisâ 4/83), savaş (el-Ahzâb 33/19), ilim (el-Bakara 2/182; en-Nisâ 4/35,128; el-En'âm 6/51), azap korkusu (Âl-i İmrân 3/170; el-A'râf 7/56), endişe ve teyakkuz (uyamıklık hâli) (en-Nahl 16/47);³⁵ Hîrî (ö. 430/1039), haşyet (el-Bakara 2/38; el-Mâide 5/69; el-A'râf 7/56; el-Ahkâf 46/13; er-Ra'd 13/21; en-Nahl 16/50), ilim (el-Bakara 2/182; en-Nisâ 4/35,127), öldürme (en-Nisâ 4/83) ve savaş korkusu (el-Ahzâb 33/19);³⁶ Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), öldürme (en-Nisâ 4/83), savaş (el-Ahzâb 33/19), ilim (el-Bakara 2/182,229; en-Nisâ 4/35,127; el-En'âm 6/51) ve azaptan veya bir şeyden korkma (Âl-i İmrân 3/170; el-A'râf 7/56; es-Secde 32/16; Fusilet 41/30);³⁷ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), korku (Âl-i İmrân 3/170; el-A'râf 7/56; es-Secde 32/16), ilim (el-Bakara 2/182,229; en-Nisâ 4/3,128; el-En'âm 6/51), zan (el-Bakara 2/229), savaş (el-Ahzâb 33/19) ve öldürme veya hezimet sebebiyle acı veren musibet (en-Nisâ 4/83)³⁸ anlamlarını verirken; İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise öldürme, korku, savaş ve ilim anlamlarını vermiştir.³⁹ Bundan başka havfa Kur'an'da; inkârcıların gelecek için duydukları korku ve endişeleri, müminlerin Allah'a karşı besledikleri samimiyet,⁴⁰ Allah'a muhalefet etme korkusu, Allah'ın azabından korkma, O'na saygısızlık etme korkusu, O'na inananların âhîret kaygısı, günaha düşme endişesi⁴¹ gibi dinî kaygıları ifade eden anlamlar da yüklenmiştir. Aynı şekilde havf, Kur'an'da "somut bir obje ya da durum karşısında duyulan dünyevî korkuları ifade etmek için kullanıldığı

2013), 16: 528-531.

³⁵ el-Huseyn b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *Kâmûsü'l-kur'an ve ıslâhu el-vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-kerim*, thk. Abdülazîz Seyyid el-Ehl, (Beyrut: Dâru'l-İlm lil Melâyîn, 1404/1983), 165.

³⁶ Ebu Abdurrahmân İsmâil b. Ahmed el-Hîrî en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-Kur'an*, thk. Neccef Arşî, (Meşhed: Mecmau'l-buhûsi'l-islâmiyye, 1432/2011), 228, 229.

³⁷ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Dubey: Merkezu cum'ati'l-mâcid li's-sekâfe ve't-turâs, 1427/2006), 55, 56.

³⁸ Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yun en-nevâzur fi ilmi'l-vucûhu ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkherîm Kâzım er-Râzî, (Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1407/1987), 279-281.

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2: 1291.

⁴⁰ M. Sait Kavşut, *İnsan: Teolojik Antropoloji, Mâturidî'nin Düşünce Dünyası*, ed.: Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2011), 240.

⁴¹ Ali Galip Sezgin, "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'an'da "Korku" İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16/1 (2003): 45.

gibi insanüstü bir kaynağa, makama ya da otoriteye karşı duyulan korkuları anlatmak için de kullanılır. Yine dünyevî birtakım endişeler de bu kelime ile anlatılır.”⁴² Buradan havfın başta korku olmak üzere geniş bir kullanım alanına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an'da geçen havfa⁴³ günümüzde salt korku yerine daha çok kaygı, tedirginlik, samimiyet ve çekingenliğin birlikte olduğu korku hissi manasını yüklemek daha isabetli görünmektedir.⁴⁴

2. ULEMÂYA GÖRE HAVF

Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857)'ye göre; Havf, inandıktan sonra yakînî (kesin) bilgiyle oluşur. Kesin bilgi olmadan korku olmaz. Korku üç çeşittir: İman korkusu, geçmişin korkusu ve elindekini kaybetme korkusu. Muhâsibî, bundan başka Allah'ın meleklerle ve peygamberlerle has kıldığı dördüncü bir korkudan daha söz eder ki, bu korku için “havf'ul-ıẓâm (büyüklerin korkusu)” tabirini kullanır.⁴⁵

Ebû Hafı Haddâd (ö. 265/878), havfı lambaya benzetir ve: “Havf, kalbin lambasıdır. İçinde hayır ve şer olan her şey onunla görülür.” der.⁴⁶ Göz karanlıkta eşyayı nasıl göremez ise, içinde korku bulunmayan kalpte iyiyi kötüden aynı şekilde ayırt edemez. Göz bir şeyin dışını, kalp ise o şeyin iç yüzünü görür. İlk bakışta göze hoş ve güzel görünen bazı şeyler araştırıldığında, içindeki kötülükler, tehlikeler görülebilir. Bu şekilde inceden inceye gerçeği görmeye basiret denir. İşte kalbi korku lambasıyla aydınlananlar, basiret sahibi olanlardır. Korku lambasının nurundan mahrum olanlar, süslü günahlara aldanabilirler. Günahların cazibesine kapılabilirler. Şeytana ve nefse uyabilirler.

Cüneyd el-Bağdâdî (ö.297/909) havfı, “her nefes alışverişte, her an

⁴² Turgay Gündüz, *Kur'an'da Korku Motifi*, (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yay., 2004), 25.

⁴³ Bk. Bakara, 2/38,41,62,112,262,274,277; Mâide, 5/69; En'am, 6/48; A'râf, 7/35; Tevbe, 9/13; Yûnus, 10/62; Nahl, 16/2; Zümer, 39/16; Zuhuruf, 43/68; Ahkâf, 46/13 ve diğerleri.

⁴⁴ Bk. Türk, “Kur'an Işığında Korku ve Etkileri”, 143.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Hâris b. Esed Hâris el-Muhâsibî, *Risâletu'l-musterşidin*, thk. Abdülfettâh Ebû Guddê, (Halep: Daru's-selâm, 1954), 176, 177.

⁴⁶ Ebu'l-Kâsım Abdü'l-Kerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Küşeyriyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 162.

azap görebilirim diye ihtimal vermektir"⁴⁷ şeklinde açıklar. Allah'tan korkan kişi, her nefes alışverişinde günahattan uzak durmalı, yaşamı boyunca bu endişeyi taşıyarak hareket etmeli, murâkabe ve muhâsebe içinde olmalı ve kendisini büyük günün hesabına hazırlamalıdır.⁴⁸

Ebû Tâlip el-Mekkî (ö. 386/996), *Kütü'l-kulûb* adlı eserinde havfin tüm korku makamlarını içine alan bir kavram olduğunu söyler. O'na göre korku makamları beştir: 1) Takvâ: Müttakiler, sâlihler ve ilmiyle âmillerin makamı. 2) Hazer: Zâhidler, vera' (ileri takvâ) ve huşû sahiplerinin makamı. 3) Haşyet: Âlimler, âbidler ve muhsinlerin makamı. 4) Vecel: Zâkirler, Allah'a boyun eğenler ve âriflerin makamı. 5) İşfâk: Siddıklar, şühedâ ve âşıkların makamı.⁴⁹

Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004) havfı, kalpte hissedilen korku ve panik hâli şeklinde açıklar.⁵⁰

Halef el-Vâsiti'ye (ö. 400/1010) göre havf, Allah'la kul arasında ör-tüden ibarettir.⁵¹

Ebû Ali ed-Dakkâk (ö. 405/1015), havfin; havf, haşyet ve heybet olmak üzere üç mertebesi olduğunu söyler.⁵²

Kuşeyrî (ö. 465/1072), havfin kişinin hoşlanmadığı bir şeyin gelecekte başına gelmesi, ya da sevdiği bir şeyi kaybetme korkusu anlamına geldiğini belirtir. Allah korkusunu, Allah'ın kendisini ya dünyada ya da ahirette cezalandıracağına dair hissettiği korku olarak görür.⁵³

Râgıb İsfehânî (ö. 502/1108), havfı şöyle tarif eder: Havf, başa gelmesi arzu edilmeyen kötü bir şeyi, bilgi sahibi olma yahut zanna dayalı bir işaret sebebiyle endişeyle beklemektir.⁵⁴ Dini ve dünyevi işler için

⁴⁷ Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (İstanbul: Dergah Yay., 1998), 110.

⁴⁸ "Hesaba çekilmezden önce kendinizi hesaba çekiniz. Büyük hesap gününe kendinizi hazırlayınız. Ancak dünyada kendisini hesaba çeken kimsenin kıyâmet günü hesabı kolay olur." Tirmîzî, "Sıfatu'l-kıyâmeve'r-rekâik ve'l-vera", 90.

⁴⁹ Muhammed b. Ali b. Atiyye Ebû Tâlip el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, thk. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî, (Kahire: Mektebetu dâru't-turâs, 1422/2001), 2: 667; Kara, "Havf", 16: 528-529.

⁵⁰ İbn Fâris, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa*, 2: 230.

⁵¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 1503; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Küşeyriyye*, 163.

⁵² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Küşeyriyye*, 161.

⁵³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Küşeyriyye*, 161.

⁵⁴ Râgıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, 303; Cürcânî (ö. 816/1413) havfı, Râgıb İsfehânî gibi tarif eder ve şu ilaveyi yapar: "Havf, ... yahut elde edilmesi arzu edilen hoş

kullanılan havf, “emn (güvende olma)” kavramının zıddı bir kavramdır.⁵⁵ Buradan yola çıkarak havf için şunu söylemek mümkündür: Havf, insanın fizyolojik yapısında etkisini gösteren, istemediği bir şeyin gerçekleşmesinden korkmak, endişe etmek veya kaygı duymakla, yahut sahip olduğu bir şeyi kaybetme endişesini taşımakla insanın iç dünyasında oluşan psikolojik bir durumdur ve onu hissedenin zayıflığını gösterir. İnsanoğlu hilkatı gereği içini huzursuz eden korku duygusunu her zaman taşımaktadır. Zira gelecek yani *kader* insan için belirsizdir. Bu belirsizlik inkârcı insanı geleceği için bir endişe ve korku duymasına, mümin için de Yaraticısına karşı içten bir saygı ve teslimiyete sebebiyet verir. Bu yüzden hakikatte Allah'tan korkan kişi, korkusundan göz yaşını akıtıp göz yaşını silen değil, O'nun azap ve gazabını celbedecek söz ve davranışlardan uzak duran kişidir.⁵⁶

Gazzâlî (ö. 505/1111), korkuyu gelecekte başa gelmesi istenmeyen bir şey sebebiyle kalbin acı çekmesi ve yanıp tutuşması şeklinde izah eder ve şöyle der: Havf hâli, sırasıyla ilim, hâl ve amelden oluşur. Korku sebeplerini bilmek, korkunun gücünü ve kalbin çektiği acının şiddetinin çoğalmasına sebep olur. Korku sebeplerinin azalmasıyla korku da zayıflar.⁵⁷ Bilgi yoluyla oluşan korku ateşinin etkisi önce kalpte başlar, sonra tüm bedene, organlara ve davranışlara taşar.⁵⁸ Korku şayet amele etki etmiyorsa, hayvanların hızını artırmayan kamçı misali onun varlığının yokluğundan farkı yoktur.⁵⁹ Korku, âdeta şehvetleri yakıp yok eden bir ateştir. Korkunun değeri, şehvetleri yakma, kişiyi günahlardan uzaklaştırma ve ibadetlere yönlendirme derecesine bağlıdır.⁶⁰ Gazzâlî'ye göre Allah korkusunun iki makamı vardır: Birincisi O'nun azabından korkmaktır. Bu birçok insanın hissettiği korkudur. İkincisi ise en üst

bir şeyi elde edememe endişesidir.” Cürcanî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, 20; Kara, “Havf”, 16: 529.

⁵⁵ Kasas, 28/61; Kureyş, 106/4; Ömer Nasuhi Bilmen, *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lüğatçesi*, (İstanbul: Bilmen Yay., 1967), 45; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tewîr*, (Tunus: Dâru't-Tûnisîyyetu li'n-neşr, 1984), 2: 409; Sezgin, “Eşanlamlılık Bağlamında Kur'an'da Korku İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, 42.

⁵⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-Küşeyriyye*, 162.

⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1503.

⁵⁸ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1504.

⁵⁹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1506.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1509.

meritebe olan Allah'a yakın olmayı umarak O'ndan korkmaktır. Bu da âlimlerin korkusudur.⁶¹

Makdisî (ö. 620/1233), havfı Allah'ın kullarını kendisine yaklaşmaları için ilim ve amele sevk eden kılıcı olarak tasvir eder.⁶²

Muhyiddîn ibn Arabî'ye (ö. 638/1240) göre havf, hayret makamıdır ve her şeyden haberdar olan Allah'ı bilen kişiye eşlik eder.⁶³

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ise kalbi güneşe benzetir ve şöyle der: "Hakiki takvâ şudur ki nefsin ve kalbin; şeriat mertebesinde büyük günahlardan ve hakikat mertebesinde gizli şirkten temiz olması gerekir. Aksi hâlde bu şirk ve günahların karanlıklarıyla güneş tutulması gibi kalbin nuru tutulur ve gönül aynası tozlanır."⁶⁴

3. KUR'ÂN'DA KORKU TÜRLERİ

3.1. DİNÎ KORKULAR

Kur'ân'da zikredilen korkulardan bazılarını dinî korkular şeklinde adlandırabilmek mümkündür. Bu korkular şunlardır: Allah korkusu, kıyâmet günü korkusu, cehennem korkusu, şeytan korkusu, isyana düşme korkusu, amellerin iptali korkusu ve hidâyetten sapma korkusudur.

3.1.1. Allah Korkusu

Her korkunun başında gelir. Allah'tan korkmak; O'na iman etmek, hakka uymak ve dünyadan yüz çevirmek anlamını taşıdığı gibi,⁶⁵ Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmek, yasakladıklarından kaçınmak anlamını da ifade eder.⁶⁶

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, 1517.

⁶² Makdisî, *Muhtasarı minhâcû'l-kâsîdîn*, 303.

⁶³ Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hâtimî İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 3: 276.

⁶⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Ferâhu'r-rûh, Muhammediyye şerhi*, haz. Mustafa Utku, (İstanbul: Uludağ Yay., 2004), 126.

⁶⁵ Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş, (Beyrut: Dâru'r-reşîd, 2000), 1: 96.

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân a'n te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 5: 49; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbûrî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdi'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavved, Ahmed Muhammed Sayra, Ahmed Abdülğanî el-Cemel, Abdurahmân U'veys, (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994),

Mümin, Allah'tan O'na yaraşır şekilde korkan⁶⁷ yani bütün varlığıyla Allah'a itaat edip isyan etmeyen, O'nu anıp unutmayan ve O'na şükredip nankörlük etmeyen kişidir.⁶⁸ Bu yüzden mü'minin duyduğu gerçek korku, sadece Allah korkusudur. Zira bu korku, müminin Allah'ın dışında ölüm, fakirlik vb. diğer korkulardan gerçek anlamda korkmasına engel olur. Dolayısıyla Allah korkusu, mümini Allah'ın gücü karşısında boyun eğdirerek O'nun rızasını kazanmaya yöneltir. Allah'ın azabını düşünerek onu isyandan ve günah işlemekten uzaklaştırır. Allah'ın kendisini gördüğü bilinciyle açıkta ve gizlilikte suç işlemesini engeller. Mümin, Allah'tan başka korktuğu her şeyden kaçarken, O'nun korkusuyla O'ndan kaçmaz,⁶⁹ bilakis O'nun dışındaki tüm korkulardan kurtulmak için O'na yakınlaşır,⁷⁰ O'na güvenir⁷¹ ve O'na sığınır. Allah'ın merhametini kaybetme endişesiyle O'nun gazabından kaçıp yine O'nun merhametine sığınır. Bu hâl mümine manevî bir rahatlık ve huzur verir.⁷² Diğer yandan Allah korkusu, mümine günlük yaşamında hakkı bâtıldan ayırt etme yeteneğini kazandırır, karşılaşılabilecek her türlü sıkıntılardan kurtulması için çıkış yolu aralar ve hiç ummadığı yerden rızkını genişletir.⁷³

Kur'ân'ın Allah'tan korkulmasına dair mesajlarındaki temel amaç insanları korkutmak ve ürkütmek değildir. Burada aslolan kulların hidâyete teşviki ve sapıklığa karşı uyarılmasıdır.⁷⁴ Çünkü Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatmış, rahmeti ve bağışlaması gazabına üstün gelmiştir.

Kur'ân'da Allah korkusu ile ilgili en dikkat çeken âyetlerden birisi Âl-i İmrân 3/102'dir. "*Ey iman edenler! Allah'a karşı gereği gibi ittikâ edin*

2: 454. Ayrıca bk. Bakara, 2/61; Âl-i İmrân, 3/32, 50; Şuarâ, 26/110; Mücâdele, 58/9; Tahrîm, 66/6.

⁶⁷ Âl-i İmrân, 3/102.

⁶⁸ Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiye, 1988), 2: 74.

⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1503.

⁷⁰ Bakara, 2/115; Hadîd, 57/74; Beled, 90/16.

⁷¹ Zümer, 39/38.

⁷² Fussilet, 41/30; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 7: 162; Hayati Hökeleki vd., *Din Psikolojisi*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 2010), 58.

⁷³ Enfâl, 8/29; Talak, 65/2, 3; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 42.

⁷⁴ Mâide, 5/35.

*ve ancak Müslümanlar olarak can verin.*⁷⁵ Bu âyetteki ittikâ'dan murad, Allah'a yaraşır şekilde korkmak, O'na itaat etmek ve isyan etmemek, verdiği nimetlere her zaman şükretmek ve asla nankörlük etmemek, daima O'nu zikretmek ve kesinlikle unutmamak, Allah'ın dinine ve Kur'ân'a sınıksız sarılmaktır.⁷⁶ Bazı müfessirler âyetteki "*Allah'a karşı gereği gibi ittikâ edin.*" sözünün "*O hâlde gücünüz yettiğince Allah'tan korkun*" (et-Tegâbün 64/16) âyetiyle neshedildiğini söylemişlerdir. Bu görüşte olmayan müfessirler ise bu âyetlerle ilgili şu yorumu yapmışlardır: Âl-i İmrân 3/102. âyetin manası "Allah'tan gerektiği gibi korkun" şeklindedir ve bu, tüm günahlardan kaçınmak demektir. Bu mananın neshedilmesi söz konusu değildir. Zira mana, bazı günahların işlenebileceğini ifade eder. Durum böyle olunca, Âl-i İmrân 3/102 ve et-Tegâbün 64/16'deki mana aynı olmaktadır. Çünkü kim Allah'tan gücü yettiğince korkarsa, hakikatte o kişi O'ndan yaraşır şekilde korkmuştur.⁷⁷ Bu konuda dikkat çeken diğer bir âyet ise el-Mâide 5/35'dir. "*Ey iman edenler! Allah'tan korkun, O'na yaklaşmaya vesile arayın ve O'nun yolunda çaba harcayın ki kurtuluşa eresiniz.*" Âyetteki ittikâ'dan anlatılmak istenen, haramlardan yüz çevirmek ve dinen yasaklananları terk etmektir.⁷⁸

Allah korkusunun kendi dışındaki korkulardan ayrılan kendine özgü bir karakteri vardır. Öyle ki emniyet ve güven duygusu, Allah korkusunun içine yerleştirilmiştir. Allah korkusu bu yönüyle başka hiçbir korkuya benzemez. Dikkat ettiniz mi: Allah'ın ismi de hiçbir isme benzememektedir. Bu sebeple Allah'a karşı hissedilen bu duygu, diğer varlıklara karşı hissedilen duygularla asla benzeşmemektedir.

⁷⁵ Âyetlere mana verirken Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerîm Meali, Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir ve TDV Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Mealinden istifade edilmiştir. Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'ân-ı Kerîm Meali*, (Ankara: DİB Yay., 2011); Hayreddin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez, Mustafa Çağrırcı ve Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yay., 2006); Komisyon, *TDV Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, (Ankara: TDV Yay., 2017).

⁷⁶ Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân a'n te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 5: 637; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8: 175.

⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8: 176.

⁷⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 3: 94.

3.1.2. Kıyâmet Günü Korkusu

Bu korku, hiç kimsenin kimseye fayda sağlamayacağı, herkesin kendi yaptıklarıyla baş başa kalacağı kıyâmet günü korkusudur. “Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Hiçbir babanın çocuğuna hiçbir yarar sağlayamayacağı, hiçbir çocuğun da babasına hiçbir yarar sağlamayacağı gündün korkun!..” (Lokmân 31/33).⁷⁹ Âyette Allah kendisinden korkulmasını emretmekte ve insanları kıyâmet günü için uyarıp korkutmaktadır.⁸⁰ Kıyâmet günü, büyük-küçük her amelin kayıtlı olduğu amel defteri herkese takdim edilecektir. Günahkârlar dünyada işledikleri kötülüklerin bu şekilde önüne serilmesinden dolayı dehşete kapılacaklar ve Allah’ın azabından korkacaklardır. “Artık kitap (amel defteri) ortaya konmuştur; suçluların, onda yazılı olanlardan korkuya kapılmış olarak, ‘Vay hâlimize! Bu nasıl kitapmış! Küçük-büyük hiçbir şey bırakmaksızın hepsini sayıp dökmüş!’ dediklerini görürsün. Böylece yaptıklarının karşılarında bulmuşlardır.” (el-Kehf 18/49). Kıyâmet gününü korkutucu kılan hususlardan birisi de o gün kötülük yapanların bazı organlarının kendi aleyhlerine tanıklık edeceğidir. Bu gerçek Kur’ân’da şöyle açıklanmıştır: “Nihayet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik eder.” (Fussilet 41/20). Bu yüzdendir ki, Allah kullarını âhiret günü için ne takdim edecekleri konusunda uyarmakta ve uyanık olmalarını istemektedir.⁸¹

Kur’ân’da, kıyâmet gününde meydana gelecek sarsıntının insanları panik ve korkuya sevk edeceği beyan edilmektedir: “Ey insanlar! Rabbinizden korkun! Kıyâmet sarsıntısı gerçekten büyük bir olaydır. Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirdiği çocuğu unutacak, her gebe kadın karnındaki çocuğu düşürecek. Ve insanları sarhoş olmadıkları hâlde sarhoş gibi göreceksin; çünkü Allah’ın azabı (kıyâmetin dehşeti) çok çetindir.” (el-Hâc 22/1-2). Öte yandan Kur’ân’da korkunun kıyâmet günü zirve yapacağı bildirilmektedir. Bunun sebebi kıyâmet günü olacak olayların, dünyada meydana gelen ve korkutucu olarak nitelenen depresyon, yanardağ patlaması, şiddetli kasırga vb. hadiselerden daha korkunç ve dehşet verici olmasındandır.⁸²

⁷⁹ Ayrıca bk. İnsân, 76/10; Enbiyâ, 21/103.

⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur’ân’il-azîm*, 7: 314.

⁸¹ Haşr, 59/18-19.

⁸² Bk. Kehf, 18/49; Tâhâ, 20/102; Neml, 27/87; Kıyâmet, 75/7-12; Tekvîr, 80/1-6;

3.1.3. Cehennem Korkusu

İslam inancına göre her insan âhirette imanı sayesinde cennetle veya inkârı ve günahı sebebiyle cehennemle karşılaşacaktır.⁸³ “Bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe anlamına gelen” cennet, Allah’a iman edenlerin ebedi mutluluk içinde yaşayacakları yerin adıdır.⁸⁴ Cehennem ise, dipsiz kuyu, hayırsız, uğursuz anlamına gelir. Ve inkârcıların ve günahkarların isyanları sebebiyle cezalandırılacakları yerin adıdır.⁸⁵

Kur’ân’da cehennemin azabının çok şiddetli ve onun ne kadar kötü kalacak bir yer olduğundan söz edilmektedir.⁸⁶ Diğer yandan Kur’ân, cehennemi yedi kapısı olan,⁸⁷ farklı ceza yerlerini barındıran,⁸⁸ duvarlarla çevrili,⁸⁹ bekçileri bulunan⁹⁰ bir yer olarak tasvir etmektedir. Cehennemin korkunçluğunu ve dehşetini en açık şekilde ortaya koyan unsurlardan birisi onun ateşidir. Cehennem Kur’ân’da birçok yerde ateşle birlikte zikredilmektedir.⁹¹ Cehennem ateşi, can yakıcı, kızgın, çılgın, yakıp kavuran ve kocaman kıvılcımlar saçan bir ateştir.⁹² Bu yüzden cehennem, kendisinden korkulması gereken bir olgu olarak kendisini göstermektedir. Suçlulara kaynar su dökmek,⁹³ irin içirmek,⁹⁴ zakkûm yedirmek,⁹⁵ onları demirden topuzlarla dövmek,⁹⁶ demir halka ve zincirlerle ateşe atmak⁹⁷ cehennem azapları arasında zikredilmek-

İnfîtâr, 82/1-5.

⁸³ İnfîtâr, 82/13-14; Tekâsur, 102/7.

⁸⁴ M. Süreyya Şahin, “Cennet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1998-2013), 7: 374.

⁸⁵ Ömer Faruk Harman, “Cehennem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1998-2013), 7: 225.

⁸⁶ Ra’d, 13/18.

⁸⁷ Hicr, 15/44.

⁸⁸ Nisâ, 4/145; Furkân, 25/13.

⁸⁹ Kehf, 18/29; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-azîm*, 5: 139.

⁹⁰ Zuhruf, 43/77; Müddessir, 74/30; Alak, 96/18.

⁹¹ Bk. Tevbe, 9/35, 63, 68, 81, 109; Fâtır, 35/36; Mü’min, 40/49; Tûr, 52/13; Cin, 72/23; Beyyine, 98/6.

⁹² Bk. Nisâ, 4/10; Ahzâb, 33/64; Meâric, 70/15-16; Müddessir, 74/27-29; Murselât, 77/32-33; Kâria, 101/10-11.

⁹³ En’âm, 6/70; Hac, 22/19-20; Sâd, 38/57; Mü’min, 40/71-72; Vâkıa, 56/42, 54; Nebe, 78/25.

⁹⁴ Sâd, 38/57; Nebe, 78/25.

⁹⁵ Duhân, 44/43-46; Vâkıa, 56/52.

⁹⁶ Hac, 22/21.

⁹⁷ Mü’min, 40/72.

tedir. Kulların cehennemle korkutulmasındaki gaye, aralarında hak yoldan sapanları korku motifiyle doğru yola çağırarak, inananları ise onunla uyarak hak yolda ilerlemelerini sağlamak içindir. Dolayısıyla her insanın cehennem korkusunu hissetmesinden daha doğal bir şey yoktur.

3.1.4. Şeytan Korkusu

Şeytan, insanı vesvese ile yoldan çıkarmaya çalışan ruhanî bir varlıktır.⁹⁸ İster insan, ister cin, isterse de hayvan olsun her mütekebbir, cebbar ve asi şeytandır.⁹⁹ Şeytan, her kötülüğün kaynağıdır. İnsanı daima Allah yolundan alıkoymaya ve aldatmaya çalışır. Bunun için insanları; hak yoldan saptırma,¹⁰⁰ onları faiz, içki, kumar gibi haramlara teşvik etme,¹⁰¹ büyüye meylettirme,¹⁰² onlara kötü işleri güzel gösterme,¹⁰³ boş ümitler vererek aldatma¹⁰⁴ gibi çeşitli yollar arar. Kur'ân, insanları şeytanın aldatıcı özelliğine karşı şöyle uyarmaktadır: “*Ey Âdemoğulları! Şeytan, anne babanızı ayıp yerlerini birbirine göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi sizi de aldatmasın. Çünkü o ve yandaşları, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz şeytanları inanmayanların yoldaşları yaptık.*” (el-A'râf 7/27).

Kur'ân'da şeytan, insanoğlu için peşinden gidilmemesi gereken “apaçık bir düşman”¹⁰⁵ olarak nitelenir. Dolayısıyla şeytanın düşman olarak vasfı, onu kendisinden korkulması gereken bir varlık kılmağıdır. Dünyada hiçbir insanın, ondan korkup çekinmemesi düşünülemez. Zira Kur'ân, şeytanı; Allah'a karşı isyanıyla büyüklenip cennetten kovulan,¹⁰⁶

⁹⁸ Bakara, 2/36; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Turkî, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006), 1: 453; İlyas Çelebi, Salime Leyla Gürkan, “Şeytan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: TDV Yay., 1998-2013), 39: 99-103.

⁹⁹ Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-Arabiyye*, 5: 2144; İbn Manzûr, *Lisâni'l-Arab*, 4: 2265.

¹⁰⁰ A'râf, 7/16-17; Zuhruf, 43/62.

¹⁰¹ Mâide, 5/90-91; Bakara, 2/275.

¹⁰² Bakara, 2/102.

¹⁰³ Enfâl, 8/48; Nahl, 16/63; Kasas, 27/24; 'Ankebût, 29/38.

¹⁰⁴ Nişâ, 4/119-120.

¹⁰⁵ Bakara, 2/168, 208; En'âm, 6/142; A'râf, 7/22; Yûsuf, 12/5; Kasas, 28/15; Fâtır, 35/6; Yâsin, 36/60; Zuhruf, 43/62; Tekvîr, 81/25.

¹⁰⁶ Hicr, 15/30-35; Meryem, 19/44.

Rabbine karşı çok nankörlük eden,¹⁰⁷ insanlara tuzak kuran,¹⁰⁸ vesvesesiyle Allah'ın emirlerine muhalefet ettiren,¹⁰⁹ edepsizliği ve kötülüğü emreden,¹¹⁰ unutturma yeteneğine sahip olan,¹¹¹ arabozuculuk yapan,¹¹² şerrinden Allah'a sığınılması istenilen,¹¹³ insanı yüzüstü bırakıp rezil eden¹¹⁴ ateşten yaratılmış bir varlık¹¹⁵ olarak tasvir eder.

Allah'a inananların O'nun yolunda harcama yaptıkları ve tasadduk ettiklerinde kalplerine düşen fakirliğe düşme korkusu, şeytanın işlerinden birisi olarak zikredilir. “Şeytan içinize yoksulluk korkusu düşürür ve çirkin şeyler yapmanızı emreder. Allah ise kendinden bir bağışlama ve lütuf sözü vermektedir.” (el-Bakara 2/268) Yani şeytan insanlara “Kazandığın malı elinde tut. Sakın tasadduk etme! Sonra fakir olursun.” diye fısıldar ve bu şekilde onların kalplerine fakirliğe düşme korkusunu düşürür.¹¹⁶

Kur'ân'da münâfikların tutumları şeytanın tutumuna benzetilir. Şeytan, insanoğluna “İnkâr et” der, o inkâr edince de onu yüzüstü bırakıp “Bilesin ki benim seninle ilgim yok. Ben âlemlerin rabbi olan Allah'tan korkarım.” (el-Haşr 59/16) der.¹¹⁷ Âyet, münafıkların zafer vadederek Yahudileri savaşa kıskırttıktan sonra onlarla birlikte hareket etmeyerek, tıpkı şeytanın insanı yüz üstü bıraktığı gibi onları yüzüstü bırakmalarından söz etmektedir. Münafıkların bu davranışı, şeytanın davranışına benzetilmiştir. Zira şeytanda insanı küfre sevk eder, sonra da onu yüz üstü bırakır.¹¹⁸ Dolayısıyla münafıkların da şeytanın da sözleri doğru değil, ancak yalan ve gösterişten ibarettir.

¹⁰⁷İsrâ, 17/27.

¹⁰⁸Nisâ, 4/76.

¹⁰⁹A'râf, 7/200; Tâhâ, 20/120; Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedyûy, (Beyrut: Dâru'l-kelime't-tayyib, 1998), 1: 627.

¹¹⁰Nûr, 24/21; Kasas, 28/15.

¹¹¹Yûsuf, 12/42; Kehf, 18/63; Mücâdele, 58/19; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2: 174.

¹¹²Yûsuf, 12/100; İsrâ, 17/53.

¹¹³Nahl, 16/98; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2: 279.

¹¹⁴Furkân, 25/39; Haşr, 59/16.

¹¹⁵Rahmân, 55/15; Râğıb İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, 454.

¹¹⁶Vâhidî, *el-Vasît*, 1: 383.

¹¹⁷Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3: 392.

¹¹⁸İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 8: 104.

3.1.5. İsyâna Düşme Korkusu

Bu korku Allah'a inananlara aittir. İsyân, Allah'a itaatten çıkıp günaha düşmektir.¹¹⁹ Hz. Peygamber (sav) günahı, “*kalbini tirmalayan ve insanların bilmesinden hoşlanmadığın şey*” şeklinde tanımlamıştır.¹²⁰ “Onlar büyük günahlardan ve hayâsızlıktan kaçınırlar, öfkelendiklerinde dahi bağışlarlar.” (eş-Şûrâ 42/37) ve “Onlar, ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak duran kimselerdir.” (en-Necm 53/32) âyetinden yola çıkarak bazı günahları büyük günah olarak değerlendirmek mümkündür.¹²¹ Aynı âyetler Allah'a iman edenlerin büyük ve küçük günahlara düşmekten korktuklarına da işaret etmektedir. “Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız.” (en-Nisâ 4/31) âyetinde büyük günahlardan kaçınanların küçük günahlarının da affedileceği bildirilmektedir.¹²² Dolayısıyla büyük günahlardan uzak duranların veya bunun için çabalayanların, isyana düşmede hissettikleri korku ve endişe inkâr edilemez. “*Lokmân “Sevgili oğlum” (dedi), Yaptığın iş bir hardal tanesi ağırlığında bile olsa, bir kayanın içinde saklansa veya göklerde yahut yerin dibinde bulunsa yine de Allah onu açığa çıkarır. Kuşkusuz Allah her şeyi büyüün gizlilikleriyle bilir. O her şeyden haberdardır.*” (Lokmân 31/16) âyetinden yapılan sâlih amellerin kulun karşısına çıkarılacağı gibi büyük küçük demeden her günahın kesinlikle kulun önüne getirileceği ve hesaba çekileceği anlaşılmaktadır. Âyet bu açıdan, günaha düşme konusunda kulların yaşadıkları bu korkunun doğal ve olağan olduğunu göstermektedir.

3.1.6. Amellerin İptali Korkusu

Kur'ân, ancak iman edip sâlih amel işleyen, gerçeği ve sabretmeyi konuşan insanın dünya hayatında zarar etmeyeceğinden bahseder.¹²³

¹¹⁹Râgıb İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 570.

¹²⁰Müslim, “Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb”, 15; Tirmîzî, “Zühd”, 52.

¹²¹İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 7: 426; Cârullah Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmidit-tenzîl ve Uyûni'l-ekavîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavved, (Riyad: Mektebetu obekan, 1998), 5: 415, 645.

¹²²Kurtûbî, *el-Câmi'*, 6: 261.

¹²³Asr, 103/2-3.

Yine o, cennet ve içindeki nimetlerin iman edip sâlih amel işleyenlere vadedildiğini müjdeliler.¹²⁴ Bu müjdeyi insan, sadece hayattayken elde edebilir. Bu yüzden Kur'ân, kazanılan sâlih amellerin boşa gitmemesi için şu uyarıyı yapmıştır:¹²⁵ “İçinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, dünyada ve âhirette amelleri boşa gidenler bunlardır. Cehennem dostları da bunlardır ve orada onlar devamlı kalıcıdırlar.” (el-Bakara 2/217). Bu ve benzeri âyetlerde amelleri boşa çıkaracak fiiller, küfür, şirk, âyetleri ve âhirete kavuşmayı yalanlamak, haksız yere peygamberleri öldürmek, adâleti emreden kişileri öldürmek, bâtıl şeylere dalmak olarak açıklanmıştır.¹²⁶ Kur'ân, amelleri boşa giden insanların azaba maruz kalacaklarını ve kendilerinden bu azabı defedecek hiçbir yardımcılarının olmayacağını bildirmektedir.¹²⁷ Ayrıca ilgili âyetlerden, fiilleri sebebiyle amelleri boşa gidenler kişilerle hiç amel etmeyen kişilerin âkıbet bakımından Allah katında hiçbir farklarının olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla her insanın amelinin boşa gidebileceğine dair bir korkuyu hissetmesi mümkündür.

3.1.7. Hidâyetten Sapma Korkusu

Hidâyet, sözlükte doğru yolda olmak, yol göstermek, açıklamak anlamına gelir. Dalâlet (doğru yoldan sapmak) kelimesinin zıddıdır. Istilâhta ise güzellikle, iyilik ve yumuşaklıkla doğru yolu gösterme manasınadır.¹²⁸ Kur'ân, Allah'ın kullarına hidâyeti gösterdiğini söyler.¹²⁹ Hidâyetin kullara gösterilmesi, ya elçi¹³⁰ ya da kitap¹³¹ ile olur. Kur'ân'da Allah'ın; kendisine inananları, kendi yolunda çabalayanları, kendisine yönelenleri doğru yola ileteceği,¹³² zâlimleri, kâfirleri, yalancı

¹²⁴Bk. Bakara, 2/25, 82; Nisâ, 4/57, 122; Yûnus 10/9; Hûd 11/23; İbâhim 14/23; Kehf, 18/107; Hac, 22/14, 23, 56; 'Ankebût, 29/9, 58; Rûm, 30/15; Lokmân ,31/8; Secde, 32/19; Sebe', 34/37; Şûrâ, 42/22; Muhammed, 47/12; Burûc, 85/11.

¹²⁵Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 666.

¹²⁶Bk. Âl-i İmrân, 3/22; Mâide, 5/5; 'A'râf, 7/147; Tevbe, 9/17, 69; Kehf, 18/105.

¹²⁷Âl-i İmrân, 3/21, 22; Tevbe, 9/17; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, 1: 251.

¹²⁸Râğıb İsfehânî, *Müfredâtu'lfâzi'l-Kur'ân*, 835.

¹²⁹İnsân, 76/3; Beled, 90/10.

¹³⁰Tevbe, 9/29, 33; Fetih, 48/28; Saff, 61/9.

¹³¹Bk. Bakara, 2/53, 87; Âl-i İmrân, 3/3, 7; En'am, 6/89; Nahl, 16/64; Kehf, 18/1; Hadîd, 57/25-27.

¹³²Nisâ, 4/175; Ra'd, 13/37; Kehf, 18/13; 'Ankebût, 29/69; Tegâbun, 64/11.

ve inkârcıları, günahkarları ve müsrifleri doğru yola iletmeyeceği¹³³ beyan edilmektedir.

“(Allah) onları, içinde ebedî olarak kalacakları cehennem yolundan başka bir yola da iletecek değildir.” (en-Nisâ 4/169) âyetinde, dalâlet üzere olan inkârcıların ve zâlimlerin hidâyete erişememe hususundaki korkularına işaret edilmektedir. “(Allahım!) Bizi dosdoğru yola ilet.” (el-Fâtiha 1/6) âyetini şöyle yorumlamak mümkündür: “Ya Rabbi! Biz hidâyet üzereyiz. Ama hidâyetten uzaklaşmaktan da korkuyoruz. Bizi şimdi olduğu gibi gelecekte de dosdoğru yola ilet ve o yolda sabit kıl.”¹³⁴ “Rabbimiz! Bizi doğru yola ilettikten sonra kalplerimizi eğriltme.” (Âl-i İmrân 3/8) âyeti benzer şekilde yorumlanabilir. Öte yandan “Öyleyse sadece Müslümanlar olarak ölünüz” (el-Bakara 2/132) âyeti ışığında, hidâyete erenlerin ölünceye kadar hidâyet üzere kalacaklarına dair bir garantilerinin bulunmadığını ve her an dalâlete düşebilme risklerinin bulunduğunu söylemek mümkündür.¹³⁵

3.2. DÜNYEVÎ KORKULAR

“Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız. Sabredenleri müjdele!” (Bakara 2/155) âyetinde de ifade edildiği gibi psikolojik, biyolojik, ekonomik, bedeni ve zirai alanlardaki korkulardır. Allah kullarını bu tür korkulara karşı sabırlarını ölçerek imtihan etmekte ve akabinde bu imtihanlara sabredenleri sevap vermekle müjdelemektedir.¹³⁶ Kur’ân’da geçen dünyevî korkuları şöyle sıralamak mümkündür:

3.2.1. Ölüm Korkusu

Ölüm, her canlının kaçınılmaz ortak son dünyevî kaderidir.¹³⁷ Ölüm, “bir insan, bir hayvan veya bir bitkide hayatın tam ve kesin olarak sona

¹³³Bakara, 2/258, 264; Âl-i İmrân, 3/86; Mâide, 5/51, 67, 108; En’âm, 6/144; Tevbe, 9/19, 24, 37, 80; Zümer, 39/3; Mü’min, 40/28; Saf, 61/5; Münâfikûn, 63/6.

¹³⁴Nesefî, *Medâriku’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vil*, 1: 32.

¹³⁵Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Bağavî, *Meâlimu’t-tenzil*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 66.

¹³⁶Kurtûbî, *el-Câmi’*, 2: 463; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’il-azîm*, 1: 151; Nesefî, *Medâriku’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vil*, 1: 144.

¹³⁷Enbiyâ, 21/ 35.

ermesi, yok olma, ortadan kalkma, çok büyük sıkıntı, üzüntü, bitmek, tükenmek, gücünü kaybetmek, hayatın zıddı, bir âlemden başka bir âleme intikal etmek, ruhun bedenden ayrılması¹³⁸ gibi birçok değişik manaya gelir. Ölüm, yok olmak değildir. Aksine sonsuz bir hayata adım atmaktır. Ölüm, kendisine öldükten sonra azap görmeyeceği bildirilse dahi birçok insanın yaratılışı icabı hoşlanmadığı ve sarhoşluğuna yakalanmak istemediği bir konudur.¹³⁹ Çünkü insanoğlu tattığı dünyevî zevkleri ve sahip olduğu sınırsız nimetleri terk etmek istemez. İnsan her zaman ölüm düşüncesinden kurtulmayı arzu eder. Bu yüzden insan, ölüme karşı mesafeli ve önyargılıdır. Ölüm korkusu, insanın en çok korktuğu korku çeşitlerinden birisidir. Zira insan bir an bile aklından çıkmayan ölümü düşünmeden edemez. “*De ki: ‘Sizin kendisinden kaçıttığımız ölüm, sizi mutlaka bulacaktır...’*” (el-Cum’a 62/8) ve “*(Rasûlüm!) De ki: Ölümden veya öldürülmekten kaçsamız bile bu kaçış size bir fayda vermeyecektir.*” (el-Ahzâb 33/16) âyetinde ölüm korkusuna ima vardır.¹⁴⁰

Ölüm korkusu, varlığını hissettiren etki gücü yüksek korkutucu ve ürpertici bir korkudur.¹⁴¹ Mümin, ölümün Allah’ın bir takdiri ve emri, ebedî hayata açılan bir kapı olduğunu bilir.¹⁴² Dolayısıyla ölüm, mümin için korkulacak bir şey değildir. Mümin için ölüm korkusu, şayet günahkâr ise ölmeden önce Allah’ın bağışlamasına veya rahmetine nail olamamak endişesinden kaynaklanmış olabilir. Bu korku, günahkâr bir kul için son derece doğaldır. Ölüm sarhoşluğu ile ilgili Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “*Mü’mine ölüm gelince, Allah’ın hoşnutluğu ve ikramı kendisine müjdelendir. Artık mü’mine ölümden daha sevimli bir şey olamaz. O anda mü’min Allah’a kavuşmayı ister, Allah da mümine kavuşmayı ister. Kâfire ölüm gelince, Allah’ın azabı ve cezası kendisine bildirilir. O anda kâfire ölümden daha fena bir şey olamaz. O anda kâfir Allah’a kavuşmaktan, Allah da ona kavuşmaktan hoşlanmaz.*”¹⁴³ Bu yüzden Müslüman her zaman ölüme hazırlıklı olmalıdır.

Kur’ân, münâfikların içine düştükleri hâllerden birini şu âyette açık-

¹³⁸Türk Dil Kurumu (TDK), *Türkçe Sözlük*, 2: 1726, 1727.

¹³⁹Kâf 50/19; Beydâvî, *Medâriku’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vil*, 3: 315.

¹⁴⁰Nesefî, *Medâriku’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vil*, 3: 23.

¹⁴¹Nisâ, 4/77.

¹⁴²Bakara, 2/28.

¹⁴³Buhârî, Rikâk, 41.

lar: “Yahut o (münâfık)lar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültülü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimse gibidirler. Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkarlar.” (al-Bakara 2/19). Bu âyette münâfığın hâli, zifiri karanlıkta yağmurlu bir havada gök gürültüsü ve şimşekten ürkererek ölüm korkusuna kapılan bir kişinin hâline benzetilmiştir. Burada ölüm korkusundan kastedilen, helak olma korkusudur.¹⁴⁴ Âyette geçen gök gürültüsü ve şimşeğin inkârcıları tehdit eden birer âyet olarak yorumlanması mümkündür.¹⁴⁵

3.2.2. Fakirliğe ve Darlığa Düşme Korkusu

“Şüphesiz rızık veren, sağlam kuvvet sahibi olan ancak Allah'tır.” (ez-Zâriyât, 51/58). Bu hakikate rağmen insanoğlu bazen gelecek ve rızık endişesi nedeniyle fakirliğe ve darlığa düşme korkusuna kapılabilir. Bu yüzden insan daima kazanıp biriktirmek, biriktirdiklerine sımsıkı sarılmak ister. Sahip olduklarını kaybetme korkusu onu sürekli kaygılandırır. İnsan, cimrilik göstererek kendisine bu lütfu bahşeden Rabbi için bile harcamaktan imtina edebilir. “Şeytan sizi fakirlikle korkutur ve size cimriliği telkin eder. Allah ise size katından bir mağfiredir ve bir lütf vadeder. Allah her şeyi kuşatan ve her şeyi bilendir.” (el-Bakara 2/268) âyetinde, şeytanın fakirlik fısıltılarına aldanmamak gerektiğine dair bir ikaz bulunmaktadır. Fakirliğe ve darlığa düşme korkusu, şeytanın vesvesesi ve telkininden başka bir şey değildir.¹⁴⁶ Aynı şekilde el-İsrâ 17/31'de çocukların canına kıymaya götüren korkunun fakirliğe ve darlığa düşme korkusu olduğu bildirilmektedir.

3.2.3. Can ve Malın Azaltılması Şeklindeki Korku

“Yahut da, onları korku üzere iken yakalayacağından güven içinde midirler? Şüphesiz Rabbiniz çok esirgeyicidir, çok merhametlidir.” (en-Nahl 16/47) âyetinde geçen tehavvuf (تَخَوُّف) kelimesine korkutma manası dışında mallarda ve canlarda azar azar eksiltmek anlamını yüklemek mümkündür.¹⁴⁷ Hile yapanların hemen helak edilmemeleri, Allah'ın

¹⁴⁴Bağavî, *Meâlimu't-tenzil*, 20.

¹⁴⁵Karaman ve diğerleri, *Kur'ân Yolu*, 1: 83.

¹⁴⁶Beydâvî, *Emvâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, 1: 171.

¹⁴⁷Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20: 40; Kurtûbî, *el-Câmi'*, 12: 331.

sonsuz merhamet ve şefkati sayesinde onlara mühlet vermesinden ileri gelmektedir.¹⁴⁸ Hz. Ömer (ra)'ın bir gün minberde bu âyeti okuduktan sonra âyette geçen tehavvufun manasını orada bulunanlara sorduğu ve Huzeyl kabilesinden yaşlı birinin 'onun anlamı tenâkus yani noksanlaştırılmaz' şeklinde cevap verdiği dair nakiller bazı tefsir kaynaklarında yer almaktadır.¹⁴⁹ el-Bakara 2/155'deki "*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınayacağız. Sabredenleri müjdele!*" şeklindeki ilâhî buyruk, dünya imtihanında korkuyla sınanan ve akabinde bu imtihanlara sabreden insanın başarıyla olacağını müjdelemektedir.¹⁵⁰ Korku, müminin yaşamını disipline eden bir duygudur. Söz ve davranışlarında, dengeli ve ölçülü olmasını sağlayan bir unsurdur.

3.2.4. Dünyevî Çıkarı Kaybetme Korkusu

el-Kasas 28/57'de bazı Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber (sav)'e yönelttikleri "*(Ey Muhammed!) Biz seninle beraber doğru yola uyarsak, yurdumuzdan atılırız.*" hitâbında, mal, mülk, makam vb. dünyevî çıkarı içine alan korkuların bazen insanı hak yola tâbi olmaktan alıkoyduğuna dikkat çekilmektedir.¹⁵¹ Fakat Allah onların bu mazeretlerinin yalan ve geçersiz olduğunu beyan etmiştir.¹⁵² Öte yandan "*Elinizdekini (Tevrat'ı) tasdik edici olarak indirdiğime (Kur'ân'a) iman edin; sakın onu inkâr edenlerin ilki olmayın! Âyetlerimi az bir karşılık ile satmayın. Yalnız benden korkun.*" (el-Bakara 2/41) âyetinde, Allah'ın kitabını ve dinini dünyevî çıkarları için istismar ederek insanlara yanlış yorumlayanlara karşı sert bir ikaz vardır.¹⁵³

Dünyevî çıkar korkusuna temas eden diğer bir âyet şudur: "*De ki: Rabbimin rahmet hazinelerine eğer siz sahip olsaydınız, harcamır (ve tükenir) korkusuyla kısıtıkça kısırdınız. İnsanoğlu pek eli sıkıdır.*" (el-İsrâ 17/100). Âyet şunu söylüyor: İnsanoğlu şayet erzaklarla veya nimetlerle dolu hazinelere sahip olsaydı, cimrilik yapardı ve Allah'ın rızıkları

¹⁴⁸Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 238.

¹⁴⁹Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3: 43, Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, 20: 40; Kurtûbî, *el-Câmi'*, 12: 332.

¹⁵⁰Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, 1: 144.

¹⁵¹Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18: 287.

¹⁵²İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 6: 222.

¹⁵³Karaman ve diğerleri, *Kur'ân Yolu*, 1: 115.

dağıtmada gösterdiği cömertliği gösteremezdi. Çünkü insan çok cimridir. Ona göre bu cömertlik, dünyevî çıkarına zarar verir. Bu düşünce-
deki insan yokluktan ve fakir olmaktan korkar. Hâlbuki Allah, tüm bu
hâllerden yücedir. Âyette geçen *inşâk*, fakirlik anlamındadır. İbn Abbâs
(ö. 58/687) ve Katâde (ö. 117/735) bu görüştedir.¹⁵⁴

el-Kasas 28/60'da insanoğlunun kısacık dünya hayatında nasibine
düşen her şeyin faydalı şeyler ve süs olduğu, Allah katında kazanılan
sevapların ise daha hayırlı ve kalıcı olduğu belirtilmektedir. Bu âyetin
tefsiriyle ilgili olarak İbn Abbâs “Dünyada mümin azıqlanır, münafık
süslenir, kâfir ise eğlenir.” yorumunu yapmıştır.¹⁵⁵ Dolayısıyla bu
âyetten, insanoğlunun dünyevî çıkar düşüncesiyle kendisine bahşedilen
şeyleri harcamaktan geri durmaması gerektiği anlaşılmaktadır.

el-İsrâ 17/31'de dünya kazancı elinden gidecek ve fakir düşecek diye
korku yaşayan bazı insanların, çocuklarını öldürmeye teşebbüs ettikle-
rinden bahsedilmektedir. Âyette bu şekil takıntılı bir korkunun doğru
olmadığına işaret edilmekte ve Allah'ın yarattığı hiçbir canlıyı rıziksız
bırakmayacağına vurgu yapılmaktadır.¹⁵⁶

3.2.5. Düşmanın Şerrinden Duyulan Korku

Kur'ân'da düşmanın şerrinden korkma havf ile ifade edilmiştir.¹⁵⁷
en-Nisâ 4/83'de¹⁵⁸ ve el-Ahzâb 33/19'da geçen havftan savaş dolayısıyla
düşmanın şerrinden duyulan korkunun kastedilmesi ihtimal dahilinde-
dir. Kur'ân, insanoğlunun en ciddi ve tehlikeli korkularından biri-
si olan düşman korkusundan örnekler verir. Hz. Mûsâ (as)'ın düşmanı
Firavun'dan korkması,¹⁵⁹ Müslümanların Hendek gazvesinde düşman
kuşatması sebebiyle yaşadıkları korku¹⁶⁰ ve Müslümanların kendileri-
ni savaşmaya hazır bekleyen bir ordu yüzünden korkuya kapılmaları¹⁶¹
bu örneklerden bazılarıdır. Kur'ân'da Allah'ın “*İnsanlardan değil, benden*

¹⁵⁴Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13: 181-182.

¹⁵⁵Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2: 652.

¹⁵⁶Bağavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 741.

¹⁵⁷Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 1: 378.

¹⁵⁸Elmalılı âyeti daha çok savaşla ilgili durumlara yorumuştur. Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3: 38.

¹⁵⁹Kasas, 28/18-21.

¹⁶⁰Ahzâb, 33/9-12.

¹⁶¹Âl-i İmrân 3/173; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2: 465, 466.

korkun...” (el-Mâide 5/44) buyruğu, düşman korkusunu yenmenin yolunun insanlardan ve ölümden korkmadan Allah’tan korkmaktan geçtiğini beyan eder. Âl-i İmrân 3/173’de müminlerin düşman korkusu söz konusu olduğunda Allah’a teslimiyet içinde O’na güvenmeleri gerektiği belirtilmiştir. Bu güven onların Allah’a olan imanları ve dinlerine bağlılıklarını artıracaktır.¹⁶²

el-Bakara 2/194’de geçen “*Şu hâlde kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın.*” ifadesinde “*dengiyle*” kaydı konularak, Müslümanların kendilerine saldıran düşmana karşı aşırıya kaçmadan karşılık vermesi gerektiği beyan edilmektedir.¹⁶³ Düşmana karşı yapılan saldırının birçok sebebi olabilir. Düşmanın şerrinden korkma, bu sebeplerden birisidir.

Düşmanın şerrinden korkma, dünyevî bir korku olup inananlar tarafından yenilmesi gereken bir korkudur. Bu korkunun ilacı ise, kalbe Allah kokusunun yerleşmesidir.

3.2.6. Zâlim Beşerin Zulmünden Duyulan Korku

İnsanın hayatını olumsuz etkileyebilecek ve psikolojik bunalımına sebep olabilecek derecedeki anormal korku şiddetli bir korkudur. Bu korku özellikle zâlimlerin, diktatörlerin yıllarca süregelen baskı ve işkenceleri sonucunda mazlumların ruhlarına yerleşen bir korkudur. Şiddetli korkuyu yaşayan bu kişiler, iyi ve güzel olan düşüncelerini harekete geçirmekte zorlanabilirler. Kur’ân, şiddetli korkuyu istismar eden zâlimlerin ve cebbâr (zorba) kişilerin bu korkuyu bir baskı aracı olarak kullandıklarından ve insanları hak yolundan engellemeye çalıştıklarından söz eder.¹⁶⁴ Diğer yandan Kur’ân, Allah dilemedikçe kimsenin kimseye zarar veremeyeceği¹⁶⁵ gerçeğini açıklar.

el-İsrâ 17/76’de Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber (sav) Mekke’deyken “*neredeyse dünyayı başına dar getirecekler*” sözüyle O’na korku saldıkları, onların bu davranışlarının “*O takdirde, senin ardından kendileri de fazla kalamazlar.*” sözüyle kesinlikle karşılıksız kalmayacağı ve gün

¹⁶²Kurtûbî, *el-Câmi*’, 5: 423.

¹⁶³Karaman ve diğerleri, *Kur’ân Yolu*, 1: 302.

¹⁶⁴A’râf, 7/88; İsrâ, 17/76, 77; Yâsîn, 36/18; Meryem, 19/46.

¹⁶⁵Bakara, 2/107; Âl-i İmrân, 3/111, 120; Nisâ, 4/113; Mâide, 5/42.

gelecek onların da Mekke'den çıkarılacakları, “Senden önce gönderdiğimiz peygamberler hakkındaki kanun (da budur). Bizim kanunumuzda hiçbir değişiklik bulamazsın” (el-İsrâ 17/77) kavliyle de önceki peygamberlerin bu şekilde sıkıntı çektikleri beyan edilmiştir. Mekkelî müşriklerin Mekke halkı üzerindeki baskıları, içlerinden az kişinin Müslüman olmasında önemli bir etken olmuştur. Nitekim Allah'ın bildirdiği bu beyan, Mekke'nin fethi sonrasında Hz. Peygamber (sav)'i Mekke'den çıkartan¹⁶⁶ Mekkelî müşriklerin oradan çıkarılmaları ile gerçekleşmiş, Mekke halkı ve çevresindekiler bölük bölük İslâm'a girmişlerdir.¹⁶⁷

Firavun kavminin üzerinde, kendi izni olmadan başka şeylere inanamayacakları derecede zulüm ve işkence oluşturmak suretiyle şiddetli bir korku meydana getirmişti.¹⁶⁸ “Firavun ve kavminin kendilerine işkence etmesinden korkuya düşerek kavminden bir grup gençten başka kimse Mûsâ'ya iman etmedi...” (Yûnus 10/83). Âyetten bu korkunun, bazı kişilerin iman etmesine bir engel teşkil ettiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁹

Ayrıca Kur'ân'da korkaklığın münâfikların sergilediği bir davranış olduğu görülmektedir.¹⁷⁰ Korkaklık zaten mümine yakışmaz. Münâfik ise çıkarını kaybetme endişesiyle korkar. Mümin duasında korkaklıktan Allah'a sığınmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber (sav) duasında korkaklıktan Allah'a sığınmış¹⁷¹ ve bize bu konuda örnek olmuştur.

3.2.7. Endişe Anlamında Korku

Kur'ân'da havfin endişe anlamında kullanıldığı âyetler bulunmaktadır. Bu anlam, genellikle gelecekte olabilecek olumsuz olayların, kişiler üzerindeki tesirinin söz edildiği yerlerde görülmektedir.¹⁷² Örneğin el-Bakara 2/182'de vasiyet edenin taşıdığı endişe, el-Bakara 2/229'da

¹⁶⁶Hız. Hatice'nin amcazadesi Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber (s.a.v)'e kavminin kendisini memleketinden çıkaracaklarını söylediği rivayet edilmektedir. Buhârî, “Bed'u'l-vahy”, 1.

¹⁶⁷Nasr, 110/1-3.

¹⁶⁸Bk. Mustafa Cora, *Tâğutî Tutum ve Davranışlar*, (Burdur: Anıl Grup Matbaacılık, 2017), 50, 51, 78, 79.

¹⁶⁹Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 2: 36.

¹⁷⁰Tevbe, 9/56; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 502.

¹⁷¹“Allah'ım! Korkaklıktan sana sığınırım.” Buhârî, “Cihâd ve's-seyr”, 25.

¹⁷²Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (İstanbul: Mizan Yay., 2006), 7: 157.

Allah'ın koymuş olduğu hudutlarını yerine getirememe endişesi, en-Nisâ 4/9'da kendi çocuklarının endişesini taşıyanların başkalarının çocukları için de endişe duymaları, en-Nisâ 4/34-35'de kocanın eşinin isyan, dikbaşlılığı ve geçimsizliğinden kaynaklı endişesi, en-Nisâ 4/128'de kadının kocasının kendi haklarına engel olması ve kötü muamelesinden kaynaklı endişesi, el-En'âm 6/48'de Allah'a iman edip O'na uyan ve kendisini düzelttenlerin endişe içinde olmayacakları, Yûsuf 12/13'de Hz. Yakub (as)'ın oğlu Hz. Yûsuf'a kardeşlerinin bir kötülük yapmalarından duyduğu endişe, Meryem 19/5'de Zekeriyâ (as)'ın yerine geçecek akrabalarından duyduğu endişe, Meryem 19/45'de Hz. İbrâhim (as)'ın babasının inançsız ölerek günaha girmesi ve kendisine azabın dokunabileceğine dair endişesi havf ile beyan edilmiştir.

3.2.8. Uyarı Tarzında Korkutma

Kur'an'daki uyarı şeklindeki korkutmalar, insanı gerçek güç sahibi olan Allah'a ilticâ etmeye sevk eder. Kur'an, insanların durumlarına göre uyarı metoduyla caydırıcı ve korkutucu âyetlerle bazen onları sarsıcı bir şekilde uyararak korkutmaktadır.¹⁷³ Kur'an'ın bu şekil uyarılarına kıyâmet günü, yeniden diriliş, âhirette hesap verme, Cehennem azâbı vb. konuların eşlik ettiği görülmektedir.¹⁷⁴ “*Ey insanlar! Rabbinizden korkun! Çünkü kıyâmet vaktinin depremi müthiş bir şeydir!*” (el-Hac 22/1) âyetinde olduğu gibi bu tarz uyarıların amacı, insanlarda kötülüklerle karşı caydırıcı bir etki meydana getirmek veya onları Allah'a imana sevk etmektir. Öyle ki, Cübeyr b. Mutim (ra)'ın Medine'de Mescid-i Nebevî'de Hz. Peygamber (sav)'den Tûr sûresini dinlemesi ve sûrenin içerdiği konulardan etkilenerek Müslüman oluşu¹⁷⁵ müşahhas bir örnek olarak tarihteki yerini almıştır.

3.2.9. Dünyevîleşme Korkusu

Dünyevî meyil yani dünyevîleşme, insanlığın var oluşundan beri vardır ve insanlığın yok oluşuna kadar da devam edecektir. Dünyevîleşme, insanın “*dünyaya karşı özel bir tavır alma ve yakın ilgi gösterme sürecidir.*”

¹⁷³Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 446.

¹⁷⁴Kamer, 54/7, 8; Kâria', 101/1-11.

¹⁷⁵Buhârî, “Ezân”, 99; “Cihâd ve's-seyr”, 171; “Megâzî”, 11.

(el-Bakara 2/155). “*Hâlbuki dünya hayatının sağladığı fayda âhiretinkine göre pek azdır.*” (et-Tevbe 9/38) meâlindeki âyet, insanın dünya hayatı yerine âhiret hayatını tercih etmesi gerektiğini açıklar.¹⁷⁶ Âhiret nimetlerine göre çok daha değersiz olan dünya nimetlerini tercih etmek, en şerefli varlık olan insanı yüceltmek yerine küçük düşürecektir. Bu açıdan dünyevîleşme, Müslümanın yaşadığı en ciddi korkulardan birisidir. Zira dünyaya meyletmek, onu Yaratıcısı'ndan uzaklaştırır. Hâl böyleyken maalesef bazı Müslümanlar, dünyevîleşmenin etkisiyle modern tesettür, tesettür mayo, İslâmi tatil, İslâmi deniz turları, İslâmi plaj gibi birçok şeyi “İslâmî”leştirmişlerdir. Bunun sebebi, zihinlerinde kurguladıkları yaşam tarzlarını meşru hâle getirme çabasından başka bir şey değildir. Zaten kazandıkları da yakında kesilecek pek az bir menfaattir.¹⁷⁷

Dünyevîleşmenin en önemli göstergelerinden birisi, lüks yaşam ve aşırı israftır. Para kazanmak, mevki elde etmek gibi dünyevî kazançların yegâne değer hâline gelmesi de başka bir göstergedir. Kur'ân'ın dünya hayatının sadece bir oyun, eğlence, oyalanma, süs ve insanların arasında bir övünmeden ibaret olduğuna¹⁷⁸ dair öğretisi ve “*Dünya hayatı sakın sizi aldatmasın.*” (Lokmân 31/33; Fâtır 35/5) şeklindeki ikazı, özelde müminin genelde her insanın dünyevîleşmekten korkması gerektiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla her insan, dünya hayatı ile âhiret arasında bir denge kurmalı, Allah'ın kendisine verdiği şeylerde âhiret yurdunu aramalı ve dünyadan da nasibini unutmamalıdır.¹⁷⁹ Aynı zamanda Allah'ın kendisine lütfettiği şeylerden diğer insanlara karşılıksız vermeli, yeryüzünde isyan ederek fesat çıkaran kişi olmamalıdır.¹⁸⁰ Dünyevîleşmeden korunmanın yolu; Âl-i İmrân 3/14'de dünya hayatının geçici menfaatleri olarak sıralanan nefsâni heveslere, kadınlara, çocuklara, yığın yığın biriktirilen para, kıymetli madenlere, salma atlara, sağmal hayvanlara ve hububata düşkünlük göstermemek; el-Hadîd 57/20de insanların kendi aralarında daha çok mal,, mülk ve evlada sahip olmayı arzu etmemek; el-En'âm 6/32'de dünyada müttakî bir kul olarak

¹⁷⁶İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 4: 135.

¹⁷⁷Nahl, 16/117; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2: 285.

¹⁷⁸En'âm, 6/32; 'Ankebût; 29/64; Muhammed, 47/36; Hadîd, 57/20.

¹⁷⁹Kasas, 28/77.

¹⁸⁰Kasas, 28/77; Bağavî, *Meâlimu't-tenzîl*, 987.

yaşamak; el-A'râf 7/51, el-Ankebût 29/64 ve el-Mü'min 40/39'da âhîret hayatını unutmamak; en-Nahl 16/30'da hayatı ihsân üzere kurmak şeklinde açıklanmıştır. Dünya hayatı aldatici, kısa ve geçici,¹⁸¹ âhîret hayatı ise kalıcı ve süreklidir.¹⁸² Asıl gerçek hayat, el-'Ankebût 29/64'de açıklandığı üzere âhîret hayatıdır.

3.2.10. Kınayanın Kınaması Şeklindeki Korku

Bu korku tabiri, Kur'ân'da sadece el-Mâide 5/54'de “(Müminler) Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur.” şeklinde geçmektedir. Burada müminlerin Allah yolunda cihad ederken münâfiklar gibi kınayanın kınamasından korkmadıkları ifade edilmektedir. Âyette “hiç kimsenin kınamasından korkmazlar” sözünden kastedilenler, savaşta Yahudi yandaşları tarafından kınanan ve bu kınanma korkusuyla savaş esnasında Müslüman ordusundan ayrılan münafıklardır. Âyette geçen hem “levmete”de hem de nekra kılınan “lâim”de mübalağa vardır.¹⁸³ Yani âyet şunu diyor: Müminler, hiç ama hiçbir kimsenin kınamasından korkmazlar. Dolayısıyla bu korku, münafıklarla ilgili olup müminlerin böyle bir korkuya kapılmaması ve bu kınamalara aldırış etmemesi gerekir.¹⁸⁴ O hâlde kınayanın kınamasından korkmamak, cihad edenlerin veya müminlerin vasıflarındandır. Bu özellik, Allah'ın kullarından dilediğine bahşettiği bir lütuftur.¹⁸⁵

“Kınayanın kınaması” tabirini, günümüzde sıklıkla kullanılan toplumsal baskı veya mahalle baskısı ile ilişkilendirmek de mümkündür. Bu tarz bir baskı, bireyin doğru bildiklerini ve inandıklarını hayata yansıtmasına engel olabilir. Dolayısıyla böyle bir baskıdan oluşan korku ve çekingenliğin bireyi doğrudan etkilemeyeceğini düşünmek imkansızdır.

SONUÇ

Kur'ân'da havf, türevleriyle birlikte 42 sûrede olmak üzere toplam 124 yerde geçer. Bu âyetlerden 76'sı Mekkî, 48'i Medenî âyetlerdir.

¹⁸¹Bk. Âl-i İmrân, 3/14, 185; Yûnus, 10/24, 70; Ra'd, 13/26; Mü'min, 40/39;

¹⁸²Mü'min, 40/39; A'lâ, 87/17.

¹⁸³Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1: 445; Karaman ve diğerleri, *Kur'ân Yolu*, 2: 297

¹⁸⁴İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, 3: 125.

¹⁸⁵Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8: 528.

Havf ve türevleri, 87 yerde fiil, 37 yerde ise isim ve mastar olarak; havf, fiil olarak genellikle '*korkarım*' şeklinde 23 yerde, mastar olarak da 26 yerde geçer.

Kur'ân'da geçen havf, salt korku anlamında düşünülemez. Havfı, günümüzde daha çok içinde kaygı, endişe, saygı ve çekingenliği barındıran bir duygu olarak tasavvur etmek mümkündür. Bu yüzden bazı meâl ve tefsirlerde havfın Türkçeye çevrilmesinde kaygı anlamının tercih edildiği görülmektedir. Kur'ân'da 14 yerde inananlar için dünyada hiçbir korku ve hüznün olmayacağı bildirilmiştir. Kur'ân'da havf sıkça hüznü kavramıyla birlikte kullanılmaktadır. Bunun sebebi, korkunun ve ona eşlik eden kaygı ve endişenin devam etmesiyle hüznün meydana gelmesidir. Kur'ân'da "*Üzülme!*" ve "*Üzülmeyiniz!*" şeklindeki ilâhî hitaplar, inananlar için hem motivasyon kaynağı hem de oluşan hüznü ortadan kaldıracak bir tesellidir. Kur'ân'da korku türleri denilince akla ilk gelen, Allah korkusudur. Allah korkusunun genişlemiş hâli, takvâ ile adlandırılır. Takvâda hem korku hem de sevgi, saygı ve sorumluluk vardır. Sonra kıyâmet günü korkusu, ölüm korkusu, cehennem korkusu, şeytan korkusu, fakirliğe düşme korkusu gibi diğer korkular akla gelmektedir. Havf, üzerinde düşünülmesi gereken Allâh'ın âyetlerindedir. Kur'ân'da en-Nahl 16/112'de geçen korku libâsı (elbisesi) tabiriyle, açlık çeken ve korkuya kapılan birinin içinde bulunduğu hâl anlatılmak istenmiştir. Bu yüzden korkudan emin olmak, Allah'ın bir lütfu ve rahmeti olarak görülür. Dolayısıyla geçtiği yerlerde havfın salt korku anlamı yerine, siyak ve sibak gözetilerek anlamlandırılması veya yorumlanması daha isabetli olacaktır.

Havf, Kur'ân'da geniş bir kullanım alanına sahiptir. Dinî kaygıların yanında dünyevî kaygıları da ifade eder. Dolayısıyla korku hem dünya hem de âhiret hayatıyla ilgili bir kavramdır. Diğer taraftan o, Kur'ân'da imtihan araçlarından birisi olarak zikredilmiştir ve onunla ilgili âyetlerde psikolojik tahliller göze çarpmaktadır. Bu tahlillerden birisi, korkunun bir neticesi olan korkaklığın münâfikların sergilediği bir davranış olduğuna işaret edilmesidir.

Kur'ân'daki korkuların, dinî korkular ve dünyevî korkular olmak üzere iki kısımda toplandığı söylenebilir. Dinî korkular arasında; Allah korkusu, kıyâmet günü korkusu, cehennem korkusu, şeytan korkusu,

isyana düşme korkusu, amellerin iptali korkusu ve hidâyetten sapma korkusu sayılabilir. Dünyevî korkular arasında ise; ölüm korkusu, fakirliğe ve darlığa düşme korkusu, can ve malın azaltılması şeklindeki korku, dünyevî çıkarı kaybetme korkusu, düşmanın şerrinden duyulan korku, zâlim beşerin zulmünden duyulan korku, endişe anlamında korku, uyarı tarzında korkutma, dünyevîleşme korkusu ve kınayanın kınaması şeklindeki korkuyu saymak mümkündür.

Allah korkusu, kaynağı Allah olması sebebiyle pozitif etki yönü ağır basan bir korkudur. O, tüm korkular arasında en kıymetli olanıdır. Kıymeti, emniyet ve güven duygusunun bu korkunun içine yerleştirilmesinden kaynaklanır. Allah korkusu, diğer korkuların aksine korkanı korktuğu varlıktan kaçırmaz ve uzaklaştırmaz. Bilakis O'na yaklaştırır ve bağlar. Dolayısıyla Allah korkusuna sahip olmak, paha biçilemez bir erdemdir. Kınayanın kınamasından korkmamak ise, Allah'ın bir lütfu olup müminlerin ayırt edici özelliklerindedir. Kanaatimizce Kur'an'ın korku ekseninde verdiği mesajlar, insanları korkutmaktan ve ürkütmekten ziyade onları Hak yola sevk etmek ve sapıklıktan uzak tutmayı hedeflemektedir. Ancak şeytanın Kur'an'da insanoğlu için apaçık bir düşman olarak nitelenmesi, onun insanları isyana ve korkuya sevk etmedeki rolünü açıkça ortaya koymakta ve onu kendisinden korkulması gereken bir varlık kılmaktadır. Ayrıca günümüzde dünyevîleşme korkusunun Müslümanlar arasında daha sıklıkla ele alınması ve gündemde tutulması âhîret saadetleri bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Altuntaş, Halil, Muzaffer Şahin, *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meâli*, Ankara: DİB Yay., 2011.
- Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-tenzîl*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk, Muhammed Ahmed el-Atraş. Beyrût: Dâru'r-reşîd, 2000, I-III.
- Bilgin, İsmail Hilmi Bilgin. *Kur'an'a Göre Korku*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.

- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi*, İstanbul: Bilmen Yay., 1967.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim b. el-Müğîre el-Cu'fi, *Sahihu'l-Buhârî (el-Câmiu's-sahîh)*, Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 2006.
- Cancan, Fatih. *Kur'ân'da Kutsal Korku ve Diğer Korkular*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2003.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-uga' ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm lil Melâyîn, 1979, I-VI.
- Cora, Mustafa, *Tâğûtî Tutum ve Davranışlar*, Burdur: Anil Grup Matbaacılık, 2017.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Mu'cemu't-ta'rifât*, thk. Muhammed Siddîk el-Miñşâvî. Kahire: Dâru'l-fadîle, 2004.
- Çelebi, İlyas, Salime Leyla Gürkan, “Şeytan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 36: 99-103, İstanbul: TDV Yay., 1998-2013.
- Çelik, Hacer. *Kur'ân-ı Kerîm'de Havf ve Haşyet*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012.
- Dâmeğânî, el-Huseyn b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'ân ve islâhu el-vucûh ve'nezâir fi'l-Kur'ânî'l-kerîm*, thk. Abdülazîz Seyyid el-Ehl. Beyrut: Dâru'l-İlm lil Melâyîn, 1983.
- Ebû Tâlip el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atiyye, *Kûtu'l-kulûb*, thk. Mahmûd İbrâhim Muhammed er-Rıdvânî. Kahire: Mektebetu dârü't-turâs, I-III.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005, I-IV.
- Gökcan, Mansur. *Tasavvufta Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2012.
- Gökcan, Mansur, “Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16: 2 (2016): 171-192.
- Gökcan, Mansur, “Tasavvufta Allah Korkusu”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2004): 249-276.
- Gözel, Mehmet. *Kur'ân'da Havf Kavramı*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Gümrükçüoğlu, Süleyman, “İmtihan ve Dünyevileşme”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages* 10/2 (2015): 411-434.
- Gündüz, Turgay, *Kur'ân'da Korku Motifi*, İstanbul: Düşünce Kitabevi Yay., 2004.

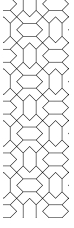
- Halil b. Ahmed el-Ferahîdî, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Abdülhamid Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I-IV.
- Hâris el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Risaletü'l-musterşidîn*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Dâru's-selâm, 1954.
- Harman, Ömer Faruk, "Cehennem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 7: 225, İstanbul: TDV Yay., 1998-2013.
- Hökelekli, Hayati, Hüseyin Peker, Faruk Karaca, Abdülkerim Bahadır ve Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Din Psikolojisi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 2010.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hâtimî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999, I-IX.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: Dâru't Tûnisîyyetü li'n-neşr, 1984, I-XXX.
- İbn Fâris, Ebu'l Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mu'cemu mekayîsi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1989, I-VI.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail, *Tefsîru'l-kur'ân'il-azîm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, I-IX.
- İbn Manzûr, Cemaleddîn Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed el-Şâzîlî. Kahire: Dâru'l-meârif, ts., I-VI.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali, *Nuzhetu'l A'yun en-nevâzir fi ilmi'l-vucûhu ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1987.
- İsmail Hakkı Bursevî, *Ferâhu'r-rûh, Muhammediyye şerhi*, haz. Mustafa Utku. İstanbul: Uludağ Yay., 2004.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergah Yay., 1998.
- Kara, Mustafa, "Havf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 16: 528-529, İstanbul: TDV Yay., 1998-2013.
- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümmüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara: DİB Yay., 2006, I-V.
- Kavşut, M. Sait, *İnsan: Teolojik Antropoloji, Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2011.
- Kaya, Sibel. *Havf (Kaygı) ve Recâ (Ümit) Kavramlarının Semantik ve Teolojik Tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Komisyon, *TDV Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, Ankara; TDV Yay., 2017.

- Köknel, Özcan, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, İstanbul: Altın Kitaplar Yay., 1985.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdi'l-Muhsin et-Turkî. Beyrut: Müessesu'r-risâle, 2006, I-XXIV.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdü'l-Kerîm b. Hevâzin, *er-Risâletu'l Kuşeyriyyetu*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Makdisî, Ahmed b. Abdurrahmân b. Kudâme, *Muhtasarı minhâcu'l kâsîdîn*, Dîmeşk: Mektebetu Dârü'l-Beyân, 1398/1978, 303.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, İstanbul: Mizan Yay., 2006, I-XVIII.
- Mukâtil b. Suleymân, Ebu'l-Hasen, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Dübey: Merkezu cum'ati'l-mâcid li's-sekâfe ve't-turâs, 2006.
- Nair, Ahmet. *Kur'an'da Korku Kavramı*. Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017.
- Nair, Ahmet, "Havf ve Haşyet Kavramlarının Kur'an'daki Semantik Anlamı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018): 55-98.
- Nisâbü'rî, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih-u Müslim*, Beyrut-Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Dâru İhyâ-i'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991, I-V.
- Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, Ankara: Fecr Yay., 1998.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedyüy. Beyrut: Dâru'l-kelimu't-tayyib, 1998, I-III.
- Nisâbü'rî, Ebu Abdurrahmân İsmâil b. Ahmed el-Hirî, *Vucûhu'l-Kur'an*, thk. Necef Arşî. Meşhed: Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 1432.
- Özkarataş, Fatoş Su. *Havf*. Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2014.
- Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Râgıb İsfahânî, *ez-Zerîa' ilâ mekârimi's-şerîa'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn, *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981, I-XXXII.
- Sezgin, Ali Galip, "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'an'da Korku İfade Eden Ke-

- limeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003): 38-62.
- Sürücü, İbrahim, “Bir Denge unsuru olarak Kur’ân’da Havf ve Reca”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2015): 247-268.
- Şahin, M. Süreyya, “Cennet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 7: 374, İstanbul: TDV Yay., 1998-2013.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-beyân a’n te’vil-i âyi’l Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdi’l-Muhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001, I-XXVI.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu’l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1996, I-VI.
- Türk Dil Kurumu (TDK), *Türkçe Sözlük*, haz. İsmail Parlatır, Nevzat Gözaydın ve Hamza Zülfikar. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.
- Türk, Nurdoğan, “Kur’ân ışığında korku ve etkileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2019): 140-157.
- Vâhidî, Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî, *el-Vasît fi tefsiri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdi’l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavved, Ahmed Muhammed Sayra, Ahmed Abdülganî el-Cemel, Abdurahmân U’veys. Beyrut, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994, I-IV.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul: Zehraveyn, 2011, I-VII.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû’l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî’t-tenzîl ve uyûni’l-ekavîl fi vucûhi’t-te’vîl*, thk. Adil Ahmed ‘Abdu’l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavved. Riyad: Mektebetu obekan, 1998, I-VI.

CITATION

Nurullah AYDENİZ, "The Prominent Subjects of the Qur'an in terms of the Value of Respect", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) pp. 97-124.



SAYGI DEĞERİ BAKIMINDAN KUR'AN'DA ÖNE ÇIKAN HUSUSLAR

The Prominent Subjects of the Qur'an in terms of the Value of Respect

Nurullah AYDENİZ

Dr. Öğr. Üyesi,

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Bilecik Sheikh Edebali Uni., Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious.

nurullah.aydeniz@bilecik.edu.tr, Orcid: 0000-0003-0297-4717.

Öz

Din, genel anlamda insan ile yaratıcı arasındaki ilişki ve iletişim olarak tanımlanır. Bu açıdan bakıldığında din, inanan birey olarak insanın yaratıcı ile ilişkilerini düzenleyen, ona karşı tutum ve davranışlarını belirleyen bir unsurdur. Ancak diğer taraftan dinin bir de sosyal ve ahlaki boyutu vardır. Bu ahlaki alan daha çok değerlerden oluşur ve inanan insanın hem şahsı hem de kendisi dışındakilerle ilişkilerine yön verir. Bu makalede saygı değeri bakımından Kur'an'ın öne çıkardığı ve insanlığa takdim ettiği saygıya konu edilen hususlar ele alınıp incelenmiştir. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı çalışmada Kur'an'ın saygıya layık yegâne varlık olarak Allah'ı takdim ettiği; tevhit inancına sahip takvâ ehli biri olmanın, şirke ve küfre uzak durmanın Allah'a saygı anlamına geldiği; Hz. Muhammed'i elçi olarak özel bir konuma yerleştirdiği ve inananların ona karşı olan söz, tutum ve davranışlarına bir çekidüzen verdiği sonucuna ulaşılmıştır. Diğer taraftan Kur'an'ın gezegenin özel varlığı olarak insanı önemseydiği, onun kendi sınırları içerisinde iradi tercihlerde bulunmasına imkân tanıdığı ve ona bahşedilen haklara riayet edilmesini insanlardan beklediği ortaya koyulmuştur. Ayrıca anne-baba gibi alternatif olmayan insanlara özel bir önem atfederek evlatların onlara karşı takınacakları tavrın ilkelerini belirlediği ve insana amade kılınan her şeye karşı insanın sorumsuz davranamayacağını belirterek insanın diğer varlıklara ve çevreye karşı dikkatli olmasını hükme bağladığı gibi neticelere varılmıştır.

Anahtar kelimeler: Kur'an, İslam, Saygı, Değer, Değerler Eğitimi

The Prominent Subjects of the Qur'an in terms of the Value of Respect

Abstract

Religion is generally defined as the relationship and communication between the hu-

KAYNAKÇA

Nurullah AYDENİZ, "Saygı Değeri Bakımından Kur'an'da Öne Çıkan Hususlar", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) ss. 97-124. **Makale Geliş T.:** 09/09/2019 **Kabul T.:** 02/11/2019

Makale Türü: Araştırma Makalesi.

man and the creator. In this respect, religion is a factor, regulating the relationship between the human as believing individual and the creator and the attitudes and behaviours towards it. On the other hand, religion also has a social and moral dimension. This moral area is composed of values and gives direction to the relations of the believing person with both himself and the others. In this article, the subjects which the Qur'an puts forward in terms of the value of respect are discussed. This study concludes that a) the Qur'an introduces Allah as the unique being worthy of respect and being a person with tawheed and taqwa and staying away from polytheism and infidelity means respect for Allah, b) it places Muhammad in a special position as a messenger and regulates believers' words, attitudes and behaviours towards him, c) it emphasises the human as the special entity of the planet, d) the human is allowed to make voluntary choices within his own boundaries, e) it expects that the rights, granted to him should be complied with, f) giving special importance to no-alternative people such as parents, it sets out the principles of the attitude, the offspring have towards them and g) it rules that he must be careful to the others and the environment by stating that the human cannot behave irresponsibly towards whatever makes service him.

Keywords: Qur'an, Islam, Respect, Value, Values Education.

GİRİŞ

Hayatın hangi ilkelere göre yaşanması gerektiği; önemli-önemsiz ve anlamlı-anlamsız olarak nitelenen şeyler; ikili ilişkilerde uyulması gereken kurallar; amaç edinilecek ve uğrunda çaba sarf edilecek hususlar; iyi-kötü, güzel-çirkin ve doğru-yanlış gibi sorular insanın yaşamı boyunca kendisini meşgul eden, öyle ya da böyle bir hükme vararak eyleme geçtiği durumlardır. İşte böylesi durumlarda anlayan ve anlamlandıran bir varlık olarak insanın referans kaynağı değerlerdir. Değer kavramı, “Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet”¹ şeklinde tanımlanmaktadır. Bir başka ifadeyle “olanla olması gereken ayrımını içeren ölçü” (Aydın ve Akyol Güler, 2012, 1) olarak değer kavramı felsefe, psikoloji, sosyoloji, din ve ahlak gibi birçok açıdan ele alınmaktadır (Karababa, 2014, 1-17). Ancak köken itibariyle iktisat alanına aittir ve oradan etiğe geçmiştir (Kuçuradi, 2003, 38).

Felsefede değer, varlık ve bilgi ile birlikte irdelenen temel konulardan biridir ve felsefenin değerleri ele alan bu boyutu literatürde daha çok aksiyoloji olarak ifade edilir (Çınar, 2013, 16). Felsefe cenahından tanımlanacak olursa değer, bireyin isteyen, ihtiyaç duyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şeydir (Aydın ve Akyol Güler,

¹ *Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük*, erişim: 10 Mayıs 2019 <https://sozluk.gov.tr/>.

2012, 1). Çünkü isteyen ve ihtiyaç duyan bir varlık olarak insan hayatta karşılaştığı her durumda birtakım kararlar almak ve tercihte bulunmak zorundadır. İşte böylesi durumlarda insan iyi-kötü, güzel-çirkin ya da doğru-yanlış yönünde yargılara varır (Çınar, 2013, 16). Bu da bir nevi hayata dair değer ölçüsü üretmektir ki felsefenin temel uğraşlarından biri budur.

Psikoloji tarafından bakıldığında değerın önemi insan davranışlarında oynadığı rolde aranır. Bu nedenle psikolog, değeri, bir inanç olarak ele alır (Güngör, 2000, 28). Bu açıdan değer, Güngör'ün ifadesiyle bir şeyin arzu edilir veya edilemez olarak nitelenmesini sağlayan inançları çağrıştırmaktadır (Güngör, 1993, 18).

Değerlere daha çok sosyolojik açıdan yaklaşan Fichter, onları, “kültür ve topluma anlam ve önem veren ölçütler” (Fichter, 2001, 143) olarak tanımlar. Benzer şekilde Theodorson da değerleri “eylemleri ve amaçları yargılamada temel bir standart sağlayan ve bir grubun üyelerinin güçlü duygusal bağlılıklarıyla oluşmuş soyut, genelleştirilmiş davranış prensipleri” (Özensel, 2004, 6) şeklinde açıklar.

Daha özeldi bizi ilgilendiren ise saygı değeridir. Saygı, “Değeri, üstünlüğü, yaşlılığı, yararlılığı, kutsallığı dolayısıyla bir kimseye, bir şeye karşı dikkatli, özenli, ölçülü davranmaya sebep olan sevgi duygusu, hürmet, ihtiram; başkalarını rahatsız etmekten çekinme duygusudur.”² Bir başka ifade ile saygı, bir kimseye, bir şeye karşı dikkatli, özenli, ölçülü davranmaya sebep olan özel bir tutumdur. Başta kişinin kendisi olmak üzere insanlar, tüm canlı ve cansız varlıklar, kutsal ve manevi değerler saygının başlıca konusudur (Hökelekli, 2013, 39).

Kendi konumuzla bağlantısı dikkate alındığında asıl odaklanmamız gereken husus felsefe, psikoloji ve sosyolojiden farklı olarak dinin insanın tutum ve davranışlarına yönelik belirlediği ilkeler ve kurallardır. Diğer bir ifade ile insanın hayatına, yapıp ettiklerine yön verecek değerlerdir. Yapılan araştırmalar yeryüzünde dinsiz bir toplum olmadığını göstermektedir ki bu da aslında insanlığın büyük oranda din merkezli ve dinin önerdiği değerlerle örülü bir hayatı yaşadığı anlamına gelmektedir. Gerçekten de bütün dinlerin ortak noktalarından biri mensuplarını

² Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, erişim: 13 Mayıs 2019 <https://sozluk.gov.tr/>.

belirli değerlerle örülü hayatı yaşamaya teşvik etmeleridir. Dolayısıyla kendi değerlerini ait olduğu dinde bulan pek çok insan mensubiyet hissi ile bağlandığı dinin etkisi altında davranışta bulunmaktadır (Hökekleli, 1985, 27).

İslam dininin kutsal kitabı Kur'an, kendisini "sözlerin en güzeli" (ez-Zümer, 39/23), "**kuşkuya mahal bırakmayan**" (el-Bakara, 2/2), "**inanandan için bir kılavuz ve şifa**" (Fussilet, 41/44), "**Allah katından gelen bir öğüt ve rahmet**" (Yûnus, 10/57) olarak tanımlar. İşte kendisini böyle tanıtan Kur'an'ın saygıya layık gördüğü hususlar ve bu konularda müntesipleri için belirlediği ilke ve kurallar makalemizin konusunu teşkil etmektedir.

Değer kavramı açısından Kur'an'ın içerdiği konuları ele alan bazı çalışmalar daha önce yapılmıştır. Örneğin Güngör'ün (2003, 469-480), "Kur'an'da Hz. Peygamber'e Sevgi ve Saygı" adlı makalesi sadece Hz. Peygamber'i konu edinirken, Bakkal (2010, 201-225), "İnanç Özgürlüğü Açısından Mâbetlere ve Mânevî Değerlere Saygı" adlı bildirisiyle inanç özgürlüğünü ve buna bağlı olarak mâbetlere saygıyı konu edinmiştir. Kahraman (2009, 110-113), "İslâm'da Üstün Bir Değer Olarak Özel Hayata Saygı Hakkı" adlı çalışması ile sadece özel hayata odaklanmıştır. Köse (2009, 49-66), "Müslüman Düşüncesinde İnsanın İnsanlığı Sebebiyle Saygınlığının Zirve Noktası" makalesi ile insanın insan olması hasebiyle taşıdığı değere yoğunlaşmıştır. Önder ve Bulut (2003, 15-32), "Temel Dînî Değerler ve Değerler Eğitimi" adlı makaleleri ile Gazzâlî'nin zarûriyyât sınıflamasında yer alan korunması gereken beş unsuru temel değerler olarak ele alıp incelemişlerdir. Dolayısıyla bu çalışmalar saygı değerini Kur'an'da belli bir konuya has olarak ele almışlardır. Bu nedenle Kur'an'ı saygı değeri açısından bir bütün olarak ele alan çalışmamızın alana katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

1. TEK OLAN ALLAH'A SAYGI

İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'ın ana muhtevasını tevhit, nübüvvet ve ahiret konuları oluşturur. Bu üç konu İslam düşünce ve tefsir geleneğinde hemen tüm âlim ve müfessirler tarafından da temel kabul edilir ve Kur'an'da yer alan diğer konu ve meselelerin bu üç esaslı mevzuaya

tabii olduğu ifade edilir (Râzî, 1420, 4: 61). Bu üç ana konudan Allah'ın varlığını ve birliğini ele alan tevhit, saygı değeri bakımından da en temel kavramdır. Ancak saygıyı, karşıtı saygısızlıkla daha iyi anlatmak mümkün olduğu için konumuz bağlamında tevhide ilave olarak şirk, küfür ve takvâ kavramlarına da yer vermek gerekir.

Tevhit, sözlükte “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek” (Ezherî, 2001, 5: 125) anlamında kullanılırken, tevhidin karşıtı olan şirk ise “ortak olmak, ortaklık, ortak koşmak” şeklinde açıklanır. Terim olarak şirk, “Allah'ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğu inanma” demektir (İbn Manzûr, 1414, 3: 450-451). Bir diğer ilgili kavram olan küfür ise kelime anlamı itibari ile “örtmek, gizlemek; nankörlük etmek” şeklinde ifade edilirken terim olarak “Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdik etmemek, ona inanmamak” diye tanımlanır (Halîl b. Ahmed, t.y., 5: 356-357). Burada tevhit, Allah'ın kendisini nasıl tanıttığı ve kendisine tanıttığı şekliyle inanan ve bağlananların tutumuyla ilgiliyken şirk ve küfür; kendisine inanmayan, inansa bile öğrettiği gibi inanmayan ve ilave ilahlar edinerek O'nun bir ve tek oluşuna noksanlık izafe edenleri; onların düşünce, tutum ve davranışlarını anlatır. Bu bağlamda tevhit inancına sahip olmak bir nevi Allah'a saygı iken şirk ve küfür Allah'a saygısızlıktır.

Kur'an, günlük hayatta insanın belki her gün tanık olduğu birtakım tabii olayları örneklenirerek insanı varlık üzerine düşünmeye davet eder (el-Bakara, 2/164). Dikkatleri tabiat üzerine çekerek düşünmeye davet eden bu ayetlere ilave olarak Kur'an, insana kendi konumunu da hatırlatır ve Allah'ın kendisini diğer canlılardan ayrı ve üstün yarattığını (el-İsrâ, 17/70), yeryüzüne halife tayin ettiğini (el-Bakara, 2/30), her şeyi ona amade kıldığını (el-Bakara, 2/29; el-Câsiye, 45/13) belirtir. Bu meyanda bir taraftan tüm varlığın yaratıcısı olarak kendisiyle ilgili bilgi verir, diğer taraftan insanın üstünlüğünü ve ona sunulan nimetleri hatırlatarak insanın yaratıcısı (el-Bakara, 2/29; el-Câsiye, 45/13) ve rızıklandırıcısı (el-Mü'min, 40/64; er-Rûm, 30/40) olan Allah'a karşı nasıl bir tutum ve tavır içinde olması gerektiğini açıklar. Bu kapsamda Kur'an'da Allah'ın ulûhiyyetine eş koşulmaması, yalnız O'na kulluk edilmesi, O'ndan yardım istenmesi, O'na sığınılması (er-Ra'd, 13/36;

el-Kehf, 18/110; el-Cin, 72/20) ve şefaatin ancak O'nun izniyle gerçekleşeceğine inanılması (el-Bakara, 2/255; Yûnus, 10/3; ez-Zümer, 39/44) emredilmektedir. Bu emirler Allah'a karşı kulun düşünce, tutum ve tavırının nasıl olması gerektiğini ifade ederken birçok âyette şirk ve küfür olarak ifade edilen düşünce ve davranışlar üzerinden de insanın yaratıcıya karşı nasıl bir davranış içinde olmaması gerektiği beyan edilir. Örneğin Kur'an'da müşriklerin bilinçsizce atalarını taklit etmeleri, zannî bilgilere dayanıp yalan söylemeleri (Yûnus, 10/66; ez-Zümer, 39/60), başta resul olmak üzere müminlerle alay etmeleri (Hûd, 11/38; Yâsîn, 36/30), kibirlenmeleri (es-Sâffât, 37/35; el-Câsiye, 45/8-11) şirk kapsamında yerilen davranışlar; Allah'ı inkâr (en-Nisâ, 4/136, 150; et-Tevbe, 9/54) ve O'na oğul isnat etmek (el-Mâide, 5/72-73; et-Tevbe, 9/30); O'nun âyetlerini (el-En'âm, 6/39; el-Enfâl, 8/31), peygamberlerini (en-Nisâ, 4/42; Yûnus, 10/2; er-Ra'd, 13/42-43) ve peygamberlerin tebliğ ettiklerini reddetmek küfür olarak nitelendirilmiştir (el-İsrâ, 17/41, 46; Meryem, 19/73, 77; el-Enbiyâ, 21/2-3).

Kur'an'da saygılı bir tavır olarak nitelendirilebilecek olan tutum ise takvâdir. Sözlükte “korumak, korunmak, sakınmak, saygı göstermek, dindar olmak, itaat etmek, korkmak, çekinmek” anlamlarına gelen takvâ, Kur'an'da ve hadislerde bazen sözlük anlamında, bazen de “Allah'ın emirlerine uyup yasaklarından kaçınarak azabından korunma” anlamında kullanılır (Kuşeyrî, t.y., 1: 227). Diğer taraftan direkt Allah'a saygıya davet eden âyetler de vardır (Lokmân, 31/33; el-Hacc, 22/1). Bazı âyetlerde ise saygılı olma emri bir başka davranışla bağlantılı olarak dile getirilir. Örneğin “Ey iman edenler! Allah'a itaatsizlikten sakının ve doğru söz söyleyin.”(el-Ahzâb, 3/70) ve “Namazı dosdoğru kılın ve Allah'tan korkun.” diye de (emrolunduk). O, huzuruna varıp toplanacağınız Allah'tır.” (el-En'âm, 6/72) âyetleri bu şekildedir. Bu âyetlerde saygı, doğru sözlü olmak ve namazları kılmakla bir araya getirilerek Allah'a karşı saygılı olmanın bir nevi şartı olarak zikredilmektedir. Ancak bazı âyetler de vardır ki bunlar gerçekten Allah'a karşı saygılı olmanın kimler olduğunu yaşadıkları duygu ve hissiyat üzerinden izah eder: “Müminler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını artırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirlir.” (el-Enfâl, 8/2). Burada insanın

iç âleminde hareketle Allah'a karşı inanan kulun tutumu ele alınmaktadır ki gerçek saygı da budur.

Kısaca Allah'ı O'nun tanıttığı gibi tanımak ve O'na ortak koşmamak; peygamberlerine ve peygamberlerin getirdiklerine itaat etmek; emir ve yasakları doğrultusunda yaşamak; düşünce, söz, tutum ve davranışlarda O'nun gönderdiği bilgi, koyduğu ölçülerle uyumlu olmak O'na saygıdır, saygının gereğidir.

2. REHBER VE ÖRNEK OLARAK HZ. MUHAMMED'E (S.A.V.) SAYGI

Kur'an'ın saygı duyulmasını istediği başta gelen önemli değerlerden biri de özelde Hz. Muhammed olmak üzere tüm peygamberlerdir. Son peygamberle ilgili tanımlamalara bakıldığında Kur'an'ın onu üstün ahlak sahibi (el-Kalem, 68/4), ışık saçan bir kandil (el-Ahzâb, 33/46) ve kendisine tabi olanları doğru olana yönelten bir rehber (eş-Şûrâ, 42/52) olarak nitelediği görülmektedir. Diğer taraftan Kur'an'a göre Hz. Peygamber, Allah'a ve ahiret gününe inananlar için örnek modeldir (el-Ahzâb, 33/21). Dahası hem insanların Allah'a olan sevgisinin bir sonucu hem de Allah'ın insanlara sevgisinin bir koşulu olarak Hz. Peygamber'e itaat edilmesi gereği (Âl-i İmrân, 3/32) Kur'an açısından Hz. Muhammed'e karşı takınılması gereken tavrı açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İşte inananlara böyle takdim edilen Hz. Peygamber'e karşı nasıl bir tutum ve tavır içinde olunması gerektiği yine Kur'an tarafından bizzat ortaya koyulmuştur. Bunları, ona hitap ederken; onunla konuşurken ve bir arada bulunurken; onun talebi, daveti ve verdiği hüküm karşısında nasıl bir tavır ve davranış sergilenmesi gerektiğine yönelik ilkeler ya da kurallar olarak tanımlayabiliriz. İkili ilişkilerde onun herhangi biri olmadığı mesajını veren bu kurallar ona duyulması gereken saygının ve itaatin bir neticesidir.

Kur'an'ın inananlarla Hz. Peygamber arasındaki ilişkileri düzenlemeye yönelik belirlediği ölçülerin dikkat çekici olanlarından biri ona nasıl hitap edilmesi gerektiğiyle ilgilidir. Yaşanılan kültür ve konuşulan dille yakından alakalı olan bu hususta inananlardan yanlış anlaşılma-ya sebebiyet verecek cümlelerden kaçınmaları beklenmektedir. Allah

Resûlü, sahabeyle dinî konularda sohbet ederken, onlar, iyice kavramaları için bizi biraz bekle, acele etme anlamında “râinâ” derlerdi. O bölgede yaşayan Yahudiler de bu ifadeyi kendi dillerinde hakaret amacıyla kullanıyorlardı. Müslümanlardan bu sözü duyunca onlar da Hz. Peygamber’e karşı ama olumsuz anlamda bu şekilde hitap etmeye başladılar (Taberî, 2000, 2: 460). Bunun üzerine, “Ey iman edenler! ‘Râinâ!’ demeyin; ‘unzurnâ’ deyin ve iyi dinleyin.” âyeti ile Allah, inananlardan peygambere olan hitaplarında yanlış anlaşılmaya müsait kelimeleri terk etmelerini istemiştir (el-Bakara, 2/104). Bununla birlikte Hz. Peygamber ile konuşurken ve ona seslenirken ses tonunun da iyi ayarlanması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bu meyanda, “Ey iman edenler! Seslerinizi peygamberin sesinden fazla çıkarmayın, birbirinize bağırdığınız gibi ona bağırmayın; sonra farkında olmadan amelleriniz boşa gider.” (el-Hucurât, 49/2) âyeti ile onunla olan konuşmalara bir düzenleme getirilmiştir. Benzer şekilde ona seslenirken de kaba ve nezaketsizlik olarak nitelenebilecek, dolayısıyla ona saygısızlık olarak algılanacak şekilde seslenmeyi de Kur’an yasaklamıştır (el-Hucurât, 49/4-5).

Bir diğer husus ise “Ey iman edenler! Allah ve resûlünün önüne geçmeyin, Allah’a itaatsizlikten sakının! Şüphesiz Allah her şeyi işitmekte ve bilmektedir.” (el-Hucurât, 49/1) âyeti ile ilgilidir. Âyette geçen “önüne geçmeyin” ifadesi daha çok inanan kimseler olarak Müslümanların gerek davranışlarında gerekse tercihlerinde ve kararlarında Allah ve resûlünün önüne geçmemesi şeklinde anlaşılmaktadır. Bir diğer ifadeyle kişinin kendi nefsi dâhil hiçbir kimsenin iradesini ve rızasını Allah ve resûlünün iradesinin önüne geçirmemesi, ona tercih etmemesi demektir (Karaman ve dğr., 2006, 88) ki bu durum oldukça saygılı bir tavırdır.

Kur’an, Hz. Peygamber’in evine misafir olma ya da evindeki davetlere katılımla ilgili uyulması gereken kurallar da vaaz etmiştir. Burada Hz. Peygamber’e misafir olmanın ona eziyete dönüştürülmemesi istenmekte, izinsiz evine girme ve uzunca vakit geçirme yerilmektedir. İlgili âyet aynı zamanda Hz. Peygamber’in ailesine karşı saygıyı da tesis ederek eşleriyle bir şekilde iletişime geçilecekse bunun ölçülerini belirlemede ve onlarla evlenilemeyeceğini vurgulayarak onun ailesinin

özel yeri açıklığa kavuşturulmaktadır ki bu da ona ve ailesine saygının gereğidir (el-Ahzâb, 33/53).

en-Nûr sûresi 62. ve 63. âyetlerde ise Hz. Peygamber'le herhangi bir iş icabı bir araya gelenlerin ondan izinsiz çekip gitmemeleri ve yine o, herhangi bir şey için çağırdığında onun çağrısının herhangi birinin çağrısıyla bir tutulmaması gerektiği ifade edilmektedir (en-Nûr, 24/62-63).

Hz. Peygamber'e saygının zirvesi diye niteleyebileceğimiz husus ise yaşanan anlaşmazlıkların ve karşılaşılan problemlerin hakem ve karar verici olarak ona getirilmesi ve o ne hüküm veriyorsa herhangi bir sıkıntı duymaksızın kabul edilmesi gerektiğiyle ilgilidir. Bu durum ona olan teslimiyetin ve saygının nihai noktası olarak zikredilebilir (en-Nisâ, 4/65).

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e karşı nasıl bir tavır sergilenmesi gerektiğine yönelik âyetlerine bakıldığında bazılarının onun yaşadığı dönemle ilgili olduğu görülmektedir. Ancak aynı âyetler tüm zamanları kapsayacak şekilde ona yönelik düşünce, tutum ve davranışların nasıl olması gerektiğini de açıklığa kavuşturmaktadır. Bunlar, bir elçi olarak Allah'tan getirdiklerini baş göz üstüne deyip kabullenmek, onun manevi şahsına ve ailesine yönelik hürmetsizlik ifade edecek tüm söz ve davranışlardan kaçınmak, onu saygı ile anmak olarak zikredilebilir.

3. ÖZEL BİR VARLIK OLARAK İNSANA VE HAKLARINA SAYGI

Tarih boyu üzerine en çok kafa yorulan varlıklardan biri insan olmuştur. Onun nasıl bir varlık olduğu, nasıl yaşaması gerektiği, diğer varlıklara karşı konumu tartışılmış ve bu konuda zengin bir literatür ortaya çıkmıştır. Diğer taraftan birbirini yok etmede, diğer türlerin neslini tüketmede yine en tehlikeli canlı insan gözükmemektedir. Günümüze değin yaşanan yüzlerce, binlerce savaşta milyonlarca insan hayatını kaybetmiş, esir düşmüş, köleleştirilmiş ve bir mal gibi alınıp satılmıştır. Yaşanan bu acı ve ıstıraplara karşı inanç, değer ve kültür bakımından farklı olanların birlikte, ait olduğu dine ve milliyete bakmaksızın, insanı ve haklarını en geniş katılımı koruma girişimi ancak II. Dünya Savaşı

sonrasında mümkün olmuştur. Tarihin en kanlı savaşı olarak kayıtlara geçen II. Dünya Savaşı sonrasında benzer felaketlerin bir daha yaşanmaması adına harekete geçilmiş ve 10 Aralık 1948 tarihinde Birleşmiş Milletler Genel Kurulunca İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi kabul edilmiştir (Kuçuradi, 2004, 15). Kuçuradi, bu bildirme için, “İnsan hakları konusunda bugün hâlâ sahip olduğumuz en dikkatle hazırlanmış uluslararası belgedir.” der (Kuçuradi, 2004, 15). Geniş bir kabule dayanması bakımından bu görüş kabul edilebilir. Ancak BM’de kabul edilen bildirgenin devletler ve toplumlar üzerinde ne kadar etkili olduğu ve içerdiği temel hakların güçlü, güçsüz, zengin ve fakir ayrımı yapılmaksızın tüm devletlere ve toplumlara ne derece uygulanabildiği tartışmalıdır. İnsanın değerini ve haklarını belirleyen ve korumayı amaçlayan hukuki maddelerin tespit edilip yasallaşması, uluslararası bir niteliğe sahip olup tüm devletlerce kabul edilmesi elbette insanlık adına olumlu ve sevindirici bir gelişmedir. Ancak bunun sadece yasalarla teminat altına alınması bütün problemi çözmeye yetmeyecektir. Zira tüm yasal girişimlere rağmen bugün farklılıklardan kaynaklanan birçok problem hemen tüm toplumlarda yaşanabilmektedir.

Yüzyıllar boyu insanlığın yaşadığı dramların sosyal ve ekonomik birçok nedeni vardır. Bunlardan biri de insanların ve toplumların sahip oldukları kültür bakımından birbirinden farklı olmasıdır. Çatışmaya neden olan bu farklılıklar bir nevi kültürlerin insan anlayışından ve tasarımından kaynaklanmaktadır. Taraflar çoğu kez farklı olanları kendi tasarımlarına uydurmaya çalışmakta ve uymayanları da kimliksizlik ve şahsiyetsizlikle suçlayıp cezalandırma yoluna gidebilmektedir (Kaygı, 2004, 69-71). Bu da daha özelden etnik ve dinsel kimlik üzerinden yaşamakta ve bu kimlikler bazen uğruna kan dökülen, can verilen bir sorun hâline de gelebilmektedir (Tepe, 2004, 89-91).

İslam dini açısından bakıldığında Kur’an, insanı en güzel surette yaratılmış (et-Tîm, 95/4), şerefli ve üstün bir varlık olarak tanımlar (el-İsrâ, 17/70). Bununla beraber emaneti üstlenerek (el-Ahzâb, 33/72) yeryüzüne halife tayin edildiğini belirtir (el-Bakara, 2/30). Bu şekilde insana sırf insan olması nedeniyle onur, şeref ve üstünlük bahşedilmesi onun birtakım haklara doğuştan sahip olmasını sağlamaktadır. Söz konusu haklar –ki aşağıda değinilecektir– baki kalmakla birlikte onun sahip ol-

duğu şeref ve üstünlük ilânihaye süren değişmez bir nitelik de değildir. Bunun değişebilir bir durum olduğu fitratla ilgili âyette de belirtilir: “O hâlde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel.” (er-Rûm, 30/30). Dikkat edilirse âyette geçen fitrat, insanın şeref ve haysiyetini koruması yönünde sürekli olarak beşeri bilince rehberlik eden bir perspektif olarak sunulmaktadır (Duran, 2018, s. 115). Diğer taraftan bir hadis-i şerifte her çocuğun fitrat üzere doğduğu, daha sonra ailesi veya çevresi tarafından fitratının bozulabildiği ifade edilerek (Buhârî, “Tefsîr”, 2) fitratın değişebileceği vurgulanır. Bu naslar dikkate alındığında insanın şerefli ve üstün bir varlık oluşu beyan edilse bile bunun doğuştan getirilen değişmez, statik bir durum olduğu iddia edilmez. Bu bağlamda ele alınacak diğer bir kavram olan takvâ ise meseleyi daha iyi anlamamıza yardımcı olur. İlgili âyette Allah katında insanın değeri ve üstünlüğü takvâyâ bağlanmaktadır (el-Hucurât, 49/13). Söz konusu âyette daha önce zikredilen fitratla ilgili âyet ve hadiste olduğu gibi insanın şerefi ve üstün oluşu ahlaki eylemlerine bağlı olarak öne çıkarılmakta, dolayısıyla değişkenliği beyan edilmektedir. Konuyla bağlantılı bir başka âyette insanın fitratının sonradan sapsmalara uğrayabileceği, daha doğrusu bozulabileceği ifade edilmektedir (et-Tîn, 95/5; el-A'râf, 7/179).

Şerefiyle üstün bir varlık olarak tanımlanan, ancak bu şerefli ve üstün olma durumu ahlaki eylemleri ile dumura uğratılabilecek potansiyele de sahip bulunan insan, toplumdaki bağımsız olarak bir onura sahiptir ve bu onurun toplumsal bir boyutu da vardır ki o da ahlaki alandır (Düzgün, 2007, 11). İşte bu ahlaki alanda saygı değeri bakımından Kur'an'ın koyduğu ölçüler bu başlık altında ele alınacaktır.

Kur'an'ın insana yaklaşımı özet olarak yukarıda izah edilmeye çalışıldığı gibidir. Ancak irdelenmesi gereken ilgili diğer bir husus dünya hayatında Kur'an'ın insan için belirlemiş olduğu ilke, kural ve bunların bağlı olduğu gayelerdir. İslam dininin insana yönelik yaklaşımının ve getirdiği hükümlerin amacının ne olduğu literatürde “makâsîd” kavramıyla ifade edilir ve bu konuya temas eden kitaplarda dinin gayesinin insanların maslahatlarını gerçekleştirmek, yani yararlı sonuçları temin ve zararlı olanları defetmek olduğu İslam âlimlerince ittifakla kabul edilir (Boynukalın, 2003, 425). Bunu özlü bir şekilde en güzel Gazzâlî izah

eder: “Maslahattan bizim kastımız; şeriatın maksatlarının muhafazası/ gerçekleştirilmesidir. Şeriatın maksadı insanlar için şu beş şeydir: Dinlerinin, canlarının, akıllarının, nesillerinin ve mallarının korunması. Bu beş şeyin zayi olmasına râci her şey de mefselettir ve kaldırılması maslahattır.” (Gazzâlî, t.y., I, 286-287).

3.1. İnsanın Yaşam Hakkına ve Şahsiyetine Saygı

Hayat, Kur’an’ın en çok değer verdiği hususların başında gelmektedir. Zira insana dair her şey ancak o hayat sahibi olduğunda bir anlam taşır. Bu nedenle korunması gerekli öncelikli hak, hayat hakkıdır. Kur’an’da yer alan bazı âyetler bunu açıkça vurgular. Bunlardan biri el-En’âm sûresinin 151. âyetidir. İlgili âyette hem haksız yere bir cana kıyılamayacağı hem de fakirlik vb. korkularla çocukların hayatına son verilemeyeceği ifade edilir (el-En’âm, 6/151).

Hayatın kutsiyetine saygılı olunması gerektiği Kur’an tarafından Allah’ın has kulları tanımlanırken de vurgulanır ve Allah’a saygılı olanların, koyduğu ölçüleri kural bilenlerin haksız yere Allah’ın haram kıldığı cana kıyamayacakları belirtilir (el-Furkân, 25/68). Bu tavır Hz. Âdem’in çocukları arasındaki olayla da izah edilir ve Habil’in tavrı hayata ve onu yaratana saygı bağlamında âdeta övülür: “Andolsun ki sen öldürmek için bana el uzatsan bile, ben öldürmek için sana elimi kaldıracak değilim! Zira ben âlemlerin rabbi olan Allah’tan korkarım.” (el-Mâide, 5/28).

Hayatın taşıdığı değer bir başka âyette tüm hayatlarla âdeta eşitlenerek anlatılır. Birimiz hepimiz için hepimiz birimiz için söyleminin bir nevi temeli sayılabilecek âyette, “Kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir canı kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur.” (el-Mâide, 5/32) buyrulur hayata saygının yanında aslında insanlık bu konuda ortak bir tavra da çağrılmaktadır.

Hayat hakkının değerinden dolayı Kur’an, dünya hayatında insanlar arası ilişkileri bitirecek, kavgaya ve kan dökülmesine sebep olacak fesat çıkarmayı ve bozgunculuk yapmayı yasaklar (el-Bakara, 2/11-12-27; el-A’râf, 7/56-85) ve hep birlikte barışa yönelmeyi emreder (el-Bakara, 2/208).

Hayat hakkına son vermek bir yerde insanın dünya hayatında Allah'ın insanı amel bakımından sınaması için ona bahsettiği hayata (el-Mülk, 67/2) direkt müdahale anlamına da gelir ki aslında daha derininde bu, Allah'a karşı gelmek ve saygısızlık etmek demektir.

Kur'an'ın hayat hakkına saygı duyulması emrini sadece insanın canlılığının devam etmesine saygı düzeyinde ele almak doğru değildir. Burada insanın maddi varlığının devamına hürmet kadar onun manevi varlığına hürmet de esastır. Bu, insanın yaşadığı toplumda onurunun muhafazasını gerekli kılmaktadır. “Onur; bir yönüyle insanın kendisine duyduğu öz saygı, izzetinesif anlamına gelirken diğer yönüyle de bir insana başkalarının gösterdiği saygının dayandığı kişisel değere, gurura ve şerefe vurgu yapar. Aslında her iki anlamda da onur, insanın duyan, düşünen ve özgür bir varlık olarak taşıdığı değeri, şeref, haysiyet ve itibarı ifade etmektedir.” (Bilgiz, 2013, 11). Bu konuya temas eden Mevdûdî, el-Hucurât sûresinin 11. ve 12. âyetleri bağlamında insanın haysiyet ve şerefine “Alay etmeyin, kötü lakaplarla çağırmayın, gıybet etmeyin!” gibi yasaklarla korunmaya çalışıldığını ifade etmektedir (Mevdûdî, 2016, 720).

İnsanın maddi ve manevi varlığının korunması yönünde benzer uyarıları Allah Resûlü de veda hutbesinde yapmış, can, mal, nâmus ve şerefin mukaddes olduğunu beyan ederek korunmalarını istemiştir. İnanan insandan da tutum ve davranışlarında hürmete layık bu değerlere uygun davranması beklenir ki ilk dönem Müslümanlar da zaten kişinin olgun bir mümin oluşunu diğer insanlara olan yaklaşımıyla ölçerlerdi. O dönem Müslümanları için bazı âlimlerin şöyle dediği nakledilmiştir: “Biz selef-i sâlihine yetiştik. Onlar esas kaliteli Müslümanlığın namaz ve oruçla değil, insanların ırzlarına, namuslarına tecavüz etmemekle ve özel hayatlarına müdahale etmemekle elde edileceği kanaatinde idiler.” (Kahraman, 2009, 111).

3.2. İnsanın Din ve Vicdan Hürriyetine Saygı

Kur'an, hayatın ve ölümün var olma sebebini, yapıp etmeleri bakımından insanları sınamak olarak açıklar (el-Mülk, 67/2). Bu durum insana tanınan bir özgürlüğün ve bu özgürlüğe bağlı olarak bir tercih

hakkının olduğunu gösterir. Bu da akılı ve bilişsel yeteneği gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla insanın hayat hakkının ardında sınanma ve sınanma için gerekli olan akıl, irade, hürriyet ve tercih hakkı vardır. Öyle ya hayat sınanmak içinse sınanmanın ön koşulu olan akıl, irade ve hürriyet yoksa sınanmanın da bir anlamı yoktur. Bu açıdan bakıldığında insanın hayatını, diğer bir ifade ile canlılığını devam ettirme hakkını korumak kadar onun akıl sağlığını ve akla bağlı olarak tercih hakkını yani özgürlüğünü korumak gerektiği anlaşılır ki temelde bunlar insan haklarıdır ve saygıya layıktır.

Akıl, sözlükte “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” (Bölay, 1989, 238) gibi anlamlara gelmektedir. Felsefe ve mantık terimi olarak ise akıl, “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” demektir (Bölay, 1989, 238). İşte bu gücü ve potansiyeli sayesinde insan; bilme, fikir üretme, eleştiride bulunma, ayırım yapma; herhangi bir konuyu olumlu veya olumsuz değerlendirmeye tabi tutma, kendisi ve dış dünya hakkında anlam arayışına girme eylemlerinde bulunur. Akıl vasıtasıyla doğru yanlıştan, iyi kötüden, güzel çirkinden ayrılır. Onunla ahlaki, siyasi ve estetik değerler belirlenir (Emiroğlu, 1998, 69). Bütün bunların da sadece insana ait zihinsel eylemler olduğu açıktır.

Kur’an’da insanın öncelikle bu yetisi vurgulanmaktadır. Onun akıl sahibi ve aynı zamanda aklını kullanması gereken bir varlık olduğu birçok âyette ifade edilmiştir. Örneğin Kur’an’da insana birtakım imkânların sunulduğunun ve onun yaratılmışların çoğundan üstün kılındığının ifade edilmesi (el-İsrâ, 17/70), ona gözler, kulaklar ve gönüller bahşedildiğinin bildirilmesi (es-Secde, 32/9), Hz. Âdem’in şahsında insana (onun türünü öğrenme potansiyeli anlamında) isimlerin tümünün öğretildiğinin açıklanması (el-Bakara, 2/31), kalemlle yazmanın ve bilmediklerinin öğretilmesi (el-Alak, 96/4-5), beyanın, yani konuşarak düşüncelerini açıklayabilme becerisinin verildiğinin aktarılması (er-Rahmân, 55/7), bazı âyetlerde “sana soruyorlar” şeklindeki ifadelerle insanın soran ve öğrenen bir varlık olduğuna dikkat çekilmesi (el-Bakara, 2/189, 217, 219, 220, 222; el-Mâide, 5/4; el-A’râf, 7/187; el-Kehf, 18/83;

Tâhâ, 20/105), emaneti yüklenen varlık olarak insanın zikredilmesi (el-Ahzâb, 33/72) burada dile getirilebilir. Ki son âyette geçen emanet de akıl ve düşünme yeteneği olarak açıklanır. Çünkü insan ancak bu nitelikleri sayesinde Allah'ın emir ve yasaklarına muhatap olur (Emiroğlu, 1998, 75).

İnsanın akıl sahibi bir varlık olduğu gerçeği beyan edildikten sonra ona akıl ve iradesini dilediği yönde kullanma özgürlüğünün de tanındığı açıklanır. Bu meyanda Kur'an'da, "Ve de ki: Gerçek, rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin." (el-Kehf, 17/29) buyrulur inanca inanmama hakkı vurgulanır ve başta Nebî olmak üzere inananların bu ilkeye göre hareket etmesi istenir: "Eğer rabbini dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi. Hâl böyleyken, mümin olsunlar diye sen tutup insanları zorlayacak mısın?" (Yûnus, 10/99). Bu âyetlerin amacı, sadece din konusunda insanların zorlanamayacağını ortaya koymak değildir; bilakis amaç, insanı akıllı, iradesi ve tercih hakkı ile baş başa bırakmayı temin etmektir. Zira din; duygu, düşünce, değer ve inanç boyutu olan bir mefhumdur. Dolayısıyla din konusunda insanların zorlanamayacağı ilkesi ile aslında her konuda insanların akıl, irade, hürriyet ve tercih hakkının korunması gerektiği belirtilmiş olur. İmtihan da gerçekte ancak bu koşullarda mümkündür.

Kur'an, din ve inanç hürriyeti ilkesini teminat altına aldıktan sonra insana sağlanan bu hürriyetin sonucu olan farklılıklardan kaynaklanabilecek olumsuzlukları bertaraf etmenin yollarını da gösterir ve farklı inançların bir arada barış içinde yaşama becerisini temin edecek davranış kurallarını da belirler. Bu bağlamda Kur'an, başkalarının kutsalına dil uzatmayı ve inanmadıkları için onlara hakaret etmeyi yasalar. Çünkü böylesi bir tavır karşı tavrı doğuracaktır: "Allah'tan başkasına tapanlara hakaret etmeyin; sonra onlar da bilgisizlik yüzünden sınırı aşarak Allah'a hakaret ederler." (el-En'âm, 6/108). Burada belirlenen ölçü, sadece İslam'a hakaret edilmesini engellemek için koyulmuş bir ölçü değildir, bilakis bu ölçü ya da kural toplumsal kargaşayı da önlemeye yöneliktir.

Kur'an, çağımız insanına, inançlara ve onların somutlaşmış örnekleri olan mâbetlere saygı hususunda ilham verecek, toplumların huzuruna

katkı sağlayacak davranışı kazandıracak düsturu da ortaya koymuştur. Konuyla ilgili olarak el-Haccsûresi 40. âyette Allah şöyle buyurmaktadır: “Eğer Allah’ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler –ki oralarda Allah’ın adı çokça anılır– yıkılır giderdi. Allah kendi dinine yardım edenlere muhakkak yardım edecektir. Kuşkusuz Allah güçlüdür, mutlak galiptir.” (el-Hacc, 22/40).

Âyet bağlamında yapılan değerlendirmelerin bir kısmı sadece korunma, korunması gereken ve Allah’ın adının anıldığı mekânlar olarak mescitleri anlsa da birçok müfessir anlamı daha geniş düşünerek Hıristiyan ve Yahudiler ile birlikte yaratıcıyı anmayı ifade eden tüm ritüellerin yapıldığı mâbetleri âyetin kapsamında değerlendirmeye çalışmıştır. Buradan hareketle Allah’ın muradının bütün mâbetlerin korunması yönünde olduğu ve Müslümanlara bu vazifeyi verdiği sonucuna ulaşılabilir. Bu durum her dinin varlığına saygı duyulması gerektiği yönünde bir İslam prensibi olarak telaffuz edilebilir (Öztürk, 2002, 71-86). Hayrettin Karaman’ın da dediği gibi: “Din ve vicdan hürriyeti konusunda İslam ile boy ölçüşecek başka bir sistem ve din yoktur.” (Karaman, 2004, 13).

Ancak Kur’an’ın bütününe bakıldığında şunu belirtmek gerekir: İnsanın kendisi ve şahsiyeti de sahip olduğu akıl ve iradenin sonucu olan hürriyet ve tercih hakkı da saygıya layıktır. Fakat hürriyet ve tercih hakkının kullanıldığı yöne veya bunlarla tercih edilen şeye saygı yoktur, tahammül vardır. Çünkü Kur’an, kendisine tabi olmayanları/inanmayanları genel olarak “hüsrana uğrayanlar” (ez-Zümer, 39/63) olarak nitelendirmektedir. Yanlış veya batıl olarak kabul edilen şeye saygı duyulmaz, sadece tahammül edilir ki insanların birbirinden bekleyebileceği tutum ve davranış da bu olmalıdır.

3.3. İnsanın Neslini Bilme ve Koruma Hakkına Saygı

İslam’ın, muhafazasını zaruri gördüğü haklardan bir diğeri de nesli korumaktır. Nesep ya da soy olarak ifade edilen bu durum, dar anlamda çocukla anne ve babası, geniş anlamda kişiyle usulü (annesi-babası, nineleri-dedeleri) arasındaki bağı ifade eder (Dönmez, 2006, s. 573).

Kur'an, insanın düşkün olduğu dünya nimetlerini sayarken sıraladıkları arasında evlat sahibi olma isteğine de yer vermektedir (Âl-i İmrân, 3/14). İnsandaki bu arzu Allah'ın takdiri olan fitri bir özelliktir. Bu durum ilgili âyette şöyle ifade edilmektedir: "İnsan türünü sudan yaratıp onların arasında soy ve sıhriyet bağı kuran da O'dur. Rabbin üstün kudret sahibidir." (el-Furkân, 25/54). Diğer taraftan Kur'an'ın yaşayan örneği olan Hz. Peygamber de neseplerin tanınmasını istemiş, nesebin varlığının ve bilinmesinin insana sevgi, zenginlik ve ömür uzunluğu gibi katkılar sağlayabileceğini beyan etmiştir (Tirmizî, "Birr", 49).

Neslin ve soy bağının belli olması ve korunmak istenmesi Kur'an'ın öne çıkan, insana dair belirlediği ölçülerden biridir. Bu meyanda en dikkat çekici kurallar; evlenmenin teşvik edilmesi (en-Nûr, 24/32), yani nikâhlı birlikteliğin sağlanması (el-Mâide, 5/5; en-Nahl, 16/72) ve zina yasağıdır (el-İsrâ, 17/32). Bu teşvik ve yasağın, soy bağının karışmasına engel olmak kadar gerçek anne baba ile evlat arasında kurulması gereken iletişimi de sağlamaya yöneliktir. Aynı zamanda insanın belirli bir ailenin çocuğu olarak onurlu bir hayat sürmesinin de tek yoludur.

Kur'an'ın konu bağlamında yer alan diğer âyetlerine bakıldığında ise nesebin insanlar arası ilişkilerde bir gurur ve kibir nedeni olmaması gerektiği mesajı da dikkat çekmektedir. Tekâsür sûresinin 1. ve 2. âyetlerinde soyun çokluğunun bir övünç kaynağı olması ve bunun geçmiş de kapsayacak şekilde mezarlıklara kadar taşması yerilmektedir (et-Tekâsür, 102/1-2). Bu gibi unsurların aslında insana bir şey katmayacağı kıyamet gününün özel şartları üzerinden dile getirilir ve o gün insana soyunun bir fayda sağlamayacağı vurgulanır (el-Mü'minûn, 23/101) ki böylesi nafil çabaları Allah Resûlü de hoş karşılamamış ve yasaklamıştır (Buhârî, "Menâkıb", 1).

Sonuç olarak diyebiliriz ki İslam, aileyi zayıflatacak, nesep ve neslin zarar görmesine yol açacak her türlü tehlikeye karşı çıkmıştır (Görgülü, 2017, 4-9). Bugün okullardan sokaklara varıncaya kadar en problemlili insanları anne babadan yoksun, aile bağları zayıf, ilgi ve şefkate muhtaç nesiller oluşturmaktadır. Oysaki bir çocuğun ruhen ve bedenen sağlıklı büyümesi, hayata hazırlanması, yakın ilişkiler kurarak biz duygusu ile hareket edip sosyal hayata güvenle dâhil olması için aile olmazsa olmazlardandır. Buradan hareketle İslam'ın bir şeyi teşvik ederken de

yasaklarken de amacının insanın sağlığını, huzurunu, şeref ve onurunu korumak olduğu söylenebilir.

3.4. İnsanın Mülkiyet Hakkına ve Sahip Olduklarına Saygı

İslam'ın, korunmasını, dolayısıyla saygı duyulmasını istediği haklardan biri de mülkiyet hakkıdır. İnsanda mülke sahip olma arzusu fitridir. Bu fitri düşkünlük Âl-i İmrân sûresinin 14. âyeti ile el-Âdiyât sûresinin 8. âyetinde en veciz bir şekilde ortaya konulmaktadır: “Nefsânî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılındı. İşte bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Hâlbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.” (Âl-i İmrân, 3/14) ... “O, mal sevgisine aşırı derecede kapılmıştır.” (el-Âdiyât, 100/8).

Fitraten dünyaya ve onun nimetlerine düşkünlüğü Kur'an tarafından beyan edilen insanın bu arzusunu tatmin etme hakkı da ona verilmiştir. Çünkü Kur'an'a göre yeryüzünde ne varsa hepsi insan içindir (el-Bakara, 2/29). Fakat insanın dünya nimetlerine sahip olmasının meşru olması gerektiği de yine bizzat Kur'an tarafından ifade edilir. Bu nedenle alım satım, yani ticaret helal kılınırken faiz yasaklanmıştır (el-Bakara, 2/275).

Haksız kazancın önüne geçerek meşru yollardan mal-mülk sahibi olmanın yolunu açan Kur'an'ın konuyla ilgili verdiği diğer mesajlara bakıldığında onun amaçlarından birinin de insanın sahip olduklarını korumak olduğu söylenebilir. Bu kapsamda herhangi bir borç ilişkisi kurulacağı zaman tarafların zarar görmemesi adına bunun kayda geçirilmesinin emredilmesi (el-Bakara, 2/282), haksızlıkla başkasının malının yenilmesinin yasaklanması (el-Bakara, 2/188), yetim ve öksüzlerin mallarını yiyenlerin ateşle cezalandırılacağına bildirilmesi (en-Nisâ, 4/10) ve hırsızlık yoluyla başkasına ait olanı kendi zimmetine geçiren için kol kesme cezasının belirlenmesi (el-Mâide, 5/38) insanın sahip olduklarını korumaya yöneliktir.

Dünya hayatında insana kendi özel mülkiyetinde onurlu bir yaşam sürmenin yolunu açan ve sahip olduklarıyla varlığını devam ettirmesini de teminat altına alan mutlak sahip Allah'tır. Kur'an'a göre O, her şe-

yin yaratıcısı (ez-Zümer, 39/62) ve sahibidir (Yûnus, 10/55; Lokmân, 31/26). İnsanın fâniliği ve baki olanın yalnız Allah olması nedeniyle insanın yeryüzünde geçici bir varlık olduğu, bu nedenle hiçbir şey malik olamayacağı değerlendirmeleri yapılır (Hacak, 2005, s. 105-106). Ancak mutlak sahip olanın Allah olduğunu beyan eden âyetler kozmik ve ontolojik anlamda, bir diğer ifadeyle tekvini anlamda yaratıcının evren üzerindeki sahipliğini ve tasarrufunu ifade eder. İnsanın sahip olduklarına temas eden âyetlere de bakıldığında Allah'ın insanlara tasarruf hakkı bahsettiği sonucuna ulaşılabılır ki bu da özel mülkiyettir (İnan, 2003, s. 484), korunması ve saygıya konu edilmesi gerekir.

4. ALTERNATİFİ OLMAYAN İNSANLAR OLARAK ANNE BABAYA SAYGI

Çocuk sahibi olmak için meşru bir nikâh ile aile olmayı gerekli kılan İslam, bu yöntemle bir yerde çocuğun sağlıklı yetişmesini teminat altına almaktadır. Çünkü ancak eşlerin birlikteliğini devam ettirebildiği; sevgi, saygı ve karşılıklı güvene dayalı ilişki ve iletişimin kurulabildiği aile ortamlarında gerçek anlamda huzur, sükûn ve çocuklar için iyi yetişme koşulları sağlanabilir. Anne babayı çocuğu hayata hazırlamak, başta can güvenliği olmak üzere onun maddi ve manevi varlığına zarar verecek her şeye karşı korumakla sorumlu tutan İslam, anne babanın uzun yılları kapsayan bu fedakârlığı karşısında evlatlara da birtakım ilkeler ve davranış kuralları belirlemiştir. Bunu yaparken de öncelikle annenin hamilelik dönemindeki fedakârlığı vurgulanmış ve önce her şeyin sahibi Allah'a, sonra anne babaya minnet duygusuyla yaklaşılmasını istemiştir: “Biz insana anne babasıyla ilgili öğütler verdik. Annesi, güçten kuvvetten düşerek onu karnında taşımıştır; çocuğun süttten kesilmesi iki yıl içinde olur. Bunun için (ey insan), hem bana hem anne babana minnet duymalısın; sonunda dönüş yalnız banadır.” (Lokmân, 31/14).

Âyette, anne baba, Allah'tan sonra minnet duyulacak varlıklar içinde ilk sırayı almakta, onlara karşı takınılacak tavır ve kullanılacak üsluba yer verilmekte, sergilenmesi gereken davranışlar somutlaştırılmaktadır: “Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi dav-

ranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara ‘Öf!’ bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle. Onlara merhametle ve alçak gönüllülükle kol kanat ger. ‘Rabbim! Onlar nasıl küçüklükte beni şefkatle eğitip yetiştirdilerse şimdi sen de onlara merhamet göster.’ diyerek dua et.” (el-İsrâ, 17/23-24). Bu âyetlerin son kısmında evlat konumunda olanlara empati de yaptırılarak vefa duygusu pekiştirilirken aynı zamanda onlar için Allah’tan merhamet talep edilmesi de öğütlenerek anne-baba, evlat ve Allah arasındaki ilişki canlı tutulmak istenmiştir.

İnsanın duygu, zihin ve psikomotor davranışlar bakımından gerilediği ve muhtaç hâle geldiği yaşlılık dönemlerinde maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanması önem arz etmektedir. Bu ihtiyaçların belki en önemlisi psikolojik ihtiyaçlardır, ilgi ve sevgidir. Bir anne babanın bu tür ihtiyaçlarını en iyi karşılayacak olan ise evlatlarıdır. Bu yüzden Kur’an, Allah’ın haram kıldığı şeyleri sıralarken anne babaya iyilik etmemeye de yer vermektedir. Yani âyet bağlamında verilmek istenen mesaj anne babaya iyilik etmemenin yasaklanmasıdır: “De ki: ‘Gelin, rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım: O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anne babaya iyilik edin. Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; biz, sizin de onların da rızkını veririz. Kötülüklerin açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın yasakladığı cana kıymayın.’ İşte bunları Allah size emretti; umulur ki düşünüp anlarsınız.” (el-En’âm, 6/151). Burada, “İyilik edin.” emrini de onların ihtiyaç duyacağı maddi ve manevi her şey olarak algılamak gerekir.

Hız. Peygamber de birçok hadisinde anne baba ve evlat arasındaki ilişki ve iletişimin nasıl olması gerektiğine yönelik mesajlar vermiştir. Bunlardan en önemlisi onların ahiret saadeti için nedenli bir fırsat olduğunu beyan eden sözleridir. O, söz konusu hadiste anne babanın her ikisinin veya birinin yaşlılığına ulaşmış da onları memnun ederek cennete giremeyen için, “Burnu yerde sürünsün.” demektedir (Müslim, “Birr ve Sıla”, 10). Bir başka hadisinde ise anne babaya iyilik etmeyi Allah katında en değerli ibadetler arasında sayarken (Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 3), bir diğerinde Allah’ın rızasını anne babanın rızasına bağlamakta ve anne babaya isyan etmeyi Allah’a ortak koşmak gibi büyük bir günah olarak saymaktadır (Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 4).

5. ÜZERİNDE YAŞANILAN MEKÂN OLARAK ÇEVREYE VE BARINDIRDIKLARINA SAYGI

İnsanın yeryüzüne halife tayin edilmesi, başına buyruk hareket etmesini meşru kılmamaktadır. Çünkü onun üstünlüğünü ve her şeyin ona amade kılındığını ifade eden âyetlerin yanında insanın diğer varlıklara ve çevreye karşı duyarlı olmasını salık veren âyetler de vardır. Zira üstün niteliklerle donanmak sorumluluğu da beraberinde getirmektedir. Zaten insanda onu çevresine karşı dikkatli olmaya sevk eden ahlaki görüş de bulunmaktadır (İzzeddin, 2012, 323).

Çevreye ve çevresindekilere karşı insanı dikkatli olmaya davet eden âyetleri Kur'an değişik bağlamlarda dile getirmektedir. Bunlardan belki en önemlisi diğer canlıların da insanlar gibi birer topluluk olarak tanımlanmasıdır. İlgili âyette şöyle buyrulmaktadır: “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Niha-yet (hepsi) toplanıp rablerinin huzuruna getirileceklerdir.” (el-En'âm, 6/38). İnsan dışı türlerin de birer topluluk olarak zikredilmesinin zımnen ve alenen insana hatırlattığı şey insanın onlara karşı taşıdığı sorumluluktur, haddi aşmamaktır. Bu durum bir başka âyette halifelik vasfının gereğine uygun davranmayanların sebep olacağı yıkım ve bozulma ile anlatılır: “İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatı konusundaki sözle-ri senin hoşuna gider; o, hasımların en yamanı olduğu hâlde kalbinde olana Allah'ı şahit de tutar. Hâkimiyeti aldığı anda ise ülkede bozguncu-luk çıkarıp ürünleri ve nesilleri yok etmeye çalışır. Allah bozgunculuğu sevmez.” (el-Bakara, 2/204-205).

Kur'an'ın hayata tatbik edicisi ve bu açıdan da ilk örneği olan Hz. Peygamber'in uygulamaları; emir, nehiy, kınama ve açıklamaları bi-zim için konuyu aydınlatmak ve çevre konusunda İslam'ın muradını anlamak için oldukça önemlidir. Her şeyden önce Allah Resûlü'nün Medine'ye hicreti sonrasında şehrin adını değiştirip orayı harem ilan etmesi (Buhârî, “Fezâilu'l-Medîne”, 6; Müslim, “Hacc” 462), çevre hak-kında İslam'ın uygulama ile ortaya koyduğu en vazıh açıklamasıdır de-nilebilir. Elbette bu uygulamadan kasıt da zararsız canlıların ve bitki örtüsünün korunmasıdır (Öğüt, 2013, s. 128).

Hz. Peygamber'in diğer canlılara yönelik hassasiyetini İslam'ın çev-

re ve canlılar hakkındaki tutum ve tavrını belirleyen bir ölçü kabul ettiğimizde –ki öyledir– bunlar insanı dikkatli ve şefkatli olmaya davet etmektedir. Örneğin Hz. Peygamber bir hadisinde canlılara karşı insanları şefkatli olmaya davet etmiştir: “Yerde olanlara merhametli olun ki gökte olanlar da (melekler) size rahmet etsin.” (Tirmizî, “Birr”, 16). Merhametsiz davranmanın ilahî huzurda şikâyet konusu olacağını ise onun Üsâme’ye uyarılarında görmekteyiz: “Ey Üsâme! Acıkan ciğer sahibi her hayvan hususunda dikkatli ol, kıyamet günü Allah’a şikâyet edilirsin.” (Nesâî, “Dahâya”, 42).

Bu genel anlamdaki teşvik açıklamalarının yanında onun özelde birtakım yaşanmış olumsuz örnekler üzerinden yaptığı uyarılar da vardır. Bu meyanda o, “Kuş yuvalarının bozulmamasını (EbûDâvûd, “Cenâiz”, 1), yumurtalarının ve yavrularının alınmamasını tembihlemiş (EbûDâvûd, “Edeb”, 167), hayvanları canlı hedef hâline getirenleri ve onlara eziyet edenleri lanetlemiştir (Buhârî, “Zebâih”, 25).

İslam’ın çevreye karşı belirlediği ölçüleri Hz. Peygamber’in direkt canlılara değil de çevrenin korunmasına ve temiz tutulmasına yönelik emir ve nehiyelerinde de görmekteyiz. Örneğin insanların ve diğer canlıların hayatı için son derece önemli olan suya karşı uyarıları dikkat çekicidir. Yaşanılabilir bir çevre için o, durgun sulara ve gölgeliklere abdest bozmayı yasaklamış (Müslim, “Tahâret”, 94; Tirmizî, “Tahâret”, 51), bu gibi eylemleri lanetlenecek davranışlar olarak açıklamıştır (Müslim, “Tahâret”, 68; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 14).

Onun önemli bir teşviki de gezegenimize ve onun yaşanılabilirliğine önemli katkılar sağlayan ağaçla ilgilidir. O, ağaç dikmeyi tavsiye etmiş ve dikilen ağacın insana ya da diğer canlılara sağlayacağı faydanın onu dikene mükâfat olarak döneceğini beyan etmiştir (Müslim, “Müsâkât”, 7-8).

SONUÇ

İnsanlığa bir hidayet rehberi olarak gönderilen Kur’an, ortaya koyduğu düşünce, tutum, inanç ve değerlerle insana bir hayat tarzı sunmaktadır. Vazettiği yaşama biçimi, içerdiği birtakım emir ve yasaklarla birlikte öğütleri de barındırmaktadır. Sahip olduğu evrensel mesajının

kabulünü gönül rızasına bağlayan Kur'an'ın ilah anlamında saygıya layık gördüğü yegâne varlık Allah'tır. Çünkü her şeyin başı, sonu, yaratıcısı ve sahibi O'dur. Her ne varsa varlığını O'nun varlığına borçludur. Bu nedenle O, kendini nasıl tanıtmışsa O'nu öyle tanımak ve her şeyi kendisine amade kıldığı insandan nasıl yaşamasını bekliyorsa öyle yaşamak, koyduğu ölçü ve kuralları mihenk taşı kabul etmek O'na saygının gereğidir. Kur'an'ın kendi kavramlarından hareketle söyleyecek olursak tevhit inancına sahip takvâ ehli biri olmak O'na saygıdır, şirk ve küfür olarak nitelendirdiği düşünce, inanç ve davranışları benimsemek ise O'na saygısızlıktır, hürmetsizliktir.

Kur'an, saygıya layık en önemli ikinci değer olarak peygamberleri, özelde ise Hz. Muhammed'i öne çıkarır. Çünkü gerek diğer peygamberler gerekse Hz. Muhammed Allah adına, onun taleplerini, emir ve yasaklarını ileten bir elçidir. Bu vesile ile ona itaat Allah'a itaat, ona isyan Allaha isyan anlamı taşımaktadır. Kur'an, yaşadığı dönemin insanına Hz. Muhammed ile olan ilişkilerine bir çeki düzen getirirken onu ve ailesini de özel bir yere konumlandırmaktadır. Elçisi ile olan ilişkilerde koyduğu kuralların bir kısmı yaşadığı dönemin insanlarıyla sınırlı kalsa da genel hüküm içeren ölçü ve kuralları ilelebet geçerlidir ve her dönemin insanını bağlamaktadır. Bu kapsamda onun getirdiklerine "âmennâ ve saddeknâ" demek, manevi şahsiyetine hürmet etmek, kendisini ve ailesini saygıyla anmak ve yâd etmek her dönemin insanını bağlayan saygılı bir tavır olarak nitelendirilebilir.

Kur'an, gezegenin özel varlığı olarak insanı hayatın odak noktası kabul eder ve Allah'ın her şeyi ona amade kıldığını belirtir. Bu ayrıcalıklı olma durumunun ardında yatan amaç ise onu sınamaktır. Sınanmanın gerçekleşmesi için gerekli olan akıl, irade ve tercih hakkı ile başa bırakılan insanın kendi tercihlerine göre hareket etmesine olarak tanımak Kur'an'ın tüm insanlardan beklentisidir. Bu meyanda insanın hayatını korumak kadar onun akıl sağlığına da itina göstermek, iradeye dayalı seçimlerine imkân sağlamak ve tercihlerine tahammül etmek yaratıcının insani ilişkilere koyduğu saygılı olmayı gerektiren kurallar bütünüdür. Söz konusu ilkelerin gereği olarak insanı dini kabule icbar etmemek, onurlu bir hayat sürmesine imkân tanımak, meşru yoldan mülk sahibi olmasına yol açmak ve sahip olduklarını korumak, maddi

varlığına olduğu kadar manevi varlığına da şahsiyetine de saygı duymak Kur'an'ın insana dair evrensel nitelikli kurallarıdır.

Kuran, yetişmesi uzun yıllar alan insan yavrusunu ve soyunu korumak için aile olmayı, nikâhlı beraberliği anne baba için zorunlu kılarken amacı yardıma muhtaç olduğu yıllarda insana kol kanat germektir. İnsan yavrusunun masum, ilgi ve şefkate ihtiyaç duyduğu dönemde anne babaya sorumluluk yükleyen Kur'an, aynı sorumluluğu, ilgi ve şefkati, bakıma muhtaç hale gelen anne babaya karşı yerine getirmeyi de çocuklara görev olarak takdim etmektedir. Öyle ki onlara öf bile dememeyi ve gönüllerini hoş tutmayı çocukluk dönemini hatırlatarak emretmekte; Allah ile birlikte hürmet edilmesi gereken varlıklar olarak sıralayarak onlara yüksek bir makam tahsis etmektedir. Bütün bunlardan da amaç vefayı tesis ederek huzurlu ve güvene dayalı bir sosyal hayatı inşa etmektir.

Kur'an, özel bir statü verilen insan için her şeyin amade kılındığını belirtmekle birlikte onun başına buyruk hareket etmesini de doğru bulmaz. Diğer canlıları kendi içinde ayrı bir ümmet olarak tanımlar ve her varlığın kendi koşullarında Allah'ı tesbih ettiğine değinerek insanı diğer varlıklara karşı dikkatli olmaya çağırır. İnsandan halifelik sıfatı gereği sorumlu davranmasını ister. Yeryüzünde bozgunculuk yapılmasını yasaklayarak her şeyin Allah'ın yarattığı düzen içinde varlığını sürdürmesini teminat altına alır. Aksi takdirde insanın kendi eylemleriyle düzeni bozacağını vurgulayarak söz konusu sorumsuzluğun sonuçlarının nihayetinde gelip kendisini vuracağını hatırlatır. Her şeyin yaratıcısının ve planlayıcısının sonuçta Allah olduğunu beyan ederek insanın Allah'a karşı müteşekkîr, muttaki ve hürmetkâr olmasını talep eder.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet Zeki. – Akyol Güler, Şebnem. *Okullarda Değerler Eğitimi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2012.
- Bakkal, Ali. “İnanç Özgürlüğü Açısından Mâbetlere ve Mânevî Değerlere Saygı”. İnsan Hakları ve Din (Sempozyum) Bildiriler 15–17 Mayıs-2009. Çanakkale: Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Yayınları, Yayın No. 105, 2009.

- Bilgiz, Musa. *Kur'an'da İnsan Onuru*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.2: 238-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsîdü'ş-Şerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.27: 423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-Sahîh*. 9 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Çınar, Aliye. *Değerler Felsefesi ve Psikolojisi*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Nesep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 573-575. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Duran, Asım. "İnsan Onuruna İlişkin Farklı Perspektifler". *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 2 (2018): 101-121.
- Düzgün, Şaban Ali. "İnsan Onuru Ve Toplumsal Yaşam İçin Etik", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007): 1-13.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ekşi, Halil. - Katılmış, Ahmet. *Karakter Eğitimi*. Ankara: Nobel yayınları, 2011.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-A'la. "İslam'da Hükümet". Hilal Genceli, Ankara: Hilal Yayınları, 2016.
- Emiroğlu, İbrahim. "Kur'an'da Akıl ve İnsan", *D.E.O. İlahiyat Fakültesi Dergisi*11(1998). 69-99.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed 'Ivad Mur'ib, Beyrut: Dâru'lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fichter, Joseph. *Sosyoloji Nedir?*,çev. Nilgün Çelebi, 5. Baskı. Ankara: Atilla Kitabevi, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. nşr. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1413/1993.
- Görgülü, Ülfet. "Nesil Emniyeti". *Diyanet Aylık Dergisi Eki*, Nisan (2017): 4-9.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*. 3. Baskı, İstanbul: Ötügen Yayınları, 2000.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi*. Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği, 1993.

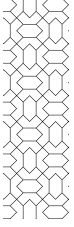
- Güngör, Mevlüt. “Kur’an’da Hz. Peygamber’e Sevgi ve Saygı”. *Diyanet İlmî Dergi* -Peygamberimiz Hz. Muhammed (Sav)- Özel Sayı - 2. Baskı, 469-480. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Hacak, Hasan. “İslâm Hukuk Düşüncesinde Özel Mülkiyet Anlayışı”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005/2): 99-120.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmîrâî, Beyrut: Dâru'l-Hilâl, t.y.
- Hökekleli, Hayati. “Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü”. *Diyanet İlmî Dergi* 19/2 Nisan-Mayıs-Haziran (1985): 23-29.
- Hökekleli, Hayati. *Psikoloji Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Câmâluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-'arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İnan, Ahmet. “Kur’an’da Mülkiyet”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/4 (2003): 481-490.
- İzzeddin, Mevil Y. “İslâmî Ahlak ve Çevre”. çev. Ali Kürşat Turgut. *Kelam Araştırmaları* 10/2 (2012): 321-330.
- Kahraman, Abdullah. “İslâm’da Üstün Bir Değer Olarak Özel Hayata Saygı Hakkı”. *Din ve Hayat*, TDV- İstanbul Müftülüğü Dergisi, 1 (2009): 110-113.
- Karababa, Ali. “Kuramsal Temelde Değer”. *Değerler ve Değerler Psikolojisi*. Ed. Bülent. Dilmaç, H. H. Bircan. 1-20. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayrettin – Çağrıcı, Mustafa – Dönmez, İ. Kâfi – Gümüş, Sadrettin. *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2006.
- Karaman, Hayrettin. *İslam’da İnsan Hakları Din Vicdan ve Düşünce Hürriyeti*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004
- Karataş, Mustafa. “Hz. Peygamber’in Yerleşim ve Şehirleşmeye Yönelik Çabaları: Medine Örneği”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2013): 59-84.
- Kaygı, Abdullah. “Geçmişle Gelecek Arasında Kimlik”. *50 yıllık deneyimlerin ışığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*. Ed. İoanna Kuçuradi, Bülent Peker. 69-80. Ankara: Hacettepe Üniversitesi İnsan Hakları ve

- Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi Meteksan Anonim Şirketi, 2004.
- Köse, Saffet. “Müslüman Düşüncesinde İnsanın İnsanlığı Sebebiyle Saygınlığının Zirve Noktası”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009): 49-66.
- Kuçuradi, Ioanna. *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2003.
- Kuçuradi, İoanna. “Evrensel Bildirgenin 50. Yılında İnsan Hakları”. *50 yıllık deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*. Ed. İoanna Kuçuradi, Bülent Peker. 15-29. Ankara: Hacettepe Üniversitesi İnsan Hakları ve Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi Meteksan Anonim Şirketi, 2004.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmalik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 2000.
- Nesâî, EbûAbdirrahmân b. Şuayb. *es-Sünen*. 8. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Öğüt, Sâlim. “Harem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 127-132. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Önder, Mustafa.- Bulut, Hüseyin. “Temel Dînî Değerler ve Değerler Eğitimi”. *EÜSBED* 6/1 (2013): 15-32.
- Özensel, Ertan. *Türk Gençliğinin Değerleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2004.
- Özler, Mevlüt. “Tevhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41: 18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Levent. “Kur'an'a Göre (Hac 22/ 40) Hristiyan Mabetlerine Gösterilmesi Gereken Saygı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002): 71-86.
- Râzî, Fahrredîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer et-Teymî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Küfür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Şirk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 193-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân'ante'viliâyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tepe, Harun. "Kimlik Kimlikler ve İnsan Hakları". *İoanna Kuçuradi, Bülent Peker. 50 yıllık deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*. Ed. 88-97. Ankara: Hacettepe Üniversitesi İnsan Hakları ve Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi Meteksan Anonim Şirketi, 2004.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen*. 5. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Türk Dil Kurumu, erişim: 10 Mayıs 2019, <http://www.tdk.gov.tr>.
- Türk Dil Kurumu, erişim: 13 Mayıs 2019, <http://www.tdk.gov.tr>.
- Uludağ, Süleyman. "Takvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Hasan. "Kur'an'ı Kerim'in Temel Muhtevası Üzerine". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007): 203-219.

CITATION

Tacetdin BIYIK, "The Opinions of Kâtip Chalabi Regarding Music Particular to His Renowned Work *Mizân al-Haqq fi ihtiyâr al-ahaqq*", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) pp. 125-151.



KÂTİB ÇELEBİ'NİN MÎZÂNÜ'L-HAK FÎ İHTİYÂRÎ'L-EHAK ADLI ESERİ ÖZELİNDE MÛSİKÎ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

The Opinions of Kâtip Chalabi Regarding Music Particular to His Renowned Work *Mizân al-Haqq fi ihtiyâr al-ahaqq*

Tacetdin BIYIK

Dr. Öğr. Üyesi

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Assist. Prof.,

Inonu University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts.

tacetdinbiyik@hotmail.com Orcid: 0000-0003-2204-7814

Öz

Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657), tarih, bibliyografya, felsefe, coğrafya, astronomi ve ilahiyat gibi çok farklı alanlarda yirmiden fazla eseriyle dünya kültür ve medeniyet tarihine damgasını vurmuş büyük bir Osmanlı âlimidir. Ölümünden yaklaşık bir sene evvel yazmış olduğu *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak* adlı eserinde; yaşadığı dönemde, özellikle medrese ve tekke mensupları arasında çok ciddi tartışmalara sebebiyet veren bazı konuları ele alarak değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bir mukaddime, yirmi bir bahis ve bir de hâtmeden oluşan bu eserde aynı zamanda mûsiki ve mûsiki ile alakalı bazı konular da ele alınmıştır. Bu çalışmada; müellif ve eserleri hakkında genel bilgiler verildikten sonra onun söz konusu eserinde yer alan; genel olarak mûsiki, tasliye, tardiye ve tarikat âyinleri esnasında icra edilen raks ve devran gibi konular hakkındaki görüşleri değerlendirilmiştir. Araştırma neticesinde; Kâtip Çelebi'nin mûsiki hakkında genel olarak müspet düşüncelere sahip olduğu; bu konuda cereyan eden tartışmalarda orta yolu bulmaya çalıştığı; akıllı olan kişiye de aşırılıklardan uzak durmasını ve tartışmalara taraf olmamasını tavsiye ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Osmanlı, Kâtip Çelebi, Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak, Mûsiki.

The Opinions of Kâtip Chalabi Regarding Music Particular to His Renowned Work *Mizân al-Haqq fi ihtiyâr al-ahaqq*

Abstract

Kâtip Chalabi (d. 1067/1657) is a great Ottoman scholar who has left his mark on the history of world culture and civilization with more than twenty works in many

KAYNAKÇA

Tacetdin BIYIK, Kâtip Çelebi'nin *Mizânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak* Adlı Eseri Özelinde Mûsiki Hakkındaki Görüşleri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) ss. 125-151. **Makale Geliş T.:** 14/10/2019 **Kabul T.:** 25/11/2019 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

different fields such as history, bibliography, philosophy, geography, astronomy and theology. In his work *Mizān al-ḥaqq fī iḥtiyār al-aḥaqq*, which he wrote about a year before his death, he dealt with and evaluated some issues that caused serious discussions especially among the members of the madrasah and the lodge. This book consists of an introduction, twenty-one subjects and a conclusion, and also some issues related to music. In this study, after giving general information about the author and his works, his opinions about the music in his work are evaluated. As a result of the research, it is stated that Kātip Chalabi had positive opinions about music in general. He tried to find a middle way in the discussions that took place on this subject. And he advices that a smart person stays away from extremes and he shouldn't be a part of the discussions.

Keywords: History of Islam, Ottoman, Kātip Chalabi, *Mizān al-ḥaqq fī iḥtiyār al-aḥaqq*, Music.

GİRİŞ

Müslüman bir birey günlük hayatını yaşarken yapacağı fiillerin İslâm dininin kurallarına uygun olup olmadığını sorgular. İslâmî kurallara ters düşen fiilleri işlemekten kaçınır, uygun düşen fiilleri de işler. Böylece, mensup olduğu dinin yasaklarından kaçınmış, emirlerini de yerine getirmiş bir kişi olarak Müslüman kimliğinin hakkını vermiş olur. İnsanların günlük hayatlarında karşılaştıkları her hususta dinin hükmünü bilmeleri mümkün değildir. Kişi böyle bir durum karşısında bu problemini çözmek, yani işlemeyi düşündüğü fiilin İslâmî kurallara uygunluğunu tespit edebilmek için kendisinin bilgi seviyesine paralel olarak, ya o konu hakkında var olan delilleri temel alarak bir kanaate varacak, ya da o konunun delillerine vakıf olduğunu düşündüğü kişilerden bilgi alarak meselenin hükmünü öğrenip ona göre hareket edecektir.

İslâm dininin ana kaynağı olan Kur'ân birçok hikmete mebni olarak bazı konular hakkında çok ayrıntılı hükümler verirken bazı konular hakkında ise genel ilkeleri belirtmekle yetinmiştir.¹ Hakkında ayrıntılı hüküm bulunmayan konularda başta Sünnet olmak üzere diğer şer'î deliller devreye girmiş, özellikle sonradan karşılaşılan problemlere çözüm bulma konusunda İslâm hukukunun sahip olduğu bu sistem büyük kolaylıklar sağlamıştır.

Kişi ve kurumların günlük hayatta karşılaştıkları problemlerine dinî

¹ Konu ile alakalı geniş malumat ve örnekler için bk. Abdülkerim Zeydan, *el- Vecîz fî usûlî'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001), 157-158.

açından çözüm bulup, doğru davranış tarzını göstermek veya doğru bilgiyi vermek şeklinde değerlendirilebilecek fetvalar, âlim, şeyhülislâm, müftü gibi fetva verme konusunda yetkin kişilere yöneltilen sorular ve cevaplarından ibaret olup zaman zaman birbirlerine zıt hükümler de içerebilmektedir.² Kanun koyucu tarafından hakkında ayrıntılı ve özel hüküm koyulmak yerine genel ilke ve amaçları belirlenmekle yetinilen mûsikîyi üretmenin (çalmak, söylemek) ve dinlemenin hükmüne dair İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren âlimler farklı görüşler beyan etmişler, mûsikinin lehinde ve aleyhinde birbirine zıt sözler söylemişler, farklı fetvalar³ vermişlerdir.

Osmanlı toplumu, saray ve konaklardan tutun da kışlalara, camilere, tekkelere, çarşılara ve sokaklara varıncaya kadar her zaman ve her mekânda mûsiki ile içli dışlı olmuştur. Doğum merasimi, kına gecesi, beşik alayı, ninniler, sünnet merasimleri, okula başlama merasimleri, düğün merasimleri, esnaf şenlikleri, dinî günler ve geceler, hacı uğurlama ve karşılama merasimlerinde olduğu gibi doğumdan ölüme, ibadetten eğlenceye ve eğitimden savaşa varıncaya kadar hayatın her alanında mûsikiye yer vermişlerdir.⁴ Gerçek hayat böyle olmakla beraber, sevsin sevmesin, kabul etsin veya reddetsin aslında insanların hayatlarının neredeyse her anında var olan işte bu ses sanatı (mûsiki) XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda ilmî çevrelerde ve farklı âlimlerin görüşlerini benimseyen topluluklar arasında çok çetin tartışmalara sebep olmuş, hatta hakkında farklı düşünceye sahip olanların birbirlerini tekfir edip birbirleriyle savaşacak kadar ileri gittikleri görülmüştür.

² Fetva kelimesinin lûgat ve istilâhî anlamlarıyla alakalı daha geniş malumat için bk. İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem, "فتا", *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1981), 7: 3347-3348; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 1: 615; 2: 599; Ömer Nasuhî Bilmen, *Hukuk-u İslâmiyye ve Istilâh-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970), 8: 206; Fahrettin Atar, "Fetva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 486, 487.

³ Dinî ve din dışı mûsiki hakkındaki farklı Osmanlı fetvaları için bk. Tacetdin Bıyık, *Osmanlı Fetvalarında Mûsiki* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019).

⁴ Bu konularla ilgili daha geniş bilgiler için şu eserlere bakılabilir: Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirat ve Muamelat-ı Kavmiyye-i Osmaniyye*, haz. Kazım Arısan, Duygu Ansan Günay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995); Pehlul Düzenli, *İslâm Kültür Tarihinde Mûsiki* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014).

XVII. yüzyılda İstanbul'da Kadızâde Mehmed Efendi (ö. 1045/1635) adlı bir vaiz tarafından o günkü Osmanlı toplumunda özellikle Halvetî tarikatı mensuplarında görülen bazı düşünce ve hareketlere karşı başlatılan itiraz ve tenkitlere yine bir vaiz ve Halvetî şeyhi olan Abdülmecid Sivâsî Efendi (ö. 1049/1639) tarafından verilen cevaplar ve karşı itirazlar ifrat ve tefrit boyutuna ulaşmış, tartışmalar sosyal ve dinî hayatın yanı sıra devletin ana kurumlarını da tesiri altına alacak şekilde yaygınlaşmıştı.⁵ Tarihe Kadızâdeliler-Sivâsîler mücadelesi olarak geçecek olan işte bu tartışmalarda sûfîlerin savunduğu fikirler Abdülmecid Sivâsî Efendi ile diğer tarafın savunduğu görüşler ise Kadızâde Mehmed Efendi ile özdeşleşmiştir.⁶

Temelinde yatan sebeplerden birisinin de Osmanlı devletinin içerisinde bulunduğu siyasî ve ekonomik problemlerin olduğu,⁷ medrese ve tekke mensupları tarafından farklı olarak algılanıp uygulanan toplumda mevcut bazı nazârî ve amelî meseleler hakkındaki işte bu tartışmaların tehlikeli denilebilecek seviyelere ulaşmasını dert edinen Kâtib Çelebi, bunların son bulmasını temin etmek için konuları iyice tahlil etmiş ve Kadızâdeliler ve Sivâsîler adı altında gruplaşan taraflar arasında orta yolu bulmaya çalışmıştır.

Aslında İslâm tarihi boyunca tartışılan konulardan birisi olup Osmanlı toplumunun hemen hemen her kesiminin hayatında her zaman ve mekânda çeşitli münasebetlerle icra edilerek üretmek (çalmak, söylemek) veya dinlemek şeklinde mevcudiyetini koruyan dinî ve din dışı türleriyle mûsikinin meşruiyeti meselesi, Kâtib Çelebi'nin en meşhur eserlerinden biri olan *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak* adlı eserde de yer almıştır. Bu çalışmanın esas konusunu müellifin bu eserinde temas ettiği mûsiki hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Konuya geçmeden önce Kâtib Çelebi'nin hayatı, eserleri ve özellikle bu çalışmanın esas kaynağı olan *Mîzânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak* adlı eseri

⁵ Semiramis Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 100; Cengiz Gündoğdu, "Sivâsî, Abdülmecid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 287.

⁶ Gündoğdu, "Sivâsî, Abdülmecid", 37: 286.

⁷ Bk. Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", 24: 100; Ferzende İdiz, "Kâtib Çelebi'nin Mîzânü'l-Hakk Adlı Eseri Bağlamında Kadızâdeliler-Sivâsîler Mücadelesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8/39 (2015): 1054.

hakkında -çalışmanın boyutları göz önünde bulundurularak gerektiği kadar- bilgi verilmesinde fayda görülmüştür.

1. KÂTİB ÇELEBİ VE ESERLERİ

1.1. Kâtib Çelebi⁸

Müellifin asıl adı Mustafa b. Abdullah olup 1609 yılında İstanbul'da doğmuştur.⁹ Ulemâ arasında Kâtib Çelebi, ehl-i dîvân arasında Hacı Halife, Avrupalılar arasında ise galat olarak Hacı Kalfa diye tanınır. Babası Enderun'da eğitim gören ilme karşı büyük alakası olan askeriye mensup birisidir.¹⁰

Kâtib Çelebi henüz beş yaşlarında iken babasının temin ettiği hocalardan ilk dinî eğitimini aldı ve Kur'ân'ın bazı kısımlarını ezberledi. Daha sonra farklı hocalardan dil bilgisi ve yazı dersleri aldı. Gençliğinin ilk dönemlerinde babasının verdiği harçlıkla Dîvân-ı Hümâyün'da şakirt olarak memuriyete başlayıp hesap kaidelerini ve siyâkat yazısını öğrendi. Bazı seferlere de (Tercan, Bağdat, Hemedan, Şark,¹¹ Revan) katılan Kâtib Çelebi bu seferler esnasında gördüğü bazı şehir ve mekânlar hakkındaki gözlemlerini eserlerinde anlattı.¹²

Bağdat seferi dönüşünde ilk önce babasını ve bir ay sonra da amca-

⁸ Kâtib Çelebi hakkında daha geniş bilgi için şu kaynaklara bakılabilir: Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah, *Mizânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak* (İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1306), 129-145; Bursalı Mehmed Tahir, *Kâtib Çelebi* (İstanbul: Kanaat Matbaası, 1331), 4-16; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1342), 3: 124-131; Müjgân Cumbur, "Kâtib Çelebi Hayatı ve Eserleri" *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni*, 7/1-2 (1958): 1-6; Orhan Şaik Gökyay, "Kâtib Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 36-40.

⁹ Kâtib Çelebi'nin doğum tarihiyle alakalı olarak Bursalı Mehmet Tahir bir eserinde şunları söyler: "*Merhûmun gerek kendi yazdığı terceme-i hâlinde gerek Zeyl-i Şekâik ve Eslâf gibi terâcim-i ahvâl kitaplarımızda târîh-i vilâdeti muharrer değilse de Şehrîzâde'nin Nevpeydâ'sında [1004/1595-1596] olmak üzere mukayyed olduğuna ve târîh-i vefâtı da [1067/1657] bulunduğuna göre müddet-i ömrünün 63 sene olduğu anlaşılıyor.*" Bk. Bursalı, *Kâtib Çelebi*, 6.

¹⁰ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 129; Bursalı, *Kâtib Çelebi*, 6-7; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 124; Cumbur, "Kâtib Çelebi Hayatı ve Eserleri", 3; Gökyay, "Kâtib Çelebi", 25: 36.

¹¹ Şark seferi esnasında hac farızasını yerine getirerek tekrar Diyarbakır'da kışlamakta olan orduya katıldı. Bk. Bursalı, *Kâtib Çelebi*, 8.

¹² Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 129-130; Bursalı, *Kâtib Çelebi*, 7-8; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 124; Cumbur, "Kâtib Çelebi Hayatı ve Eserleri", 2; Gökyay, "Kâtib Çelebi", 25: 36-37.

sını kaybetti. İstanbul'a dönüşünde başka bir memuriyete atandı. Seferlerden sonraki hayatını tamamen ilmî çalışmalara ayırdı. Kendi ifadesiyle “cihâd-ı asgardan cihâd-ı ekber”e döndü. Kendisinden bir hayli etkilendiği Kadızâde Mehmed Efendi başta olmak üzere A'rec Mustafa Efendi, Ayasofya Camii dersiâmı Abdullah Efendi, Süleymaniye Camii dersiâmı Keçi Mehmed Efendi, Vâiz Veli Efendi ve Molla Veliyyüddin Efendi gibi devrinin meşhur âlimlerinden muhtelif dersler aldı. Kendi oğlunun da aralarında olduğu bazı talebelere ders verdi. Bulduğu her fırsatta âlimlerle sohbet etti ve ilmî tartışmalar yaptı.¹³

Kâtib Çelebi, yirmi senedir çalıştığı divan kalemindeki vazifesinden, halifeliğe terfi ettirilmediği için 1645 Girit seferi'nin haritaları çizilirken istifa etti. Memuriyetten uzak olarak yaşadığı üç yılını hastalıkla uğraşarak ve ders vererek geçirdi. Daha ziyade tarih, tabakat ve vefeyât türü eserleri okumayı seven Kâtib Çelebi, hastalandığında maddi tedavi yollarını öğrenmek için tıp kitaplarını, mânevî tedavi yollarını öğrenmek için de havas, esmâ ve duâ kitaplarını okumuş, aynı zamanda hesap, hendese ve astronomiye dair kitaplar okumuş ve okutmuştur.¹⁴

Mezhepte Hanefî, meşrepte ise İshrâkî¹⁵ olan Kâtib Çelebi birçok ahlâkî meziyetlere sahip olmasının yanı sıra aynı zamanda çiçek yetiştirmek gibi ince bir zevk ve merak sahibi bir zattı. Taassubun her türüne şiddetle karşı çıkmış, aynı konuda zıt fikirlere sahip olan taassup sahiplerinin neredeyse birbirleriyle savaşıyor konuma geldiklerinde bu durumu aklî ve naklî gerekçelerle önlemeye çalışmıştır.¹⁶

Kâtib Çelebi, hem kendi döneminde hem de daha önceki dönemlerde meydana gelip içinde yaşadığı devletin ve toplumun huzursuz-

¹³ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 130-133; Bursalı, *Kâtib Çelebi*, 9-11; Cumbur, “Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri”, 2; Gökyay, “Kâtib Çelebi”, 25: 37.

¹⁴ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 137; Bursalı, *Kâtib Çelebi*, 11-12; Cumbur, “Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri”, 2; Gökyay, “Kâtib Çelebi”, 25: 37.

¹⁵ “İshrâkiyye terimi, İslâm düşünce tarihinde bilginin kaynağı olarak akıl yürütmeyi (istidlâl) temel alan rasyonalist Meşşâî felsefeye karşı mistik tecrübe ve sezgiye (keşf, zevk, hads) dayanan teosofik düşünce sisteminin adıdır. İshrâkiyyün da bu düşünceyi izleyenlerin oluşturduğu akımı ifade etmektedir.” Bk. Mahmut Kaya, “İshrâkiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 434.

¹⁶ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 15-17; Bursalı, *Kâtib Çelebi*, 11-12; Cumbur, “Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri”, 2; Gökyay, “Kâtib Çelebi”, 25: 37.

luğuna sebep olan meselelerle uğraşmış, bunları çözmek için yoğun çabalar sarfetmiştir. O, toplumun düzenini ve devamını sağlamada ilmi bir vasıta olarak görmüş, âlimleri de toplumun kalbi saymıştır. Toplumsal hayatın devamı için ilmin önemini vurgulayan müellif, din ile hayat arasındaki en sağlam irtibatın ancak ilim yoluyla sağlanabileceğini belirtmiştir.¹⁷ Savaşlarda yapılan hataları tarih bilgisinin azlığına bağlayan müellif, idarecilerin mutlaka tarih ve coğrafya bilmelerinin lüzumundan; kâinattaki hakikatleri anlamak için astronomi bilmenin gerekliliğinden bahsetmiş, hey'et ve anatomi bilmeyenlerin ise Allah'ı yeterince tanıyamayacaklarını belirtmiştir.¹⁸

27 Zilhicce 1067'de (6 Ekim 1657) vefat eden Kâtib Çelebi'nin mezarı Zeyrek Camii civarındadır.¹⁹

1.2. Eserleri

Kâtib Çelebi'nin, hem Türkiye'de hem de dünyanın birçok ülkesinde isminin şöhrete ulaşmasında tesiri olan -bir kısmı Arapça, bir kısmı da Osmanlıca- tarih, coğrafya, bibliyografya, ilahiyat ve kültür gibi geniş bir alanda telif ve tercüme eserleri²⁰ şu şekilde sıralanabilir:

1. *Fezleketü akvâli'l-ahyâr fi ilmi't-târih ve'l-ahbâr (Târih-i Kebîr/Fezleketü't-tevârih)*
2. *Fezleke*
3. *Tuhfetü'l-kibâr fi esfâri'l-bihâr*
4. *Takvîmü't-tevârih*
5. *Kanunnâme*
6. *Tercüme-i Târih-i Frengî (Chronicle'ın tercümesi)*
7. *Târih-i Kostantîniyye ve Kayâsire (Revna ku's-saltana)*
8. *İrşâdü'l-hıyârâ ilâ târihi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-nasârâ*
9. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*
10. *Cihannümâ*

¹⁷ Gökyay, "Kâtib Çelebi", 25: 36-40.

¹⁸ Gökyay, "Kâtib Çelebi", 25: 36-40.

¹⁹ Bursalı, *Kâtib Çelebi*, 6; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 124; Cumbur, "Kâtib Çelebi Hayatı ve Eserleri", 3; Gökyay, "Kâtib Çelebi", 25: 37.

²⁰ Kâtib Çelebi'nin eserlerinin içerikleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Bursalı, *Kâtib Çelebi*, 16-30; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 124-131; Cumbur, "Kâtib Çelebi Hayatı ve Eserleri", 3-6; Gökyay, "Kâtib Çelebi", 25: 36-40.

11. *Bahriye*
12. *Levâmiu'n-nûr fî zulümâti Atlas Minor*²¹
13. *el-İlhâmü'l-mukaddes min feyzi'l-akdes*
14. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*
15. *Tuhfetü'l-ahyâr fi'l-hikem ve'l-emsâl ve'l-eş'âr*
16. *Dürer-i müntesire ve gurer-i münteşire*
17. *Düstürü'l-amel li-ıslâhi'l-halel*
18. *Racmü'r-racîm bi's-sîn ve'l-cîm*
19. *Beyzâvî Tefsiri Şerhi*
20. *Hüsnü'l-hidâye*
21. *Câmi'u'l-mütûn min celli'l-fünûn*
22. *Tütûn Risalesi*
23. *Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak.*

2. MÎZÂNÜ'L-HAK FÎ İHTİYÂRİ'L-EHAK

Kâtib Çelebi bu eserini ölümünden yaklaşık bir yıl evvel 24 Muharrem 1067 (12 Kasım 1656) tarihinde yazmıştır.²² Bu eser, müellifin yaşadığı dönemde çokça tartışılan dinî ve ilmî içerikli konuları müspet fikirler çerçevesinde ele alıp delillendirerek, meselelerin aslını ortaya koymak ve taraflar arasında çekişmelere, kavgalara sebep olan bu meselelerde en doğru olanı göstermek/tercih etmek ve orta yolu bulmaya çalışmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Çok sayıda yazma ve basma nüshaları,²³ sadeleştirmeleri ve yabancı dile tercüme bulunan²⁴ bu eserin 1306/1889 yılında İstanbul Ebüzziya Matbaası'ndaki basımını çalışmamıza esas aldık.

Müellif eserine, besmele, hamdele, salvele ve “ve ba'd” ifadesinden sonra Türkçe olarak, döneminde tartışma konusu olan meselelerde akıl ve naklin birlikte delaletiyle (bürhân tarîki) cehalet ve

²¹ Bursalı eserin ismini *Levâmiu'n-nûr fî tercemeti Atlas Minor* olarak vermektedir. Bk. Bursalı, *Kâtib Çelebi*, 27; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 129.

²² Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak*, 145.

²³ Sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde 27 yazma nüshası bulunan eser İstanbul'da çeşitli gazete ve matbaalarda 1280, 1281, 1286, 1296 ve 1306 yıllarında basılmış/neşredilmiştir.

²⁴ Bk. İlhan Kutluer, “Mîzânü'l-hak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 217-218.

aptallıkların sebep olduğu bu kavgaların iç yüzüne vakıf olunması için kaleme alındığını ifade eden kısa bir giriş ile başlar. Eserde bir mukaddime, yirmi bir bahis ve bir de hâtıme bölümü bulunmaktadır. İhtiyaç hissedildikçe bölümler içerisinde *tenbîh*, *ta'lim* ve *mübeşşire* gibi başlıklar altında bilgiler verilmiş, maddeler halinde verilmesi gereken bilgiler ise metnin gidişatına uygun olarak *fâide*, *kelime*, *makâle*, *ihtimal*, *madde*, *vasiyyet*, *kısım*, *kayıt* ve *şart* gibi başlıklarla sıralanmıştır. Eserde yer alan esas bölümlerin içerdiği konular için atılan başlıklar şu şekildedir:

Mukaddime: *Ulûm-i akliyye lüzûmü beyânındadır.* (Aklî ilimlerin lüzumu hakkındadır.) Birinci bahis:²⁵ *Hayât-ı Hızır aleyhi's-selâm'dır.* (Hızır'ın [a.s.] hayatı hakkındadır.) İkinci bahis: *Tegannî bahsidir.* (Mûsiki hakkındadır.) Üçüncü bahis: *Raks ve devr beyânındadır.* (Raks ve deveran hakkındadır.) Dördüncü bahis: *Tasliye ve tardiyededir.* (Tasliye ve tardiye hakkındadır.) Beşinci bahis: *Dühân bahsidir.* (Tütün/sigara hakkındadır.) Altıncı bahis: *Kahvededir.* (Kahve hakkındadır.) Yedinci bahis: *Berş ve afyon vesâir mükeyyifât isti'mâlinedir.* (Berş, afyon şurubu ve diğer keyif verici maddelerin kullanımı hakkındadır.) Sekizinci bahis: *Ebevey-i Resûlullah -salla'llâhü aleyhi ve sellem- beyânındadır.* (Resûlullah'ın [s.a.v.] anne ve babası hakkındadır.)²⁶ Dokuzuncu bahis: *Îmân-ı Firavn'dadır.* (Firavun'un imanı hakkındadır.) Onuncu bahis: *Şeyh Muhyiddin b. Arabî şânında vâkî' olan ihtilaf bahsidir.* (Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin durumu konusunda meydana gelen ihtilaflar hakkındadır.) On birinci bahis: *La'n-i Yezîd hakkındadır.* (Yezîd'e lanet etme hakkındadır.) On ikinci bahis: *Bid'at bahsidir.* (Bid'at hakkındadır.) On üçüncü bahis: *Ziyâret-i kubûr bahsidir.* (Kabirleri ziyaret etme hakkındadır.) On dördüncü bahis: *Regâib ve Berât ve Kadir namazları bahsidir.* (Regaib, Berat ve Kadir Gece-si namazları hakkındadır.) On beşinci bahis: *Musâfaha beyânındadır.* (Musafaha/tokalaşmak hakkındadır.) On altıncı bahis: *İnhinâ bahsidir.*

²⁵ Eserde yer alan bahisler sıralanırken *bahs-i evvel*, *bahs-i sâni*, *bahs-i sâlis*... şeklinde Farsça tamlama ve Arapça sıra sayıları kullanılmıştır.

²⁶ Bu bahis elimizdeki nüshada mevcut değildir. Bu konunun bulunduğu nüsha için bk. Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah, *Mizânü'l-Hak fî İhtiyârî'l-Ehak* (*Mecmûa-i Ulûm* içerisinde, 81-125 arası), 1/2, (1296), 96-99.

(Eğilerek selam vermek hakkındadır.) On yedinci bahis: *Emr-i bi'l-ma'rûf, nehy-i ani'l-münker bahsidir.* (İyiliği emredip kötülükten men etmek hakkındadır.) On sekizinci bahis: *Millet bahsidir.* (Millet kavramı hakkındadır.) On dokuzuncu bahis: *Rüşvet bahsidir.* (Rüşvet hakkındadır.) Yirminci bahis: *Ebüssuûd Efendi ile Birgili Mehmed Efendi merhumların bahsi beyânındadır.* (Ebüssuûd Efendi ile Birgili Mehmed Efendi hakkındadır.) Yirmi birinci bahis: *Sivâsî ve Kadızâde bahisleri beyânındadır.* (Abdulmecid Sivâsî Efendi ve Kadızâde Mehmed Efendi hakkındadır.) Hâtîme/Sonsöz: *Tahdîs-i ni'met ve birkaç vasiyyettedir.* (Nimeti dile getirme ve birkaç tavsiye hakkındadır.)

Kâtib Çelebi bu eserinin mukaddime bölümünde aklî ilimlerin de şer'î ilimler kadar önemli ve gerekli olduğunu örneklerle izah eder. İnsanların farklı farklı düşüncelere ve aklî melekelerle sahip olduğunu, özellikle hamakat sahiplerinin insanlar arasında cereyan eden ihtilaflara tam olarak vakıf olamayacaklarını; onların, dinen yasaklanmış olmasına rağmen boş yere kavga edeceklerini, herkesin aynı mezhep ve meşrepte olmasını arzu ettiklerini belirtir. Akıllı olan kişiden, toplumdaki bu farklılıkları tespit edip insanların örf ve âdetlerini öğrenmelerini ister.

Müellif yirmi bir konuyu ele aldıktan sonra gelen hâtîme bölümünde genellikle üçüncü şahıs anlatımıyla otobiyografisini yazmış, *mübeşşire* başlığı altında ise eseri yazmaya başladığında Hz. Peygamber'i gördüğü rüyasını ve rüyanın yorumunu aktarmıştır. Peşinden "*Min ba'd vesâyâ zikrine şürû' idelim*" diyerek başta padişah olmak üzere devlet yöneticilerine, vaizlere, Müslümanların avamdan olanlarına, özellikle kendinden istifade eden talebelere genelde bütün talebelere çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. Hem eserin mukaddime bölümünde ele aldığı konudan hem de hâtîme bölümünde talebelere yaptığı tavsiyelerden²⁷ anlaşılacağı üzere Kâtib Çelebi'nin esas amacının o günkü Osmanlı toplumunda görülen bazı meseleler hakkındaki temelsiz tartışmaların ve meselelere yaklaşırken ifrat ve tefrit derecesindeki tutumların kaynağını da oluş-

²⁷ Kâtib Çelebi talebelere, öncelikle dinî ilimlerdeki eğitimlerini tamamlamalarını daha sonra her türlü ilim ve fenden, felsefe, kelim ve tasavvufa ait eserlerden de "*Duru ve saf olam al, karışık ve bulanık olam bırak.*" sözüne istinaden istifade etmelerini tavsiye eder. Bk. Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 153-155.

turan, aklî ve naklî ilimlerin uzlaşısı içerisinde olmaması durumunun çözümlenmesinin temini olduğu anlaşılmaktadır.

3. KÂTİB ÇELEBİ'NİN MÛSİKİ HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

3.1. Genel Olarak Mûsiki Hakkındaki Görüşleri

Bu konuya, müellifin Arapça olarak kaleme aldığı geniş bir bibliyografya ve aynı zamanda bilimler ansiklopedisi mahiyetinde olan bir diğer eseri *Keşfü'z-zunûn*'da “ilmü'l-mûsiki” başlığı altındaki bilgileri aktarmakla başlayalım. Müellif bu eserinde, mûsikinin aslının ne olduğuna dair ayrıntılı birkaç tarifi ve dipnotta mûsiki kelimesinin kökenine dair bilgileri aktardıktan sonra bu sanatın kurucusunun âlimlerin cumhuruna göre Süleyman'ın (a.s.) öğrencilerinden olan Pisagor (m.ö. 570 [?]-500 [?]) olduğunu, onun, gördüğü bir rüya üzerine bu ilmi icat ettiğini söyler.²⁸ Pisagor'un koyduğu kaide ve kuralların, daha sonra gelen âlimlerin kendi tespitlerini ilave etmeleriyle Aristo'ya (m.ö. 384-322) kadar geldiğini, Aristo'nun da düşünceleri neticesinde “erganun”u icat ettiğini söyler. Erganun sazının fizikî özelliklerini sıraladıktan sonra söz konusu şahısların bu ilmin (sanatın) kurallarını koymalarından maksatlarının, sırf zevk ve eğlence olmadığını, ruhların ve nefislerin kutsal âlem ile ünsiyetlerini temin etmek olduğunu ifade eder. Bazen kişinin nefsinde, birbirine uygun nağmelerle çok güzel bestelenmiş güzel

²⁸ Pisagor üç gün peş peşe bir rüya görür. Rüyasında birisi ona, “Kalk, falan denizin kıyısına git ve orada garip bir ilim elde et.” der. Üçüncü günün sabahı kendisine bildirilen yere gittiğinde orada kimseyi göremeyince gördüğü rüyanın kayda değer bir şey olmadığına karar verir. Bir müddet düşünceden sonra gittiği yerde bir grup demircinin bir araya gelerek çekiçlerini ahenkli bir şekilde vurduklarını hatırlar ve tekrar düşünmeye başlar. Geri döner ve duyduğu farklı sesler arasındaki münasebeti çözmeye çalışır. Çokça düşünme ve ilahî bir feyz neticesinde arzusuna ulaşınca bir alet yapar. Bu alete ibrişim bağlayarak tevhitte alakalı, insanları ahirete yönelik işler yapmaya teşvik edici şiirler (ilâhî) söylemeye başlar. Bu sayede birçok insan dünyadan yüz çevirir. Bu alet bilge kişiler arasında değerli bir konuma ulaşır. Pisagor kısa bir süre sonra özünün safiyeti neticesinde ruhların meskenine ve göklerin genişliğine ulaşarak (mûsiki konusunda) hakîm, muhakkik ve işin teknik kısmına vâkıf bir usta olur. O, “Ben gök cisimlerinin hareketlerinden nefis nağmeler ve çok güzel makamlar dinliyorum. Bu nağmeler benim hayalime ve özüme iyice yerleşti.” der. Böylelikle bu ilmin kurallarını koymaya başlamıştır. Bk. Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 2: 1902-1903.

bir sesin duyulmasıyla bir neşe, sevinç ve ferahlık meydana geleceğini, bunun neticesinde bütün yüce nefislerin sahibini ve ulvî âleme komşuluğu düşünceğini söyler. Sonunda nefsin, “Ey günahlar içerisinde, karanlık bedenlerde boğulan nefis! Güçlü hükümdarın katında, yüksek bir derecede, ruhânî akıllara, nûrânî azıklara ve kutsal mekânlara dön.”²⁹ çağrısını duyacağını ifade eder.³⁰

Bu ifadelerden Kâtib Çelebi'nin mûsikinin doğuşunu ve bu ilmin icadındaki esas maksadı tamamen dinî amaçlara bağladığı; mûsikinin, nefislerin ulvî seslere muhatap olabilmeleri için bir araç olduğunu benimsediği anlaşılmaktadır.

Yirmi bir konudan ikincisi olarak *Mîzânü'l-hak*'ta kendisine yer bulan mûsikiyi “tegannî” kelimesiyle ifade eden müellif, “*Tegannî fenn-i mûsikî kâidesince neğâmâtla terdîd-i savta derler.*” yani, mûsiki sanatının kurallarına uygun nağme ile sesin değiştirilmesi, şeklinde tarif eder. Bu tariftten sonra mutlak olarak bütün seslerin nefislerde ve bedenlerdeki etkisinin kesin olduğunu ve bunun inkâr edilemeyeceğini söyler. İştilen sesin ölçüsüz ve çirkin olması durumunda bile en azından nefret cihetinden tesir edeceğini, ölçülü ve doğal seslerin ise arzu ve istek cihetinden tesir edeceğini ifade ederek, nefislerin ve ruhların sestem müteessir olmasının bedenlerde oluşturduğu izlerden anlaşılacağını ve kişinin mizacında tedaviye ihtiyaç duyulan her hangi bir bozukluk söz konusu olmadığında onun bu tesiri anlayacağını belirtir.³¹

Ölçülü sesleri (esvât-ı mevzûne), kuşların hançeresinden çıkan sesler, insan hançeresinden çıkan sesler ve -bir şey ile vurmak veya üfleme suretiyle- sazlardan çıkan sesler şeklinde üç kısma ayıran müellif, bütün milletlerin ve din mensuplarının bunların tamamını kullandıklarını belirtir.³² İslâm dininde ise, âlimlerin kuşlardan çıkan nağmeli seslerin dinlenmesine mutlak olarak cevaz verdiklerini, insan hançeresinden çıkan nağmeli sesleri dinleme hususunda ise bazı şart ve kayıtlara bağlı

²⁹ Metinde geçen bu ifadeler Kur'ân-ı Kerîm'deki şu âyetlerden mülhemdir: “إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ” ve “يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً” Bk. Kamer, 54/54, 55; Feccr, 89/27, 28.

³⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zü'nûn*, 2: 1903.

³¹ Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak*, 23-24.

³² Kâtib Çelebi, *Mîzânü'l-hak*, 24.

olarak cevaz verdiklerini söyler. Vurarak veya üfleyerek ses elde edilen sazların dinlenmesine ise kesinlikle cevaz vermediklerini belirtir.³³

İnsan hançeresinden çıkan seslerin dinlenmesi hususunda âlimlerin görüşlerine ayrıca değinen Kâtib Çelebi, dinlenen eserleri ilk önce güfte açısından değerlendirmiş; içkiyi, sevgiliyi ve fisk-u fücûru hatırlatıcı sözlerden oluşursa bu tür eserlerin dinlenmesinin mutlak olarak caiz olmadığını; Allah'ı zikir, Resûlullah'ı övme ve bazı iyiliğe teşvik edici, kötülükten caydırıcı türden sözlere sahip olan eserlerin dinlenmesinin ise âlimlerin çoğuna göre caiz olduğunu belirtmiştir. Bazı fakihlerin bu ikinci kısım hakkında bile birçok söz söylediklerini aktararak, bunun aşırı derece ham sofuluk anlamına geleceğini söyleyip bu görüşü kabul etmemiştir.³⁴

Kur'ân-ı Kerîm kıraatindeki mûsikinin yukarıda belirtilen hususların dışında özel bir yere sahip olduğundan bahisle, bunun, nağme yapmak kastıyla mûsiki ilminin kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalmanın, harflerin çıkış yerlerine, tertîl ve tecvîde zarar vermemesi, kıraat hatalarına yol açmaması şart ve kaydıyla gerçekleşebileceğini belirtir. Kur'ân mûsikisinin çok özel bir mûsiki olduğunu ve mûsiki ilmindeki makam kurallarına tam olarak uymayacağını belirtir. "Kur'ân'ı tegannî/nağme ile okumayan bizden değildir. / ليس منا من لم يتغن بالقرآن"³⁵ hadisinde ifadesini bulan tegannînin de yukarıda zikredilen şartlara bağlı kalınarak yapıldığını belirtir.³⁶

Ayrıca, savaşta askerlere cesaret vermesi için davul ve nakkâre, düğün şenliklerinde de zilsiz def çalınmasına bir takım maslahatlara binaen cevaz verildiğini belirterek³⁷ "tenbih" başlığı altında mûsikinin hikmeti, tesiri, fayda ve zarar bakımından değerlendirilmesi, mûsikiye

³³ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 24.

³⁴ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 25; Kadızâdeliler arasında yaygın olarak okunmakta olan *et-Tarikatü'l-Muhammediyye*'nin müellifi Birgivi Mehmed Efendi bu eserinin farklı yerlerinde birkaç istisna durum dışında mûsikinin her türünün icrasına ve dinlenmesine şiddetle karşı çıkmış, haram, büyük günah, hatta yerine göre küfür olarak hüküm vermiştir. Bk. Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali Birgivi, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye fi beyâni's-sirâti'n-Nebeviyyeti'l-Ahmediyye* (İstanbul: 1289), 49, 131, 139, 140-142, 163, 165, 168, 169, 184-185, 193, 196.

³⁵ Buhârî, "Tevhid", 44.

³⁶ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 25.

³⁷ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 25-26.

karşı çıkanlara diğer tarafın cevabı ve tartışmalar karşısında akıllı olan kişinin yapması gereken şeyler hakkında fikirlerini serdeder.³⁸

Müellif mûsiki konusunda İslâm hukukunda mevcut olan yasakların bir hikmeti olduğunu belirterek daha önce de zikredildiği üzere işin esasının nağmelerin nefislerde ve bedenlerde tesiri olup ruh ve nefsi harekete geçirmede çok büyük müdahalesi olduğunu ifade eder. Bu konuda hikmet sahibi âlimlerin şu sözlerini aktarır: “Bir kimsenin ruhu nefisine galip olduğu halde, nefisini günah ve kötülük pisliklerinden arındırıp terbiye ederek nefsi-i emmâresini perişan edip beden ülkesindeki idarenin dizginlerini ruh padişahının eline vermiş olsa; böyle birisinin müzikal besteler ve nağmeler dinlemesi onun ruhunu ruhaniyet tarafına doğru hareket ettirip rabbânîlik (teellüh) ve ilk esasın (mebde-i evvel) sıfatlarıyla vasıflanmaya ve buna benzemeye teşvik eder. Bu sebeptendir ki Aristo organunu icat etmiş, meşşâîler³⁹ ve işrâkîlere talim ve nasihat esnasında bu aleti çaldırmıştır. Diğer taraftan; bir kimsenin, devamlı kötülüğü emreden nefsi ruhuna galip olup bedenine o hükmederse, böyle bir kimsenin mûsiki dinlemesi onun nefisini şehvet ve hayvanlık tarafına öyle bir çeker ki, bazen dertli bir insan aşk şarkıları dinlediğinde heva ve heves uçurumlarından aşağıya yuvarlanır da haberi bile olmaz.”⁴⁰

Bu durumda, mûsikide hem fayda hem de zararın bir arada olduğunu söyleyen müellif, mûsikinin manevî yönden seçkin olan kişiler için faydalı olacağını, ancak umuma da zararlı olacağını ve fıkıh usulünde, “bir meselede haram ile helal bir arada bulunursa haram cihetinin tercih olunacağına” dair kâideyi⁴¹ hatırlatır. Bu kâideye binaen her ne kadar bazı kişilerin mûsiki dinlemeleri onlara fayda sağlamış olsa da mûsikinin geneli zarardan koruma maslahatının göz önünde bulundurularak ya-

³⁸ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 26-28.

³⁹ İslâm toplumunda Aristo sistemini temel alan felsefî hareketlere verilen ad. Bk. Mahmut Kaya, “Meşşâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 393.

⁴⁰ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 26-27.

⁴¹ Arapçası “إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام” olan küllî kaide için bk. Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1997), 1: 174.

saklandığını, avama lazım olanın da şeriatın hükümlerine tabi olmak olduğunu belirtir.⁴²

Burada bazı büyük şeyhlerin bu kâideye riayet etmeden mistik filozofların usûlünden giderek ruhları nefislerine galip olan müritlerinin manevî eğitiminde -onları teşvik edici özelliğinden dolayı- mûsikiyi helal gördüklerini, ney, dümbelek ve kudüm kullandıklarını belirtir. Bunların çoğunun “semâ” adı altında mûsiki kurallarına uygun nağmeleri kendine has tavır ve tarzda dinlediklerini ve bu üslubun da hikmete uygun olup tedavide zehirli ilaç kullanmak gibi olduğunu belirtir. Tasavvuf kurallarının büyük kısmının işrâkîlik hikmeti üzerine bina edildiğini ve tabirlerin işrâkîlikten alındığını söyler. Tasavvuf ehli olmayan İslâm hukukçularının semâ yapan sûfilere sataşım dalaşmaktan geri durmadıklarını, sûfilerin ise doğru bildiklerinden vaz geçmeyerek, “Tûne meydânîçe kûyed nây ve ûd, Ente hasbî ente kâfi yâ Vedûd. / Sen bilmezsin, ne der bu ney ve ud, Sen bana yetersin, sen bana kâfisin, Yâ Vedûd.” diye çalıp söyleyerek cevap verdiklerini ifade eder. “وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیْهَا / Herkesin yöneldiği bir yön vardır.”⁴³ âyetinde olduğu gibi her iki grubun söz ve fiillerinde haklı olduğu yönler mevcuttur, ancak bu mesele hiçbir zaman çözüme kavuşmamıştır. Akıllı olan kişi de eskiden beri devam eden bu problemi çözmeyi ümit edip de aptallık etmez vesselam, diyerek tegannî bahsini kapatır.⁴⁴

3.2. Raks ve Devran Hakkındaki Görüşleri

Kâtib Çelebi *Mizânü'l-hak*'ta XVII. yüzyılın -özellikle tekke ve medrese mensupları arasında çok şiddetli tartışmalara sebep olan- bir diğer konusu raks ve devrana üçüncü bahis olarak yer vermiştir. Raks lügatte, “nağme veya ritmin etkisiyle bedeni hareket ettirmek, bir yerden bir yere nakletmek”,⁴⁵ sûfî istilâhında ise, “Kur’ân, kaside, şiir veya mûsikî

⁴² Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 27.

⁴³ Bakara, 2/148.

⁴⁴ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 27-28.

⁴⁵ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, “Rkş”, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1981), 3: 1704; İbrahim Üneys (Medkur) v.dğr., “Rkş”, *el-Mu'cemül-vasit* (Kahire: Mektebetü'ş-Şurûku'd-Düveliyye, 2004), 364; Mütercim Asım Efendi, “Rkş”, *el-Okyânusu'l-basit fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*, nşr. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:1, 2013), 3: 2913-

nağmelerinin tesiriyle meydana gelen vecd hâlinin insanın organlarına sirayet etmesi, hareketli semâ⁴⁶ şeklinde tarif edilmektedir. Devran ise, dinlenen bir vaazın, Kur'ân âyetlerinin veya dinî içerikli sözlere sahip bir bestenin tesiriyle duyulan ve vecde gelen bir sūfînin genellikle gayri ihtiyarî olarak ayağa kalkıp dönmeye başlaması,⁴⁷ diğer bir ifade ile “halka” oluşturarak sıralanan dervişlerin ayakta, bağlı buldukları tarikatın özelliğine göre bazen sağa bazen sola dönerek yüksek sesle yaptıkları zikir⁴⁸ olarak tarif edilmiştir. Yukarıdaki tariflerde de görüldüğü gibi, işlendiği esnada nağme ve ritmi barındırdığı ve/veya nağme ve ritmin tesiriyle yapıldığından dolayı raks ve devran konusu mûsiki ilminin içerisine de girmektedir.

Müellif raks ve devran konusunu ele aldığı bahiste raksın lügat anlamını, “*Mutlak harekât-ı mevzûneye derler. Mutlak olarak ölçülü/düzenli hareketlere derler.*” diye aktardıktan sonra mûsiki aletlerinin ve ölçülü nakaratların dinlenmesinden nefiste çokça tesir meydana geldiği gibi ölçülü / düzenli hareketlerin izlenmesinden, seyredilmesinden de tesir oluşacağını belirtir. Ayrıca, nefiste tesir meydana getiren yollar farklı farklı olup birisi işitmek ve diğeri de görmek/seyretmek/bakmak yoluyla etkili olacağını ancak bakmak yoluyla tesirin meydana gelmesi için seyredilen hareketlerin düzenli/ölçülü olmasının gerekli olduğunu, düzensiz hareketlerin nefiste tesirli olma noktasında herhangi bir dahli olmayacağını belirttikten sonra, “Raksın tesiri hususunda söze gerek yoktur.⁴⁹ İzlenmesi konusunda söylenecek şeyler de tegannî bahsinde geçenler gibidir.” der.⁵⁰

Müellif konuya girerken raks ve devran fiilini işleyen değil de izleyen açısından yaklaşarak nefiste oluşturduğu tesirden bahsetmiş, devran

2914.

⁴⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2005), 739; Semih Ceyhan, “Semâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 456.

⁴⁷ Süleyman Uludağ, “Devran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 248.

⁴⁸ Nuri Özcan, “Devran (Mûsiki)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9: 249.

⁴⁹ Eserin elimizde mevcut sekiz nüshasında (mahtut-matbû) yaptığımız karşılaştırma neticesinde burada “yoktur” olarak değerlendirdiğimiz “yok” kelimesinin bazı nüshalarda “çok” şeklinde yazıldığı görülmüştür.

⁵⁰ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 28-29.

mında ise bu fiilleri işleyenlerle (sûfiler) bu fiiller hakkında menfi görüş bildirenlerin (bazı şeyhülislâm, müftü ve medrese mensupları) hüküm ve gerekçelerine yer vermiştir.⁵¹

Kâtib Çelebi her iki tarafın gerekçelerini şöyle ifade etmektedir: “Zâhir ulemâsı sûfilerin zikir ve tevhit esnasında yaptıkları devrana da mutlak olarak ‘raks’ ismini verip haram olduğuna dair fetva vermişler, bu fiili helal olarak kabul edenin kâfir olduğunu kabul etmişlerdir. Sûfiler ise öncelikli olarak yaptıkları devran zikrine ‘raks’ denilmesinin doğru olmayacağını, maslahata binaen devranın rakstan başka bir tür olduğunu söylediler. Devranın bir çeşit raks olduğu kabul edilse bile maslahat zımında bunda bir beis söz konusu olamaz. Raks konusunda Habeşliler’in Hz. Peygamber’in meşhûr meşhûrunda yaptıklarını,⁵² devran konusunda ise Hz. Ali’ye (r.a.) nispet edilen dönme hareketlerini delil getirip, ictihadî meselelerde konu ile alakalı farklı hükümlerden birini tercih eden kişinin küfrüne hüküm verilemeyeceğini iddia etmişlerdir. Genelde sûfiler hakkında özelde raks ve devran hakkında ferilen fetvaların çoğu, aslında devlet otoritesini himaye etmek maksadıyla verilmiştir. Zira eskiden sûfilerden çokça zulüm görülmüştür. Şahlar Devleti (Safevîler)⁵³ sûfiler tarafından kurulmuştur. Buna binaen çok katı ve sıkı tedbirler alınarak müritlerin çoğalması ve cemiyet oluşturmaya sebep

⁵¹ Konu ile alakalı Abdürrahim Efendi’ye (ö. 1128/1716) ait bir fetva şöyledir: “Mes’ele: Şüfiyyenin ef’âl ve harekât-ı muntezime-i mevdu’â ve evdâ-i mütenâsibe-i meşnû’â ile devrân nâmında olan rakşları ve mevlevîleriñ semâ nâmında olan dönmeleri ve def ve kudüm ve nây çalmalarına mesâğ-ı şer’î var mıdır? el-Cevâb: Aslâ yokdur ve mefâsidi gâyet çokdur. Mâhi’l-münkeri ve’l-harâmî hâmi beydati’l-İslâmi bi-biyedî’s-şamsâmi pâdişâh-ı şâhibi’l-hümâm halledet hilâfetühû ilâ sâ’ati’l-kiyâm hazretleri bu mekûle ef’âl-i şen’âyı men’ ve ef’âl-i fezî’âyı kam’ ile bedâyi’-i müberrâti ve revâyi’-i mesübâti cem’ buyururlar. Tâife-i şüfiyyeniñ zikru’l-lâh iderlerken kıyâmları evdâ-i kabîha ve şen’âya müeddî olmağla kıyâmları dahî olmayub oturdukları yerden ke’enne ‘alâ ru’üsühümü’t-tayra, sâlimüne ‘an cemî’i’l-ısrî ve’z-zabri, âdâb-ı şer’at-ı şerîfeyi kemâl-i ri’âyet ile zikru’l-lâh idüb tâife-i mevleviyye dahî semâ nâmında olan devrânların ve âlât-ı melâhiden olan def ve kudüm ve nây isti’malların bir’-külliyye terk idüb âdâb-ı şer’at-ı mu’ahharayı kemâl-i ri’âyet ile mesnevîhânîñ şurûihâle hadîs-i şerîfiñ, naklin ve sâir va’z ve tezekkürin istimâ itmek gereklidir.” Bk. Menteşzâde Abdürrahim Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Dâru’t-Tibâati’l-Ma’mûreti’s-Sultâniyye, 1243/1827), 1: 131.

⁵² Konu ile alakalı rivayetler için bk. Buhârî, “İdeyn”, 25; Müslim, “İdeyn”, 17.

⁵³ İsmi merkezi Erdebil’de bulunan Safeviyye tarikatının piri şeyh Safiyyüddin’den alan ve 1501-1736 yılları arasında İran’da hüküm süren bir devlet. Bk. Tufan Gündüz, “Safevîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 451.

olacak türden hareketlerine bir miktar engel olunmasında, ara verilmesinde maslahat görülmüştür.”⁵⁴

Kâtib Çelebi, sûfilerin yaptığı raks ve devranın nedenlerini ve bundan elde etmeyi umdukları menfaatleri onların ağzından şu şekilde aktarır: Müridin zikir ve tevhit esnasında yaptığı hareket harareti getirir. Hararetle bedendeki soğukluk gider ve hayvanî ruh bedene yayılır. Ruhlara ve kuvvetlere canlılık gelip, aynı cinsten olması sebebiyle insânî ruh da böylece harekete geçer. İşte bu esnada zikir ve mûsiki dinlemek onun imdadına yetişir de ruhaniyet tarafına geçmek için o derece şevk ve haller hâsıl olur ki, bu haldeyken sûfilerin nicesinin aklı başından gidip kendini kaybeder. Bedeni yerde kalıp ruhu kendi cinsinden olan ruhaniyet âlemine kanat vurup uçar. Bu haller ancak tatma/tecrübe ile bilinip “*men lem yezuk lem ya’rif / tatmayan bilmez*” kabîlindedir. Bu haller sükûnetle olduğundan hareket etmekle daha çabuk meydana gelir. Mürit bu metod ile menzil alıp az zamanda muradına erişir. Ayrıca, beden hareketi ile ruhun ve kuvvetlerin harekete geçmesi inkâr olunamaz. Şöyle ki, eğitime yeni başlayan talebeler okuma esnasında tabii olarak hareket edip sallanırlar. Zira baş hareket ettirmekten dolayı beyin de bir çeşit harekete geçerek tabii bir dengeye kavuşur. Bunun neticesinde de düşünme kuvveti artar.⁵⁵

Müellifin buraya kadar anlattıklarından raks ve devran hakkında olumsuz bir düşünceye sahip olmadığı anlaşılırken bundan sonraki ifadelerinde o günkü sûfilerin (özellikle Halvetîler) yaşam tarzları ve tekkelelerin işleyiş sistemleri hakkında durum tespiti yaparak çok ağır eleştirilerde bulunmaktadır. Bu eleştiriler şöyledir: Halvetiyye tarikatı mensuplarının âyin usulü çoğunlukla mürit toplama üzerine bina edilmiştir. Bunlar tekke kurarak, şarlatanlığın şartı olan “*hüy*” ve “*hây*”ı cemiyet oluşturmanın vasıtası, maişet temin etmenin esası ve hayatta/ayakta kalmanın en temel unsuru yapmışlardır. Bunların soygunculuk/aldatıcılık metotları şu şekildedir: Eskilerin sahih bir niyetle yaptığı semâ ve gayr-i ihtiyari yapmış oldukları bazı şeyleri (raks, devran) -ki ehline mübah olsa gerektir- yalancılık tuzaklarına yem ve ayak bağı yaparak adam toplamak, bu baha-

⁵⁴ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 29-30.

⁵⁵ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 30-31.

ne ile hayvan türünden olan avamı tekkelere toplayıp tekkeye nezirler ve sadakların gelmesini sağlamaktır. Bunların işlerini bu şekilde devam ettirmelerinde devranın (semânın) büyük katkısı olduğunun farkında olduklarından dolayı dönmeden (devran) geri dönmezler.⁵⁶

Bu aptalların kimi müddeî ve kimi şâhit kimi mürit ve kimi de ham sofı olup aslı faslı olmayan yalanlarla şeyhlerini uçururlar. Sırf yemek yemek için kılık kıyafet değiştirerek “*tağyîru’ş-şekl li-eclî’l-ekl*” bir yerde toplanıp zikir ve tevhit diyerek “*hây*” ve “*hûy*”u fesada alet ederler. İşte bunlar ile hakiki müritlerin ve doğru sâliklerin arasında (şeklen) benzerlik olup “*emme’l-hıyâm feinnehâ kehıyâmihim / çadır, onların çadırı gibi*” sözünde olduğu gibi halefin (önceki sûfilerin) selef (şimdiki sûfiler) ile kılık ve kıyafette müşterek olmaları “*men teşebbehe kavmen fehüve minhüm / kim bir kavme benzerse o da ondandır*”⁵⁷ kâidesince hüsn-i zannı gerektirdiğinden onların (Halvetîler) uzun bir süredir geçim kaynağı, cemiyet oluşturma ve iyi bir hayat yaşamanın kaynağı olarak gördükleri şarlatanlık tuzağını bozmaya kimse teşebbüs etmedi. Ancak zâhir ulemâsı üzerlerine düşen, onlara müdahale etme ve karşı koyma görevini yerine getirerek çokça risaleler yazdılar. Sûfiler de bildiklerinden geri durmayıp, “*Bizim kârımız ve emr-i meâşımız tekke ve mürid cemiyyeti iledir. Her ne ise, bir tarîkin örf ve âyini ibtâl olunmak nice kâbil olur? Nice yüzyıldan beru idegeldiğimiz resm-ü âyin aramızda karârdâde olmuşdur. Bid’at ise de icrâ ederiz.*” diyerek kendilerinin geçimini temin etmeye araç kıldıkları hususu aptallık ederek salt âlimlerin müdahale ve karşı koymalarıyla terk etmediler. Onlar dönmeden (devran) dönmediği gibi bazı taasup sahipleri de boşu boşuna onlara müdahale ve karşı çıkmadan vaz geçmediler. Her iki grubun münakaşası zincirin halkaları gibi bir birini takip eder oldu. Bu münakaşa zinciri hiçbir zaman kesintiye uğramadan uzadı gitti.⁵⁸

Müellif diğer bahislerin sonunda olduğu gibi bu bahsin sonunda da akıllı olan kişiye tavsiyede bulunarak konuyu kapatır. Tavsiyesi şudur: Akıllı olan kişi ne müdahale ve karşı çıkma hastalığına tutulur ne de onların hile ve tuzakları ile amel eder. Belki, hakiki mürit olmayan bu

⁵⁶ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 31-32.

⁵⁷ Ebû Dâvud, “Libas”, 4.

⁵⁸ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 32-33.

düzenbazlar hakkında yazılan; samimiyetten uzak, ikiyüzlü, riyakâr, menfaatleri için her şeyi yapan sahte şeyh ve sahte sûfilerden bahseden şu şiiri⁵⁹ okur ve dinler.⁶⁰

3.3. Tasliye ve Tardiye Hakkındaki Görüşleri

Osmanlı'da cuma ve bayram hutbeleri esnasında hatipten başka, müezzinler ve muarripler tarafından icra edilen, günümüzde ise tamamen terkedilen, icrası yapılmayan veya unutulmuş müzikal formlar da mevcuttu. Kâtib Çelebi'nin yaşadığı dönemde mezkûr görevliler tarafından yüksek sesle ve nağme ile icra edilen "tasliye" ve "tardiye" hakkında da tartışmaların yaşandığı görülmektedir.⁶¹ Müellif eserinde bu konuyu da ele alarak tahlil etmiştir. Tasliye ve tardiye kavramlarını, "Enbiyâ-i kirâmdan biri zikir olundukda 'Salla'llâhü teâlâ aleyhi ve sellem' ya 'Salevâtü'llâhi aleyhi ve selâmüh' demek yahud 'Allâhümme salli alâ Muhammed' demek ve ashâb-ı kiram zikir olundukda 'radiya'llâhü teâlâ anhü' demektir."⁶² şeklinde tarif eder. İslâm âlimlerinin –Allah'ın hoşnutluğu onların hepsine olsun– tercihinine göre, bir Müslüman'ın ömründe bir

⁵⁹ "Sufi bulamaz giymeye dîbây-ı murassa' / Bîçare o hasretle giyer delk murakka' / Reşk eyleyüben şeyh-i şeh taht-ı neşine / Kürside oturur vad-u vakâr ile murabba' / Rükniü sanıp sufiliğin vad-u vakârı / Her biri görsen ne muvakkar ne muvadda' / Açılma eğer bab-ı tevakkü' sönerler / Feth oldu bize deyi kemâl-i mütevakka' / Yanğın geçinirler yoğken lüm'a-i ateş / Olmaya buların gibi ahvali mülemma' / Mikdârı rafî olam alçak gözedirler / Kendilerinin olmağičün kadr-i müraffa' / İfrât-ı tasannu'ları şol haddededir kim / Hırkaları ve taçları bile musanna' / Bir işde ki bu halka hezâran zarar olsa / Eyerler anı kendülere olsa ger enfa' / Cem' oluben etdikleri raks ile semân / Hillinde var işkâl veli hürmeti mücma' / Başların açıp şemlelerin yere ururlar / Cem' oluben bir nice kel kellesi asla' / Hak hak dediği sufi riyâyıla ise ger / Vak vak dediği yeğdürür ihlâs ile dıfda' / Uzatma sözü kat-ı kelim eyle birader / Kim tuttu nice kuta yerini bir mukatta'" Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 33-35.

⁶⁰ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 33.

⁶¹ Konu ile alakalı Ebüssuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) ait bir fetva şöyledir: "Mes'ele: Hañîb huñbede iken müezzinler ve ğayri kimesneler cihâr-ı yâr zikir olundukda, 'radiya'l-lâhü 'anh' demekde ve Hasan ve Hüseyin zikir olundukda, 'radiya'l-lâhü 'anhümâ' ve 'aşere-i mübeşşere añıldıkda, 'rıdvânü'l-lâhi 'aleyhim ecma'in' demekde ve bâ'zı mevâd'de dalîl şalevât getir-mekde fesâd var mıdır? el-Cevâb: Hañîb huñbeye müteşaddî iken süküüt gerekdir. Amma ümür-i mezkûre bu diyârda şe'âir-i ehl-i sünnetden olmuşdur. Hañîb ol mevâd'de sekte iderse aslâ lañn ve teşannü' itmeden süür'at üzerine demek câizdir. Zamâne müezzinleriniñ itdüğü elhân-ı bârideye aslâ ruhşat ihtimâli yoğdur. Hacrleri lâzımdır ve mevâcib-i dinden-dir." Ebüssuûd Efendi, Ahmed b. Şeyh Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 1028, 3b.

⁶² Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 35.

kere (Hz. Peygamber'e) salavat getirmesinin farz, diğerlerinin ise müstehap olduğu yönündeki görüşlerinin, ayrıca Hz. Peygamber'in isminin zikredildiği her seferde salavat getirmenin vacip olduğu şeklindeki başka rivayetlerin de olduğunu belirterek bu hususun her hâlükârda ihtilâflı olduğunu ifade ederek konunun hükmüne⁶³ temas eder.⁶⁴

Kâtib Çelebi, genel olarak Hz. Peygamber'e salavat getirilmesi konusuna kısaca değindikten sonra hutbe esnasında müezzinler tarafından sesli ve nağmeli olarak getirilen salavat (tasliye) hakkında şu açıklamalarda bulunur: “Geldik tartışma konusu olan, hatip hutbede iken müezzinlerin “*Salla'llâhü aleyh*” ve “*Radiya'llâhü anh*” diye çağrışmaları hususuna. Bu konuda asıl olan “*إذا قلت لصاحبك انصت فقد لغوت* / İmam hutbe okurken sen arkadaşına, ‘Sus!’ desen boş laf etmiş olursun.”⁶⁵ hadisine binaen susmak ve sessizce dinlemenin vacip olduğudur. Bunun vacipliğinde ittifak vardır. Hz. Peygamber'e salavat getirilmesi hususundaki vaciplik ise ihtilâflıdır. Bu sebeple hutbe esnasında sessiz kalmanın salavat getirmeye tercih edilmesi kesinleşmiştir. Ancak insanların örfü bunun tersi olarak yerleşmiş olup suç ve günah olsa bile bunu kendilerini bağlayan bir âdet haline getirmişlerdir ki bundan bir türlü vaz geçmezler.”⁶⁶

Müellif halkın bu konudaki tutumunu tespit ettikten sonra –tasliye ve tardiyeye temas etmeden genel olarak– halk arasında örf ve âdet haline gelen durumlar karşısında nasıl hareket edilmesi gerektiğini sebepleriyle beraber şöyle izah eder: Bir iş halk arasında örf ve âdet olup çoğunluk bunu tercih ederek, yadırgamadan, büyük küçük herkes bu işe bağlanmış olsa, onu öylece kabullenmek gerekir. Âdet edinilen bu iş bid'at ve günah bile olsa onu engellemek arzusunda olan kişi boş yere zahmet çekmekten ve “*Men lem ya'rif urfe ehli zemânihî fehüve câhiliün* / Yaşadığı zamandaki insanların örfünü bilmeyen kişi (âlim de olsa) cahildir.” sözüne binaen cahilliğini ve aptallığını ortaya çıkarmaktan başka bir şey yapmış olmaz. Kötü olan şeylerden nefret ettirerek vaz geçirmek için uğraşma hususunda bile çok ileri gidilirse, dil ile yapılan ileri geri konuşmalar kılıçla ve süngüyle

⁶³ Konunun hükmü ile alakalı geniş tafsilat için bk. Muhammed Ali es-Sâbüni, *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâmi mine'l-Kur'ân*, 3. Baskı (Dimeşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1980), 2: 366-370.

⁶⁴ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 35.

⁶⁵ Buhari, “Cuma”, 36; Müslim, “Cuma”, 11.

⁶⁶ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 35-36.

yapılan savaş ve vuruşmaya sebep olup eskiden görüldüğü gibi taassup cenkleri gibi durumlar ortaya çıkar. Zira halkın, örf'e muhalif bir sözü hak bile olsa kolay kolay kabul etmemesi onun fitratında mevcuttur. Yasak konuldukça o fiili işleme arzusu daha da artar. Mutlaka yasaklanması ve toplumdaki kaldırılması gereken bir durum karşısında ise “فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَلَّا يَعْلَمَهُ” / Ona yumuşak söz söyleyin, belki öğüt dinler veya korkar.”⁶⁷ âyeti ile amel etmek lazımdır ki, nezaket ve yumuşaklık ile yapılacak olan davetin meyvesi ortaya çıkacaktır.⁶⁸

Müellif, halkın şeklen ibadet türünden olan örfleşmiş bid'atlarına çok fazla müdahale edilmemesi tavsiyesinde bulunarak, herkesin ufak tefek kusurlar işleyebileceğini samimi bir üslupla şu şekilde ifade etmiştir: Şimdi, ibadet türünden olan bu işlerde çok fazla araştırma ve inceleme yapmadan, halkı, görünüşte hak olan ibadetleriyle baş başa bırakmak, hâkim ve vaizlerin de olanı olduğu gibi bırakarak (*İbkâü mâ kâne alâ mâ kâne*) ara yerde örf'e mebnî ufak tefek kusur ve hatalarına bakmamaları gerekir. Acaba kulların yaptığı her ibadet kitaplarda yazdığı üzere “*kemâ hüve hakkühü*” layıkıyla mı yapılmaktadır? İmam Gazzâlî ve onun gibi büyük âlimler, “Ömrümüzde hakka yarar iki rekât namaz kılamadık.” diyerek acziyetlerini itiraf edip, “*Sübhâneke mâ abednâke hakka ibâdetike / Noksân sıfatlardan münezzeh olan Allahım, sana hakkıyla kulluk edemedik.*” demişlerdir. Cenâb-ı Bârî bahâ (bedel) tanrısı değil bahâne tanrısıdır. Onun rahmet deryası, “رَحْمَتِي وَسِعَتْ” / Rahmetim her şeyi kaplamıştır.”⁶⁹ üzere olup ihsan, lütuf ve kereminin sonu, sınırı yoktur. Kula lazım olan ise, gücü nisbetinde Allah'ın emirlerine uyup ona yakın olan kullarının yaptığı gibi kendisine yalvarıp yakarmasıdır.⁷⁰

SONUÇ

Osmanlı'nın yetiştirdiği büyük âlimlerden birisi olan Kâtib Çelebi, döneminin (XVII. yüzyıl) en etkili simalarından biri olarak tarih sah-

⁶⁷ Taha, 20/44.

⁶⁸ Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 35-37.

⁶⁹ A'raf, 7/156.

⁷⁰ Müellif, kulan şu beyitleri okuyarak acziyet ve noksanını itiraf etmesini ister: *Pâdişâhâ bi-dergâh-ı tû penâh ürde em / Der harîm-i hazretet rûy-i siyâh ürde em / Çâr-ı çîr ürde em keder genc tû nîst / Nîsti ve ma'siyet acz ve günâh ürde em; Cürmüne i'tirâf eyleyen miskîn / Yeğdir andan ki ola tâat-bîn.* Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 38.

nesinde yerini almıştır. Farklı alanlarda telif ettiği eserleri, hem kendisi hayattayken hem de daha sonraki dönemlerde ilgi ile takip edilmiş, takip edilmeye devam etmektedir. *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehak* adlı eserinde, yaşadığı dönemde, özellikle medrese ve tekke mensupları arasında çok ciddi tartışmalara sebebiyet veren bazı konuları ele alarak değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Müellifin, ele aldığı meseleleri genellikle fikhî tarafından değil de hikmet ve sosyolojik tarafından yaklaşarak tahlil ettiği görülmektedir. Bu tahliller esnasında, aşırıya kaçmadan, gerekli görülen yerlerde âyetler, hadisler, küllî kâideler, tasavvufî derinliği olan özlü sözler ve şairlerden de istifade ederek meselelere çoğunlukla hikmet penceresinden baktığı anlaşılmaktadır.

Müellif içerisinde yaşadığı toplumun günlük dinî yaşantısını, örfünü; âlim-cahil her kesimden insanın yaşam ve düşünce tarzını çok iyi tanımaktadır. Bu münasebetle, toplumun dinî yaşantısının parçalarını teşkil edip bid'at olarak kabul edilen fiiller hakkında can alıcı tespitlerde bulunmuş, konular etrafında cereyan eden çok çetin tartışmaları tenkit ederek akıllı bireylerin bu tartışmalar ve bid'atlar karşısında alması gereken tavırlardan bahsetmiştir.

Kâtib Çelebi bu eserinde, İslâm tarihi boyunca tartışılmış konulardan birisi olan mûsikiye de temas etmiştir. Mûsikinin doğuşunun ve bu ilmin icadındaki esas maksadın tamamen dinî amaçlar doğrultusunda olduğunu kabul eden Kâtib Çelebi, mûsikinin, nefislerin ulvî seslere muhatap olabilmeleri için bir araç olduğunu benimsemektedir.

İnsan hançeresinden çıkan seslerin dinlenmesini ilk önce güfte açısından değerlendirmiş; içkiyi, sevgiliyi ve fisk-u fücûru hatırlatıcı sözlerden oluşursa bu tür eserlerin dinlenmesinin mutlak olarak caiz olmadığını; Allah'ı zikir, Resûlullah'ı övme ve bazı iyiliğe teşvik edici, kötülükten caydırıcı türden sözlere sahip olan eserlerin dinlenmesinin ise âlimlerin çoğuna göre caiz olduğunu belirtmiştir. Bazı fakihlerin bu ikinci kısım hakkında bile birçok söz söylediklerini aktararak, bunun aşırı derece ham sofuluk anlamına geleceğini söyleyip bu görüşü kabul etmemiştir.

Kur'ân-ı Kerîm kıraatindeki mûsikinin çok özel bir mûsiki olduğunu ve mûsiki ilmindeki makam kurallarına tam olarak uymayaca-

ğını ifade eden müellif, harflerin çıkış yerlerine, tertîl ve tecvîde zarar vermemesi, kıraat hatalarına yol açmaması şartıyla Kur'ân-ı Kerîm'in nağme ile okunabileceğini belirtmiştir.

Savaşta askerlere cesaret vermesi için davul ve nakkâre, düğün şenliklerinde de zilsiz def çalınmasına bir takım maslahatlara binaen cevaz verildiğini belirtmiştir.

Tasavvuf ehli olmayan İslâm hukukçularının mûsiki ile içli dışlı olan, semâ yapan sûfilere sataşıp dalaşmaktan geri durmadıklarını, sûfilerin ise doğru bildiklerinden vaz geçmeyerek, çalıp söylemeye devam ettiklerini belirtir. Her iki grubun söz ve fiillerinde haklı olduğu yönler olduğunu, ancak bu meselenin hiçbir zaman çözüme kavuşmadığını ifade ederek akıllı olan kişinin eskiden beri devam eden bu problemi çözmeyi boşu boşuna ümit etmemesini tavsiye eder.

Tekke mûsikisinin bir formu olan raks ve devrana izleyici açısından yaklaşarak, ölçülü hareketlerin nefiste oluşturduğu tesirden bahsetmiş, bu fiilleri işleyenlerle (sûfiler) bu fiiller hakkında menfi görüş bildirenlerin (bazı şeyhülislâm, müftü ve medrese mensupları) hüküm ve gerekçelerine yer vermiştir.

Zâhir ulemâsının sûfilerin zikir ve tevhit esnasında yaptıkları devrana da mutlak olarak 'raks' ismini verip haram olduğuna dair fetva verdiklerini, bu fiili helal olarak kabul edenin kâfir olacağı şeklindeki görüşlerini aktardıktan sonra sûfilerin, yaptıkları devran zikrine 'raks' denilmesinin doğru olmayacağını, maslahata binaen devranın rakstan başka bir tür olduğunu; devranın bir çeşit raks olduğu kabul edilse bile maslahat zımında bunda bir beis söz konusu olamayacağı şeklindeki düşüncelerini aktarır. Ayrıca, genelde sûfiler hakkında özelde raks ve devran hakkında ferilen fetvaların çoğunun, aslında devlet otoritesini himaye etmek maksadıyla verildiği fikrini benimser.

Müellifin anlattıklarından raks ve devran hakkında olumsuz bir düşünceye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak o günkü sûfilerin (özellikle Halvetîler) yaşam tarzları ve tekkelerin işleyiş sistemleri hakkında durum tespiti ve değerlendirmelerde bulunarak çok ağır eleştirilerde bulunmaktadır. O günkü Halvetiyye tarikatı mensuplarının çoğunun aptal, yalancı, düzenbaz, riyakâr, ikiyüzlü ve menfaatperest olduklarını; bunların âyin usulünün çoğunlukla mürit toplama üzerine bina edildiği; bunların tek-

ke kurma ve sesli olarak zikir çekmelerindeki esas maksatlarının cemiyet oluşturmak, maişet temin etmek ve iyi (müreffeh) bir hayat yaşamak olduğunu iddia ederek akıllı olan kişinin ne sûfilere eleştiren ne de onların hile ve tuzakları ile amel eden taraf olmayacağını tavsiye eder.

Osmanlı'da cuma ve bayram hutbeleri esnasında hatipten başka, müezzinler ve muarripler tarafından, yüksek sesle ve nağme ile icra edilen günümüzde tamamen terkedilmiş müzikal formlardan olan tasliye ve tardiye hakkında da tartışmaların yaşandığı görülmektedir.

Kâtib Çelebi, genel olarak Hz. Peygamber'e salavat getirilmesi konusuna kısaca değindikten sonra hutbe esnasında müezzinler tarafından sesli ve nağmeli olarak getirilen salavat (tasliye) hakkında; hatip hutbede iken müezzinlerin tasliye ve tardiye icraları konusunda asıl olanın susmak ve sessizce hutbeyi dinlemek olduğunu, ancak insanların örfünün bunun tersi olarak yerleşmiş olup suç ve günah olsa bile bunu kendilerini bağlayan bir âdet haline getirdiklerini, bundan da bir türlü vaz geçmeyeceklerini söyler. Tasliye ve tardiye özelinden yola çıkarak halkın şeklen ibadet türünden olan örfleşmiş bid'atlarına çok fazla müdahale edilmemesi tavsiyesinde bulunmuştur. Herkesin ufak tefek kusurlar işleyebileceğini de belirten müellif, kula lazım olanın, gücü nisbetinde Allah'ın emirlerine uyup ona yakın olan kullarının yaptığı gibi kendisine yalvarıp yakarması olduğunu ifade etmiştir.

Bütün bunların neticesinde, Kâtib Çelebi'nin mûsiki konusunda ne Kadizâdeliler'in mutlak olarak yasaklayan tutumunu ne de Sivâsiler'in mutlak olarak serbest bırakan tutumunu benimsediği; yapılan/dinlenen icranın birçok açıdan değerlendirmeye tabi tutulup işin hikmet ve örf boyutunun da göz önünde bulundurularak orta yolu bulmaya çalıştığı, bu gibi konularda tartışmalara taraf olmamanın gerekliliği üzerinde durduğu görülmüştür.

KAYNAKÇA

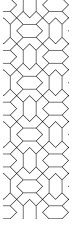
- Abdülaziz Bey. *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri, Âdât ve Merasim-i Kadime, Tabirat ve Muamelat-ı Kavmiye-i Osmaniye*. Haz. Kazım Arısan, Duygu Ansan Günay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 486-496. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

- Bıyık, Tacetdin. *Osmanlı Fetvalarında Müsiki*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-u İslâmiyye ve Istılâh-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970.
- Birgivi, Takiyyüddin Mehmed b. Pir Ali. *et-Tarikatü'l-Muhammediyye fi beyâni's-sîreti'n-Nebeviyyeti'l-Ahmediyye*. İstanbul: 1289.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Kâtib Çelebi*. İstanbul: Kanaat Matbaası, 1331.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1342.
- Ceyhan, Semih. "Semâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Cumbur, Müjgân. "Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri". *Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni* 7/1-2 (1958): 1-6.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadıızâdeliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 100-102. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Düzenli, Pehlul. *İslâm Kültür Tarihinde Müsiki*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2014.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ebüssuûd Efendi, Ahmed b. Şeyh Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa. *Fetâvâ-yı Ebüssuûd*. Şehit Ali Paşa, 1028: 1a-360b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2005.
- Gökyay, Orhan Şaik. "Kâtip Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 36-40. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Gündoğdu, Cengiz. "Sivâsi, Abdülmecid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 286-287. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Gündüz, Tufan. "Safevîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 451-457. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1981.
- İdiz, Ferzende. "Kâtip Çelebi'nin Mîzânü'l-Hakk Adlı Eseri Bağlamında Kadıızâdeliler-Sivasîler Mücadelesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 8/39 (2015): 1052-1063.

- Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.
- Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak*. İstanbul: Matbaa-i Ebüzziya, 1306.
- Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak-İhtilaf İçinde İtidal*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Kâtib Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Mizânü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak*. (Mecmûa-i Ulûm içerisinde). 1/2 (1296): 81-125.
- Kaya, Mahmut. "İşrâkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 434-438. Ankara: TDV Yayınları, 2001,
- Kaya, Mahmut. "Meşşâiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 393-396. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kutluer, İlhan. "Mizânü'l-hak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 216-218. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Menteşzâde, Abdürrahim Efendi. *Fetâvâ-yı Abdürrahim*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Ma'mûreti's-Sultâniyye, 1243/1827.
- Müslim, b. Haccâc. *el-Câmiu's- Sahih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Mütercim Asım Efendi. *el-Okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. Nşr. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları:1, 2013.
- Özcan, Nuri. "Devran (Müsiki)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 249-250. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâmi mine'l-Kur'ân*. 2 Cilt. 3. Baskı. Dimeşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 1980.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Devran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 248-249. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Üneys, İbrahim (Medkur) v.dğr. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mektebetü's-Şurûku'd-Düveliyye, 2004.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

CITATION

Zeynel Abidin AYDIN, "Verses of 1-80 of Sûrat Âl-İmrân and the Question of Muhkem-Mutashâbih in the Context of Esbâb-ı Nuzûl Narrations", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER]*, 16, 16 (2019/16) pp. 153-169.



SEBEB-İ NÜZÛL RİVÂYETLERİ BAĞLAMINDA ÂL-İ İMRÂN SÛRESİNİN 1-80. ÂYETLERİ VE MUHKEM-MUTEŞÂBİH MESELESİ

Verses of 1-80 of Sûrat Âl-İmrân and the Question of Muhkem-Mutashâbih in the Context of Esbâb-ı Nuzûl Narrations

Zeynel Abidin AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi,

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assist. Prof.,

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

zeynelaydin@ibu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-7354-1671.

Öz

Muhkem-muteşâbih meselesi, Hz. Peygamber ve sahabe dönemleri hariç tutulursa başlangıçtan bu yana tartışılan ve üzerinde ittifak sağlanamayan hususlardan birisidir. Üzerinde ittifak sağlanamamasının en önemli sebeplerinden biri kanaatimizce, konunun sebab-i nüzûl bilgileri dikkate alınmadan değerlendirilmesi ve mecrasından uzaklaştırılmasıdır. Böyle olduğu içindir ki zaman içerisinde Kur'ân'ın tamamı muhkem-muteşâbihin konusu hâline getirilmiş ve muhtelif mezhep mensupları kendilerine göre listeler oluşturabilmiştir. Bu durum da bir mezhebe göre muhkem olan bir âyetin bir başkasına göre muteşâbih kabul edilebilmesi sonucunu doğurmuştur. Meselenin özüne uygun bir biçimde ortaya konulabilmesi için Âl-i İmrân sûresinin nüzûlüne dair kaynaklarımızda yer alan bilgilerin dikkatlice analiz edilmesinden başka çıkar yol gözükmemektedir. Bu bilgiler dikkate alındığında sûrenin ilk seksen küsur âyetinin, Hz. İsa'nın tanrılığı bağlamında Necrân Hıristiyan heyetiyle Hz. Muhammed arasında yaşanan tartışmalar üzerine nazil olduğu anlaşılmaktadır. Konuyu, sebab-i nüzûle dair bu bilgiler çerçevesinde inceleyen araştırmaların yokluğu -bir makale hariç ki onun da bizim ulaştığımız sonucu ortaya koymadığı görülmüştür- bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âl-i İmrân Sûresi, Sebeb-i Nüzûl, Muhkem-Muteşâbih, Necrân Hıristiyan Heyeti, Hz. İsa'nın Tanrılığı.

Verses of 1–80 of Sûrat Âl-İmrân and the Question of Muhkem–Mutashâbih in the Context of Esbâb-ı Nuzûl Narrations

Abstract

The question of muhkem-mutashâbih is one of the issues that have been discussed since the beginning except for the periods of the Prophet and his Companions and

KAYNAKÇA

Zeynel Abidin AYDIN, "Sebeb-i Nüzûl Rivâyetleri Bağlamında Âl-i İmrân Sûresinin 1-80. Âyetleri ve Muhkem-Muteşâbih Meselesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*, 16, 16 (2019/16) ss. 153-169. **Makale Geliş T.:** 30/07/2019 **Kabul T.:** 05/12/2019 **Makale Türü:** Araştırma Makalesi.

have not been reached a consensus on. One of the most important reasons for the lack of consensus is the fact that the subject is to be generally evaluated without considering the esbâb-ı nuzûl narrations and deviated from its conduit. As such, the whole of the Qur'an has become the subject of muhkem-mutashâbih and the members of various sects have created lists according to themselves. This has resulted in the fact that one verse, which is muhkem according to one sect, can be accepted as mutashâbih for another. In order to be able to put forward the essence of the issue, there is no other way to carefully analyze the information contained in our sources about the revelation of Surat Âl- 'Imrân. When this information is taken into consideration, it can be seen that the first eighty verses of the surah are based on the discussions between the Christian delegation of Najran and Muhammad in the context of the godhood of Jesus. The absence of studies examining the subject within the framework of this information about the esbâb-ı nuzûl - except for one article, it was seen that it did not reveal the result we have reached - led us to do this research.

Keywords: Tafsîr, Sûrat Âl- 'Imrân, Esbâb-ı Nuzûl, Muhkem-Mutashabih, Najran Christian Delegation, The Godhood of Jesus.

GİRİŞ

Muhkem-muteşâbih meselesi, Tefsir usûlü ve ulûmu'l-Kur'ân kitaplarının konu edildiği önemli hususlardan birisidir. Her ne kadar Kuran'ın farklı âyetlerinde muhkem ve muteşâbih kelimeleri müstakil olarak yer alsada da Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde bu iki kelime birlikte ve muhalif bir mefhumla kullanılmak suretiyle aralarındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. Muhkem, köken itibariyle “*hikmetli ve sağlam olan*” manasına geldiği için üzerinde cereyan eden bir tartışma olmamıştır. Ancak muteşâbih, “*birbirine benzeyen, karışıklık içeren, net olmayan*”¹ gibi anlamlara gelmesi hasebiyle ilk dönemlerden itibaren tartışılmış ve muteşâbih âyetlerin hangileri olduğu noktasında tam bir ittifak sağlanamamıştır.

Ulûmu'l-Kur'ân kitapları, muhkem-muteşâbihle ilgili farklı bakış açılarını cem' etmiş ve nesilden nesile intikalini sağlamıştır. Örneğin Suyûtî'nin “*el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*” isimli eserine bakıldığında zaman muhkem-muteşâbihle ilgili çok sayıda yaklaşıma tanık olunur. Ancak bu yaklaşımların hangisinin muhkem-muteşâbihi yansıttığı sorulduğunda net bir cevap verilemez.² Binaenaleyh, muhkem-muteşâbihle

¹ “وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز” Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981) 7: 180.

² Mustafa Öztürk, “Muteşâbih Kavramı Bağlamında Tefsir Usûlü'nün (Ulûmu'l-Kur'ân) Mahiyeti Ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Bilimname : Düşünce Platformu* 4/15 (2008): 42.

İlgili bu kadar farklı değerlendirme bir yönüyle zenginlik gibi görünse de bir başka açıdan konunun muallakta kalmaya devam etmesi anlamına da gelmektedir. Diğer taraftan tarihe damga vurmuş âlimlerden birisinin benimsediği bakış açısını baskın görüş olarak savunup kendi düşüncesini netleştirmeye çalışanlar da yok değildir. Bu bağlamda *muhkem*, tek anlamı olan ve manası anlaşılabilir âyetler; *muteşâbih* ise birden çok manaya ihtimalli olduğu için te'vilini sadece Allah'ın bileceği âyetler şeklinde açıklanmaktadır.

Konuyla ilgili ülkemizde kaleme alınan çalışmalara bakıldığında kemiyet açısından az oluşları bir tarafa önemli bir kısmının meşhur müfessirlerin görüşlerini incelediği ve bir başka müfessirin bakış açısı ile mukayese ettiği; diğerlerinin ise *muhkem* ve *muteşâbih* âyetlerin sayılarındaki farklılıklar üzerine yazıldığı görülür. Mevzubahis çalışmalarda konuya sebep-i nüzûl rivâyetleri bağlamında yaklaşılmaması ve Âl-i İmrân sûresindeki âyetin bu çerçevede yorumlanmaması kanaatimizde ciddi bir eksikliklerdir. Bu açıdan Mustafa Öztürk'ün yaptığı "*Müteşâbih Kavramı Bağlamında Tefsir Usûlü'nün (Ulûmu'l-Kur'ân) Mahiyeti Ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme*" isimli çalışma, söz konusu âyetin sebep-i nüzûl rivâyetleri bağlamında değerlendirildiği tek inceleme olması sebebiyle takdire şayandır. Ancak bizim çalışmamız farklı sonuçlara ulaşması yönüyle alana katkı sunmayı hedeflemektedir.

Çalışmamız Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetini merkeze alarak sûrenin nüzûlüne dair erken dönem İslam tarihi ve hadis kaynaklarında dile getirilen "*ilk 80 küsur âyetin Hz. İsa'nın tanrılığı bağlamında Necdî Hıristiyan heyetiyle Hz. Muhammed arasında yaşanmış olan tartışmalar üzerine nazil olduğu*" şeklindeki bilgiyi de göz önünde bulundurmak suretiyle *muteşâbihâtın* çerçevesine dair bir kanaat oluşturmaya çalışmaktadır. Bu yapılırken mezkûr kaynakların yanı sıra tefsir muellifâtı ve çağdaş dönemde kaleme alınan çalışmalar da taranmak suretiyle konunun analizi ve değerlendirilmesi gerçekleştirilmiştir.

Çalışmamızda *muteşâbih* âyetler tabirinin Kur'ân'ın tamamıyla ilgili değil, Bedir Savaşı'ndan sonraki yıllarda Yemen tarafından gelen Necdî Hıristiyan heyetinin, Meryem Oğlu İsa'nın tanrılığı bağlamında Hz. Muhammed'le yaptığı tartışmalara konu olan âyetlerle ilgili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla *muteşâbihâtın* te'vilini ilimde

derinleşenlerin de bilebileceği şeklindeki düşünce sahiplerinin bu arka plandan hareket ettikleri ve isabetli bir sonuca ulaştıkları kanaati hasıl olmuştur.

1. TEFSİRLERDE VE ULÛMU'L-KUR'ÂN KİTAPLARINDA MUHKEM-MUTEŞÂBİH MESELESİ

Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarına ve tefsirlere baktığımız zaman muhkem-muteşâbihle ilgili çok farklı görüşlerin sıralandığına tanık oluruz. Bu görüşlerin en önemlileri şöylece ifade edilebilir:

Muhkemât, helal-haram gibi net olup kitabın aslını oluşturanlar; muteşâbihât, tilaveti benzer, manaları farklı olanlardır. Bir başka görüşe göre de lafızları farklı, manaları benzer olanlardır. Muhkemât; nâsih, helal, haram, hudûd, feraiz gibi inanılan ve kendisiyle amel edilenler, muteşâbihât; mensuh, mukaddem, muahhar, emsal, aksam gibi inanılan ama kendisiyle amel edilmeyenlerdir. Muhkemât, tek anlamı olanlar; muteşâbihât, birden fazla manayı muhtemil olanlardır. Muhkemât, vaz' olduğu üzere bulunan, tahrif ve değişime uğramayanlar; muteşâbihât ise tahrife ve değişime uğrayıp birden çok manaya ihtimalli olanlardır. Muhkemât, ulemanın manasını ve tefsirini bilebildiği, muteşâbihât ise *-kıyametin zamamı, deccalın çıkışı, İsa'nın nüzûlü, güneşin batıdan doğması gibi-* anlamını sadece Allah'ın bildiği âyetlerdir. Muhkemât, manası makul olanlar, zihinlerde soru işaretini bulundurmayanlar; muteşâbihât ise namazların sayısı, orucun şaban ayında değil de ramazan ayında tutulması gibi sorgulanabilecek olanlardır. Muhkemât, manası yalnız başına bilinebilenler; muteşâbihât ise manası yalnız başına bilinemeyip başka âyetler yardımıyla bilinebilenlerdir. Muteşâbihât, “المص – المر – الر – الم” şeklindeki dört hurûf-ı mukatta'adır.³

Kaynaklarımızda yer alan bu görüşler incelendiğinde, ilim ehlinin ekserisinin, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde geçen 'el-kitâb' kelimesini “Kur'ân'ın tamamı” şeklinde değerlendirerek bu sonuçlara ulaştıkları

³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Dr. Abdullah Mahmut Şahhâte (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, 1979), 1: 264; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 310.

anlaşılmaktadır. Ancak âyette yer alan ‘el-kitâb’ kelimesinin, sûrenin nazil olduğu yıllar dikkate alındığında Kur’ân’ın tamamını içermesinin mümkün olmadığı da anlaşılmaktadır.

2. SEBEB-İ NÜZÛL RIVÂYETLERİ BAĞLAMINDA ÂL-İ İMRÂN SÛRESİNİN 1-80. ÂYETLERİ

Sûrenin ilk 60 veya 80 âyetinin nüzûlüne sebep olarak kaynaklarda iki farklı rivâyet aktarılmıştır. Bunların tercihe şayan olanına göre sûrenin ilk 80 âyeti, Medine döneminin başlarında/hicri 3. yıl Yemen-Necrân Hıristiyan heyetinin Hz. Muhammed’le yaptığı tartışmalar üzerine nazil olmuştur.⁴ İbn Hişâm, heyetin gelişini Bedir Savaşı’ndan sonraki olaylar arasında zikretmiştir.⁵ Tefsirler, Âl-i İmrân sûresinin, Medine döneminin başlarında Enfâl sûresinden sonra nazil olduğunu belirttiğine göre, sûrenin tamamı olmasa bile büyük bir kısmının Uhud Savaşı’ndan önce vahyolunduğu anlaşılmaktadır.⁶

Sûrenin ilk 80 âyeti dikkatlice incelendiğinde tefsirlere yansıyan “İlk 80 âyetin Necrân Hıristiyanlarının Hz. Muhammed’le yaptığı tartışmalar üzerine nazil olduğu” şeklindeki bilginin eksik olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira bu bölümde hitap edilenler arasında Yahudilerin bulunduğu da görülmektedir. Buna binâendir ki İbn İshâk’tan rivâyetle bazı tefsirlerde sadece 61. mubâhele/lânetleşme âyetine kadar olan kısmın Hıristiyanlarla ilgili olduğuna dair kayıtlar düşülmüştür.⁷ Bu durumda sûrenin söz konusu bölümündeki bazı âyetlerin Necrân Hıristiyanlarının yanı sıra Yahudilerin de Hz. Peygamber’le ve Müslümanlarla olan diyaloglarına ve Kur’ân ile ilgili değerlendirmelerine binaen nazil olduğunun ifade edilmesi daha isabetli olsa gerektir. Zaten sûrenin ilk âyetlerinde önce Tevrat’a sonra İncil’e temas edilmesi de bu durumu teyit eder niteliktedir.

⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 261; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 3: 162.

⁵ İbn Hişâm, *es-Sîratu’n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1990), 2: 188.

⁶ Muhammed b. İshâk, *es-Sîratu’n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009), 351; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-temwîr* (Tunis: Dâru’t-Tûnisîyye, 1984), 3: 267; Süleymân Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Ufuk Neşriyat, 1992), 2: 1.

⁷ Muhammed b. İshâk, *es-Sîratu’n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009), 351; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 7: 166.

Necrân'dan gelenler içerisinde “İsa'nın bizzat Allah olduğuna” inananlar olduğu gibi, onun “Allah'ın oğlu” veya “üçün üçüncüsü” olduğuna inananlar da vardır.⁸ Hristiyan heyetin temsilcileri Hz. Peygamber'e kısaca “İsa'nın tanrılığını” savunmuşlardır. Bunun üzerine sûrenin ilk bölümündeki âyetler nazil olmaya başlamış; öncelikle Allah'ın; kendisinden başka ilah olmayan, İsa'nın aksine ölmeyen ve varlığı hiçbir şeye bağlı olmayan/sürekli faal olan/yarattıklarını görüp gözetken bir varlık olduğu vurgulanmıştır. Ardından Hz. Muhammed'e kitabın/vahyin bir amaç için inzal edildiği, bu vahyin aynı zamanda önceki ilahî kitapları tasdik ettiği, önceki ilahî kitaplardan Tevrat'ı Hz. Musa'ya (beraberinde diğer İsrailoğulları peygamberlerine) ve İncil'i de Hz. İsa'ya yine aynı Allah'ın vahyettiği dile getirilmiştir. Aynı şekilde bu vurgularla aslında söz konusu üç büyük kitabın (Zebur da dâhil edilirse dört büyük kitabın) birbiriyle uyum içerisinde olduğu, hepsinin aynı kaynaktan gelmesi hasebiyle aralarında çelişki bulunmasının imkânsızlığı hissettirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda daha sonra gelen peygamberlerin, öncekilerin getirdiklerini kaldırmakla değil tamamlamak ve zaman içerisinde tahrife uğrayan kısımlarını tashihle emroldukları da gözden kaçırılmaması gereken bir husustur.⁹

Bu çerçevede âyetin devamında Allah'ın “*furkân*”ı inzal ettiğine dikkat çekilmiştir. *Furkân*, ilim ehli tarafından farklı anlaşılmıştır. Kimisi onu üç kitabın ardından bir dördüncüsü/Zebur olarak yorumlamıştır,¹⁰ ancak müfessir Râzî “Zebur, öğütlerden oluşan bir kitaptır, onda şeriat yoktur.” diyerek bu görüşe karşı çıkmıştır.¹¹ Kimisi, “Allah'ın genel anlamda hak ile batılı birbirinden ayırması”; bazısı, “Allah'ın şeriat ahkâmı konusunda hak ile batılı ortaya koyması”; bazısı, “Allah'ın Hz. İsa'nın durumu hakkında doğru ile yanlış ortaya koyması”; bazısı da “insana bahşedilen akıl nimeti” şeklinde te'vîl etmiştir.¹² Râzî ise ‘*furkân*’ kelimesi ile “Tevrat ve İncil'in nazil olduğu süreçte bahşedilen mucizeler kastedilmektedir”

⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 163; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7: 166.

⁹ el-Mâide, 5/43-48; en-Neml, 27/76; Matta 5/17; 6/10.

¹⁰ Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1418/1998), 1: 527.

¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7: 174.

¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3: 168.

şeklinde bambaşka bir görüş ortaya koymuştur.¹³ Kanaatimizce buradaki ‘*furkân*’ sözcüğü ile Muhammed Abduh’un da tefsirinde işaret ettiği üzere “*Allah’ın insana bahsettiği akıl nimeti*”ne dikkat çekilmiş¹⁴ ve bu nimeti doğru kullananların, konu özelinde bir beşer olan İsa’nın Tanrı olamayacağını kavrayacakları ve onaylayacakları hissettirmeye çalışılmıştır. Ardından bütün bu gerçekleri göz ardı ederek Allah’ın vahdaniyetini ve yegâne ilah oluşunu inkâr edip İsa’nın Allah olduğunu ya da Allah’ın oğlu olduğunu benimseyen Hıristiyan grubun,¹⁵ günü geldiğinde şiddetli cezalara maruz bırakılacağı ve Allah’ın onlara bunun hesabını soracağı ifade edilmiştir.

Meryem oğlu İsa’nın tanrılığını iddia ederek Hz. Peygamber’le tartışan söz konusu Necrân Hıristiyanlarının dillerine doladıkları bu saçmalığın asılsız olduğunu ifade etme bağlamında daha sonra Yüce Allah tarafından, Yûnus sûresinin 18. âyetinde geçen, “*Şimdi siz Allah’a, göklerde ve yerde bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz?*” cümlesindeki muhteva çağrıştırılarak “*Göklerde ve yerde hiçbir şey O’nun bilgisi dışında değildir! Onların dediği gibi İsa Tanrı olsaydı her şeyden önce bunu bilmesi gereken Allah olmalıydı!*” hatırlatması yapılmıştır. Yine İsa’nın Tanrı olamayacağını teyit sadedinde, “*Sizi annelerinizin rahimlerinde dilediği gibi şekillendiren (mevcut şekli veren) de Allah’tır, O’ndan başka gerçek ilah yoktur; O, üstün kudret sahibidir ve yaptığı işleri sağlam yapandır.*” cümleleri paylaşılmış ve İsa’nın da anne rahminde vücut bulan bir fânî olduğuna dikkat çekilmiştir.¹⁶ Bu âyetlerin nazil olması ve doyurucu bilgiler vermesinin ardından Hz. Muhammed, Necrân’dan gelen Hıristiyanlara şunları söylemiştir: “*Allah’ın inzal ettiklerini kabul edin, Müslüman olun!*” Ancak onlar, “*Biz senden önce Müslüman olduk.*” şeklinde karşılık verince Hz. Muhammed, “*Yalan söylüyorsunuz, Allah’a çocuk isnad etmeniz, haça tapınmanız ve domuz eti yemeniz sizin Müslüman olmadığınızın göstergeleridir. Siz bir çocuğun*

¹³ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 7: 174.

¹⁴ Muhammed Abduh - Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru’l-menâr*, 2. Baskı (Kâhire, Dâru’l-Menâr, 1974), 3: 162.

¹⁵ Abdurrahman b. Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (Riyad: Mektebetu Nazar el-Bâz, 1417/1997), 1: 396.

¹⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1: 397; Muhammed Huseyn b. Mes’ûd el-Begavî, *Meâlimu’t-tenzîl* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1988), 2: 7.

*babasına benzediğini; İsa'nın ölümlü olmasına karşın Rabbimizin ölüm-
süz olduğunu; Rabbimizin her şeyi koruduğunu, gözettiğini, rızıklandır-
dığını, ama İsa'nın bunlara muktedir olmadığını; Allah'ın yerde ve göklerde
olan her şeyi bildiğini, ama İsa'nın Allah'ın kendisine bildirdikleri dışın-
dakileri bilemeyeceğini; yine Allah'ın İsa'yı annesinin karnında yarattığını,
annesinin onu karnında hamilelik süresince taşıdığını, sonra doğurduğunu,
ardından besleyerek büyüttüğünü; İsa'nın yeme-içme-tuvaletini yapma gibi
ihtiyaçlarının bulunmasına karşın Allah'ın böyle ihtiyaçlarının bulunma-
dığını bilmiyor musunuz? Bütün bunları bildiğiniz hâlde İsa'nın Tanrı
olduğunu nasıl iddia edebiliyorsunuz?” diye açıklamalarda bulununca
bir müddet susmuşlar, fakat inatlarından ve kibirlerinden dolayı şunu
söylemişlerdir: “Ey Muhammed sen Kur’ân’da İsa’nın Allah’ın kelimesi
ve ruhu olduğunu söylemiyor musun?” Hz. Muhammed, “Evet söylüyö-
rum.” Deyince, “İşte bu bizim için yeterli.” deyip iddialarını savunmaya
devam etmişlerdir.¹⁷*

Bu girişten sonra muhkem ve muteşâbihin dile getirildiği cüm-
leler paylaşılmıştır. Bu cümlelerde ‘kitâb’ı, Hz. Muhammed’e inzal
edenin Allah olduğu vurgulanıp söz konusu ‘kitap’taki kimi âyetlerin
vahyin ana esaslarını teşkil ettiği ve muhkem olduğu; diğerlerinin
ise muteşâbih olduğu ifade edilmiştir. Sûrenin, Medine döneminin
başlarında nazil olduğu bilgisi dikkate alındığında buradaki ‘kitâb’ın,
yaygın kanaatin aksine bugün düşündüğümüz anlamda Kur’ân’ın ta-
mamını kapsamadığı, buna mukabil Allah’ın Hz. Muhammed’e o ana
kadar inzal ettiği vahiyleri içermesinin daha muhtemel olabileceği
anlaşılmaktadır. Ancak bir değerlendirmeye göre buradaki kitaptan
maksat Kur’ân değil, Kitab-ı Mukaddes’tir. Zira Kur’ân-ı Kerim’de
geçen ‘kitâb’ kelimesi ile zaman zaman “Tevrat ve İncil’in kastedil-
diği müsellemdir. Mesela Ankebût sûresinin 47-48, Ra’d sûresinin
36-37. âyetleri böyledir. Yine Mücâhid ve Katâde gibi tâbiîn müfes-
sirlerine isnad edilen bazı rivâyetlerde, hurûf-ı mukatta’a ile başlayan
Ra’d, Hicr, Yûsuf¹⁸ gibi sûrelerin başında anılan ‘kitâb’ ile “Kitab-ı

¹⁷ Râzî, *Me’âtil-hu’l-gayb*, 7: 167.

¹⁸ Yusuf kıssası Kur’ân-ı Kerim’dekine çok yakın bir anlatımla Tevrat’ta anlatılmaktadır
(Tekvin 37-50).

Mukaddes'in kastedildiğine dair bilgiler yer almaktadır.¹⁹ Ayrıca Âl-i İmrân sûresinin Tevrat'taki isminin 'Taybe' olduğu da Nakkaş'tan aktarılan malumat arasındadır.²⁰

Bu durumda Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde anlatılan muhkem ve muteşâbih âyetler Kur'an'la ilgili değil, Kitab-ı Mukaddes'le alakalı olmaktadır. Yani Yüce Allah, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan bazı bilgileri Hz. Muhammed'e vahyettiğini, bu bölümlerdeki kimi âyetlerin muhkem olmasına karşın diğerlerinin muteşâbih olduğunu hatırlatmakta; ardından da "kalplerinde sapma meyli olanların" muteşâbih olanlarla meşgul olup farklı çıkarımlar yapmak suretiyle insanların, özellikle de Hz. Muhammed'e inananların zihinlerini bulandırmaya çalıştıklarını belirtmektedir. Bu bağlamda kimi ilim ehli tarafından muhkem âyetlerin En'âm sûresinin 151-154. âyetleriyle İsrâ sûresinin 23-39. âyetlerinde ifade edilen hususlar olduğu da belirtilmiştir.²¹ Onlara göre bu hükümlerin tamamı Levh-i Mahfuz'da mevcuttur ve Allah tarafından peygamberler aracılığıyla bütün ümmetlere vahyedilmiştir.²² Mevzubahis hükümler; "Allah'a ortak koşulmaması, anne-babaya iyi davranılması, rızık korkusuyla çocukların öldürülmemesi, yüz kızartıcı fiillerden uzak durulması, Allah'ın kutsal addettiği cana kıyılmaması, yetimin malına dokunulmaması, ticarete hile yapılmaması, şahitlik durumlarında doğruluktan sapılmaması, ahde vefa" gibi insan oğlundan beklenen erdemli davranışlardır. Bu hükümler daha önce Tevrat (Çıkış 20/1-17) ve İncil'de de (Matta 5/17, 21, 22, 46, 47; 19/18, 19, 21-29) Yüce Allah tarafından ilgili peygamberler aracılığıyla insanlığa iletilmiştir.

3. MUTEŞÂBİH ÂYETLER KONUSU

Muteşâbih âyetler konusu ulema tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Mesela Mukâtil b. Süleymân muteşâbihâtı "الر - المر - المص - الم"

¹⁹ Ateş, *Yüce Kur'an*, 2: 4.

²⁰ Ebû Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mubeyyin limâ tezammenehü mine's-sunneti ve âyi'l-furkân* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006), 5: 5.

²¹ Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sunne* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1425/2004), 1: 246.

²² Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 263-264; Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 3. Baskı (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1403/1983), 1: 190.

şeklindeki dört hurûf-ı mukaatta‘a olarak ifade etmiştir.²³ Yorumcuların ekserisine göre ise muteşâbihâtın maksat Kur‘ân‘da yer alan ve farklı anlaşılmaya müsait olan âyetlerdir. Ancak bu âyetlerin hangileri olduğu konusunda ilim ehli arasında ittifak sağlanamamış, buna mukabil ihtilaflar vücut bulmuştur. Mesela Bâtınıyye ve Zâhiriyye, Kur‘ân‘ın büyük çoğunluğunun muteşâbih olduğunu benimseyip âyetleri istedikleri gibi te‘vîl edebilmişlerdir.²⁴ Bundan dolayı müfessir Râzî, her mezhep mensubunun kendi görüşüne uygun olan âyetleri muhkem, ters düşenleri muteşâbih saydığını dile getirmiştir. Sözgelimi Mu‘tezile‘nin muhkem addettiği bazı âyetler Eş‘ariler nezdinde muteşâbih kabul edilebilmiştir.²⁵ Kimi müfessirlere göre muteşâbih âyetler Hz. İsa ile ilgili “İsa‘nın, Allah‘ın Meryem‘e ilka ettiği kelimesi olması, Allah‘tan bir ruh olması, ölüleri diriltmesi, hastaları iyileştirmesi, topraktan kuş yaratması” gibi farklı yorumlanmaya müsait cümlelerdir.²⁶ Sûrenin sebep-i nüzûlüne dair rivâyetler dikkate alındığında Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetine konu olan muhkem-muteşâbihle aslında Kitab-ı Mukaddes‘te Hz. İsa hakkında dile getirilen bazı bilgilerin (örnek olarak bk. Matta 1/18-25; 4/23-24; Yuhanna 11/37-44) kastedilmiş olması daha makul durmaktadır. Bunu, âyetin devamında etkili bir dille vurgulanan “*kalplerinde sapma meyli bulunanlar*”ın -ki bunların kimler olduğu aşağıda tartışılacaktır- muhkem âyetleri bırakıp mü‘minlerin zihinlerini bulandırmak ve yanlış çıkarımlar yapmak suretiyle muteşâbihlerle meşgul olmaları bilgisi de teyid etmektedir. Bu yaklaşımı destekleyen bir başka delil de muteşâbihât konusunun, vahyin başlangıç yıllarında değil de Medine‘ye hicretten sonraki senelerde -Hıristiyanların Hz. İsa‘nın tanrılığı konusunu Hz. Muhammed‘le tartıştıkları bir zamanda- gündeme gelmiş olmasıdır.

“*Kalplerinde sapma meyli bulunanlar*”ın kimler olduğu konusu ise muteşâbihâtın tayiniyle alakalı bir husustur. Mesela muteşâbihâtı, hurûf-ı mukatta‘a olarak değerlendirenler, “*kalplerinde sapma meyli olanlar*”dan maksadın Yahudiler olduğunu söylemişlerdir. Bunun arka planında da Yahudilerin sûrenin başında geçen “الم”i ebced hesabı ile

²³ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 263-264.

²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 3: 279.

²⁵ Öztürk, “Tefsir Usûlü’nün (Ulûmu‘l-Kur‘ân) Mahiyeti”, 31-33.

²⁶ Râzî, *Mefâtihu‘l-gayb*, 7: 180.

Hız. Muhammed'e ifade etmeleri *-ki ebced hesabına göre elifin rakam değeri bir, lâmin otuz, mîmin de kırktır-* ve ümmetinin ömrünün 71 yıl olacağı şeklinde yorumlamaları yatmaktadır.²⁷ Muteşâbihâtı, Kur'ân'ın farklı yorumlanmaya müsait âyetleri olarak değerlendirenlere gelince onlara göre *"kalplerinde sapma meyli bulunanlar"*, *"el-ibra bi umûmi'l-lafz lâ bi husûsi's-sebeb"* ilkesinden hareket edildiğinde, nuzûl çağında Kur'ân'a inanmayan ve Hız. Muhammed'le mücadele eden müşrikler ve kâfirler; sonraki dönemlerde de bunların uzantıları olarak ortaya çıkan Harûriyye ve Hâriciyye gibi zındık, kâfir, cahil ve bid'at ehli fırkalardır. Muteşâbihâtı, sadece Hız. İsa ile ilgili farklı yorumlanmaya müsait âyetler şeklinde benimseyenler ise *"kalplerinde sapma meyli bulunanlar"*ı Hız. Peygamber'le tartışan Necrânlı Hıristiyanlar olarak ifade etmişlerdir.²⁸ Âyet, gerek iç bütünlüğü gerekse içinde yer aldığı bağlam açısından değerlendirildiğinde, *"Kalplerinde sapma meyli bulunanlar"*dan maksadın Hız. İsa'nın kimliği konusunda Hız. Muhammed'le tartışan Necrânlı Hıristiyanlardan başkası olmadığı anlaşılmaktadır.²⁹ Zira onlar Hız. Muhammed'le tartışırken *"İsa'nın babası kimdir?"*, *"Sen, İsa'nın Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olduğunu söylemiyor musun?"* gibi sorular sormuşlar, Hız. Peygamber'in *'Evet!'* diye karşılık vermesi üzerine, *"Artık başka söze hacet yok!"* deyip Hız. İsa'nın tanrısal hüviyete sahip olduğu inancını savunmaya devam etmişlerdir. Bunun üzerine de Âl-i İmrân sûresinin ilk 80 küsur âyeti aşama aşama nazil olmuştur.³⁰

Bu âyetlerde İsa'nın tanrısal bir hüviyete sahip olmadığı, diğer insanlar gibi anne karnında gelişip büyüyen, doğan, yiyen-içen, tuvalet ve uyku gibi fiziksel ihtiyaçları bulunan bir fâni olduğu ifade edilince muteşâbihlerle meşgul olup insanların zihinlerini karıştırmak isteyenler tartışmayı derinleştirmeye yönelmişlerdir. Ancak Yüce Allah, bu noktadan sonra peygamberine onları mubâheleye (lanetleşmeye) davet etmesi şeklinde bir rehberlik yapmıştır. Ardından da mubâhele davetine icabet etmeyenleri/edemeyenleri müfsit/bozguncu olarak nitelendi-

²⁷ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1: 190; Mâturidî, *Te'vilât*, 1: 246-247.

²⁸ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5: 22.

²⁹ Beğavî, *Meâlimu't-tenzil*, 2: 9; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7: 187.

³⁰ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 7: 108-110.

rerek bu konuyu sonlandırmıştır. Zaten Necrânlı Hıristiyanlar da Hz. Muhammed’le lanetleşmeye yanaşamamışlar, bir peygamberle lanetleşmenin kendileri açısından iyi sonuçlar doğurmayacağını düşünmüşler ve bu noktada durmayı tercih ederek yurtlarına geri dönmüşlerdir.³¹

4. MUTEŞÂBİH ÂYETLERİN TE’VİLİ MESELESİ

Muteşâbih âyetlerin te’vîlini Allah’ın yanı sıra “*ilimde derinleşenler*”in de bilip bilemeyeceği, üzerinde durulmaya değer bir husustur. Ancak öncesinde “*ilimde derinleşenler*”in kimler olduğunun tespitine dair mülâhazaları hatırlamak faydalı olacaktır. Müfessirlerin kahir ekseriyeti, İbn Abbas’tan nakledilen “*Ben ilimde derinleşenlerdenim.*” ve Mucâhid’den aktarılan “*Ben muteşâbihâtın te’vîlini bilenlerdenim.*” tarzındaki bilgilerden hareketle³² “*ilimde derinleşenler*”i genel anlamda ulema olarak yorumlarken; âyeti, siyak-sibakı açısından ele alanlar ehl-i kitap âlimleri şeklinde te’vîl etmişlerdir. Nitekim Kur’ân’da geçen “*أو توالوا العلم/العلم*” ibaresi de çoğu yerde ehl-i kitap ulemasına delalet etmektedir.³³ Bu bağlamda Mukâtil b. Süleymân’ın söz konusu ulemayı Nisâ sûresinin 162. âyetinin tefsirinde isimleri geçen ve hicretten sonra Müslüman olan Abdullah b. Selâm ve arkadaşları şeklinde yorumlaması da dikkat çekicidir.³⁴ Zaten 8. âyetteki, “*Ey Rabbimiz! Bizi doğru yola ulaştırdıktan sonra kalplerimizi hak ve hakikatten saptırma, bize rahmet ve merhametini lütfet!*” ve devamındaki dua cümleleri de söz konusu âlimlerin Allah’a yakarışlarını ifade etmektedir. Bu durumda muteşâbih âyetlerin te’vîlini Allah’ın yanı sıra “*ilimde derinleşenler*”in de bilmesinin önünde bir engel kalmamaktadır. Dahası âyetteki ifadenin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında halef ve selef ulemasının benimsediği iki yaklaşımdan birisinin de bu yönde olması dikkatlerden kaçırılmamalıdır. İbn Abbas ve Mucâhid’e dayandırılan bu görüşe göre “*والراسخون في العلم*” tabiri, “*الله*” lafzına matuftur ve bu cümle ile Allah ilim sahiplerinin değerine işaret etmiş ve onların muteşâbihleri anlama noktasındaki meziyetlerine dikkat çekmiştir. Mâturîdî bu boyutu vurguladığı gibi aynı zamanda söz konusu cümle

³¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 7: 167.

³² Beğavî, *Meâlimu’t-tenzil*, 2: 10.

³³ Öztürk, “Tefsîr Usûlü’nün (Ulûmu’l-Kur’ân) Mahiyeti”, 36.

³⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 264.

ile ulemanın âyetteki muradı anlamakla emrolundukları şeklinde ikinci bir te'vîle de yer vermiştir.³⁵ Buna mukabil “والراسخون” ile başlayan kısmın yeni bir cümle olduğunu kabul edenler, görüşlerini İbn Ömer, Hz. Âişe, Abdullah b. Mes'ûd ve Ubey b. Ka'b gibi sahabilere dayandırmışlar ve muteşâbihâtın te'vîlini sadece Allah'ın bileceğini savunmuşlardır.³⁶ Ancak âyet, siyak-sıbakı açısından değerlendirildiğinde birinci görüşün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

5. MUTEŞÂBİH ÂYETLERİN KUR'ÂN'DA BULUNUP BULUNMAMASI HUSUSU

Ulemanın çoğunluğuna göre Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde dile getirilen muhkem ve muteşâbih Kur'ân âyetleriyle alakalıdır. Ancak yukarıda ifade edildiği üzere söz konusu ilim ehli muteşâbihâtın tayini noktasında ihtilaf içerisindedir. Büyük çoğunluğuna göre muteşâbihât; melekler, cinler, kıyametin zamanı, ecel, ahiretteki ceza-mükâfat gibi konulardan bahseden ğaybî haberlerdir.³⁷ Diğer taraftan bu âyetlerde mevzubahis edilen muteşâbihât ile Kitab-ı Mukaddes'te Hz. İsa'nın hüviyeti hakkında yer alan bazı bilgilerin kastedildiğini düşünen ulema da söz konusudur. Kitab-ı Mukaddes'te bulunan bu âyetler Hz. Muhammed'e inzal edilince son vahye dâhil oldukları için doğal olarak Kur'ân'da da muteşâbihâtın varlığından bahsetmek mümkün hale gelmiştir. Bu durumda Kur'ân'daki muteşâbihât, sadece Hz. İsa'nın kimliği ile sınırlı kalmakta diğer konuları kapsamamaktadır. Bundan dolayı kimi müfessirler Yüce Allah'ın, Nahl sûresinin 44. âyetinde peygamberine hitaben “*Biz sana Kur'ân'ı inzal ediyoruz ki kendilerine inzal edilen şeyin ne olduğunu insanlara açıklayasın, belki bu sayede derinliğine düşünür ve öğüt alırlar.*” buyruğunu delil göstererek Hz. Muhammed'in bu görevini yerine getirdiğini, bundan dolayı Kur'ân'da muteşâbihâtın bulunmasının makul olmadığını; binaenaleyh nüzül çağında Kur'ân'ın herhangi bir ifadesinin yanlış anlaşılmasının ya da sonraki dönemlerin

³⁵ Mâturîdî, Te'vilât, 1: 248.

³⁶ Mâturîdî, Te'vilât, 1: 248; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 3: 279-280.

³⁷ Abduh - Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 3: 165-167; Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhid Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri*, 2. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 154.

terimlerinde ifade edildiği üzere mubhem, müşkil ya da muteşâbih şeklinde nitelendirilmesinin imkânsızlığını savunmuşlardır.³⁸ Bu çerçevede değerlendirildiğinde muhkem ve muteşâbih ifadelerinin, âyetlerin lafızlarıyla değil, anlatılan konunun gayba taalluk etmesiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu âyetin muhatapları Hz. Peygamber'e karşı çıkan dönemin Hıristiyanları ve Yahudileri olup amaçları Hz. Muhammed'e tabi olanların kalplerinde şüphe uyandırarak İslam'dan uzaklaşmalarını sağlamaktır.³⁹

Bu bağlamda Kur'an'ın tamamının 'muteşâbih' olduğunun beyan edildiği Zümer sûresinin 23. âyeti, aslında Kur'an'da çelişki bulunmadığını ve Kur'an âyetlerinin birbirini tasdik ettiğini açıklamaktadır.⁴⁰ Yine Kur'an'ın tamamının 'muhkem' olduğunun beyan edildiği Hüd sûresinin başındaki âyet de aslında Yûnus sûresinin girişinde yer alan “ أَبَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ / Bunlar hikmetli kitabın âyetleridir.” cümlesindeki gibi onun hak kelimeler olduğunu ve doğru manalar içerdiğini ifade etmektedir. Yoksa bunlar Âl-i İmrân sûresindeki muhkem-muteşâbih anlamında kullanılmamıştır. Zira Âl-i İmrân sûresindeki muteşâbih, Bakara sûresinin 70. “إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا” âyetinde olduğu gibi benzerlik, karışıklık anlamındadır; muhkem de bunun zıddıdır ki o da karışıklık bulunmayan, net olan manasındadır.⁴¹

Bu durumda Kur'an'da dile getirilen muteşâbihât, Hz. İsa'nın kimliği hakkında paylaşılan Kitab-ı Mukaddes âyetleriyle sınırlı kalmakta, yaygın kanaatin aksine mahiyetini sadece Allah'ın bildiği gayba taalluk eden diğer konuları içermemektedir. Dolayısıyla ulemanın ekserisinin sahip olduğu, “*Muteşâbihât melekler, cinler, kıyametin zamanı, ecel, ahiretteki ceza-mükâfat gibi konulardan bahseden gaybî haberlerdir.*” şeklindeki yaklaşım da zeminini kaybetmektedir.

SONUÇ

Muhkem-muteşâbih konusu -nüüzül ve sahabe dönemleri hariç tutulursa- başlangıçtan bu yana tartışılan ve üzerinde ittifak sağlanamayan

³⁸ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5: 29.

³⁹ Elik - Coşkun, *Tevhid Mesajı*, 155-157.

⁴⁰ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 7: 180.

⁴¹ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5: 17.

meselelerdendir. Ulûmu'l-Kur'ân kitaplarına bakıldığında söz konusu tartışmaların Âl-i İmrân sûresi ilk 80 âyetinin nüzûl sebebinden bağımsız olarak yorumlanmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Söz konusu kaynaklara göre muteşâbihât; tilaveti benzer, manaları farklı olanlar; mensuh, mukaddem, muahhar, emsal, aksam gibi inanılan ama kendisiyle amel edilmeyenler; tahrife ve değişime uğrayıp birden çok manaya ihtimalli olanlar; *-kıyametin zamanı, deccalın çıkışı, İsa'nın nüzûlü, güneşin batıdan doğması gibi-* anlamını sadece Allah'ın bildiği âyetler; yalnız başına bilinemeyip başka âyetler yardımıyla bilinebilenler ve “ المر – الم – المص – الم ” şeklindeki dört hurûf-ı mukatta'a gibi çok farklı biçimlerde değerlendirilmiştir.

Hâlbuki ilgili bölümünün Hz. İsa'nın tanrılığı konusunda Necrân Hıristiyanlarının Hz. Peygamber'le yaptığı tartışmalar üzerine nazil olduğu görülmektedir. Hz. İsa ile ilgili Kitab-ı Mukaddes'te yer alan, “*İsa'nın, Allah'ın Meryem'e ilka ettiği kelimesi olması, Allah'tan bir ruh olması, ölüleri diriltmesi, hastaları iyileştirmesi, topraktan kuş yaratması*” türünden bazı bilgilerin, olduğu gibi Kur'ân'a yansımaları, işin hakikatini bilen Hıristiyan din bilginlerine rağmen Necrân Hıristiyan heyeti tarafından Hz. Muhammed'e inananların zihinlerini bulandırmak amacıyla art niyetli bir biçimde kullanılmıştır. Başlangıçta durum böyle olmasına rağmen ilerleyen zamanlarda âyetin sebep-i nüzûlünden bağımsız olarak ele alınması, ilim ehli arasında Kur'ân âyetlerinin tamamı üzerinde muhkem-muteşâbih mevzuunu gündeme getirmiş ve bu süreçle ilgili farklı bakış açılarının ve tartışmaların ortaya çıkmasıyla devam etmiştir. Neticede bir mezhebe göre muhkem olan bir Kur'ân âyeti, bir başkasına göre muteşâbih kabul edilebilir hâle gelmiştir. Söz gelimi Mu'tezile'nin muhkem addettiği bazı âyetler Eş'ariler nezdinde muteşâbih kabul edilebilmiştir. Bu, aslında muteşâbihâtla ilgisi olmayan konuların muhkem-muteşâbih başlığı altında değerlendirilmesi gibi garip bir durumu da ortaya çıkarmıştır.

Kur'ân'ın diğer sûrelerinde geçen *muhkem* ve *muteşâbih* kelimelerinin ise bağlamlarına uygun bir biçimde analiz edildiğinde Âl-i İmrân sûresinde mevzu edilenden farklı muhtevalara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda muhkem ve muteşâbihin, ulûmul-Kur'ân kitaplarında gündeme getirildiği gibi Kur'ân âyetlerinin tamamıyla ilgili de-

ğil, Kitab-ı Mukaddes'te Hz. İsa hakkında dile getirilen ve Kur'ân'a da yansıyan belli başlı konularla alakalı olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bu bağlamda Mustafa Öztürk'ün “*Müteşâbih Kavramı Bağlamında Tefsir Usûlü'nün (Ulûmu'l-Kur'ân) Mahiyeti Ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme*” isimli makalesi konuyu sebep-i nüzûl çerçevesinde ele alması ve çarpıcı sonuçlara ulaşması hasebiyle dikkat çekicidir.

Muhkem-müteşâbih konusunun aslına uygun bir biçimde anlaşılması, Kur'ân'ı doğru tanıma ve sağlıklı tefsir etme adına oldukça önemlidir. Her şeyden önce nev-i beşere inzal edilen bir kitapta onun anlamadığı bir konunun mevzubahis edilmediği gerçeğiyle yüzleşilecektir. İkinci olarak Hıristiyanların kutsal kitabında kullanılan dilin mahiyetine dair hususiyetler fark edilmiş olacaktır. Üçüncü olarak Kur'ân'ın Hz. İsa ile ilgili söylemlerinde Kitab-ı Mukaddes'teki üslubu muhafaza ettiği görülecektir. Bütün bunların Kur'ân'ı doğru anlama ve Allah'ın insanlığa vermek istediği mesajları yanlış aktarmama adına ne denli önemli olduğu ise izahtan varestedir.

Bu çerçevede Kur'ân'ın, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti bağlamında müteşâbihât olarak ifade ettiği hususların Kitab-ı Mukaddes üzerinden daha kapsamlı şekilde analiz edileceği yeni çalışmaların yapılması konunun doğru anlaşılmasına katkılar sunacaktır.

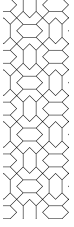
KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed - Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Ateş, Süleymân. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Ufuk Neşriyat, 1992.
- Begavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzîl*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1988.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadis*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhid Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri*. 2. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ferrâ, Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. 3. Baskı. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403/1983.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyad: Mektebetu Nazar el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Hişâm, *es-Sîratu'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- İbn İshâk, Muhammed. *es-Sîratu'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Kurtubî, Ebû Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mubeyyin limâ tezammenehû mine's-sunneti ve âyi'l-furkân*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1427/2006.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü ehli's-sunne*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1425/2004.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Dr. Abdullah Mahmut Şahhâte. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme, 1979.
- Öztürk, Mustafa. "Müteşabih Kavramı Bağlamında Tefsir Usûlü'nün (Ulûmu'l-Kur'ân) Mahiyeti Ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname* 4/15 (2008): 29-46.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'it-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Riyad: Mektebetu'l-Übeykân, 1418/1998.

CITATION

Hasan TÜRKMEN, "An Essay on Zamakhshari's Views Regarding the Visibility of Allah", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) pp. 171-193.



ZEMAHŞERÎ'NİN RU'YETULLAH GÖRÜŞÜ ÜZERİNE BİR DENEME

An Essay on Zamakhshari's Views Regarding the Visibility of Allah

Hasan TÜRKMEN

Dr.

Milli Eğitim Bakanlığı.

Ph.D.

The Ministry of Education.

h_turkmen1979@hotmail.com; Orcid: 0000-0002-6101-9552.

Öz

Tevhit ve adalet ilkesini Allah katında ilimlerin en şereflişi olarak gören Zemahşerî (ö. 538/1143), bu iki ilke içerisinde tevhidin, Kur'an'ın resmettiği Allah tasavvuru açısından öncelikli ve zorunlu olduğunu belirtir. Ona göre bu ilke, insanın yaratıcısıyla olan irtibatının kalıcı ve sağlam bir zeminde oluşması noktasında belirleyici ve etkin bir konumdadır. Bu çerçevede Allah'tan başka ilah olmadığı ve O'nun zat, sıfat ve fiillerinde eşi, benzeri ve ortağı olmadığı düşüncesini esas alan tevhit, aynı zamanda dinin diğer asıllarına da yön ve şekil verir. Nitekim kapsam ve içeriğini Allah-âlem ilişkisi üzerinden kurgulayan Zemahşerî, onun konularını; âlem ve içindekilerin sonradan meydana gelmesi, onları varlık sahnesine çıkaran yaratıcının ezeli ve ebedî oluşu ile bu yaratıcının mutlak birliğinin yanı sıra zatından ayrı olarak düşünilemeyen sıfatlar ile O'nun bu sıfatları hak etme keyfiyeti ve O'nun hakkında her zaman muhal olan sıfatlar olarak belirler. Bilhassa o, Allah'ın duyu algılarından herhangi biriyle idrak edilmesinin imkânsızlığı kabulünden hareketle ru'yetullahı, Allah için hiçbir zaman düşünilemeyen nitelikler arasında sayar. Bu çalışmada, ilk olarak onun bu kabulüne rengini veren tenzih fikrine dayalı tevhit kavramının tanımı ve neyi ifade ettiğine dönük genel bilgi verilecektir. Daha sonra Zemahşerî'nin meseleye ilişkin aklî temellendirmesi ve bu temellendirmeye bağlı olarak delil getirdiği ayetleri ele alış tarzı üzerinde durulacaktır. Öte yandan onun Ehl-i Sünnet tarafından öne sürülen ayetleri nasıl yorumladığı ve elde ettiği sonuçlara temas edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Zemahşerî, Tevhit, Ru'yetullah, Tenzih.

An Essay on Zamakhshari's Views Regarding the Visibility of Allah

Abstract

Considering the principles of tawhid and justice as the most honourable wisdoms in the presence of Allah, Zamakhshari (died in 538/1143 by Roman calendar) states that

KAYNAKÇA

Hasan TÜRKMEN, "Zemahşerî'nin Ru'yetullah Görüşü Üzerine Bir Deneme", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) ss. 171-193. **Makale Geliş T.:** 29/08/2019 **Kabul T.:** 29/11/2019

Makale Türü: Araştırma Makalesi.

tawhid, among these two principles, is primary and essential with regards to the Allah description given in the Qur'an. According to him, this principle has a determining and effective role regarding formation of the connection between man and his creator on a steady base. In this regard, tawhid basing on the idea of non-existence of any other deity other than Allah and His having no equivalent, match and partner in His entity, attitudes and actions at the same time directs and shapes other fundamentals of the religion. Similarly, Zamakhshari, who builds his scope and content on the basis of relationship between Allah and the universe, determines the following subjects for his studies: creation of the universe and those living in it, eternity of the creator who caused them to appear on the scene of existence and absoluteness of this creator as well as attributes that cannot be thought apart from His entity, His arbitrariness for deserving these attributes and attributes that are always impossible for Him. With reference to the premise that it is impossible to comprehend Allah with any sense organ, he especially considers visibility of Allah among the attributes that can never be considered for Allah. In this study, general information on the definition and scope of the concept of tawhid basing on the idea of exception which shapes this premise, will be provided. Then his logical justification regarding this subject and his way of dealing with the Qur'anic verses provided as an evidence in relation with this justification. Moreover, his interpretation of the Qur'anic verses set forth by Followers of Sunnah and the evidences obtained by him shall be discussed.

Keywords: Kalam, Zamakhshari, Tawhid, Visibility of Allah, Tanzih.

GİRİŞ

Allah, insanları, kendi varlık ve birliğini kavrayacak bir fitratta yaratmıştır.¹ Bunun için onlara akıl, irade, idrak ve beyan gücü bahsetmiştir. Doğrusu bu kabiliyetini yitirmemiş her insan, Allah'ın güç ve kudretini iç dünyasında hissederek O'na yönelme ve O'nu tanıma ihtiyacı duyar. Fakat doğrudan yüz yüze gelerek anlaşılması, bilinmesi ve tasavvur edilmesi mümkün olmayan Allah, yarattığı tüm varlıklarla aynı varlık düzleminde değildir. Şüphesiz O, kendi kendisiyle özdeş ve bambaşka oluşunun yanı sıra mutlak ve aşkın/müteal bir niteliğe sahiptir.²

Esasen insanlar için Allah'ın zatını tanıma ve bilme imkânı söz konusu değildir. Zira akıl ve algı dünyası, O'nun zatını kavramaktan âciz olduğundan³ kendisi her türlü tanımlama, tasavvur ve tahayyülün öte-

¹ Rûm, 30/30.

² Hasan Türkmen, "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü", *Artuklu Akademi Dergisi* 3/1 (2016): 57.

³ Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye - Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*- 31 (Güz 2015): 25; Rıza Korkmazgöz, "Mu'tezile Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *Ondo-*

sinde kuşatılmayan bir varlıktır. Nitekim O, nefsiyle kaim olan zatının keyfiyeti hakkında hiçbir bilgilendirme ve açıklamada bulunmamıştır.⁴ Bilinmesi ve tanınması için, yalnızca şanına yaraşır yüce sıfatlar ile nitelendirilemeyeceği vasıfları haber vermiştir.⁵ Bu nedenle Allah, bir taraftan zatına iman edilmesini ve keyfiyetinin sorgulanmamasını isterken; diğer taraftan isim ve sıfatlarının bilinmesi ve araştırılmasını salık buyurmaktadır. Bu doğrultuda insanları, kendi varlık ve birliğine tanıklık eden afakî ve enfüsî deliller⁶ üzerinde düşünmeye ve akıl yürütmeye çağırılmaktadır.

Allah ile olan irtibatın kalıcı ve sağlam bir zeminde teşekkülü için O'nun Kur'ân'da kendini nitelendirdiği sıfatlar üzerinden O'nu anlamaya ve tanımaya çalışılmalıdır. Bunu yaparken, Allah'ı her türlü eksiklik, kusur, yetersizlik ve sonluluktan soyutlamak suretiyle O'nun maddî-manevî herhangi bir varlıkla benzeşime yol açılmamasına dikkat edilmelidir.⁷ Nasıl ki O'nun diğer zatlara benzemeyen kendine özgü bir hakikati varsa, yaratılmışlığı andıran diğer sıfatlara benzemeyen kemal sıfatları bulunmaktadır. Bu da, Allah'ın kendisi dışındaki her şeyi ifade eden âlem ve içindekilerle aynılık, benzerlik ve ortaklığın reddedilmesi demektir.

Çalışmada ilk olarak Allah'ın zat, sıfat ve fiillerinde eşsiz ve benzersiz oluşunu ifade eden tevhit kavramı ve mahiyeti hakkında bilgi verilmesi uygun olacaktır. Kavram hakkında bilgi verilirken, herhangi bir kelâmî geleneğe ya da ekole indirgemeksizin bu kavramın temel bir ilke olarak İslâm dünyası için ne anlama geldiği ve neyi ifade ettiği hususu üzerinde durulmuştur. Daha sonra tenzih fikrine dayalı bu ilkenin rengini verdiği ve şekillendirdiği konulardan biri olan ru'yetullah meselesine dair, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) yaklaşım ve açıklamalarına değinilecektir. Bilhassa onun, bu

kuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 45 (Aralık 2018): 302.

⁴ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 3. Baskı, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2015), 218.

⁵ Mevlüt Özler, "Allah'ın Zatının Mahiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997): 95.

⁶ Zâriyât, 50/20-21.

⁷ Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkını Bağlamında Ru'yetullah Sorunu* (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2001), 18-19.

mesele hakkında karşıt delil olarak sunulan ayetleri, nasıl yorumladığı ve buna bağlı olarak ulaştığı sonuçlara ayrıca temas edilecektir. Ancak bu ayetlere ilişkin Ehl-i Sünnet geleneğinin önde gelen âlimlerinin açıklamalarına, hem çalışmanın hacmi ve sınırlılığı gereği hem de konunun dallanıp budaklanmaması adına yer verilmeyecektir.

1. TEVHİT: İSLÂM METAFİZİĞİN İLK PRENSİBİ/TEMEL DÜSTURU

“Vehade”⁸ kök fiilinin “tef’îl” vezninde masdarı olan tevhit, lügatte bir şeyin bir olduğuna hükmetmek ve onu bir olarak bilmek demektir.⁹ Istılahta ise, hakikat ehlinin ilahî zâtı idrakte tasavvur olunan, vehimlerde ve zihinlerde tahayyül olunan her şeyden soyutlamasıdır. Bu da; üç şeyin bilinmesiyle gerçekleşir: İlki, Allah’ı Rab olarak tanımak, ikincisi O’nun tek, eşsiz ve benzersiz oluşunu ikrar etmek ve üçüncüsü O’ndan tüm ortakları nefyetmektir.¹⁰ Bu üçünü kapsayacak şekilde tevhide, Allah’ın tek, eşsiz ve benzersiz oluşuna ve şerikinin olmadığına iman etmek şeklinde tanımlamak mümkündür.¹¹

Yukarıda bahsi geçen hususlar bağlamında yaratılmışlara ait bölünme, parçalanma, son bulma, evveli olma ve yok olma ile eşi, benzeri ve dengi olma gibi vasıfları kendisinde bulundurmayan Allah,¹² Vâhidü’l-Ehad yani vahdaniyet sahibi olmada yalnız ve tektir.¹³ Aynı zamanda

⁸ Allah dışındaki varlıklar için de kullanılan “vehade” fiili, “yalnız, ayrı ve tek olan” demektir. Bkz. Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, “Vhd”, *Kitâbü’l-ayni müretteben alâ hurûfi’l-mu’cemi*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1424/2003), 4: 350; Ebu’l-Kâsım Râgıb el-İsfehânî, “Vhd”, *el-Müfredât fî garibi’l-Kur’ân*, trc. Abdalbaki Güneş- Mehmet Yolcu, 2. Baskı (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 1139; Ebu’l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî, “Vhd”, *Esâsü’l-belâğati*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnû’s-Sûd (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1419/1998), 2: 322.

⁹ Ali b. Muhammed el-Cürcânî, “Tevhîd”, *Kitâbü’t-ta’rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 73.

¹⁰ Cürcânî, “Tevhîd”, 73.

¹¹ Ferâhidî, “Vhd”, 4: 351; Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Vhd”, *Lisânü’l-‘arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr- Muhammed Ahmed Hasbillah- Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dârü’l-meârif, 1119), 6: 4781, 4782; ez-Zemahşerî, “Vhd”, 2: 323.

¹² İbn Manzûr, “Vhd”, 6: 4781.

¹³ Ferâhidî, “Vhd”, 4: 351; İbn Manzûr, “Vhd”, 6: 4781, 4782; Zemahşerî, “Vhd”, 2: 323.

O, ilahlıkta ortağı olmayan Vâhidü'n-Mütevahhid¹⁴ yani kendi gibi bir ikincisi olmayan eşsiz ve benzersizdir. Kısacası cisim ve araz olmayan Allah'ın¹⁵, ne kendi cinsinden bir eşi, ne de O'nu andıran bir benzeri vardır.¹⁶ Aksine kendisi dışındaki her şeyden farklı ve ayrıdır.¹⁷ Zira O, varlığı kendinden olup, kendi başına kaim ezeli ve ebedî bir varlıktır. Bu yönüyle O'nun zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olduğunun kabul edilmesi, tevhit inancının bir gereğidir.

Müslüman inancı açısından zatında, sıfatlarında ve fiillerinde eşi, benzeri ve ortağı olmayan Allah'ın birleşmesi öncelikli ve elzem bir meseledir. Nitekim Kur'ân'da, Allah'ın varlığından ziyade birliği üzerinde durulmuş ve tevhit eksenli bir bakış açısı ve yaşam tarzı esas alınmıştır. Zaten vahyin indirildiği toplum her ne kadar küfür ve şirke düşmüş olsa da, âlemin yaratıcısının Allah olduğuna ve O'nun mutlak güç ve kudretine inanmaktaydı. Ancak Kur'ân, putlara tapan o müşrik toplumun, Allah'a ulaşmada ortaklar edinen bu anlayışını hedef almış ve karşı çıkmıştır. Bu doğrultuda onların tahrife uğramış inancı yerine hâlis tevhit inancı, egemen kılınmaya çalışılmıştır.¹⁸ Böylelikle tevhidin aslî formuna kavuşturulmasıyla insanların yeniden özüne döndürülmesi amaçlanmaktadır.

Allah, insanları, kuşatıcı güç olan tevhidî tanıyacak ve benimseyecek fitratta yaratmıştır.¹⁹ Bu anlamda onlardan, tabiatlarında bulunan bu doğal kabiliyeti açığa çıkarıp bir ve tek olan yaratıcılarına yönelmeleri²⁰ ve kul olma bilinciyle hareket etmeleri beklenir. Bir diğer ifadeyle zatında, sıfatlarında ve fiillerinde eşsiz ve mükemmel oluşunun kabulünün ardından Allah'ın, yegâne tapınılacak Yüce Varlık olduğu fikri, fiil ve davranışlarla ispat edilmelidir. Ne yazık ki insanlık tarihi boyunca yaratıcısını bilme ve tanıma ihtiyacından kaynaklanan birbirinden

¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin, 5. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 4: 812, 813.

¹⁵ ez-Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, thk. Sabine Schmidte (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeti li'l-ülûm, 1428/2007), 15-16.

¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 813.

¹⁷ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 15.

¹⁸ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005), 36.

¹⁹ Rûm, 30/30.

²⁰ Mâide, 5/35; Rûm, 30/31; Zümer, 39/17, 54; Şûrâ, 42/13; Kâf, 50/8.

farklı Allah tasavvuru ortaya çıkmıştır. İnsan aklının Allah'ı kavramada yetkin ve yeterli olmayışı başta olmak üzere aklın tekâmül sürecine evrilmemesinin beraberinde getirdiği zihinsel kurgular, bunun sebebi olarak gösterilebilir.

Temel kaygı olarak görülmesi gereken bu durum, tenzih fikrine dayalı bir tevhit söylemi geliştirmenin gerekliliğini gözler önüne sermektedir. Zira böyle bir söylem, yaratılmışların hâdisliğine delalet eden sıfatlardan birini bile Allah'a atfetmeyi imkânsız kılar. Daha açık bir anlatımla bu söylem, O'na yönelik tanımlamalarda muhdesliği andıran her türlü acizlik, cehalet, çokluk, benzerlik, zıtlık, ortaklık, yok oluş, son buluş, eksiklik ve kusuru O'ndan nefyeymeyi önceler. Açıkçası bu söylemin temel referanslarına İhlâs suresinde yer verildiği yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim mana bakımından eşsiz ve benzersiz olmayı ifade eden “*ehad*”²¹ kelimesiyle başlayıp aynı kelimeyle biten bu sure, tenzih zemini üzerine bina edilen tevhit söylemini sarih ve öz olarak ortaya koyar. Her şeyden önce tevhit merkezli bir perspektifi yansıtmayı ve içerdiği konular itibariyle dinin asıllarını ihtiva etmesi bakımından su-
renin vermek istediği mesaj oldukça kapsayıcıdır.²²

İslâm dininin en temel ve vazgeçilmez ilkesi olan tevhidin alt konularını şu şekilde sıralamak mümkündür: Allah'ın varlığı ve O'nun varlığına ilişkin deliller, öncelikli bilinmesi gereken konulardandır. O'nun varlığının tüm zamanlarda zorunlu²³ ve yokluğunun imkânsız olduğunun açığa çıkarılmasının ardından zat ve hakikat bakımından mümkün varlıklardan ayrıştığı hususlar bilinmelidir. Daha sonra O'nun birliğinin ispatlanması amacıyla aklî ve naklî delillere temas edilir. O'nun bir ikincisi ve ortağı olmadığı sabit olunca, şanına yaraşır isim ve sıfatlar ve bunlarla nasıl nitelendiği bilgisi önem kazanır. Bunun yanı sıra O'nun hiçbir zaman nitelenmesi mümkün olmayan ve O'ndan nefyedilmesi gereken vasıfların neler olduğu bilgisine geçilir. Çünkü bu bilgi, Allah'ı her türlü benzerlik ve noksanlıktan uzak tutmayı konu edinir.²⁴

²¹ İbn Manzûr, “Vhd”, 6: 4781.

²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 814.

²³ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 19.

²⁴ Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Bilimname* 28/1 (2005): 203.

Tabiatıyla ontolojik ve epistemolojik çabanın ürünü olan bu bilgiler, Allah'ın bilinmesi ve tanınması noktasında farklı açılımlar getirmiştir. Aşkınlık ve içkinlik ekseninde karşımıza çıkan açılımlardan biri de, Allah'ın görülmesi/ru'yetullah²⁵ meselesidir. Bu mesele, İslâm dünyasındaki kelâm okullarının belirleyici temel paradigmaları minvalinde içerik kazanmış ve şekillenmiştir. Güncelliğini hâlâ koruyan bu mesele, özellikle Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki ayrılığın ve çekişmenin bir aracı hâline dönüşmüştür. Nitekim itikatta Mu'tezilî olmayı bir övünç kaynağı gören Zemahşerî de,²⁶ meseleyi mensubu olduğu ekolün iki temel aslından biri olan tevhit ilkesi bağlamında değerlendirmiştir.

2. ZEMAHŞERÎ'NİN RU'YETULLAH MESELESİNE YAKLAŞIMI

2.1. Teolojik Arka Plan

Zemahşerî, Allah katında ilimlerin en şereflişinin tevhit ve adalet olduğunu²⁷ ve bu iki esasın, İslâm dininin kendisini ifade ettiğini belirtir. Çünkü İslâm dini, tevhit ve adalet demektir.²⁸ Ona göre sahih bir Allah tasavvuru açısından tevhit, zorunlu ve önceliği olan bir esastır. Zira bu esas, Allah'tan başka ilah olmadığı ve O'nun bir ve tek olduğu düşüncesini temel almakla birlikte diğer esaslara yön ve şekil verir. Bu anlamda tevhit, ezeli²⁹ ve ebedi³⁰ olan Allah'ın ilahlıkta tek olup ikincisi ve ortağı

²⁵ Ferâhidî, "Rey", 2: 84; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, "Rey", *Mu'cemu mekâyisü'l-lügati*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1399/1979), 2: 472.

²⁶ Harezmi bölgesinde yetişen Zemahşerî, itikatta Mu'tezilî olduğunu açıkça söyleyip bununla gurur duyan ve müntesibi olduğu mezhebine dönük her türlü saldırıyla mücadele eden ve onu savunan bir şahsiyettir. ez-Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil (el-Mesâilü'l-hılâfiyeti beyne'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye)*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-beşâiru'l-İslâmiyye, 1428/2007), 46. Zemahşerî'nin hayatı, yaşadığı dönemdeki siyasî, toplumsal ve ilmî durum ile ilmî kişiliği, akidesi, eserleri, hocaları ve talebeleri hakkında bilgi için bkz. Zemahşerî, *Ruûsü'l-mesâil*, 13-55; Enver Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 11-48; Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: MÜFV Yayınları, 2015), 35-58.

²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 299.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 339-340.

²⁹ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 12.

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 295.

olmayan bir varlık³¹ olduğunun kabulü ve itirafıdır. Diğer bir ifadeyle eşi, benzeri ve misli olmayan yüce yaratıcının kulluk edilmeye layık yegâne varlık olduğunun hakikatidir o.³²

Zemahşerî'ye göre tevhidin kapsam ve içeriğini, Allah ile O'nun dışındaki her şeyi ifade eden âlem ve içindekilerle ilişkinin keyfiyeti belirler. Buna göre âlemin muhdesliği/yaratılmışlığı ve onu ortaya çıkaran varlığın muhdis/yaratıcı oluşu başta olmak üzere kadîm olan bu yaratıcıya atfedilmesi gereken nitelikler ve O'nun bu sıfatlarla nasıl vasıflandığının yanı sıra O'na atfedilmesi caiz olmayan sıfatlar ile O'nun birliğini ispatlama yöntemi, tevhidin temel konularını oluşturur. Esasen tevhidin konularını bu şekilde sıralarken Zemahşerî, ilahlığı sadece Allah'a mahsus kılmak suretiyle³³ yaratılmışların hâdisliğine delalet eden sıfatlardan O'nu tenzih etmeyi amaçlamaktadır.

Zemahşerî, Allah'ın duyu algılarından herhangi biriyle idrak edilmesinin imkânsız olduğu düşüncesini öne çıkarır.³⁴ Ona göre bu düşünce, O'nu sonlu ve sınırlı varlıklara ait özelliklerden münezze kılma kabulüne dayanır. Nitekim böyle bir düşünce, onun tarafından bu dünyada ru'yetullahın inkârını beraberinde getirmiştir. Ancak o, bununla yetinmeyip Allah'ın ahirette de görülmeyeceğini savunmuştur. Bunun bir sonucu olarak da ilgili ayetlerin, kimi zaman hakiki anlamına, kimi zaman mecazî anlamına tutunarak onları anlamlandırma ve tevil etme yoluna gitmiştir.

2.2. Ru'yetullahın Reddine İlişkin Aklî Temellendirme

Zemahşerî, Allah hakkında O'nun nasıl bir varlık olduğuna dair bilme ve tanımanın anahtarı ve başlangıcı konumunda olan O'nun varlığı ve birliği bilgisinin fitri ve doğuştan olduğunu belirtir. Zira Allah, insanları bu bilgiyi onaylayacak ve benimseyecek kabiliyette yaratmıştır.³⁵ Ancak Zemahşerî'ye göre O'nun nasıl bir varlık olduğu bilgisine ne

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 650.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 51.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 414.

³⁴ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 16.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 463-464.

zorunlu olarak ne de gözlem yoluyla ulaşılır.³⁶ Aksine bu bilgiye, nazarla yani delile/delillere dayalı akıl yürütme ve enine boyuna düşünme sonucu ulaşılır. Bu sebepten kesbî bir bilgi olan nazar, Allah'ın insana yüklediği bir sorumluluktur.³⁷

Allah'ın bilinmesi ve tanınması için nazardan başka bir yol görme-yen Zemaşerî, tevhit ve adaletle ilgili konuların akılla bilineceğini öne sürer. Ona göre aynı zamanda insan açısından bir lütuf olan bu husus, O'nun nasıl bir varlık olduğunu kavramada aklın yol göstericiliğini ortaya koyar.³⁸ Bu durum, bu tür konuların bilinmesinde aklın nakil karşısında önceliğe sahip olması anlamına gelir. Bir başka deyişle aklın delaletini öne çıkarıp nakli onun peşinden sürüklemek demektir.³⁹ Daha doğrusu naklin, tevhit ve adalet konularında akli desteklemek üzere geldiğinin bir kabulüdür.⁴⁰

Tevhit ve adaletin nazarî bilgiye dayanması gerektiğini savunan Zemaşerî, buradan hareketle ru'yetullah meselesini de aklî çıkarım üzerine temellendirir. Nitekim o, cisim veya araz olmayı Allah'tan nefyederek duyu algılarından biriyle bile olsa Allah'ın idrak edilmesini imkânsız bulur. Bu'na bağlı olarak Allah'ın görülmesinin muhal olduğunu dile getirir.⁴¹ Bir bakıma olgusal alan ile aşkın alanı aynı kefeye koyarak O'nun hem bu dünyada hem de ahirette görülmeyeceği üzerine aklî ve dilsel çözümlemelere yönelir. Öyle ki kendi iddiasını ispatlamak için karşıt delil olarak sunulan ayetleri mecaza hamlederek tevil eder. Böylelikle nakli, aklın belirlediği kural ve doğrulara uyarlamaya ve onun için şahit kılmaya çalışır.

Görmenin gerçekleşme şartları, bilhassa Allah'ı görmenin keyfiyeti ve imkânı ekseninde tartışılan ru'yetullah meselesini reddederken Zemaşerî, esas itibariyle O'nun yaratılmışlarla ontik farklılığına gönderme yapar. Ona göre zatı gereği mevcut ve kâdir olan Allah, zatıyla temeyyüz eden tek varlıktır. Yani Allah, kendini zatıyla gösterir. O'nun

³⁶ Zemaşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 40.

³⁷ Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 83.

³⁸ Zemaşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 40-41.

³⁹ Ünverdi, "Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", 204.

⁴⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, trc. Numan Konaklı- Nihat Uzun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 283.

⁴¹ Zemaşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 16.

dışındaki diğer kâdir varlıklar, bünye/beden yapısıyla temeyyüz eder.⁴² Nitekim O, cisim ve araz olmadığı gibi bir cisme hulul etmeyip bir mekânda da yer tutmadığından kendisinde görülmeyi yaratmamıştır. Bu da Allah'ın zatıyla görülmesini aklen hükümsüz kılar.⁴³

Zemahşerî açısından nesnelere, iki kısma ayrılır. Birincisi, cisim ve renk gibi görünen şeylerdir. Diğeri ise, ses gibi görünmeyen şeylerdir. Ayrıca görünenler, nesnelere görülmesini iki şeyden biriyle engeller. Bunlar ya gözdeki bir bozukluk ya da görülmeye engel bir durumun varlığıdır. Fakat bu iki engelin ortadan kalkması durumunda bile Allah görülmez.⁴⁴ Zira O, duyu organlarından biriyle idrak edilmeyi ve görülmeyi kendinde yaratmamıştır.⁴⁵ Bu bakımdan fizikî âlemde geçerli olan bu koşul, aşkın varlık olan Allah için düşünülemez. Öte yandan görmeyi ortadan kaldıran engeller ise şunlardır: Gören ile görünen arasında bir perdenin olması, ince ve hassas bir yapıya sahip olması, görülemeyecek derecede küçük olması ve bunlarla birlikte uzakta ve yakında bulunması ile karşısında bulunmaması yani görme hizasının dışında kalmasıdır.⁴⁶ Bu engeller var olduğu sürece nesnelere görülmesi mümkün değildir. Filhakika cisim ve arazdan ibaret nesnelere mahsus bu engellerin birinin bile varlığı, görülmeyi imkânsız kılar. Ancak Allah için bu durum söz konusu değildir.

Zemahşerî, görülmenin gerçekleşme şartları üzerinde durmayıp sadece karşıda bulunma şartına değinir. Ona göre karşı karşıya gelmek, idrak ve görme olayında olmazsa olmazdır. Çünkü görülmenin meydana gelmesi, bu şarta bağlıdır. Ne var ki böyle bir şart, Allah için caiz değildir. Aksi takdirde O'nun da karşı karşıya gelinmeyle idrak edilmesi ve görülmesi gerekir. Oysa O, ne bir cisim ne de cisimde bulunan bir hâl yani arazdır.⁴⁷ Kuşkusuz karşıda bulunma cisim ve arazlar için geçerlidir; böyle bir şey, Allah hakkında tasavvur ve tahayyül edilemez.

⁴² Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 20-21.

⁴³ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 16.

⁴⁴ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 16-17.

⁴⁵ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 16.

⁴⁶ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 17.

⁴⁷ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 17.

2.3. Ru'yetullahın Reddine İlişkin Naklî Deliller

Allah-âlem ilişkisi bağlamında O'nun mutlak ve aşkın bir varlık olmasına halel getirmeme kaygısı taşıyan Zemahşerî, benimsediği tevhit inancını aklî ölçütler ve esaslar üzerine inşa etmiştir. Bu anlamda o, tevhit inancının ana eksenini tenzih fikri olarak belirlemiş ve bu minvalde söylem geliştirmiştir. Nitekim konuyla ilgili nassların sıhhatini de bu fikir kapsamında ele almış ve değerlendirmiştir. Öncelediği bu fikrin bir sonucu olarak Allah hakkında hem bu dünyada hemde ahirette caiz görmediği ru'yeti ispatlamak için delil olarak getirdiği ayetleri nazarî bilgi ışığında anlama yoluna gitmiştir. Hatta karşıt delil olarak sunulan ve ihtimalli anlamlar içeren ayetleri tevil ederek kendi iddiasını güçlendirme ve pekiştirme aracı kılmıştır.

Ru'yetullah meselesinde aklın nakil karşısında önceliğini benimseyen Zemahşerî, tenzih fikrine dayalı tevhit akidesinin söz konusu ayetleri anlayabilmenin temel şartı olarak görmektedir. Açıkçası akıl ve tevil mekanizmasını öne çıkararak bu akideye göre eğer ayet, aklın belirlediği ilke ve kriterlerle örtüşüyorsa zahirine hamledilir; aksi takdirde mecaza hamledilip delil olarak kullanılır. Ancak bu sayede ilk görünüşte var olan belirsizlik ve muğlaklık giderilmiş ve sorun aşılmış olur. Bunun için aklî ve dilsel çözümlenmelerin işletilmesi, belirleyici ve etkin bir başvuru aracıdır.

Nassları değerlendirirken felsefî izahlara girmeyen⁴⁸ ve polemiklerden uzak duran Zemahşerî'nin, ru'yetullahın nefyine dair açık hüküm içerdiğini düşündüğü ayetlerden birisi En'âm suresinin 103. ayetinde yer alan “Gözler O'nu idrak edemez; fakat O, gözleri idrak eder.” kavidir.⁴⁹ Ona göre buradaki göz anlamına gelen *basar* kelimesi, Allah'ın görme duyusuna yerleştirdiği ve kendisiyle görünenlerin idrak edildiği latif bir cevherdir. Bu nedenle gözler, O'na taalluk etmez ve O'nu göremez. Çünkü Allah, zatı gereği görülür olmaktan uzak ve yücedir. Fakat gözler, cisimler ve formlar/biçimler gibi ya aslen veya ona bağlı bir yönde bulunana taalluk eder. Allah ise; idrak edilenlerle

⁴⁸ Ömer Pakiç, “Rü'yetullahla İle İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebâr ve Zemahşerî Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001): 61.

⁴⁹ En'âm, 6/103.

ilgili latif idrak sahibi olduğundan hiçbir müdrikin idrak edemediği bu latif cevheri/gözleri görür. Mamafih O, gözlerin kendisini göremeyeceği kadar latiftir. Buna karşın bir şey, ne kadar latif olursa olsun O'nun görme algısının dışında değildir.⁵⁰

Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî, En'âm suresinin 103. ayetinde iki kez geçen *idrak* kelimesine, görme manasını vermektedir. Oysa sözlükte bu ifadenin böyle bir anlamı kapsamadığı ortadadır.⁵¹ Zira *idrak*, bir şeyin hakikatine ait suret ve düşüncenin zihinde belirmesidir.⁵² Daha doğrusu gözün, görüleni tüm yönleriyle kavraması ve anlamasıdır. Görmek ise, bunun aksine gözün görüleni tüm yönleriyle kavrayamamasıdır. Bu da; idrakin görmeye nazaran daha hususi olduğunun delili olup aralarında işlem-kaplam ilişkisi söz konusudur. Bu durumda türü nefyetmek cinsi nefyetmeyi gerektirmeyeceği için Allah'ı idrak edememekten O'nun hiçbir zaman görülemeyeceği sonucu çıkarılamaz.⁵³ Zaten ayette Allah'ın, görülmeyi değil, idrak edilmeyi reddettiği rahatlıkla görülebilir.

Zemahşerî'nin ru'yetullah konusunda sıkı sıkıya sarıldığı ve üzerinde fazlasıyla durduğu diğer ayet, A'râf suresinin 143. ayetidir.⁵⁴ Ona göre bu ayette Hz. Musa'nın kendisini görme talebi, bizzat Allah tarafından açıkça reddedilmektedir. Bu minvalde o, “Bana tecelli ederek beni seni görebilir hâle getir” dediğinde⁵⁵ Allah, kesinlik bildiren “len/olmaz” edatıyla bunun asla mümkün olamayacağını yani “Bunu yapmak, benim konumumla çelişir.” buyurarak onun bu talebine olumlu karşılık vermemektedir. Buradaki “Len terânî/Beni göremezsın.”

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 51-52; Pakiș, “Rü'yetullah İle İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi”, 64.

⁵¹ “Derake” sülâsi fiil kökünden türeyen “idrak”; “ulaşma, yetişme, nihai sınıra varma, ardsıra peş peşe gelme, bütünüyle kuşatma, anlama ve bilme” anlamlarına gelir. Bkz. el-Cürcânî, “İdrâk”, 13; el-Ferâhîdî, “Drk”, 2: 22; İbn Fâris, “Drk”, 2: 269; İbn Manzûr, “Drk”, 2: 1363-1366.

⁵² Cürcânî, “İdrâk”, 13.

⁵³ Pakiș, “Rü'yetullah İle İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi”, 65-66.

⁵⁴ “Mûsâ, belirlediğimiz yere gelip Rabbi de ona konuşunca, ‘Rabbim! Bana (kendini) göster de sana bakayım.’ dedi. Allah da ‘Beni (dünyada) asla göremezsın. Faka dağa bak, eğer o yerinde durursa se nde beni görebilirsin.’ dedi. Rabbi dağa tecelli edince, onu yerle bir ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, ‘Seni noksanlıklardan tenzih ederim Allahım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim. dedi.’ A'râf, 7/143.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 147.

sözü, Allah'ın ne şimdi ne de gelecekte görülebileceğinin bir beyanı ve tekididir. Çünkü nefyedilen görülme, Allah'ın sıfatlarına aykırı ve zıttır.⁵⁶ Ayrıca Zemahşerî açısından bu sözün, bir sonraki ifade olan “Ancak dağa bak.”⁵⁷ emriyle bağlantısı görmezden gelinemez. Nitekim Allah'ın kendisiyle vasıtasız konuştuğu bir peygamber olan Hz. Musa'nın,⁵⁸ aklen muhal olan bu talebinin vahametine tanık olması için dağa bakıp nasıl yerle bir olduğunu görmesi istenmektedir. Bunun üzerine Rabbi dağa tecelli edince yani gücü ve kudreti dağda belirip emir ve iradesi oraya yansınca, onun yerle bir olduğuna şahit olan Hz. Musa korkudan bayılmıştır.⁵⁹ Ayıldığında ise, “Senin hakkında caiz olmayan görme ve diğer şeylerden seni tenzih ederim.” diyerek tövbe etmiştir. Akabinde de; “Senin görülmez ve hiçbir duyuyla idrak edilmez olduğuna iman edenlerin ilkiyim.” demiştir. Tüm bunlar, kendisiyle vasıtasız konuştuğu peygamberi bile olsa hiç kimsenin O'nu göremeyeceğini açıkça gösterir.⁶⁰

Zemahşerî, kendisine yöneltilecek bir soru olarak gördüğü, Hz. Musa'nın “Bana kendini göster sana bakayım.”⁶¹ sözündeki kastının ne olduğunu açıklama ihtiyacı hisseder. İlk bakışta tutarsızlık ve sorun varmış gibi görünen bu söz, her şeyden önce ona göre caiz olmayan bir şeyi talep etmek demektir. Ancak insanlar arasında Allah için neyin caiz neyin caiz olmayacağını en iyi bilenlerden biri olmasına⁶² rağmen Hz. Musa bu sözü söylerken, O'nu görmek isteyenlerin talebinin imkânsızlığına delil getirerek onları kınamayı ve O'nun “Beni asla göremezsin.” sözünü işittiklerinde susturmayı amaçlamaktadır. Bunun dışında başka bir kasıt aranmamalıdır.⁶³ Böylelikle onlara bu sözü işittirmek suretiyle içlerine düşen şüphenin giderilmesini ve yakînî bilgiye erişmelerini istemektedir.⁶⁴

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 149.

⁵⁷ “ve lakin unzur ile'l-cebeli” A' râf, 7/143.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 146.

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 149, 150.

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 150.

⁶¹ “Erinî enzur ileyke” A' râf, 7/143.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 147.

⁶³ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 18.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 147-148.

Geçmişte kavminin ileri gelenlerinden bazılarının⁶⁵ Hz. Musa'dan Allah'ı ayan beyan bir şekilde çıplak gözle görme talebi, Allah tarafından zulüm olarak nitelendirilmiştir. Kuşkusuz onların inatlarından ötürü sundukları bu öneri, kabul edilebilir mümkün bir talep değildir.⁶⁶ Zira onlar, belli bir yönde bulunması muhal olan Allah'ın görülmesini mümkün görerek O'nu cisim ve araz kategorisinde değerlendirmiştir. Oysa Hz. Musa onlara, O'nun görülmesinin imkânsız olduğuna dair apaçık burhan ve delil ortaya koymasına rağmen onlar, buzağıya tapanlar gibi küfürlerinde diretmişlerdir. Bunun üzerine Allah, nasıl buzağıya tapanları öldürülmeye mahkûm etmişse, onların üzerlerine de yıldırım göndermiştir.⁶⁷

Allah'ı görme isteği, Hz. İbrahim'in Allah'tan kendisine ölülere nasıl dirilttiğini göstermesi talebi -ki bu talep, ne zulüm ne de yıldırım çarpmasına maruz kalma nedenidir- gibi caiz olan bir talep olmuş olsaydı, zulme uğramaz ve başlarına yıldırım musallat olmazdı.⁶⁸ Nitekim Allah'ın görülmesi, onların bir cismi yaratmadaki imkânsızlığı gibidir.⁶⁹ Bu anlamda kendilerine ilahlık atfedilen heykeller ve resimler/semboller, birbirlerini desteklemek ve yardım etmek üzere bir araya gelmiş olsalar da, O'nun yarattığı olduğu en küçük ve hor görülen varlığa bile güç yetiremezler. Öyle ki o varlık onlardan bir şey kapıp alsa, bir araya gelseler de onu geri almaya muktedir değillerdir.⁷⁰

Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinin kayıtsız ve şartsız reddedildiğini gösteren gerek A'râf suresinin 143. ayeti gerekse bu ayeti destekler mahiyette onu doğrulayan Bakara suresinin 55. ayeti ile Nisâ suresinin 153. ayeti, O'nun bu dünyada görülemeyeceği yönünde açık ve genel hüküm içerdiği aşikârdır. Bu yönüyle ayetler, Zemahşerî'nin elinde güçlü ve sağlam bir dayanak olarak görünmektedir. Benzer şekilde Hz.

⁶⁵ Zemahşerî, bir yerde bu kimselerin yetmiş kişi olduğu bilgisini vermekte; başka bir yerde ise, on bin kişi olduğunu belirtmektedir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 143, 572.

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 572; *Kitâbu'l-Minhâc*, 17.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 144.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 572; *Kitâbu'l-Minhâc*, 17.

⁶⁹ Zemahşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 17.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 167.

Peygamber, ne Mîrac gecesinde ne de başka bir zaman diliminde dünya gözüyle Rabbini görmüştür.⁷¹

Zemahşerî, Ehli Sünnet tarafından Allah'ın ahirette görüleceğine dair delil olarak kullanılan ayetlere yönelmektedir. Bu ayetlerden ilki, Rabbimizin Kıyâme suresindeki şu sözleridir: “O gün birtakım yüzler aydındır, Rablerine bakarlar.”⁷² Zemahşerî'ye göre, mefulün öne geçtiği bu ayetteki⁷³ “nâzıratün” kelimesine “bekleme ve umma” anlamı verilmesi daha uygundur. Zira Allah, hiçbir şey tarafından kuşatılmamakla beraber tüm yaratılmışların toplanacağı mahşerde bulunanlar arasında değildir. Bu nedenle kendileri için korku ve hüzn olmayan müminlerin bakışlarını Allah'a yönelmesi aklen imkânsızdır. Bu durumda çok anlamlı olan bu kelimenin, kendisiyle birlikte tahsisi uygun olan bir manaya hamledilmesi gerekir. O mana ise, “Beklenti içerisine girmek ve dilemektir. Buna göre müminler, o günde Rablerinden kendilerine nimet ve cömertlikte bulunmasını ümitle beklerler. Nitekim onlar, dünyada yaptıkları tüm hayırlı işlerin karşılığı olarak bunu dilemeye hakları vardır.”⁷⁴

Anlaşıldığı kadarıyla Zemahşerî, çok anlamlı ve müşterek bir lafız olan “nâzıratün” kelimesine literal/temel anlamı yerine kapsamına giren alt anlamlarından birini vermektedir. Böylelikle o, dünya ve ahiret ayırımına gitmeden genelleştirdiği iddia ve söylemini delillendirmek üzere sözü zahirî manadan mecaza hamlederek tevîl etmiştir. Oysa sözün kendisiyle kastedilen mana rahatlıkla anlaşılmakta iken, onun bu şekilde bir yola girmesi, her şeyden önce kendisiyle çelişmesi demektir. Zira kendisi, A' râf suresinin 143. ayetinde geçen “enzur ileyke” kavlindeki “nezara” fiiline “bakmak” anlamını verirken;⁷⁵ burada “ilâ” edatıyla kullanılan “nâzıratün” kelimesine “beklemek ve ümit etmek” anlamını vermesi, onun aklî tevilden kaynaklanan zorlama bir yorum içerisine

⁷¹ Örneğin; Hz. Peygamber'in Rabbini görmediğine dair ilk hadîs, sahabeden Ebû Zerr rivayetiyle şu şekilde anlatılır: “Rasûlullah'a, 'Sen Rabbini hiç gördün mü?' diye sordum. Bunun üzerine o, 'O, bir nurdur, ben O'nu nasıl göreyim' buyurdular” (Müslim, İman, 291; Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân -Necm suresi-, 3278).

⁷² Kıyâme, 74/22-23.

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 649.

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 649, 650.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 148.

girdiğinin belirtisidir. Üstelik ayette kelimeye başka bir anlam verilmemesi adına “ila” edatıyla kullanımında “bakmak ve görmek” anlamına geldiğini teyit üzere kelime, “yüz” kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Ayrıca Zemaşşerî, lügat çalışması olan “*Esâsü'l-Belâğ'a*”da, “nezara” maddesini işlerken, “Ona baktım ve onu gördüm” anlamına gelen “nazartü ileyhi ve nezaratühû” ifadesine yer vermektedir.⁷⁶ Doğrusu bu durum, onun “nezara” fiilinin “ilâ” edatıyla kullanımında, sadece “bakmak ve görmek” anlamına geldiğini bildiği ve kabul ettiğinin itirafıdır.

Sözlükte, ‘ilâ’ edatıyla kullanıldığında fiil, bir şeyi veya bir yeri görmek için bakışları ona doğru yöneltmek anlamına gelmektedir. Aynı zamanda bu anlam, kelimenin sahip olduğu temel ve ilk akla gelen hakikî manadır.⁷⁷ Buna manaya göre “nezar”, <>gözle hissetmek>> demektir.⁷⁸ Bununla birlikte kelime, kalple görme anlamına da gelir.⁷⁹ Hâl böyle iken, Zemaşşerî'nin kelimeye esas manasını vermek yerine “fî” edatıyla kullanımında sahip olduğu uzak anlamını vermek suretiyle manayı tahsis etme gereği duyması, ilk bakışta kabul edilebilir ve anlaşılır bir şey değildir. Ancak dil ve belagat uzmanı olan bu âlimin kendisinden beklenmeyecek böyle basit bir dil hatasına düşmesinin arkaplanında, yön ve mekândan münezzeh olan Allah'ın yaratılmışlar tarafından hiçbir zaman ihata edilemeyeceği düşüncesi yatmaktadır. Zira Allah, ne duyu algılarından herhangi biriyle idrak edilebilir ne de görülebilir.⁸⁰ Kuşkusuz Allah'ın zatı, diğer zatlardan farklı olarak kendine özgü olup, O'nun görülmemesinde doğrudan ve belirleyici bir etkidir.⁸¹ Buna bağlı olarak Zemaşşerî, aklın ru'yetullaha hiçbir zaman cevaz vermediğini savunmuştur.

Ehl-i Sünnet'in ru'yetullahın caizliğine/mümkün oluşuna delil getirdiği diğer bir ayet ise; Allah'ın Mutaffifîn suresindeki şu beyanıdır: “Hayır, kuşkusuz kıyamet günü onlar, kesinlikle Rablerinden mahrum

⁷⁶ Zemaşşerî, “Nzr”, *Esâsü'l-belâğati*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998), 2: 282.

⁷⁷ Ferâhîdî, “Nzr”, 4: 237; İbn Fâris, “Nzr”, 5: 444; İbn Manzûr, “Nzr”, 6: 4465.

⁷⁸ İbn Manzûr, “Nzr”, 6: 4465.

⁷⁹ İbn Manzûr, “Nzr”, 6: 4465.

⁸⁰ Zemaşşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 16.

⁸¹ Zemaşşerî, *Kitâbu'l-Minhâc*, 16.

birakılacaklardır.”⁸² Zemahşerî'ye göre ayette geçen, “Rablerinden keşinlikle mahrum bırakılmış olurlar.” ifadesinde, temsil yöntemine⁸³ başvurulmuştur. Buna göre nasıl ki bir hükümdarın yanına asalet ve itibar sahibi kimseler girebiliyor ve hakir görülen kimselerin girmesine izin verilmiyorsa, bunun gibi Allah indinde değersiz ve aşağılık kimseler de O'ndan mahrum bırakılırlar. Ancak onların mahrum bırakılmaları, O'nun rahmeti ve cömertliğinden istifade edememeleri anlamındadır.⁸⁴ Bu durumda ayette, aklî delile binaen hazfedilen bir sözün varlığı karşımıza çıkar.⁸⁵ Bu söz ise, Allah'ın rahmeti ve cömertliğidir.⁸⁶

Ru'yetullah'a delil olarak sunulan ayet grubu, güzel iş yapanların, yani iman edip salih amel işleyenlerin ahirette karşılaşacağı mükâfat ve lütuftan bahseden Nisâ 4/173,⁸⁷ Yûnus 10/26⁸⁸ ve Nûr 24/38. ayetleridir.⁸⁹ İlk bakışta birbirinin aynı ve devamı gibi görünen bu üç ayetin Zemahşerî, Mücbire ve Müşebbihe olarak isimlendirdiği Ehl-i Sünnet kesiminin⁹⁰ iddiasının aksine, Allah'ı ahirette görmenin mümkün oluşuna ve bunun vuku bulacağına yönelik delil olamayacağını savunur. Ona göre, cennetlik kimseleri Allah, daha güzeliyle mükâfatlandırmasının yanı sıra ilave olarak lütfundan ziyadesiyle verecektir.⁹¹ Bu ziyade de, iyiliklerin karşılığı olarak ya on katı sevap ya on kattan yedi yüz kata kadar sevap ya da Allah'ın mağfireti ve O'nun rızasıdır.⁹² Bunun dışında O'nun

⁸² Mutaffifin, 83/15.

⁸³ Temsil, duyu organları ve aklın idrak alanı dışında kalan fizik ötesi konuları, fizikî dünyadaki benzerlerini örnek alarak kavrama yöntemidir. Bu yöntemde, temsil eden ile temsil edilen arasında bir benzerlik/analji ilişkisi bulunduğu varsayılır. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 4. Baskı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 188; Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 202-203.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 708-709.

⁸⁵ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 316.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 709.

⁸⁷ “İman edip salih amel işleyenlere gelince, Allah, onların mükâfatlarını eksiksiz ödeyecek ve lütfundan onlara daha da fazlasını verecektir...” Nisâ, 4/173.

⁸⁸ “Güzel iş yapanlara karşılık olarak daha güzeli ve fazlası vardır. Ona yüzlerine ne bir kara bulaşır ne de zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.” Yûnus, 10/26.

⁸⁹ “Böylece Allah, onları yaptıklarından daha güzeliyle mükâfatlandırır ve lütfundan kendilerine fazlasıyla verir. Allah, dilediğini hesapsız rızıklandırır.” Nûr, 24/38.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 330.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 330; 3: 237.

⁹² Zemahşerî, kendi iddiasına delil kılmak için bunu, farklı ravilerin nakillerine dayan-

yüzüne bakmak kabilinden bir ziyade söz konusu değildir.⁹³ Nitekim o kimseler, işledikleri sevabın kat kat karşılığını almak ve lütuf olarak mükâfatlarını artırmak için Allah'ı tesbih ederler/O'nu her türlü eksiklik ve kusurdan tenzih ederler ve O'ndan korkarlar. Esasında lütfu hesap-sız olan Allah'ın vermesi ya lütufta bulunma ya mükâfatlandırma ya da bedel/karşılık biçiminde gerçekleşir. Mükâfatlandırma ise, hak etmeye göre gerçekleşir.⁹⁴

Allah'ın ahirette görülmesinin caizliğine delil getirilen diğer bir ayet grubu ise Kehf 18/110⁹⁵ ve Ahzâb 33/44.⁹⁶ ayetlerdir. Bu ayetlerde, kendilerinden razı olduğu⁹⁷ ve selamıyla yücelttiği kimselerin⁹⁸ O'nunla karşılaşmaları anlatılmaktadır. Lügatte “lükyân” manasında “karşılama, karşılaşma ve buluşma” anlamına⁹⁹ gelen “likâ” kelimesi, Allah lafzıyla birlikte terkip olarak yan yana kullanıldığında, “O'na kavuşma ve O'nunla buluşma” demektir. Ancak O'nunla karşılaşma; O'na bakmak ve O'nu görmek değildir. Aksine sorguya çekilmek üzere haşredilmektedir.¹⁰⁰ Nitekim haşredilme sonrası kıyamet gününde ölüm meleğiyle birlikte diğer melekler, ibadet ve taata kendilerini adayan¹⁰¹ kimseleri selamlayarak onlara cenneti müjdeler.¹⁰² Aynı zamanda o kimselere Allah, rahmeti ve şefkatiyle muamelede bulunur.¹⁰³

Görüldüğü üzere Zemahşerî, “likâ” ile “ru'yet” arasında delaletle ilgili dilsel bir ayırımı giderek Allah'a izafe edilen “likâ” sözcüğünün hakikî anlamını temel almıştır. Bu kez o, mecaza başvurmayıp metnin zahiri formuna tutunmuş ve yukarıdaki iki ayette hazif olduğunu dil-

dırır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 330.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 330-331.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 237.

⁹⁵ “De ki: ‘Ben de ancak sizin gibi bir beşerim. Ancak bana ilahınızın tek olduğu vahyediliyor. Her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, salih amel işlesin ve ibadette hiçbir şeyi O'na ortak koymasın.’” Kehf, 18/110.

⁹⁶ “Allah'a kavuşacakları gün müminlere yönelik esenlik dileği ‘Selam’dır. Allah onlar için kıymetli/cömert bir mükâfat hazırlamıştır.” Ahzâb, 33/44.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 721.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 530.

⁹⁹ Ferâhîdî, “Lqy”, 4: 97; el-İsfehânî, “Lqy”, 966.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 337.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 529.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 530.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 529.

lendirmiştir. Ona göre hazfedilen, yeniden diriltildikten sonra mahşere çıkma yani kıyamet günüdür. Buna, dilin ve aklın delaleti imkân tanımıdır. Böylece bu iki ayet, kendisini dilsel ve akli delilin gerektirdiği biçimde ifade etmiştir. Bir anlamda Allah, metin içinde kalıp kastını açığa vurmuştur. Onun perspektifiyle, dil ve aklın referanslarına uygun olan bu okuma biçimi daha sağlıklı bir yaklaşımdır.

Allah'ın ahirette görülmesi meselesi, ahiret ahvalinden olup hakkında bilgi sahibi olunabilmesi için vahyî bilginin yol göstericiliği kaçınılmazdır. Zira duyu verileri ve akılla ahiret ahvali hakkında doğrudan bilgi sahibi olunması mümkün değildir. O hayata ilişkin bilgiler, yalnızca naklî delile dayanır. Bu nedenle akıl, bu tür konularda onun bilgisine gereksinim duyar. Bu bağlamda Kur'an'a müracaat edildiğinde, müminlerin O'nu göreceğine dair açık hükmün¹⁰⁴ varlığına rastlanmaktadır. Zaten bu hüküm, sözün zahirî manasından rahatlıkla çıkarılmakta ve anlaşılmaktadır. Nitekim bu hükmü teyit eder ve pekiştirir mahiyette birçok hadis rivayet edilmiştir.¹⁰⁵ Farklı tariklerle rivayet edilen bu hadislerin her biri, esasında aynı manayı ifade etmekle birlikte bu hadislerin sıhhati üzerinde muhaddisler herhangi bir tereddüt ve kuşku izhar etmemişlerdir. Aksine onlar, manen mütevatir derecesinde gördükleri bu hadisleri¹⁰⁶, Allah'ın kıyamet günü müminler tarafından görülmesinin mümkün ve caiz olduğunu gösteren ayetlerin tefsiri addetmişlerdir.¹⁰⁷

SONUÇ

Zemahşerî, Allah hakkında konuşmanın temel kriteri ve ön koşulu olarak tenzih söylemini olmazsa olmaz görmektedir. Onun perspekti-

¹⁰⁴Kiyâme, 75/22-23.

¹⁰⁵Sahabeden Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin naklettiği başka bir hadis ise şu şekildedir: "Hz. Peygamber, 'Kapıları ve içlerindeki eşyaları gümüşten olan iki cennetin yanı sıra kapıları ve eşyaları altından olan iki cennet daha vardır. Adn cennetindeki cennet ehli ile bunların Rablerine bakışları arasında, O'nun vechi üzerindeki Kibriya örtüsünden başka bir şey olmayacaktır.' buyurdular." (Buhârî, Tevhîd, 24; Müslim, İman, 298; İbn Mâce, Sünen, I, 80). Zikredilen bu hadislerle ilgili ravi zinciri ve açıklama için bkz. Canan, "Rü'yetullah (Allah'ın Görülmesi)", *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*, 14: 473-474; Talat Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 70-86.

¹⁰⁶Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969), 175.

¹⁰⁷Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, 86.

fiyle bu söylem, sahip olduğu düşünce sistematığı içerisinde yer alan tevhit doktrinine rengini vermekle birlikte içeriklenmesinde etkin ve belirleyici unsur hükmündedir. Nitekim tevhit doktrini bağlamında, Allah'ı teşbih ve teccimden münezzehe kılma ve bu anlamda O'nu hâdis niteliklerden soyutlama esas gaye görülmüştür. Buna bağlı olarak ru'yetullah konusuna da, bu doktrin ekseninde yaklaşılmış ve tartışılmıştır.

Zemahşerî, cisim olmayan bir varlığın görülme imkân ve ihtimalini, cismaniyet koşulları ölçüğünde değerlendirmiştir. Diğer bir anlatımla onun, Allah'a nisbeti bakımından reddettiği temel kavram, cismaniyettir. Zira ru'yet için görünende aranan özelliklerin hepsi, cismin nitelikleri arasındadır. Lakin ne bir cisim ne de bir araz olan Allah'ın duyu algılarından herhangi biriyle idrak edilmesi mümkündür. Bu bakımdan O'nun görülmemesi, herhangi bir engel, kusur yahut arızî/geçici bir hâlden kaynaklanmayıp kendi zatında bu imkânı yaratmamasındandır.

Zemahşerî için tanrısal zatın yapısı gereği duysal algının dışında olması, ahiret için de geçerlidir. Ona göre nesnel dünyada Allah hakkında istidlalî olarak elde edilen bu bilgi, gaibin bilgisine erişmede öncü niteliğindedir. Daha doğrusu Allah hakkındaki bu bilginin hakikatinin hem şahid hem gâipte değişmesi muhaldir. Dolayısıyla onun nazarında bu bilgi, kesin olmakla birlikte kapsayıcı ve tutarlıdır. Çünkü şahidin hükmüyle gâip hakkında yargıda bulunurken müşterek bir vasıf aranır. Buradaki vasıf ise Allah'ın maddî özellikler taşımasıdır. Aynı zamanda delalette ortaklığı ifade eden bu vasıf, ahirette bile olsa O'nun herhangi bir kimse tarafından gözle görülmesini imkânsız kılar. Bu bağlamda Zemahşerî'nin, ru'yetullah meselesini, dünya ve ahiret hayatı için eşitlemeye ve genelleştirmeye çalıştığını söylemek mümkün görünmektedir.

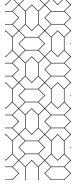
KAYNAKÇA

- Arpa, Enver. *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskişen - Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*- 31 (Güz 2015): 25-50.

- Ebü Zeyd, Nasr Hâmid. *Tefsirde Akılcı Eğilim*. Trc. Numan Konaklı- Nihat Uzun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Canan, İbrahim “Rü'yetullah (Allah'ın Görülmesi)”. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı*. 14: 473-479. 7. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed. “Tevhîd”, *Kitâbü't-ta'rifat*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed. “İdrâk”, *Kitâbü't-ta'rifat*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. “Drk”, *Kitâbü'l-ayni müretteben alâ hurûfi'l-mu'cemi*. Thk. Abdülhamîd Hendâvî. 2: 22. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. “Lqy”, *Kitâbü'l-ayni müretteben alâ hurûfi'l-mu'cemi*. Thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4: 97-98. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. “Nzr”, *Kitâbü'l-ayni müretteben alâ hurûfi'l-mu'cemi*. Thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4: 237-238. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. “Vhd”, *Kitâbü'l-ayni müretteben alâ hurûfi'l-mu'cemi*. Thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4: 350-351. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Râgıb. “Lqy”, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Trc. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu. 2. Baskı. 966-968. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Râgıb. “Vhd”, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Trc. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu. 2. Baskı. 1138-1139. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. “Nzr”, *Mu'cemu mekâyisü'l-lüğati*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5: 444. 6 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1399/1979.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. “Rey”, *Mu'cemu mekâyisü'l-lüğati*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 2: 472-473. 6 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-fîkr, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. “Drk”, *Lisânü'l-'arab*.

- Thk. Abdullah Ali el-Kebîr- Muhammed Ahmed Hasbillah- Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. 2: 1363-1366. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-meârif, 1119.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. “Nzr”, *Lisânü'l-' arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr- Muhammed Ahmed Hasbillah- Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. 6: 4465-4468. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-meârif, 1119.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem. “Vhd”, *Lisânü'l-' arab*. Thk. Abdullah Ali el-Kebîr- Muhammed Ahmed Hasbillah- Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. 6: 4779-4783. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-meârif, 1119.
- Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2015.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1969.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Korkmazgöz, Rıza. “Mu'tezile Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (Aralık 2018): 291-327.
- Özler, Mevlüt. “Allah'ın Zatının Mahiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1997): 91-106.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Pakiş, Ömer. “Rü'yetullah İle İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşerî Örneği)”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001): 55-79.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. 3. Baskı. İstanbul: Mahya Yayınları, 2015.
- Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 4. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Türkmen, Hasan. “Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü”. *Artuklu Akademi Dergisi* 3/1 (2016): 55-80.
- Ünverdi, Veysi. “Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları”. *Bilimname* 28/1 (2005): 201-245.

- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Yeşilyurt, Temel. *Tanrı'nın Aşkını Bağlamında Ru'yetullah Sorunu*. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2001.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. "Nzr", *Esâsü'l-belâğati*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. 2: 282-284. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. "Vhd", *Esâsü'l-belâğati*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd. 2: 322-323. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *Kitâbu'l-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeti li'l-ülüm, 1428/2007.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. 4 Cilt. 5. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *Ruûsü'l-mesâil (el-Mesâilü'l-hulâfiyeti beyne'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye)*. Thk. Abdullah Nezîr Ahmed. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-beşâiru'l-İslâmiyye, 1428/2007.



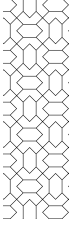
BOZOK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ÇEVİRİLER
TRANSLATIONS

YIL / YEAR 8 | CİLT / VOLUME 16 | SAYI / ISSUE (2019/16)

CITATION

Amalia ZOMENO, "Kafā'a in the Mālikī School: A fatwā from Fifteenth-Century Fez", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) pp. 197-216.



MALİKİ HUKUKUNDA KEFÂET: ON BEŞİNCİ YÜZYILDAN BİR FAS FETVASI

Kafā'a in the Mālikī School: A fatwā from Fifteenth-Century Fez

Amalia ZOMENO

Islamic Law Theory And Practice, edited by Robert Gleave & Eugenia Kermeli,
I.B.Tauris Publishers, London. Newyork, 1997, 2001 (page 87-119).

Çev. Ercan ESER

Doç. Dr.,

Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assoc. Prof.,

Cankiri Karatekin University Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

ercaneser59@gmail.com, Orcid: 0000-0001-9457-4985.

GİRİŞ

İslam hukukuna göre, genel olarak rüşd çağındaki erkek, evleneceği eşini seçme hakkına/özgürlüğüne sahiptir. Ancak hukukçuların çoğu kadının kocasını seçemeyeceği konusunda hemfikirdir. Bu hukukçular, kadının babası veya baba tarafından erkek akrabası gibi bir velisinin izniyle eşini seçmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca, kadının velisi yoksa evlenmek için hâkimin (*qâdî*) iznini alması gerekmektedir.¹ Velinin, yani genellikle babanın, temel görevi nikâh akdi esnasında kızını iyi şekilde temsil etmek ve ona uygun denk (*küff*) bir koca seçmektir. Evlilikte denklik (*kefâet*) doktrini, erkeğin bir kadın için uygun/denk koca olduğu ilan edildiğinde dikkate alınması gereken yasal konuları düzenlemeyi amaçlamaktadır.

¹ M. Ebû Zehra, "Family Law", in M. Khadduri and H. J. Liesbesny, eds., *Law in the Middle East* (Washington DC, 1955), 137.

KAYNAKÇA

Amalia ZOMENO, "Maliki Hukukunda Kefâet: On Beşinci Yüzyıldan Bir Fas Fetvası", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) ss. 197-216. **Makale Geliş T.:** 07/08/2019 **Kabul T.:** 17/10/2019

Makale Türü: Çeviri Makale.

Bu doktrin dört Sünni mezhep fıkıhçıları tarafından farklı şekillerde açıklanmıştır.² Ferhat J. Ziadeh, İslam hukukunda *kefâet* doktrini çalışmasında, Maliki ve Hanefî mezhepleri tarafından verilen farklı hükümlerin kaynağına özel önem vermiştir. Ziadeh'e göre İmam Mâlik'in (179/795) pratik olarak önem vermediği *kefâet* düşüncesini Ebû Hanîfe (ö. 150/767) büyük oranda geliştirmiştir:

Mâlik'in denkliğe (*kefâ'e*) dayanan toplumsal ayrımları reddetmesi Medine ve Hicaz ortamının böyle farklılıkları geliştirmemesinden kaynaklanıyor. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin yaşadığı, daha kozmopolit ve sosyal olarak daha kompleks olan Kûfe ve Irak'ta ise bu farklılıklar şekillenmiştir.³

Böylece o, *kefâet* doktrininin kaynağını/temelini oluşturmak için *kefâet*'in Arap geleneğinde çok az, Fars/Sasani geleneğinde ise daha fazla bulunduğu sonucuna ulaşmıştır.⁴ Daha sonra, diğer yerlere yayılan bu doktrin başka mezhepler tarafından toplumun ihtiyaçlarına uygun hâle getirilmiş ve başka toplumlarda uygulanmıştır.

Y. Linant de Bellefonds şunu gözlemlemiştir: Bu iki mezhebin farklı görüşleri sadece sosyal sebeplerle haklı gösterilemez, ama aynı zamanda Hanefî hukukunun yetişkin (rüşd yaşında) kadına karmaşık denklik (*kefâet*) doktrini içinde evlenmesi için neredeyse tam bir özgürlük vermesiyle de meşru gösterilebilir.

Bilakis Mâlikî mezhebi, daha az karmaşık olan *kefâet* doktriniyle, kadının uygun bir koca ile evlenmesinin garantörü olarak velinin nikâh akdi esnasında hazır bulunmasını talep eder. Linant de Bellefonds bu bakımdan Mâlikî mezhebindeki denkliğin (*kefâet*) sınırlı doğasının şundan kaynaklandığını düşünür: Bu mezhebin hâlihazırda geliştirdiği

² Kefâet doktrininin gelişmesi için bkz. F. J. Ziadeh, "Equality (kafâ'ah) in the Muslim Law of Marriage", *The American Journal of Comparative Law* 6 (1957), 503-17; Y. Linant de Bellefonds, *Traite de Droit Musulman Compare* (Paris/La Haya, 1965) vol. 2, 171-81; Linant de Bellefonds, "Kafâ'a", *EI2*, vol. 4, 421-2 and M. Ebu Zehra, "Family Law", pp. 132-78. M. A. Ajetunmobi, "An Analytical Survey of Kafâ'ah (Equality in Islamic Marriage) at the Dawn of Islam", *Journal of Arabic and Religious Studies* I (1984), 86-101.

³ Ziadeh, "Equality", p. 506.

⁴ Arap geleneği soyu, sosyal üstünlük/ayırım olarak kabul etmiş, ancak Ziadeh bu gibi ayrımların/üstünlüklerin *kefâet*'in hukuki düşüncesinin doğmasına sebep olmadığını ifade etmiştir. *Ibid.*, pp. 507-8.

evlilik hükümleri *kefâet* doktrinine ihtiyaç duymadan çiftlerin uygunluğunu kontrol eder.⁵

Ebû Hanîfe'nin öğrencileri tarafından *kefâet* meselesiyle ilgili tesis edilen coşkuyu/heyecanı Mâlikî mezhebinin hiçbir zaman yaşayamadığı açıktır. *Müdevvene*'de⁶ okuyabildiğimiz gibi, *haseb* (*soy*) ve *neseb* (*asalet*) bakımından kadından aşağı derecede olan, ancak *dîn* bakımından onunla eşit olan erkekle kadının evliliğinin geçerliliği konusu Mâlik'e sorulur. Kadının bu birleşmeye razı olduğu, ancak velisinin bunu kabul etmediği söylenir. Mâlik'in cevabı açıktır: Otorite (*sultan*), evliliğe izin vermeli ve velinin iddiası kabul edilmemelidir.⁷ Diğer taraftan, *kefâet*'in yetersizliğinden dolayı Araplarla *mevâli* arasındaki evlilikler ile bu evlilikleri geçersiz sayanlar hakkında Mâlik'e sorulur. Onun cevabı yine açıktır: Erkeğin ne soyu (*haseb*) ne de *şeref*'inin aşağı derecede olması karısı ile ilgili statüsünü düşürür. Mâlik bu durumlarda şu ayeti delil olarak ileri sürer: “*Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanımız, O'ndan en çok korkanımızdır.*”⁸ İşte bu, *kefâet* unsurları arasında takdim edilen soy (*haseb*) ve *asalet* (*neseb*) kriterine karşı Mâlik'in yaptığı tartışmaların temelini oluşturur. Bu konuyla alakalı olarak onun söylediği sözler daima açıktır: “*Bütün Müslümanlar eşittir.*”⁹ Aynı şekilde, dindarlık bakımından evleneceği kadına uygun olan ancak maddi (*mâl*) bakımdan ondan fakir olan bir erkeğin durumu Mâlik'e sorulduğunda o, zenginlik niteliğini bir kriter olarak kabul etmez.¹⁰ Bundan başka o, köle ile hür insanın evliliği konusunda hiçbir şey söylememiştir (لم اسمع من مالك فيه شيء).¹¹ Bu

⁵ “Kafâ'a”, *EI2*, vol. 4, p. 422.

⁶ Mâlik'in *Muvatta'* adlı eserinde *kefâet* doktrininden bahsedildiğini göremedim.

⁷ *el-Mudevvenetü'l-Kubrâ*, 16. vols (Cairo, 1995), vol. 4., p. 13.

⁸ *Inne ekramakum 'indeallâhi etkâkum*. Bu ayetin İngilizce tercümesini, *The Qoran* (Oxford, 1938) by A. J. Arberry adlı eserden naklettim. Kökü Arapça olan k-f- kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de sadece Allah'ın denginin olmadığı anlamındaki ayette (112: 4) yer almaktadır. Linant de Bellefonds şunu söyler: Bu ayet *kefâet* teorileri konusunda değerlendirilmemelidir. Zira bu ayet Allah'ın herkesi davranışlarına göre hesaba çekeceği ahiret hayatı ile ilgilidir. Oysa bu dünya hayatında insanın eşitsizliği kaçınılmazdır. Bkz. Linant de Bellefonds, *Traite*, p. 173.

⁹ “أهل الإسلام كلهم بعضهم لبعض أكفاء”, Sahnûn, *Mudevvene*, vol.4, p.14.

¹⁰ *Ibid.*, vol. 4, p. 29.

¹¹ *Ibid.*, vol. 4, p. 13. Ancak Sahnûn'a (ö. 240/854) göre köle hür bir kadına denk değildir. *Ibid.*, vol. 4., p. 14. *Mudevvene*'deki nikâh bölümünde köleler hakkında geniş bilgi almak için bkz. C. de la Puente, “Esclavitud y matrimonio en *el-Mudevvenetü'l-Kubrâ* de Sahnûn”, *al-Qantara* 16 (1995), 185–208.

cevaplar ışığında şu sonuca varabiliriz: Mâlik, dindarlığı (*dîn*) *kefâet* teorisi için tek uygun kriter olarak düşünmüştür. Bununla birlikte, Mâlikî metinlerindeki müteakip gelişmeler, *kefâet* doktrininin uygulanmasında daha fazla karmaşıklık olduğunu göstermektedir.

Bu çalışmanın maksadı iki yönlüdür. Birincisi, prensip olarak sonraki diğer hukukçular arasında *kefâet* düşüncesinin farklı algılamalarını yansıtan Mağripli Mâlikî kaynaklarda gördüğüm birkaç referansı tanıtmak; ikincisi ise, *kefâet*'in hukuki kavramını açıklayan Ahmed b. Yahyâ el-Vaşîrî'sinin (ö. 914/1508) *Mi'yâr* adlı eserindeki özel bir durumu, on beşinci yüzyıldaki Fas'ı tahlil etmektir. En önemlisi de bu olayın *kefâet* teorisinin iki yönünün olduğunu açıklamış olmasıdır: Mâlikî evlilik sisteminde *kefâet*'in icra ettiği fonksiyon değişmeden asırlarca devam edegelmiştir. Buna karşın hukukçuların kullandığı hukukî araçlar/elementler ile doktrini oluşturan şeyler, teoride ve pratikte yüzyıllar boyunca önemli ölçüde değişmiştir.¹²

MÂLİKÎ MEZHEBİNDE KEFÂET'İN UNSURLARI

Kefâet konusunu Mâlikî mezhebinde biraz derinliğine ortaya koyan iki eser vardır ki bunlar; Torun İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198)¹³ *Bidâyetü'l-Müctehid* adlı eseri ile İbn Cüzey'in¹⁴ *Kavânînu'l-Fıkhiyye* adlı eseridir.

Bu doktrin *Bidâye*'de, velinin niteliklerine hasredilen bölümlerde, özellikle velinin azli bölümünde (*fi azli'l-evliyâ*) tartışılmıştır. İbn Rüşd'e göre, velisinin izni olmadan kadının evlenebileceği konusunda farklı mezhep hukukçuları arasında birlik sağlanmıştır. Bu hukukçulara göre, kadının evleneceği erkek ona denk olur (*kefelehâ*) ve *mehr-i misil* verilirse veli bu evliliğe karşı çıkamaz. Diğer taraftan, şayet veli kadına *mehr-i misil* takdir ederek onu denk bir koca ile evlendirirse kadın da bu evliliğe rıza göstermek zorundadır. İbn Rüşd, hukukçuların *kefâet*'in nasıl değerlendirilmesi gerektiğini anlamaya çalışırken bir başka deyişle,

¹² Ziadeh'in "Equality"de bahsettiği gibi, p. 517.

¹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid* (Cairo, 1960) vol. 2, 15-17. Ayrıca A. Laimeche'in *La Bidâya: Manuel de l'interprete des lois et traite complet du juriste. Du Mariage at de sa Dissolution* (Algiers, 1926), 52-5, adlı eserinin Fransızca tercümesini kullandım.

¹⁴ İbn Cuzeyy, *el-Kavânînu'l-Fıkhiyye* (Tunis, 1982).

müstakbel karısına uygun bir erkeği ilan ederken kullanılacak kriterleri belirlemede anlaşmazlıkların ortaya çıktığına dikkat çekmiştir.¹⁵

İbn Rüşd'den sonra bütün mezhepler *kefâet* kriteri olarak *dîn*'in önemli olduğu noktasında ittifak etmişlerdir.

Buna göre, bir kadın kocasının içki içtiğini (*şâribu'l-hamr*), kazancının haram olduğunu (*mâluhû harâm*) veya çokça boşamaya yemin ettiğini (*huve kesîru'l-halaf bi't-talâk*) iddia ederek hakime müracaat ederse hakim bu evliliği feshedebilir.¹⁶ Ancak mezhepler arasında asalet (*neseb*) ile ilgili ittifak sağlanmamıştır.¹⁷ İbn Rüşd'e göre, Mâlik'in "...*Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır...*" anlamındaki ayete (*Hucurât*, 49/13) dayanarak Arap bir kadının Arap olmayan *mevlâ* bir erkekle evliliğini caiz gördüğü çok iyi bilinmektedir (*meşhûr*). İbn Rüşd, mezhepler arasındaki farklılığın şu hadisin yorumundan kaynaklandığını savunur: "*Kadın dört (hâl ve sıfatı) için nikâh olunur; malı için, soyu (neseb) için, güzelliği (cemal) için, dini için. (Ey mü'min, sen bunlardan) dindar olamı ele geçirmeye bak. (Eğer dediğimi yapmazsan) iki elin fakirleşir.*"¹⁸ Hadiste geçen son cümlenin yorumu mezhepler arasındaki ayrılığın kaynağını teşkil eder: İmam Mâlik'in bakış açısına göre kadının dindarlığı hariç diğer nitelikleri önemsenmemeli midir? Yoksa Ebû Hanîfe'ye göre, hadiste belirtilen bütün özelliklerin dikkate alınması mı gerekir?

İbn Rüşd, diğer mezheplerin *kefâet* konusunda *haseb* (soy) ve *mâl* niteliklerinin (kriter) *dîn* kadar önemli olduğunu savunduklarını vurgulamıştır.¹⁹ Eşlerin fiziki kusurlarının evlilik akdini bozacağını savunan hukukçular, eşlerin sağlık bakımından da engelli olmamalarını (*sıhha mine'l-uyûb*) *kefâet*'in şartı olarak görmüşlerdir.²⁰ Mâlikî mezhe-

¹⁵ İbn Rüşd, *Bidâya*, p. 15.

¹⁶ Ibid., p. 16; aynı husus Hanbeli mezhebinde de görülebilir. Bkz. S. A. Spector, *Chapters on marriage and Divorce: Response of Ibn Hanbal and Ibn Râhveyh* (Austian, 1993), 147.

¹⁷ Hanefî fıkhdında *kefâet*'i oluşturan *neseb* konusunda bkz. Ziadeh, "Equality", pp. 10-11; Linant de Bellefonds, *Traite*, p. 174.

¹⁸ el-Bucârî, *Les Traditions Islamiques*, trans. O. Houdas (Paris, 1943) vol. 3, 552.

¹⁹ İbn Rüşd, *Bidâya*, p. 16. Diğer taraftan Hanefî hukukçular *hasab* (soy) ve *beyt* (aile) niteliklerini din niteliği içerisinde kabul etmişlerdir. Bkz. Ziadeh, "Equality", p. 509.

²⁰ İbn Rüşd, *Bidâya*, p. 16. Fiziksel kusurlar başka yerde evlilik için önemli bir engel olarak vurgulanmıştır.

bindeki bütün hukukçular, koca şayet kadının statüsüne uygun olarak nafakasını temin edemeyecekse fakirliğin evlilik akdini sona erdirebileceği konusunda birlik sağlamışlardır. Bu yüzden ekonomik statü (*yesâr*) ve maddi servet (*mâl*) *kefâet*'in unsurlarından sayılmalıdır.²¹ Diğer taraftan kölelik durumu *kefâet*'in unsuru olarak görülmemelidir. Zira erkek köle ile evlenen kadın köle hürriyetine kavuştuğu zaman evliliğini devam ettirme veya boşanma arasında tercih yapabilir.²² Sonuç olarak, İbn Rüşd *kefâet*'i açıklarken ona temel olarak, din, zenginlik (*mâl*) ve fiziksel engelli olmama (*sihha mine'l-uyûb*) gibi üç unsuru dâhil etmiştir.

Sekizinci/on dördüncü yüzyılda, İbn Cüzey *Kitâbu Kavânini'l-Fıkhıyye* adlı eserinin, nikâh bölümünün ikinci kısmında *kefâet* teorisini, evlilik akdi yapılırken eşlerin yerine getirmesi zorunlu olan niteliklerden (*evsâfu'z-zevceyn*) biri olarak açıklamıştır.²³ Çok iyi yapılandırılmış eserinde İbn Cüzey, *kefâet*'in çiftlerin evlenecekleri zaman sahip olmaları gereken yedi nitelikten (*evsâf*) biri olduğunu savunur. Bunlar da 1. İslam, 2. Hürriyet, 3. Buluş, 4. Rüşd, 5. Kefâet, 6. Sıhhat, 7. İhramlı olmamaktır. Bundan başka Müslüman ve hür olmak İbn Cüzey'in eserinde eşler arasında aranan niteliklerden beşincisi olan *kefâet* unsurları içerisinde yer almıştır.²⁴ Bu nitelikler de 1. İslam,²⁵ 2. Hürriyet, 3. Güzel ahlak (*salih*), 4. Zenginlik (*mâl*), 5. Fiziksel engelli olmamaktır (*selâmetu'l-halk mine'l-uyûb*).

Bir erkeğin Müslüman kadınla evlenmesi için Müslüman olması ön şarttır. Gerçi İbn Cüzey, “dindarlık”, “dürüstlük”, “iyi davranış” şeklinde tercüme edilebilen *salâh* kavramını kullanmış olsa da bu, eşlerde bulunması gereken *dîn* niteliği ile doğrudan ilgilidir.²⁶ İbn Cüzey, zenginlik (*mâl*) ile ilgili olarak şuna işaret eder: Kadının evleneceği kocasının maddi varlığı evlilik birliğini belirlememelidir. Ancak koca, kadının

²¹ Ayrıca bkz. Ziaeh, “Equality”, p. 512; Linant de Bellefonds, *Traite*, p. 176.

²² İbn Rüşd, *Bidâya*, p. 16.

²³ İbn Cüzey, *Kavânin*, p. 202.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Hanefi mezhebinde, *kefâet*'in bir unsuru olarak İslam, en azından üç neslin İslam'a girmiş olması demektir. Bkz. Ziaeh, “Equality”, p. 11; Linant de Bellefonds, *Traite*, p. 175.

²⁶ Linant de Bellefonds Hanafi kaynaklarında *diyânet* kavramıyla yer alır. “Kişinin dindarlığı ve ahlaki vasfı bir bütündür, bunlar fıkhıta birbirinden ayrırt edilemez niteliklerdir.” *Traite*, p. 176

haklarını (*hukûk*) yerine getirmeye güç yetiremezse kadın evlenmekten vazgeçebilir.²⁷ Kocanın fiziki engelli olması konusunda o, şöyle demiştir: Fiziki engeller kadına boşanma hakkı verir.²⁸ İbn Cüzey'e göre soy (*haseb*) veya asalet (*neseb*) bakımından evlenecek çiftler arasındaki farklılıklar bir önem ifade etmez. O, sonunda kocanın düşük meslek sahibi olmamasını (عدم الحرفة الدنية) şart koşan Şâfiî'nin görüşünü reddeder.²⁹ Bu bakımdan, İbn Cüzey'in saydığı beş nitelikten üçü (İslam, hürriyet ve sıhhat) evlilik için zorunlu şart olarak kabul edilmiş, diğer iki nitelik (zenginlik ve iyi ahlak sahibi veya dindarlık) ise, *kefâet* için şart kılınmıştır.

Bu iki fıkıh kitabı, *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *Kitâbu'l-Kavânini'l-Fıkhiyye*, *kefâet* doktrinini teorik açıdan açıklamıştır. Her iki eserde de müellifler araştırdıkları ahkâm hadislerle göre sadece birkaç niteliği dâhil ederek veya göz ardı ederek açıklanabilen geniş kapsamlı görüşü benimsemişlerdir. Bu iki eser, aynı zamanda İslam hukukçuları tarafından *ihtilaf* kitapları olarak da adlandırılır ve bu gerçek, *kefâet* konusunun daha kapsamlı çözümünü izah edebilir.

Furû' ile ilgili diğer iki eserde *kefâet* doktrininin çok farklı algılamaları yer almaktadır. *Muhtasar*³⁰ adlı eserinde Halîl b. İshâk el-Cundî (ö. 776/1347), *evlenecek çiftlerin denkliği konusunda salih olmalarını ve fiziksel engellerinin bulunmamasını esas almıştır*.³¹ *Kızımı fakir bir kimse ile evlendirmek isteyen kocasına karşı alışılmadık bir şekilde anneye hakime müracaat etme hakkını vermiştir*.³² Halîl'in, hür bir erkeğin hür bir kadına

²⁷ Anladığım kadarıyla *hukûk* nafaka ve mehir (*sadkq*) anlamına gelir.

²⁸ İbn Cüzey eskimiş (*damîm*) veya eli ayağı tutmaz (*haram*) adamla nikâh akdi yapmayı, kınanması gereken akit olarak değerlendirir. Ancak güzelliğin (*cemâl*) koşul özellik olmaması gerektiğini söyler; zannederim ki o, kocanın kalıcı bedeni engellerine işaret eder. İbn Cüzeyy, *Kavânin*, p. 202.

²⁹ Hanefi mezhebine göre kocanın iş adamı (tüccar) olma meselesi yoğun tartışmalara sebep olmuş ve onun kararlılığı zamanla önemli ölçüde değişmiştir. Bkz. Ziadeh, "Equality", pp. 12-4; Linant de Bellefonds, *Traite*, p. 75, ayrıca bkz. R. Brunschwig, "Metiers vils en Islam", *Studia Islamica* 16 (1962), 41-60.

³⁰ G. H. Bousquet, *Abrege de la Loi Musulmane selon le Rite de'nin l'Imâm Mâlek* (Paris/Algeirs, 1958), 28-9 adlı eserinin Fransızca tercümesini kullandım, yine I. Guidi and Santillana'nın, *II "Muhtasar" o Sommario del diritto Malechita di Kahlîl b. İshâq* (Milan, 1919), vol. 4, p. 17 adlı eserinin İtalyanca tercümesini kullandım.

³¹ *el-Kefâ'a ed-dîn ve'l-mâl*. Bousquet tercüme eder: "la foi et l'etat moral et physique". Santillana ve Guidi aynı manayı anlar.

³² Bu, aynı zamanda Sahnûn'un *Müdevvene* adlı eserinde yansıtılan İbnu'l-Kâsım'ın gö-

denk olduğu şeklindeki görüşünün dâhil olduğu, böylece Sahnûn'un görüşünün yansıtıldığı *kefâet* için kriter olarak kullanılan diğer elementler; *Muhtasar*'da ele alınmıştır.³³ O, yine asıl kökenli olmayan (*gayru şerîf*) erkeğin asalet sahibi bir kadına denk olmadığına hükmetmiştir. İbn Kâsım (ö. 829/1426) ise *Tuhfe* adlı eserinin *velâyet* bölümünde herhangi bir ayırım yapmaksızın *kefâet*'in fonksiyonundan bahsetmiştir.³⁴

Aynı şekilde, vesikalar (*vesâik*) veya şartlarla (*şurût*) ilgili birçok eserde *kefâet* kavramına referansların olduğu görülmektedir. Örneğin, (ve-
linin değil de) vasi'nin yaptığı evlilik akdine has kılınan çalışmada İbn Attâr (ö. 399/1009) şunu ifade etmiştir: Evlilik akdinde şahitlik yapanlar kocanın fiziksel ve ekonomik şartlarının uygun olup olmadığını araştırmak ve karar kılınan mehirin mehr-i misil olduğunu garanti etmek zorundadırlar.³⁵ İbn Muğîs (ö. 459/1067)³⁶ ve daha sonra Ebû İshâk el-Garnâtî (ö. 579/1183)³⁷ bu iki kriteri (*el-kefâe fi'l-hâl ve'l-mâl*) dikkate almıştır. İbn Muğîs, *dinî* kriteri *kefâet* olarak ilave eden İbn Mâcuşûn'dan (ö. 164/781)³⁸ aktarımda bulunmuştur.

Yine *kefâet*'in evlilik akdinin sıhhat şartlarından biri olup olmadığı konusunda farklı kanaatler bulunmaktadır. İbn Cüzey, *kefâet* sadece evliliğin istikrarlı olmasını sağladığını, *kefâet*'in şartları oluştuğunda evliliğin feshedilemeyeceğini düşünmektedir.³⁹ Ancak, Mâcuşûn ve el-

rüşüdüdür. *Mudevvene*, vol. 4, p. 5.

³³ Yukarı bkz.

³⁴ *Traite de Droit musulman: La tohfat d'Ebn Acem*, trans. O. Houdas and F. Martel (Algiers, 1882) 190-1.

³⁵ İbn el-Attâr, *Kitâbu'l-Vasâik ve's-Sicillât*, ed. P. Chalmers and F. Corriente (Madrid, 1983), 2. Ancak el-Sicilmâsi, *A'mâlul-Fâsi* konusunun yorumunda kitapçığında sunduğu modellerden herhangi birinde göremediğim referansta Mâlik'i otorite olarak göstererek *hâl* ve *din* kriteri ile birlikte İbn Attâr'ın görüşünü yinelemiştir. Bkz. Henry Toledano, *Judicial Practice and Family Law in Morocco: The chapter on Marriage from Sicilmâsi's el-'Amalu'l-Mutlak* (Boulder, 1981), 91.

³⁶ İbn Muğise el-Tulaytulî, *el-Muğni fi 'İlmi's-Şurût*, ed. F. J. Aguirre Sadaba (Madrid, 1981), 2. Evlilik hakkındaki bölümler S. Vila tarafından İspanyolcaya şu adla tercüme edilmiştir: "Abenmoguit: formulario Notarial", *Anuario de Historia del Derecho Español* 8 (1931), 5-200.

³⁷ Ebû İshâk el-Garnâtî, *el-Vesâiku'l-Muhtasara*, ed. Mustafâ Nâcî (Rabat, 1987), 20.

³⁸ İbn Muğîse, *el-Muğni*, p. 2. İbnü'l-Mâcişûn'un görüşü 'amal şerhinde kaydedilmiştir; bkz. H. Toledano, *Judicial Practice*, p. 91.

³⁹ İbn Cüzey, *Kavânin*, 202-3. Bkz. Linant de Bellefonds, *Traite*, pp. 173-4.

Mâtîti'ye göre *kefâet* nikâhın şartı (*şartu'n-nikâh*) olarak kabul edilmiştir ve böylece mahkemelerin uygulamalarında öyle kalmıştır.⁴⁰

Bu hukuki hükümlerin seçiminden açıkça ortaya çıkıyor ki, sonraki dönem Maliki fıkıh kitapları *kefâet* doktrininin değerlendirilmesinde dâhil olunması gereken teorik kriter ile ilgili çok az birlik sağlandığını gösteriyor. Bu farklılıklar aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

1. Müdevvene'de Mâlik'e göre sadece dindarlık.
2. İbn Mâcûşûn ve İbn Rüşd'e göre dindarlık, sağlık ve fiziksel engelli olmamak.
3. İbn Cüzey'e göre dindarlık ve zenginlik.
4. Halîl'in *Muhtasar* adlı eserine göre dindarlık, sağlık ve fiziksel engelsizlik.
5. Bu görüşü İbn Kâsım'a⁴¹ isnad eden el-Mâtîti,⁴² Ebû İshâk el-Garnâtî,⁴³ İbnu'l-Attâr ve İbn Muğis'e göre ekonomik ve fiziki şartlar (*el-hâl ve'l-mâl*). Mahkemelerin uygulamaları (*amal*) bu modeldir ve genelde *kefâet* düşüncesi ile ilgilidir. Hatta bu görüş Mâlikî, mezhebinde iki önemli otorite olan Halîl ve Mâlik tarafından benimsenmemiştir.⁴⁴

ON BEŞİNCİ YÜZYILDA BİR FEZ OLAYI

Ahmed b. Yahya el-Vanşirîsî (ö. 914/1508) Batı İslam Dünyasındaki yaklaşık 6000 fetvayı bir araya getirerek bunları fıkıh konularına göre tasnif etmiştir.⁴⁵ Amacı, zamanının tüm hukuki hükümlerini ve erişil-

⁴⁰ Bu meselede bkz. Toledano, *Judicial Practice and Family Law*, pp. 89-90.

⁴¹ İbn Kâsım'ın bu görüşünü Müdevvene'de görmedim, ancak el-Abdûsî, Sicilmâsi ve İbn Râşid'e göre *Kitâbu-Lübâb el-Lübâb* p. 89'da bu görüş Mâtîti tarafından ona isnad edilir.

⁴² Bu konuda bkz. Toledano, *Judicial Practice and Family Law*, pp. 89-90.

⁴³ Abdûsî tarafından aktarılmıştır. Aşağıya bkz.

⁴⁴ Bkz. H. Toledano, *Judicial Practice*, p. 91.

⁴⁵ Bu çalışma *el-Mi'yârü'l-Mu'rib ve'l-Câmi'l-Mağrib an Fatâvâ Ehl-i Ifrîkiya ve'l-Endülüsi ve'l-Mağrib*, ed. M. Hajji et al. (Rabat/Beirut, 1981-3) adlı eserdir. Bu hukukçunun hayatı ve çalışmaları konusunda daha fazla bilgi şurada bulunabilir: F. Vidal Castro, Ahmad al-Wansarîsî (m. 914/1508): Principale aspectos de su vida', *al-Qantara* 12 (1991) 351-62; Vidal Castro, "Las obras de Ahmad el-Vansirîsî (m. 914/1508): Inventario analítico", *Anaquel de Estudios Arabes* 3 (1992), 73-112 and Vidal Castro, "el-Mi'yâr de al-Wansarîsî (m. 914/1508), I: Fuentes, manuscritos, ediciones, traducciones", *miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos* 42-3 (1993-4), 317-61. E. Amir tarafından yapılan "La Pierre de touche des Fetwas de ahmad al-Wanscharîsî (Choix de consultations juridiques des faqihis du Magreb, traduites et analysees) meşhur bir seçim

mesi zor eserlerde dağınık hâlde bulunan önceki ulemanın meselelerini bir araya getirerek yararlı bir eseri ortaya koymaktır /derlemektir.⁴⁶ Bu çalışma/eser Kuzey Afrika ve Endülüs'te ekonomi, sosyal ve hukuk tarihi alanındaki çalışma için temel bir kaynaktır.⁴⁷

Ancak, *kefâet* konusunu ele alan fetvalar *Mi'yâr*'da sınırlı sayıdadır. Bunlar arasından özellikle konu ile uygun olan Fez'den bir fetva seçtim. Bu fetva bildiğim kadarıyla *kefâet* meselesini sadece *müsteftînin* sorusunda değil *müftînin* cevabında da temel problem olarak açıklayan tek olaydır. Bu fetva, *kefâet* teorisinin gelişimine dâhil olan bütün hususları, diğer fetvalar ise sadece yüzeysel olarak bahsedilen hususları kapsar. Bundan başka, bize hukuki uygulamayı daha derinlemesine çalışma imkânı veren *kefâet*'in özel bir durumu hakkında da bir dizi soru üretir.

Seçtiğim *fetva* on beşinci yüzyılın ilk yarısında Fez'e dayandırılabilir.⁴⁸ Bir soruya cevap veren *müftî* 1443-46 yılları arasında vefat etmiş, zamanının en meşhur Kuzey Afrikalı figürlerden biri olan Ebû Abdillâh Muhammed el-Abdûsî'dir. O, Faslı önemli bir aile olan Benû Mu'tî'ye mensuptur. Karaviyyîn Camii'nde müftülük, hayatının son yıllarında

bulunmaktadır, *Archives Marocaines* 12 (1908); 13 (1909). Ayrıca meşhur Hady Roger Idris'in *Mi'yâr*'daki evlilik konusundaki eserleri "Le mariage en Occident Musulman d'après un choix de Fetwâs medievals extraites du Mi'yâr d'al-Wansharisî", *Studia Islamica* 32 (1970), 57-67; *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 12 (1972), 45-62; ROMM 17 (1974), 71-105 ve ROMM 25 (1978), 119-38. Yine bkz. V. Lagardere'nin *Mi'yâr*'dan büyük miktarda seçilen fetvalarla birlikte monografisi, *Historie et societe en Occident musulman au Moyen Age: Analyse du "Mi'yâr" d'al-Wansharisî* (Madrid, 1995).

⁴⁶ Waşşirîsî, *Mi'yâr*, vol. I, p. 1. Waşşirîsî'nin eseri *Mi'yâr*'a yaptığı kısa bir giriş E. Amar tarafından Fransızcaya çevrilmiştir. "La Pierre des Touches de Consultations juridiques", *Archives Marocaines* 12 (1908), XI-XIII.

⁴⁷ Gerçek şu ki, gerçek meselelerden doğan başlıca fetvalar hukukçuların fikirlerinin dışında bana göre Wael B. Hallaq tarafından "Form Fetwâ to Furû"da yeterince desteklenmiştir: Growth and Change in Islamic Substantive Law", *Islamic Law and Society* 1, 1 (1994), 31-9. Sosyal ve hukuk tarihi için bir kaynak olarak fetvalara teşvik edici yaklaşım için bkz. David S. Powers, "Fetwâs as Sources for Legal and Social History: A Dispute over Endowment Revenues from Fourteenth-Century Fez", *al-Qantara* 11 (1990), 295-341.

⁴⁸ Fetva, *Mi'yâr*'ın üçüncü cildinde yer almaktadır (pp. 84-86). Tamamen evlilik meselelerine (*navâzil el-nikâh*) hasredilmiştir. Hady Roger Idris bu fetvanın kısa bir özetini şurada vermiştir: "Le mariage en Occident Musulman. Analyse de Fetwâs medievals extraites du "Mi'yâr d'al-Wansharisî", ROMM 17-18 (1974), 75.

ise hatiplik yapmıştır. O, Vanşirîsî'nin efendilerinden bir efendidir ve bazı fetvaları *Mi'yâr*'ın içerisinde yer almıştır.⁴⁹

Gerçekte bu özel durum (*kefâet* meselesi), iki fetvada tartışılmıştır. İlk cevabında *müftî* davacılar tarafından temin edilen dökümanda şeffaflığın olmamasından şikâyetle bulunmuş; ikinci soruda, bu konu müsteftî tarafından netleştirilmiş ve sonuç olarak başka bir cevap istenmiştir.

Bu iki fetvanın yazılış ve ortaya çıkış şekli, beni bu fetvanın önemli olarak dikkate alınabileceği düşüncesine götürmektedir.⁵⁰

İlk Soru

el-Abdûsî'ye, işlerini düzgün yapan dürüst, sağlam ve cömert bir tüccar hakkında soru soruldu. Bu şahıs ve onun sülalesi/ataları bir süre önce Kaysî *nisbeti* almıştır.⁵¹ O, Berberi Avraba kabilesinden bir kadına evlenme teklifinde bulunur.⁵² Müsteftînin açıkladığı gibi Berberi kabilesinden olmasına rağmen, kadının ailesi hatiplik görevini sürdüren kişilerin neslinden olmakla (*illâ enne ehlehâ min nâsi'l-hutabâ*) övünmektedir ve kadının babası öğrencidir (*tâlib*). Onlar Tâzâ kasabasının (Fez'in başkenti Marinid'e yakındır) en eski ailesidir. Kadın bekârdır ve muhtemelen de yetimdir. Çünkü o, vasîlik görevini yürüten kardeşinin vesâyeti altındadır. Kadının kardeşi, kadını tercih ettiği erkekle evlendirmeye ve mehrin ne kadar olacağına karar vermeye hak sahibidir. Erkek kardeş, kız kardeşinin rızasıyla⁵³ onu bir tüccarla evlendirmeye

⁴⁹ Onun biyografisi ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. İbn al-Qâdî, *Jadhwat al-iqtibâs fi dhikr man halla min al-a'lâm madîna Fâs* (Rabat, 1974) vol. 2. 425; Mahlûf, *Şecerâtu'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye* (Cairo, 1350) vol. 1, 255; Ahmad Bâbâ, *Neylu'l-İbtihâc bi-Tahrîzi'l-Dibâc* (Beirut, n.d.), 157-8; Fernando R. Mediano, *Famílias de Fez* (ss. XV-XVII) (Madrid, 1995), 203-7.

⁵⁰ Önemli bir fetva da şudur: "the question and answer are preserved more or less in their original form and content", bkz. Wael B. Hallaq, "From *Fatwâs* to *Furû*", p. 2. Ancak *Mi'yâr*'daki fetvaların tümü 'önemli' olarak kabul edilemez. Bu fetva kitabı üzerinde yapılan çalışma ve yazarın fetvaları bir araya toplama usulü, ileride takip edeceğim çalışmalardan biridir.

⁵¹ Bu kabile hakkında bkz. A. Fischer, "Qais-'Ailân", *EI2*, pp. 692-8.

⁵² P. Morizot, "Awerba", *Encyclopedie Berbere*, vol. 8, pp. 1192-6.

⁵³ el-Vanşirîsî, *Mi'yâr*, vol. 3, p. 84: *min fusûli-hi an yazawwiju-hâ mimman yarâ wa-bî-mâ yarâ*. O hüküm, bekâr kızı içerince kızın babası kızın rızasını almadan evlendirilir. Vasî'yi içerdiğinde, kızın buluş yaşına gelmesini beklemek ve onun rızasını almak zorundadır. Bkz. İbn Ebî Zeyd Kayravânî, *La Risâla ou Eptre sur les elements du dogmae et de la loi de l'İslâm selon le rite mâlikite* 5 th ed., ed. and trans. Leon Berc-

karar vermiş ve normal mehir (*mehr-i misil*) veya daha yüksek miktarda bir mehir belirlemiştir. Ancak kadının üzerinde vesâyet hakkı olmayan diğer kardeşleri kocanın kadına denk olmadığını (الرجل ليس بكفء لها/*er-recul leyse bi-kuf'in lehâ*) ileri sürerek bu evlilik akdini feshetmek istemişlerdir. Bir hukukî doküman (*rasm*) hazırlamışlar, ancak o dokümanın içerisinde İslam hukukuna (*şerîa*) göre evlilik akdini feshetme hakkında detaylı bilgiye yer verilmemiştir. Vasî ve vesâyeti altındaki kişi, gelin adayının zengin olmadığını dikkate alarak evlilik akdinin sahih bir şekilde yapıldığını iddia etmiştir. Buradaki sorun şudur: “*Kefâet*’in olmamasından dolayı evlilik akdini feshetmek isteyenlerin görüşü dikkate alınmak zorunda mıdır?”⁵⁴

Karşılaştığı hukuki problemin çözümünü bilmek isteyen herhangi birinin *müstefî* olabileceği söylenir; ancak uygulamada *müstefî*, fetva vermeden önce hukukî otoriteye danışma ihtiyacı duyan yahut hukuki uygulamada tereddüt gösteren bir hukukçudur. Öyle inanıyorum ki bu olayda *müstefî* bir hâkimdir. İddiasını tasvir ederken şöyle düşünmüştür: Müftü, denklik (*kefâet*) davasında göz önünde bulundurması gereken tüm hukuki meseleleri dikkate almıştır. Bir başka ifadeyle; evli çiftlerin davayı tanımlaması, velinin yerini vasînin alması (bunun için kadının rızası gerekir) ve sahih bir mehirin olması gibi hususlar denklik (*kefâet*) olayında müftünün dikkate alma ihtiyacı duyacağı bütün hukuki sorunlardır.

Bu konuda ortaya çıkan diğer bir soru da davacıların *kefâet*’in olmadığına inanmalarının gerekçesi konusunda yazılı bir dilekçeyi mahkemeye sunmak zorunda olmalarıdır.

Abdûsî’nin Cevabı

Abdûsî’nin fetva metni iyi düzenlenmiştir. Analizler için soruyu beş meseleye ayırdım (metinde bu husus izlenebilir.):⁵⁵

1. İlk olarak açık ve doğru bir ifade kullanır. “Şayet koca, belirtilen nitelikleri (*avsâf*) haiz olursa *kefâet* sahih kabul edilir. (فهي كفاءة صحيحة معتبرة)

her (algeiers, 1968), 171-3.

⁵⁴ el-Vanşirîsî, *Mi’yâr*, vol. 3, p. 84.

⁵⁵ Ibid., vol. 3, pp. 84-5.

2. Kullandığı ifadede hukuki otoritelerden de söz eder: İbn Kâsım'a göre, *kefâet* fiziki ve ekonomik şartları (*fi'l-hâl ve'l-mâl*) dikkate alarak düşünülmelidir. Mahkemelerin içtihatları ve uygulamaları kanunları buna göre uygular (*bihi'l-kadâ ve aleyhi'l-a'mâl*).⁵⁶ Bu görüş Ebû'l-Hasan el-Matîti⁵⁷ ve diğerleri tarafından da paylaşılır. Kâdı mezhebin kabul görmüş meşhur görüşünü⁵⁸ veya halk arasında dinî ve ilmî güvenilirliği olan kimselerin (*bi-mâ madâ'l-'amal mine'l-mevsûk bi 'ilmihim ve dînihim*)⁵⁹ uygulamalarını dikkate almadan hüküm vermemelidir.

3. el-Abdûsî'nin fikrine göre, nesep dikkate alındığında hiç şüphe yok ki, Arapların Berberilerden daha üstün olmaları (*al-'arab afdalu mine'l-barbar*) dolayısıyla Kaysî Arap soyundan olan bir erkekle Avra-ba kabilesinden Berberi bir kadın birbirine denktir. Müftînin bilgisi doğruysa ekonomik (*mal*) kriter de şunu göstermektedir: Kadın orta derecede mala sahip olmadığı için erkek kadına denktir.

Nesep, müsteftînin eşler arasındaki uyuşmazlığı tasvirinde kuvvetle vurguladığı kriterdir. Bana göre şuna vurgu yapılmıştır. Mâlikî mezhebinde nesep kabul edilen bir kriter olmadığı hâlde *müftû* nesebi önemli görmez, ancak onu dikkate alır. Nesep kriterinin bu görünümü, siyasi ve sosyal⁶⁰ durumun bir yansıması olarak Mâlikî teorisinin *kefâet* konusundaki genel anlamını değiştirebileceği şeklinde yorumlanabilirdi.

4. *Sümme* edatını kullanarak *müftî*, vurguyu davacıların yaptıkları

⁵⁶ Daha sonra H. Toledano, *Judicial Practice*, p. 90'da olduğu gibi 'Amal'da da yansıtılmıştır.

⁵⁷ Ebû'l-Hasan 'Alî b. Abdillâh b. İbrâhîm el-Ensârî, el-Matîti (ö. 570/1174) olarak bilinir, *Şurûat* adlı eserin müellifidir. Bu eserin asıl adı *en-Nihâye ve't-Tamâm fi Ma'rifeti'l-Vasâik ve'l-Ahkâm*'dir. El Escorial da basımı yapılmamış duruyor. Bkz. M. Garcia-Arenal, "Algunos manuscritos de *fiqh* andalusies y norteafricanos pertenecientes a la Real Biblioteca de El Escorial", *al-Qantara* 1 (1980), 13. Onun biyografisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ahmad Bâbâ, *Nayl*, p. 99; Majlûf, *Shajarat*, p. 163.

⁵⁸ *Meşhûr* kavramı konusunda açıklama için bkz. İbrahim b. 'Alî b. Ferhûn, *Keşfu'n-Nikâb el-Hâci min Mustalah İbnu'l-Hâcib*, ed. Hamza Abû Fâris and 'Abdu's-Selâm eş-Şerîfe (Beirut, 1990), 62 ff; yine bkz. Wael B. Hallaq, "Murdewr in Cordoba: *Ijtihâd, İftâ'* and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam", *Acta Orientalia* 55 (1994), 55-83, note 2.

⁵⁹ el-Vanşîrisî, *Mi'yâr*, vol. 3, p. 84.

⁶⁰ Arap soyunun yeniden değerlendirilmesini yansıtan bu siyasi durum konusunda detaylar için, bkz. H. L. Beck, *L'îmage d'Idris II, ses descendants de Fâs et la politique Sharîfienne de sultans marînides (656-869/1258-1465)* (Leiden, 1989) and M. Garcia-Arenal, "The Revolution of Fâs in 869/1465 and the Death of Sultan 'Abdu'l-Hakk el-Marîni", *BSOAS* 41, 1 (1978), 43-66 .

rı şahitlik probleminde kaydırmıştır. Çünkü bu evliliğin geçerliliğine karşı çıkanlar fikirlerini genel kavramlarla (*ecmelû vechi zâlike*) açıklamışlardır. Ancak bir açıklama talep edilmiş ve şahitlerin *kefâet*'in olmadığını nasıl anladıklarını açıklamaları zorunlu kılınmıştır. Aslında, el-Abdûsî'ye göre, sonraki dönem hukukçular (*muta'ahhirûn*) örneğin İbn Ziyâd'ın *Ahkâm*'ı⁶¹ ve diğer kaynaklarda olduğu gibi, genel ifadelerle (*icmâl*) yapılan açıklamayı kabullenmeleri hususunda zaten sorgulanmıştır. el-Abdûsî tarafından ilave edilen hukukçular arasındaki bu farklılıklar, sadece yazılı şahitliğin kabulünü sorgulamada değil, aynı zamanda kocanın *kefâet* niteliğinden yoksunluğunu açıklarken, şahitlerin güvenilirliği ve görüşlerinin kuvvetliliğinde de ortaya çıkmaktadır. el-Abdûsî, ilim sahibi olmayan ancak ilim sahibi olduğunu iddia eden bir çok kişinin cahil olduğu konusunda şikâyetle bulunmaktadır.

Bana göre, yaşadığımız çağ/zaman göz önüne alındığında, bu meselede bir farklılık olmaması gerekir. Bu yüzden, *kefâeti* şahitlere sormaktan ve şahitlerin de *kefâet*'in neden olmadığını düşündüklerini izah etmekten başka bir yol yoktur (*ve'l-vâcib istihsârühum 'an vechi 'adami'l-kefâ'a*).⁶²

5. Son olarak, el-Abdûsî bir olayda ortaya çıkabilecek hukuki ihtimalleri varsayan bazı şartlı cümleler kullanmıştır: “Hangi sebep için olursa olsun şayet şahitler kendi pozisyonunu bildirmezlerse (çünkü şahitler ölmüş veya kayıp olabilir yahut şahitlik yapmaları mümkün olmayan kimseler olabilir), onların şahitlikleri geçersiz sayılacaktır.” Bilakis onlar daha özel şahitlik yaparlarsa örneğin kocanın sarhoş (*sekîr*) olduğuna veya dinen haram/yasak bir fiil işlediğine yahut hukuka göre *kefâet*'i sınırlayan herhangi başka faktöre şahit olurlarsa (bu örnek kocanın dindarlığının zayıf olduğunu açıkça gösterir), o zaman pozisyonunu savunmak için *veliye* vasıtalar verilmelidir. Şayet savunma gösterilemezse, evlilik geçersiz olur. Şahitler *kefâet*'le ilgili kocanın statüsünde

⁶¹ Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd'a (ö. 312/924-5) referans. Onun biyografi yazarı Abû Fadl 'Iyâd, *Tertîbu'l-Madâri ve't-Takrîbi'l-Mesâlik li-Ma'rîfeti A'lâm Mezhebi Mâlik* (Rabat, 1983), vol. 5, 189, *al-Ahkâm* adlı eserden hiç bahsetmemiştir. Bu konudaki görüşleri, İbn Mughith'te (p. 40) ve velilerin kocanın denkliliğine karşı iddialarını desteklemek için delil ileri sürdükleri es-Sicilmâsî'de, (H. Toledano, *Judicial Practice*, pp. 68-9) aktarılmıştır.

⁶² el-Venşirîsî, *Mi'yâr*, vol. 3, p. 85.

bir değişiklik olmadığını iddia ederlerse evlilik akdi geçerli olmaya devam eder.

Ona Tekrar Soruldu

el-Vaṣīrîsî, bu meseleye/konuya devam edilmesinin ardından el-Abdûsî'ye aynı hukuki problemle ilgili sorulan ikinci soruyu derlemiştir. Bu ikinci soru daha fazla teknik, detaylı, aktüel ve daha çok sosyal realiteye odaklı bir sorudur. Evli çiftin tanımını daha kısadır (neredeyse mevcut değil) ve sadece zorunlu bilgiyi ihtiva etmektedir. Müstakbel koca, okuduğumuz gibi, erkek kardeşinin vesâyetinde olan ve bu sorumluluğu babaları adına tutan bir kadının yardımını isteyen genç bir tüccardır (*veled bâliğ tâcir*). Bundan dolayı o, kız ergenlik çağına gelmeden veya geldikten sonra o erkekle evlendirir. Vasî evliliğe karar verir ve evlilik akdini yapar.

Bu böyle olunca, *musteftî* bu durumda el-Abdûsî'nin talebine cevaben kadının diğer kardeşlerinin iddialarını gösterir ve onların kendi ifadelerini şöyle nakleder: “Biz bu evlilikle küçük düşürülürüz, kardeşimizin o erkekle evlenmesine müsaade etmeyiz, çünkü onun nesebini (soy) bilmiyoruz. O bizim için uygun bir eş değildir.”⁶³ Bu dilekçede *musteftî* şunu ekler: O beldenin fakihleri (*fukahâ*) ve salih insanları (*sulehâ*) *kefâet*'te şart olan soyluluk, nesep ve dindarlık gibi üç hususta erkeğin kadına denk olmadığına (*gayru kuf'in lehâ fi hesebihâ ve nesebihâ ve dînihâ*) şahitlik edip dilekçede bunu vurgulamışlardır. Ayrıca, bu evliliğe kesin karşı olduklarını ifade etmişlerdir. Onların arzusu ilk kardeşin yaptığı evlilik akdini geçersiz kılmaktır. Ayrıca iddialarının duyulup duyulmadığını tekrar sorarlar.

İkinci Soru

İkinci soruya ve içinde sunulan delile rağmen el-Abdûsî cevabını önemli ölçüde değiştirmez ve erkeğin karısına denk olup olmadığına karar vereceği zaman şahitlerin zorunlu olarak akıl baliğ olmaları konusunda ısrarcı olur.

⁶³ *'Alaynâ fi dhâlika, fa-lâ nuzawwiju-hâ li-anna-nâlâ na'rif nasabahu, wa-lâhuwa kuf'un la-nâ, İbid.*

KEFÂET'İN FONKSİYONU

Mâlikî hukukundaki *kefâet* doktrini velinin rolünü kontrol etme fonksiyonuna sahiptir. *Kefâet* konusu her zaman hukuki tezlerde *velâyet* hukukuna tahsis edilen/hasredilen bölümlerde eşlerin birbirlerine denkliği konusuna dâhil olur. İmam Mâlik'e isnad edilen ve Granada Müftüsü Ebû Saîd b. Lübb'ün (ö. 782/1381) konuyu güzelce açıkladığı fetvalarının birinde bahsettiği bir hükmü gördüm: Evlilikte velinin hazır olmasının maksadı denkliği (*kefâet*) garanti etmektir (*el-kasdu fi'l-vilâya fi'n-nikâh en-nazaru fi'l-kafâ'e*).⁶⁴

Böylece velinin, kızın veya vesâyeti altındaki çocuğun evlilik akdi yapılırken çocuğun ve ailesinin menfaatini dikkate alacağı ve bu çıkarlarla anlaşmaya varmayı başarmak zorunda olduğu açıktır. Evlilik öncesi gerekli olan bu süre hukuki metinlerde⁶⁵ göze çarpmaz. Evliliğe ait prensipler/stratejiler *kefâet*'in hukuki teorisi içinde yansıtılmaz. Ancak işaret ettiğim gibi, hukuki kaynaklar velinin kriterlerinin gelin ailesinin diğer erkek üyelerine denk gelmediği durumları ortaya koymaktadır. Pratik olarak tüm bu hadiseler, dava açıldıktan sonra evlenmeyi feshetmeye çalışırken evlilik sözleşmesi yapıldığı andaki yasal anlaşmazlık alanına girmektedir.

Davacılar *kefâet*'in aileyi rencide edebileceğini iddia ederek, velinin temel görevlerinden biri olan *kefâet*'i eleştirip velinin rolünde şüphe uyandırmışlardır.⁶⁶ Ancak baba veya dede evlilik akdinin sorumluluğunu üstlenince onların rolü tartışılmaz olmuştur. Böylece velayet, ailenin başka bir erkek üyesi tarafından icra edildiğinde sıkça anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Maliki hukukunda, gelinin erkek akrabalarının velayeti kullanma yetkisine sahip olduğu bir düzen oluşturmak için yasamanın geliştirildiği iyi bilinmektedir. Velayet sıralamasında birinciyi kadının

⁶⁴ Ibid., vol. 3, p. 29'da tekrar edilmiştir, vol. 3, p. 228. İbn Lübb'un biyografisi *Mahlûfta* bulunabilir. *Şeceretu'n-Nûr*, p. 230-1.

⁶⁵ *el-Kavâninu'l-Fıkhiyye* adlı eseri istisna edersek ki onda *kefâet*, evlilik akdi gerçekleşmeden önce bulunması gereken zorunlu niteliklerden biri olarak belirtilmektedir.

⁶⁶ Maliki mezhebindeki hukuki konsensüs şudur: Sosyal konumu düşük (*daniyye*) kadın kendisine koca bulması için veliye ihtiyaç duymadı. Çünkü herhangi bir eş, kendisi ve ailesi için uygundur. Bkz. Sahnûn, *Müdevvene* vol. 4, p. 20; İbn Abî Zayd, *Risala*, p. 74; İbn Juzay *qawânin*, p. 204; Halîl, *Muhtasar*, p. 19; H. Toledano, *Judicial Practice*, p. 76-77. Birçok fetva bu konsensüsü gösteriyor. Örneğin, Vanşirîsî, *Mi'yâr*, vol. 3, p. 315 (*el-Mâzerî*) ve Ibid., vol. 3. p. 30-2 (İbn Lübb).

babası, ikinciyi vâsîsi olarak atanan şahıs ve üçüncüyü ise *asaba* takip etmektedir.⁶⁷ Bu hiyerarşik yapı içerisinde daha yakın (*akreb*) ve daha uzak (*eb'ad*) veliler de bulunmaktadır.

Babanın otoriter rolüyle ilgili şüphe konusu özel öneme sahip olan bir hadise, onuncu yüzyılın sonlarında İbn Zarb'a (ö. 381/991) sunulan Kurtuba'dan bir fetvadır.⁶⁸ Bu durumda, *müstefî* gelinin babasını Araplardan bozuk durumda olan biri (*fâsidu'l-hâl mine'l-'arab*), kızını dengi olmayan (*min gayri kuḫḫ*) biriyle evlendiren kişi olarak tanımlar. Velinin kardeşi bu evliliği reddeder (انكر) ve konuyu mahkemeye intikal ettirir. Mahkeme de babanın velayetini kaldırarak vesâyeti sultanın otoritesine tevdi eden müftünün olumlu görüşünü alır.⁶⁹ el-Vanşirîsî bu olayı onun tam orijinal kaynağından (*the Ahkâm of al-Sha'bi*)⁷⁰ alıntı yaparak *Mi'yâr*'da yazmıştır. İbn Ebî Zeyd'in (ö. 386/996) *Nevâdir* adlı eserinden referans vererek kızını kendisine denk olmayan birisiyle evlendiren adam hakkındaki Asbağî'nin görüşünü aktarır.⁷¹ *Vasî* veya kızın kendisi bu olayda bahsedilen evliliği kabul etmelerine rağmen yetkili makam (*imâm*) evliliği feshetmek zorundadır.⁷²

Yakın veli (*ekrab*) kayb olduğu veya öldüğü zaman farklı veliler (kadının ailesinden erkek fertler) arasında daha sıklıkla uyuşmazlıklar ortaya çıkar. Böylece, *velâyet* ailenin daha uzak (*eb'ad*) fertleri tarafından icra edilir. Örneğin 'dede' İbn Rüşd (ö. 520/1126), amcasının çocukları (Mâlikî hukukundaki velayet hiyerarşisi içinde velilik hakkına daha fazla sahiptir.) tarafından evlendirilmesi gerektiği hâlde dayısı tarafından

⁶⁷ Şayet kadının velisi yoksa denkliği dikkate alarak kâdi bu görevi icra etmelidir. Bkz. örneğin *Mi'yâr*, vol. 3, p. 110-1 (İbn Rüşd, ö. 520/1126) Cordoba. Velinin fonksiyonundaki bu dereceyi takip için bkz. İbn Abî Zayd, *Risâla*, p. 74; İbn Muğise, *Muknî*, p.31, İbn Juzayy, *Qawânin*, p. 204; J. Lopez Ortiz, *Derecho musulmán* (Barcelona, 1932), 157, J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1964), 161-2.

⁶⁸ el-Şa'bi, al-Mâlakî, *el-Ahkâm*, ed. Al-Sâdik al-Halawî (Beyrut, 1992), 464.

⁶⁹ Diğer fetvalarda İbn Zarb şunu vurgulamıştır: Evlilik sadece maksat gerçekleşmeden önce feshedilebilir. Bkz. Vanşirîsî, *Mi'yâr*, vol. 3, p. 114.

⁷⁰ el-Vanşirîsî fetvaya *wa su'ila ba'da al-'ulamâ* cümlesiyle başlamıştır. Bundan dolayı sadece orijinal kaynak okunarak o fetva bulunabilir. Bkz. Vanşirîsî, *Mi'yâr*, vol. 3, p. 114 (aşağı).

⁷¹ *Sakîr fâsîk lâ yu'minu 'aleyhâ*, *Mi'yâr*, vol. 3, p. 114.

⁷² el-Vanşirîsî şu hadiste açıklananı esas alır: Bir kız babası tarafından ahlaksız birisiyle evlendirildiğinde babasının kızından ve onun neslinden feragat etmiş olması gerekir.

evlendirilen kadının durumuna yer veren bir olayı tartışmıştır. Onlar iki günlük yolculukta iken nikâh onlara bilgi verilmeden ve danışılmadan yapılır⁷³ ve bu evliliği öğrenince kocanın kadına denk (*kıf'lehâ*) olmadığını ileri sürerek bu evliliği feshetmeye çalışırlar. İbn Rüşd'e göre bu evlilik geçerlidir. Ancak *velinin*, bana göre, kadının bu erkekle evliliğinin onun menfaatlerini dikkate almadığını, kadını küçük düşürebileceğini ve kocanın ona denk olmadığını kanıtlayabilecek adil şahit (*beyyine âdila*) bulundurması hâlinde nikâh geçerli olmaz. Bu nedenle, İbn Rüşd fesih olasılığının sunulan dilekçeye bağlı olduğunu anlamıştır. O dilekçede, *kefâet* olmadığı için kadının küçük düşürülebileceğini içeren ifadeler mutlaka yer almalıdır.

Diğer taraftan Kayrevan⁷⁴ Müftüsü el-Mâzerî (ö. 536/1141) de aynı hukuki prosedürü/yöntemi şöyle ifade etmiştir: Bir kimse *kefâet*'in olmamasından dolayı evliliği feshetmeyi arzu ettiğini ifade ederse şahit/delil (*beyyine*) getirmesi gerekir. el-Mâzerî'nin karşılaştığı olay İbn Rüşd tarafından çözüme kavuşturulan aynı karakterleri ihtiva etmekte ve onun cevabıyla paralellik arz etmektedir.⁷⁵ Benzer şekilde ailesi ve babasının görüşüne aykırı olarak nikâhı kıyılan bir kadını konu edinir. Öyle ki kadının ailesi ve babası bu evliliği kabul etmez. Kadının amcası kocanın kadına denk olmadığını (لا يلىق بها الزوج) ileri sürerek hâkime müracaat eder. el-Mâzerî benzer şekilde şunu vurgular: Evliliği feshetmeye çalışan kişi, evliliğin zarar (مضرة) veya utanç verici bir durum oluşturduğunu, kocanın kadına denk (كفاء) olmadığını ifade eden hukuki delil (بينة) getirinceye kadar bu evlilik geçerlidir. el-Abdûsî'nin fetvasında olduğu gibi, evliliğin feshi davacıların hukuki delil ihtiva eden dilekçeyi sunmalarına kadar ayrı tutulmuştur.⁷⁶

Bu bakımdan velinin kararının geçerliliği şüpheli olduğu zaman müftülerin evliliği feshetmeye çalışan davacıların, el-Abdûsî'nin de talep ettiği gibi, *kefâet*'in olmadığını anladıklarını açıklayan tarzda yazılı

⁷³ İbid., vol. 3, p. 377.

⁷⁴ el-Vanşirîsî *Mi'yâr*'da İbn Rüşd ve el-Mâzerî'nin cevaplarını toplarken görüşlerini sıkça mukayese eder.

⁷⁵ İbid., p. 311 (al-Mâzerî) vol. 3, 377 (İbn Rüşd) ile karşılaştırılacak.

⁷⁶ O hiçbir belgeden söz etmese de İbn Lubb yine şunu vurgular: Kefâetin olduğu kanıtlanıncaya kadar evlilik akdi asılı, sonuç doğurmayan (موقوف) olur. İbid., vol. 3, p. 29.

kanıt hazırlamalarını ve bu evliliğin neden kadının kendisini ve ailesini küçük düşürdüğünü kanıtlamalarını istemeleri açıktır. el-Abdûsî'nin fetvası açıkça göstermektedir ki evlilik akdinin feshi sadece boşama dilekçesinin kabul edilmesine ve onun geçerliliğine bağlı değildir, şahitler ve onların güvenilirlikleri gibi şartlara da bağlıdır. Ona göre şahitlerin aynı zamanda eğitim ve dindarlıklarıyla güvenilir birey olmaları gerekir. Bu bakımdan müsteftî şahitlerin fikhî bilgisine ve salihlerden olmaları gibi hususlara da açıkça işaret etmiştir.

İlk dönem Batı Maliki hukuk metinlerinde ortaya çıkan belgede bu tip niteliklerin kullanıldığı ifade edilmektedir. Bu belgede hukukçular tarafından bu nitelikler daima istenmiştir. Ancak bu dilekçe metinlerinde buna dair herhangi bir bulgu göremiyoruz. Davacılar Maliki hukukunda teorik olarak kabul edildiği ve savunulduğu gibi kriter ve düşüncelerle kendilerini zorunlu olarak sınırlandırmışlardır. Bununla beraber, belgeler büyük oranda babaların kızlarının nikâh akdi sırasında yararlarını veya velayet sisteminde muhtemel bir yanlışlığa/hataya karşı aleyhte bulunmaları gereken aile yararlarını yansıtmış olmalıdır. Ancak el-Abdûsî'nin sorduğu ikinci soruda cevap verilen hariç, bu tür bir belgenin içeriğinin fetvalarda açıkça çoğaltıldığı herhangi bir durum/kanıt bulmamız da aynı şekilde ilginçtir.

Sonuçlar

Denklik (*kefâet*) teorisi Maliki evlilik hukukunda iki aşamada/olayda uygulanır:

1. Baba veya vasîlerin kızlarının veya vasîlerinin evlilik akdini gerçekleştirdikleri an/zaman. Hukuki metinler bu anı/zamanı yansıtmaz ve böylece, bize göre, bir sosyal katmanlaşmayı anlamak için yeterli bilgiyi ihtiva etmez. Bu fetvaların gerçek problemleri yansıtmadığından değil, fakat babaların (veya diğer velilerin) kullandığı sosyal kriterler hukuki metinleri tamamlarken hukukçuların ilgisini çeken bir mesele olmamıştır.

2. Evlilik akdinden hemen sonraki an/zaman. Bu zaman/an, gelin ailesinin evliliği feshetme mekanizması olarak denkliği (*kefâe*) hatırlatması için en uygun zamanı temsil eder. Bu tazminat mekanizmasının

sonuçta ortaya çıkardığı dava hukuki metinlere yansır ve bu nedenle çağdaş yasal prosedürler ve dolaylı sosyal yapının kanıtları hakkında fikir verebilir.

Genel olarak, denkliğin (*kefâe*) Maliki mezhebinin tek kriteri olmasına rağmen dinî samimiyet niteliğine de önem verildiği sonucunu çıkardık.⁷⁷ Kadının evlilik öncesi sahip olduğu sosyal statüye göre kocanın karısına vermek zorunda olduğu nafakanın niteliğini ve miktarını belirlerken kocanın ekonomik statüsü önemli olarak kabul edilir. Standart mehir kavramı, evlilik hükümlerinde önemli bir husustur ve aynı şekilde, birden fazla evlilik durumu da denklik (*kefâet*) kavramına bağlıdır. *Nesep* ve *hasep* kriteri teorik olarak dikkate alınmamasına rağmen belirli periyotlarda belirli sosyal şartlar dâhilinde hukuki olarak geçerli olmuştur. Bunun temel nedeni Maliki hukuku tarafından kabul edilen baba ve veliler hakkındaki kriterlerdir. Daha sonraki metinlerde, özellikle gelinin ailesi için utanç verici olabilecek evliliklerden kaçınmak, somut durumlara uyum sağlamak için denklik (*kefâe*) hukuk teorisinden vazgeçilmiştir.

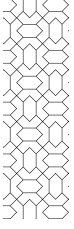
Bana göre, denkliğin (*kefâet*) pratik olarak, birçok evliliğin feshi ile sonuçlanabilen hukuki teorik düşünceler olmaksızın uygulanması ve linin davranışlarını kontrol etmek hususunda faydalı bir fonksiyon icra etmeye devam etmiştir. Bir başka ifadeyle (*kefâet*) doktrin değişmemiştir, ancak kriterleri ve elementleri değişmiştir. *Kefâet*'in hukukçular tarafından uygulanması hukuki bir mesele olmaktan çok onu sosyal bir mesele yapmıştır.⁷⁸

⁷⁷ Birçok fetva, denklik (*kefâe*) doktrinini dikkate almaksızın, (koca ve karıda) dinî davranışların azlığı nedeniyle evlilik akdinin feshedildiğini yansıtır.

⁷⁸ Fas şahıs hukuku denklik (*kefâe*) hakkında bazı gerekçeler/düşüncelere içermektedir. Ancak belirli bir kriter hakkında hiç bir söylem bulunamamıştır. Onlar örfün tefsirinde açıklanmış olmalıdır (*fi tefsirihâ ilâ'l-örf*) bkz. Arts.13-14b. Bu iki makale, klasik Maliki hükümlerinin bu meseleler üzerinde geliştirilmesinin bir sonucu olarak görülebilir. Cf. Linanat de Bellefonds "Kefâ'a", p.422.

CITATION

Margaret MALAMUD, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) pp. 217-242.



ORTA ÇAĞ NIŞABUR'UNDA TASAVVUFİ TEŞKİLATLAR VE OTORİTE YAPILARI*

Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur

Margaret MALAMUD**

Çev. Hicret KARADUMAN

Arş. Gör.,

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Research Assistant,

Nigde Omer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences.

hicret.karaduman@ohu.edu.tr, Orcid: 0000-0003-0391-5444.

Bu makalede amacım, tasavvufi teşkilat ve uygulamaların gelişimine dair yaygın kanıyı tekrar gözden geçirmektir. Tasavvuf ve fikhın uyuşmaz ve hatta birbirlerine muhalif olduğunu öne sürdükleri için sûfîler genellikle ulemâ ile karşı karşıya gelmiştir. İslam hukukunun himaye

* Orijinal makalenin künyesi şu şekildedir: Margaret MALAMUD, "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *International Journal of Middle East Studies* 26/3, (Ağustos 1994): 427-442. Makalede kaynakça ve kullanılan kaynak eserlerin yayınevi bilgileri bulunmamaktadır. Bu sebeple yayınevleri mütercim tarafından imkân ölçüsünde tespit edilmiş ve makalenin sonuna kaynakça eklenmiştir. Ayrıca mütercime ait açıklamalar ve saygı ifadeleri köşeli parantezle belirtilmiştir.

** Margaret Malamud, New Mexico State University Department of History bölümünde profesör olarak görev yapmaktadır. Antik Çağ tarihi, Orta Doğu, Afrika ve özellikle de Amerika üzerine araştırmalarda bulunmuş olup bu alanlarda pek çok yayımı bulunmaktadır. Tercüme konusundaki makalesi, Nişabur'da tasavvufi hayatı ele alan az sayıda çalışmadan biri olması sebebiyle ehemmiyet arz etmektedir.

***Yazarın notu: Makalenin taslağı üzerine yaptıkları faydalı eleştiriler için Hamid Algar, Julia Clancy-Smith, Ira Lapidus, Barbara von Schlegell ve *International Journal of Middle East Studies*'in isimlerini bilmediğim editörlerine müteşekkirim. Bu makalenin bir örneği Middle East Studies Association'ın [Orta Doğu Çalışmaları Derneği] 1990 yılındaki toplantısında sunulmuştur.

KAYNAKÇA

Margaret MALAMUD, "Orta Çağ Nişabur'unda Tasavvufi Teşkilatlar Ve Otorite Yapıları", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]*, 16, 16 (2019/16) ss. 217-242. **Makale Geliş T:** 12/04/2019 **Kabul T:**

17/10/2019 **Makale Türü:** Çeviri Makale.

ve işlenmesi ulemânın uhdesinde iken; sûfiler İslam'ın tecrübî ve bâtinî boyutuyla ilgilenmişlerdir. Marifet arayışlarında mutasavvıflar genellikle şeriati es geçmiş, hatta zaman zaman şer'î kuralları ihlal etmişlerdir. Nihayet fıkıh ve tasavvuf arasında bir mutabakat ihtiyacı hâsıl olmuş ve bu mutabakat XI. yüzyılda Gazzâlî tarafından sağlanmıştır. Bu sözde anlaşma tasavvufun yaygınlaşmasını, XII. ve XIII. asır tarikatlarını da içerecek şekilde tasavvufi müesseselerin gelişmesini sağlamıştır. Daha önce mutasavvıflar kurumsal bir yapı veya üyeliğe sahip olmayan serbest gruplar teşkil etmişken XII. ve XIII. asırlarda bu gruplar belirginleşmiş; müstakil tasavvufi kurum ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Tarikatlar, Müslümanların toplumsal ve dinî hayatlarının bir parçası hâline getirmek suretiyle tasavvufu yaygınlaştırmışlardır.

Tabii bu hikâyede birtakım problemler mevcuttur. Fıkıh, kelam ve mutedil tasavvufun Gazzâlî'nin *İhyâ*'nda beyan ettiği şekilde iç içe geçmesi, tamamen Gazzâlî'nin ürünü değildir.¹ Onun şaheseri, tasavvuf ve fıkıh arasında bir uzlaşma sağlamaktan ziyade kapsamlı bir sentez olarak görülmelidir. Zira Gazzâlî'nin tanımladığı tasavvuf, X. ve XI. yüzyılda çoğu Horasan asıllı olan bazı şehirdi din âlimleri ve mutasavvıflar tarafından zaten izah edilmişti. Dahası tasavvuf, XII. ve XIII. asırdan önce Müslümanların sosyal hayat yapısıyla gayet kaynaşmış durumdaydı. X. yüzyılın sonu ve XI. yüzyıl Horasan'ında, tasavvufi teşkilatlar ve otorite yapıları bahsi geçen ulemayla yakından bağlantılıydı.

Bu makale X. asrın sonları ve XI. asırda Horasan'daki -bilhassa Nişabur'da- tasavvuf geleneği üzerinde duracaktır.² Tasavvuf tarihin-

¹ Fıkıh ve tasavvuf arasındaki ilişkiye dair Batı'daki yorumların inceleme ve eleştirisi için bk. George Makdisi, "L'Islam Hanbalisant", *Revue des études islamiques*, 42 (1974): 44-211; Makdisi, "L'Islam Hanbalisant", 43 (1975): 76-245.

² Horasan'da tasavvufu inceleyen bazı temel kaynaklar şunlardır: Jacqueline Chabbi, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan", *Studia Islamica* 46 (1977): 5-72; Fritz Meier, "Hurasan und das Ende der klassischen Sufik", *Atti del Convegno internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo* (Rome, 1970), 454-70; Fritz Meier, *Abū Sa'īd-i Abū l-Ḥayr (357-490/967-1049): Wirklichkeit und Legende* (Leiden: Brill, 1976). Tasavvuf tarihinde X. yüzyılın sonu ve XI. yüzyılın önemine ilişkin daha muhtasar değerlendirmeler için bk. Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Oxford: Faber&Faber, 1991), 154-55; Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 169-71. Orta Çağ'da tasavvufun genel durumuyla alakalı bk. Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 vols. (Chicago, 1974), vol. 2, *The Expansion of Islam in the Middle*

de bu dönem kritiktir ve Horasan da mühim bir bölgedir. Bu zamana dek sûfîler, İslami sosyal hayat ve kurumların ana bünyesi dışında kalmışlardı. Nişabur'da ise tasavvuf hâkim ulemânın faaliyet, uygulama ve müesseseleriyle iç içe yaşadı. [Burada] sûfîler çoğunlukla ulemâ sınıfının üyeleri idi ve tasavvufun gelişimine gerek edebî gerek kurumsal düzeyde katkı sağlayabildiler.

Aynı zamanda Horasanlı mutasavvıflar, özellikle tasavvufun kurumsal yapısı ve uygulamalarını geliştirmeye başladılar. Bâtınî bilgi ve otoritenin tarif edilip aktarılmasına dair yollar geliştirdiler ve meşruyetlerini ortaya koymak üzere kendi yöntemlerini ürettiler. Daha sonra tarikat mensubiyetiyle ilişkilendirilecek olan uygulamalar –bir müridin söz aracılığıyla mürşidine intisap etmesi (*ahzû'l-'ahd veya biat*), mürşidin silsilesine bağlanma (mânevî otorite silsilesi), hırka ihsanı ve zikir telkini gibi– ilk defa Horasanlı sûfîler tarafından tanımlandı.³ Mânevî inziva (*halvet*), daha evvel tasavvuf pratiğinde bilinmesine rağmen, artık tasavvufî eğitim ve müridlik hayatının daimi bir unsuru hâline geldi. Ayrıca, bazı sûfîler cemaat halinde hankâhlarda* yaşamaya başladılar. Nitekim hankâh yaşamına dair en eski kuralın tarihi bu döneme dayanır.⁴ Muhtemelen tasavvufî ritüellerdeki en dramatik değişim şeyh ve mürid arasındaki ilişkinin dönüşümüydü. Bu ikisi arasındaki bağ artık daha resmî ve hiyerarşik, ama aynı zamanda daha yoğun şekilde bireysel hâle geldi. Sûfî müellifler, öncekilerden daha özel ve kuşatıcı bir şeyh-mürid ilişkisi tasvir ettiler. Aşikârdır ki bu, tasavvufun henüz gelişmeye başladığı bir dönemdir ve incelenmeyi hak etmektedir.

Tasavvuf tarihinde Horasan, pek çok sebepten ötürü özel bir ilgi

Periods, 201–54; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975); J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

³ XIII. yüzyıla ait tasavvufî metinler müridin intisap ayinini oluşturan en az üç unsur ayrıntılarıyla açıklayacaktır: ahzû'l-'ahd, telkinü'z-zîkir ve lübsü'l-hırka. Bu unsurlar sistematik olmamakla birlikte XI. yüzyıl metinlerinde de ele alınmıştır.

* [Farsça asıllı bir kelime olan hankâh, kısaca tarikat ehlinin toplanıp sohbet ettikleri ve birlikte zikir, semâ gibi uygulamaları icra ettikleri özel mekânlardır. Tasavvufî yapılar genellikle küçükten büyüğe zaviye, tekke ve hankâh şeklinde isimlendirilmiştir. Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto, 2014), 196.

⁴ Bu kural Ebû Saîd b. Ebi'l-Hayr'a (ö. 1049) aittir. Tercümesi Schimmel'in *Mystical Dimension* eserinde bulunabilir: *Mystical Dimension*, s. 243.

görmüştür.⁵ X. asrın ortalarında Abbâsî Devleti'nin çöküşünün akabinde yerel yönetimler ve yeni seçkin sınıf, eski imparatorluğun tüm şehirlerinde merkezî idarenin başına geçtiler. Horasan, Türk asıllı Gazneliler ve Selçukluların karşılaştığı ilk yerleşik toplumdur.⁶ Bu yabancı fatihler yönetim işinde desteklerini almak için Horasan'ın din adamları ve bürokratlarına başvurdular. [Burada zaten] ulemâ sınıfı ve sûfîler yüzyıllardır devletten bağımsız şekilde kendi otorite yapılarını ve teşkilatlarını geliştirmişlerdi.⁷ Bu yapılar ve örgütlü mezhepler (fıkıh okulları) sosyal ve teorik yönleriyle birlikte İslam'ı temsil etmeye; aynı zamanda yöneticiler tarafından da desteklenmeye başladılar. Dinî gruplar yeni idarecilere her türlü destek ve meşruiyet temin etmeleri karşılığında medrese, hankâh, maaş ve burs şeklinde yardımlar aldılar.⁸ Devlet ile dinî gruplar arasında böyle bir ilişki tarzı ilk olarak Horasan'da tesis edildi; daha sonra Bağdat'ta ve diğer Selçuklu devletlerinde benimsendi.⁹

Horasanlı mutasavvıflar tasavvufî ilke ve pratikleri açıklayıp mü-

⁵ Richard Bulliet'in *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge: Harvard University Press, 1972) isimli kitabı Nişabur'un sosyal ve siyasi tarihine dair detaylı bir pasaja yer verir ve ulema sınıfından meşhur ailelerin biyografilerini sunar. Bulliet Nişabur'daki tasavvufî hayatı ele almasa da bu eseri, böyle bir çalışma için önemli veriler ve içerik temin etmektedir. Wilferd Madelung'un çalışmaları da ayrıca faydalıdır, bilhassa *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, N. Y.: Bibliotheca Persica, 1988) adlı eseri. Fritz Meier (Horasan'da) Horasan'da şeyh ve müridler arasında değişen ilişkileri ele almıştır. Jacqueline Chabbi (Remaques'de) IX. ve X. yüzyıl Horasan'ında tasavvufun, pek çok mistik akım ve temayülden biri olduğunu göstermiştir.

⁶ Gazneli tarihi için bk. C. E. Bosworth, *The Gaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040* (Edinburgh: University Press, 1963); Selçuklular için bk. *The Cambridge History of Iran*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), vol. 5, *The Saljuk and Mongol Periods*, ed. J. A. Boyle.

⁷ IX. yüzyılın ortalarında iki alan birbirinden ayrılmıştır. Sünnî İslam'da dinî ve siyasi otoritenin ayrılmasıyla ilgili bir değerlendirme için bk. Ira Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 363-85.

⁸ Medrese ve şehirdeki ribâtlar (Farsça hankâh kelimesinin Arapça karşılığı) gibi temel kurumların Horasan kökenli olduğu görülmektedir. Medresenin Horasan menşesine dair bir değerlendirme için bk. George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24 (1961): 1-56; Erken ribât tarihi için bk. Jacqueline Chabbi, "Le fonction du ribât à Baghdad du Ve siècle au début du VIIe siècle", *Revue des études islamiques* 42 (1974): 101-21.

⁹ Orta Çağ İslam siyasi ve dinî tarihinde Nişabur ve Horasan'ın önemine dair muhtasar bir müzakere için bk. Richard Bulliet, "The Political-Religious History of Nishapur", *Islamic Civilization: 950-1150*, haz. D. S. Richards (Oxford, 1973), 71-93.

dafaa eden tasavvufî akımın bir parçasıydılar. X. asrın sonları ve XI. asırda pek çok mutasavvıf, tasavvufu düzenli bir tertip dâhilinde takdim etmeyi amaçlayan risâle ve el kitapları kaleme aldı. Onlar tasavvufun İslam dini içerisindeki varlığını savunmaya çalışıyorlardı. Zira sūfî olmayan çevrelerde, tasavvufî öğretilere ve sūfilik iddia edenlerin batıl uygulamalarına yönelik bazı eleştiriler mevcuttu. Dolayısıyla bu teliflerin hepsinde temel problemlerden biri, yanlış tasavvuf algısını tasahih etmektir. Sūfiler İslami uygulamalar arasındaki gerçek konumunu belirlemek için tasavvufun, [Hz.] Peygamber ve sahâbîlerinin yaşadığı din olduğunu öne sürdüler ki bu yaşayış, vahyin gerçek amacını yansıtmaktaydı. [Hz.] Peygamber ve ilk Müslümanlar taklit edilmeye layık davranışların kaynağı durumundaydılar. Tasavvufun inanç ve pratiklerinin meşruiyeti de tam olarak bu döneme dayanıyordu ve nesiller boyu aktarılagelmişti.¹⁰

Diğer taraftan bahsi geçen kitaplar, tasavvufî öğretilerin bizzat kendileri için izah edilmesini arzu eden bazı sūfilerin bu isteklerinin bir ürünüydü. Tasavvuf ehli kendilerine sūfî ismini veren kimselere, itibâ etmeleri gereken temel inanç ve uygulamaların açıklanması ihtiyacını hissetti. Bu sebeple pek çok çalışma, övülen veya yerilen muhtelif tasavvufî pratiklere dair bölümler ihtiva ediyordu. Horasan ve civar bölgelerdeki sūfilerin eserleri, tasavvufun daha güçlü örgütlenmesi ve takviye edilmesini amaçlayan bu hareketin bir cüzüydü. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 1021), Ebû Nu'aym el-İsfahânî (ö. 1037), Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 1074), Ali b. Osmân el-Hücvirî (ö. 1071), Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 1111) hızlı bir şekilde tasavvufî öğreti ve uygulamaların yetkili mercii hâline gelen metinler derlediler. O nedenle bu müellifler, tasavvuf pratikleri ve teşkilatına dair ciddi bir malumat temin ettiler.¹¹

¹⁰ Söz gelimi Ebû Nasr es-Serrâc, *Kitâbü'l-Lüma'*nda bir bölümün tamamını [Hz.] Peygamber'in taklit edilmesine; diğer bir bölümü de sahâbîlerin zühd hayatını ortaya koyan yorumlara ayırmıştır. Kelâbâzî (ö. 994), sūfilerin [Hz.] Peygamber zamanında buldukları ve İslam toplumunun seçkinleri olduklarını iddia etmiştir: "Sūfiler Allah'ın mahlûkâtı içerisinde O'nun emanetleri, halk içinden seçtikleridir. Onlar [Hz.] Peygamber'in sağlığında ehl-i suffa diye bilinmiş; onun irtihalinden sonra da ümmetin en hayırlıları olmuşlardır." Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî, *Kitâbü't-Ta'arruf (The Doctrine of Sufis)*, trc. A. Arberry (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 2.

¹¹ Bu metinler dikkatlice incelediğimiz döneme ait pek çok bilgi bulmak mümkündür.

Söz gelimi Nişaburlu mutasavvıf Sülemî, Kur'an'ın işârî bir tefsirini de içine alan çok sayıda tasavvufî metin telif etmiştir. Onun, en eski sûfî tabakât kitaplarından biri olan *Tabakâtu's-sûfiyye*'si, sonraki mutasavvıflar için muazzam bir kaynak olmuştur. İsfahânî'nin 10 bölüm hâlindeki eseri *Hilyetü'l-evliyâ* ise ilk sûfîler hakkında malumat veren bir hazinedir. Yine Hücvirî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'u Farsça kaleme alınmış ilk tasavvufî eserdir. Nişaburlu mutasavvıf Kuşeyrî tasavvuf üzerine çok sayıda eser ortaya koymuştur. Bunlar arasında olan *Terîbü's-sülûk*, mânevî bir uygulama olarak zikrin ehemmiyetini izah eden kısa bir risâledir. Tasavvufî literatür, onun *er-Risâle fi 'ilmi't-tasavvuf*'uyla birlikte açıkça ikmale ermiştir. Risâle, tasavvufî istilâh ve pratiklerin açıklanmasının yanında şeyhlerin biyografilerini de içermektedir. Selefin çalışmalarının bu sentezi ve tasavvuf ilminin kapsamlı şekilde tanımlanması, sonraki sûfîler tarafından geniş ölçüde kullanılmıştır. Gazzâlî'nin şaheseri *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, çok geçmeden klasik olma payesini elde etmiştir.

Jacqueline Chabbi'ye göre, X. asrın ortalarından evvel Nişabur'da tasavvuf yaygın olmayan bir olguydu.¹² Bununla birlikte Melâmetiyye ve Kerrâmiyye başta olmak üzere zühdün diğer formları gayet popülerdi. Fakat bu asrın sonundan itibaren başlayıp XI. asırda devam eden süreçte tasavvuf, Kerrâmiyye ve Melâmetiyye'ye has zühd anlayışı ve uygulamaların yerine geçti. Nihayetinde tasavvuf Nişabur'da baskın bir zühd formu hâline geldi.¹³ Ben, tasavvufun burada yayılmasının Şâfi mezhebiyle olan ilişkisinden kaynaklandığını düşünüyorum. Nişabur'daki tasavvuf ehli neredeyse tamamen Şâfi idi. Richard Bullet Orta Çağ Nişabur'undan günümüze ulaşan iki tabakât kitabından bir tablo derlemiştir. Burada zâhidleri tanımlamak için kullanılan kav-

Burada kullanılan temel tasavvuf klasikleri şunlardır: Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyrî, *Risâle fi 'ilmi't-tasavvuf* (Kahire, 1966); Fritz Meier, "Qushayri's *Tarîb al-sulûk*", *Oriens* 16 (1963): 1-39; Ebü Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye*, haz. J. Pedersen (Leiden: Brill, 1960); Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *Eyyuhe'l-veled*, trc. George Scherer (Beyrut: Catholic Press, 1951); Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Kahire, 1939); Ali b. Osmân el-Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz. V. A. Zukovskij (Leningrad, 1926; Tahran, 1957).

¹² Horasan'da erken dönem tasavvuf tarihine ilişkin önemli malumat ve bölgedeki diğer mistik akımlarla ilgili bir değerlendirme için bk. Chabbi, "Remarques".

¹³ Tasavvufun Nişabur zühd hayatının temel bir şekli hâline geldiği süreci değerlendirmek bu makalenin kapsamını aşmaktadır. Horasan'da muhtelif zühd çeşitleri ve tasavvufun nihai başarısına ilişkin varsayımsal bir açıklama için bk. Chabbi, "Remarques".

ramlar ve imkân dâhilinde hangi fıkıh mezhebine mensup oldukları listelenmiştir.¹⁴ Zâhidlerin fikhî mezheplerini veren *The Histories of Nishapur* adlı eser dikkate alındığında, ne Hanefîlerin ne de Kerrâmîlerin (Nişabur'da mevcudiyeti bulunan diğer iki mezhep) sûfî oldukları görülür; sûfî olanlar yalnızca Şâfiîlerdir.¹⁵

Fıkıh âlimi ve sûfî olan Kuşeyrî, açık bir şekilde tasavvufa ve Şâfiî mezhebine aynı derecede mensuptur. *Risâle*'nin sonuna, tasavvuf yoluna yeni başlayanlara tavsiyelerde bulunduğu *Vasiyye li'l-mürîdîn* isimli kısa bir risâle eklemiştir.¹⁶ *Vasiyye*'nin girişinde müridlerin sûfî mezhebine uymalarının elzem olduğunu, aksi bir durumun ancak tasavvufu bilmemekten kaynaklanacağını söylemiştir.¹⁷ Sûfî mezhebinin sahih temelleri vardır ve şeyhler de [şeriat ve hakikat ilimlerinde] oldukça bilgili kimselerdir. Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 910), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 946) ve bizzat İmam eş-Şâfiî'yi (ö. 820) tasavvufun kurucu şahsiyetleri olarak kabul etmiş ve onların yaşantı ve öğretilerini taklit etmek gerektiğini öğütlemiştir.¹⁸ [Nitekim] Kuşeyrî'nin tasavvufi silsilesi de kendisini bu saygıdeğer isimlere bağlamıştır. O, içinde Ebû'l-Kâsım en-Nasrabâzî (ö. 977) ve Ebû Bekir eş-Şiblî'nin de bulunduğu üstadı Ebû Ali ed-Dekkâk'ın (ö. 1014) silsilesinin (bilinen en eski silsile¹⁹) bir parçasıdır.²⁰ Kuşeyrî'ye göre, taklide layık bir örneklik taşıyan kendi yetkin şahsi-

¹⁴ Bulliet Hâkim en-Nisâbûrî'nin *Târîhu Nisâbûr'u* ve onun zeyli olan Abdulgâfur el-Fârisî'nin *es-Siyâk li-târîhi Nisâbûr'*undan istifade etmiştir. Bu biyografik sözlüklerin tıpkıbasımı Richard N. Frye tarafından *The Histories of Nishapur*'da (Londra: Mouton & Co, 1965) yayımlanmıştır. Fârisî için ayrıca İbrahim b. Muhammed Sarifinî'nin *el-Müntehab mine's-siyâq li-târîhi Nisâbûr* [haz. Habib Jaouiche, *The Histories of Nishapur* (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1984)] adlı eserine de başvurulabilir.

¹⁵ Bulliet'in bir araya getirdiği kanıtlara bakılabilir: Bulliet, *Patricians*, 41-42. Civar bölgelerden Şâfiî olan diğer meşhur sûfîler arasında Tüslü Ebû Nasr es-Serrâc, Ebû Nu'aym el-İsfahânî ve Tüslü Ahmed ve Hâmid el-Gazzâlî vardır. Hanefî olan Ebû Bekir el-Kelâbâzî ve Gazneli Ali b. Osmân el-Hücvirî ise iki istisnadır.

¹⁶ Bk. Kuşeyrî, *Risâle*, 731-52.

¹⁷ Kuşeyrî, *Risâle*, 731-32.

¹⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, 734-35.

¹⁹ Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane* (Paris, 1968), 128-29.

²⁰ Kuşeyrî'nin silsilesi şu şekildedir: Ebû Ali ed-Dekkâk, Ebû'l-Kâsım en-Nasrabâzî, Ebû Bekir eş-Şiblî, Cüneyd el-Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Mârûf el-Kerhî, Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî, Hasan el-Basrî, Ali b. Ebî Tâlib, Hz. Muhammed [s.a.v.].

yetlerine sahip özel bir sûfî mezhebi (ki mensupları Şâfiî'dirler) bulunmaktadır.

Kuşeyrî Nişabur'da Şâfiî mezhebinin etkili ve mühim bir ismiydi. Hadis âlimi ve Eş'arî kalamcısıydı. Hayatının son yıllarında kendi medresesinde hadis ve tasavvuf dersleri vermişti. Açıkça ki Nişabur'da tasavvuf ehli ve ulemâ birbirlerine yabancı değillerdi. Aksine sûfîler çoğunlukla, bizzat ulemâ sınıfının üyeleriydiler. Eski ve yerleşmiş bir toplumsal birliktelik olarak Şâfiî okulu tasavvufa, zühdün öğretilip uygulanabileceği bir kurumsal çerçeve sağlamıştı. Tasavvuf ve Şâfiî mezhebi arasındaki bu ortaklığın nasıl oluştuğu ise dikkate değer bir konudur.

Şâfiî mektebinde hemen hemen hepsi de tanınmış sûfîler olan üstâd ve talebe çevresine göz atmak sorumuza cevap verebilir. Kuşeyrî'yi, yaşadığı çağın önde gelen sûfîleri, Eş'arîleri ve Şâfiîlerine bağlayan ilişkiye bir bakalım: Sülemî, Kuşeyrî'nin şeyhlerinden biri ve aynı zamanda hadis hocasıdır. Nişabur tarihlerinden birinin müellifi olan Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 1014) onun Eş'arî kalamını öğrendiği üstâdlarından birisidir. Hâkim'in Nişabur tarihine zeyl yazan Ebû'l-Hasan Abdulgaffâr el-Fârisî (ö. 1134-35), Kuşeyrî'nin torunu ve hadis öğrencilerindedir. Kuşeyrî'nin bir diğer kalam hocası İbn Fûrek (ö. 1015-16) Nişabur'da oluşan Eş'arî mektebin merkezî bir ismidir. Kuşeyrî'nin kızlarından biri İbn Fûrek'in torunuyla evlenmiştir. Kendisi ise şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk'ın kızıyla nikâhlanmıştır. Kuşeyrî'nin arkadaşı ve meslektaşı Eş'arî kalamcısı Ebû'l-Me'âlî Abdulmelik el-Cüveynî (ö. 1085) Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin hocasıdır. Kuşeyrî'nin en meşhur müridi ve ileride hem Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin hem de Ahmed el-Gazzâlî'nin şeyhi olan Ebû Ali el-Farmedî (ö. 1077 veya 1084) ise kendisinin damadı ve İbn Fûrek'in de torunudur.

Kuşeyrî'nin, yaşadığı çağın Şâfiî sûfîleriyle olan sayısız bağı nadir görülen bir durum değildir. Söz gelimi Sülemî, aynı şekilde kendi dönemindeki pek çok hadisçi, kalamcı ve sûfîyle ilişki içinde olmuştur. O, Kuşeyrî, Ebû Bekir el-Beyhakî (ö. 1065) ve Ebû Nu'aym el-İsfahânî gibi birçok meşhur mutasavvıfa hadis ve tasavvuf dersleri vermiştir.²¹ Bu ya-

²¹ Sülemî'nin şeyh ve müridlerinin bir listesi için Şerîbe'nin, *Tabakâtu's-sûfiyye* neşrine yazdığı giriş yazısına bakılabilir: *Tabakâtu's-sûfiyye*, haz. Nureddin Şerîbe (Kahire, 1953), 20-27.

kınlık dinî grupların birbiriyle pek çok vecihten bağlı olduklarını ortaya koymaktadır. Şâfiî topluluğun şöhreti ve önderlik payesi tüm mezheplerde olduğu gibi, birbiriyle örtüşen bağlar, müşterek sorumluluklar ve bu bağların gerektirdiği sadakat ilkesi üzerine bina edilmiştir. Şâfiî okulunda öne çıkan şahsiyetler birbirleriyle üç şekilde temas hâlinde olmuşlardır: etkili bir öğrenci-hoca ilişkisi, sûfi şeyhler ve müridler arasındaki münasebet ve bunların tamamlayıp takviye eden aile bağları.

Yukarıda sayılan isimler arasında kendi medreselerini kuranlar olduğu gibi şahıslarına mahsus medrese vakfedilenler de mevcuttur. Onlar ayrıca bu medreseler veya diğer dinî kurumlarda hocalık yapmışlardır. Diğer bir deyişle büyük ölçüde kontrollü bir eğitim sistemi kurmuşlardır. Pek çoğu kelamcı veya hukuk âlimi olmanın yanında aynı zamanda tasavvuf ehlidirler. Tasavvufa temayülü bulunan Şâfiî ulemâ bu ilmi medrese müfredatı arasına dâhil edebilmiştir.

X. yüzyılın sonlarından itibaren medreseler, fıkıh mezheplerinin fiziki merkezleri olmuştur. Bu yerlerdeki eğitim-öğretim tarzı –yalnızca bununla sınırlı kalmamakla birlikte– fıkıh ilmi üzerine yapılanmıştır. Tasavvuf dersleri ise genel müfredata ek olarak takdim edilebiliyordu. Eğitim sistemi öncelikli olarak Kur'an, hadis ve fıkıh çalışmalarına odaklanıyordu. Tasavvuf ise tıpkı kelam gibi, tercihe dayalı bir eğitim seçeneğiydi. Medreselerde fıkıh ve hadis öğretmesine ek olarak bir Şâfiî âlim aynı zamanda –şayet arzu ederse– tasavvuf ve kelam dersleri de verebiliyordu.²² Bulliet'in işaret ettiği üzere, Nişabur'daki eğitim sistemi ne öğretileceğinden ziyade, kim tarafından öğretileceğinin tanzimiyle daha fazla ilgilenmekteydi.²³ Birçok medrese tasavvufi faaliyetlerle ilişkili görünmekte ve aynı zamanda sûfi olan Şâfiîlerin adını almaktaydı.²⁴

²² George Makdisi, Eş'arî itikadının belirli Şâfiî çevrelerce benimsenip yayılmasıyla birlikte nasıl daha geniş taraftar bulduğunu açıklamıştır. Onun vurgusu itikadi akımların nasıl meşruiyet kazandıkları üzerine olsa da, izah ettiği süreç tasavvufun da yaygınlaştığı şekle benzetilmektedir. Bk. George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica* 17 (1962): 44-46.

²³ Bulliet, *Patricians*, 54.

²⁴ Söz gelimi, Ebû Sa'd el-Esterabâdî (ö. 1048-49) medrese inşa eden bir Şâfiî-sûfi'dir. Şâfiî grubun önde gelen liderlerinden biri ve Sülemî'ye intisap eden bir sûfi olan Ebû Sehl es-Su'lûkî, Ebû'l-Velîd en-Nisâbüri'nin (ö. 960) medresesini devralmıştır. Ebû Sa'd için bk. Ebû Nasr es-Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (Kahire, 1964). Ebû Sehl için bk. Sülemî, *Cevâmi'u âdâbi's-süfiyye, 'Uyûbu'n-nefs ve mudâvâtuhâ*, haz. E. Kohlberg (Kudüs, 1976), 8.

1001 yılında, söz gelimi, Kuşeyrî'nin şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk için bir medrese kuruldu. Kuşeyrî daha sonra bu medreseyi devraldı ve burası Kuşeyrî medresesi olarak meşhur olmaya başladı. Dekkâk, Kuşeyrî ve Kuşeyrî'nin oğulları buraya defnedildiler. Bu medresenin bir tasavvuf kurumu olarak bilindiği görülmektedir.²⁵

Tasavvufi metinler, en azından bazı medreselerde okutulmaktaydı. Hadis çalışmaları herhangi bir dinî müfredatın merkezinde duruyordu. Biz de belirgin şekilde tasavvufi bir öze sahip bazı hadis mecmualarından haberdarız. Bu mecmualar tasavvufa ilgi duyan kimselere öğretiliyordu. Sülemî *Erbe'üne hadîsen fi't-tasavvuf* isimli bir hadis mecmuası derlemiştir.²⁶ Bu çalışmanın biçimi, kırk hadisi bir arada toplama geleneğinin bir uzantısıdır. [Eserde] önce hadislerin tam isnadları verilmiş ve her hadis, o hadisi belli bir tasavvufi kavrama bağlayacak başlıkla sunulmuştur. Sülemî, mutasavvıf olduğu gibi aynı zamanda bir hadis hocasıydı. Ebû Nu'aym İsfahânî ve Kuşeyrî ondan hadis öğrenenler arasındaydı. Tanınmış bir hadis âlimi olan Kuşeyrî, muhtemeldir ki müridlerine üstadı Sülemî'nin hadis derlemesini okutmuştu.

Medreselerde başka tasavvufi metinler de okutulmuştur. Tasavvufu Şâfiî mezhebiyle özdeşleştirme temayülüne uygun olarak, bizzat İmam Şâfiî'nin de mutasavvıf olduğu iddia edilmiştir.²⁷ Daha önce bahsettiğimiz gibi, Kuşeyrî İmam Şâfiî'yi taklit edilmeye değer sûfi şeyhleri arasında takdim etmiştir. Sülemî, İmam Şâfiî'nin tasavvufa dair sözlerini bir mecmuada bir araya getirmiştir. Bu çalışmanın *-Risâle fi kelâmi's-Şâfiî fi't-tasavvuf-* Şâfiî medreselerinde okutulması muhtemel bir ders seçeneği olduğu görülmektedir.²⁸ Dahası, şeyhi Dekkâk'ın medresesini

²⁵ Bulliet, *Patricians*, 152. 250; Frye, *Histories of Nishapur*, 1:5b, 82b, 2:123a, 36a, 106a-b, 69a, 135b, 121b.

²⁶ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Erbe'üne hadîsen fi't-tasavvuf* (Haydarabad, 1950).

²⁷ Madelung, Ebû Saîd b. Ebû'l-Hayr'ın biyografisi yazarı İbnü'l-Münevver'in, İmam Şâfiî'den itibaren tüm sûfi şeyhlerin Şâfiî oldukları iddiasına işaret etmiştir. Fıkıh mezhebi kurucularının hepsinin zâhid olduklarını kabul etse de İbn Münvevver, sûfilerin kerametlerini reddeden Mutezili itikadıyla ilişkili bir mezhep olan Hanefîliğin, tasavvuf ehline uygun düşmediğini öne sürmüştür. Bk. Madelung, *Religious Trends*, 46; Muhammed b. Münvevver, *Esrârü't-tevhîd fi makâmâtî's-şeyh Ebû Sa'îd*, trc. M. Achena (Paris: Sindbad, 1974), 36-39. Günümüzde *Esrâr*'ın İngilizce tercümesi de bulunmaktadır: John O'Kane, *The Secrets of God's Mystical Oneness, or the Spiritual Stations of Shaikh Abû Sa'îd* (Costa Mesa, Calif., 1992).

²⁸ Bu metnin el yazması noksandır. Bununla birlikte İmam Şâfiî'ye ait ve onun hak-

devralan Kuşeyrî, burada *Risâle* dersleri vermiştir. *Risâle*'yi öğrencilerine okutmuş ve başkalarına da öğretmeleri üzere onlara yetki (sened veya icazet) vermiştir. Vefatından sonra *Risâle*'nin aktarılması geniş ölçüde yerleşik bir uygulama hâline gelmiştir.²⁹ Böylece medreselerin temel amacı fıkıh ve hadis öğretmek olarak kalsa da, tasavvufi eserler müfredatın bir bölümünü oluşturabilmiştir.

Kuşeyrî ve diğer Şâfiî sûfîlerin uygulamaya koydukları tasavvufi dindarlık, Mansûr el-Hallâc (ö. 922) gibi mutasavvıflara mahsus sekr (*intoxicated*) tasavvufundan ziyade, Cüneyd'in sahv (*sober*) sûfîliğiyle irtibat hâlindeydi. Daha önce belirttiğimiz gibi Kuşeyrî'nin silsilesi kendisini, şeyhi Ebû Ali ed-Dekkâk vasıtasıyla Cüneyd'e bağlıyordu. Kuşeyrî ve çevresi, sekr tasavvufu ve bazı sûfîlerin taşkın davranışlarından kaçınıyordu. Kuşeyrî, çağdaşı Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın (ö. 1049) mübalağa ve taşkınlığını hoş bulmuyordu. Ebû Saîd cömert ziyafet sofraları, müzik eşliğinde kurulan geniş çaplı toplantılar ve radikal ibadet pratikleriyle tanınıyordu. Onun taşkın davranışları, kendisine *Risâle*'nin girişindeki biyografiler arasında yer vermeyen, hatta eserin geri kalanında ismini bile anmayan ve daha temkinli bir sûfî olan Kuşeyrî tarafından takdir edilmiyordu.

Kuşeyrî'nin çalışmaları ve diğer XI. yüzyıl tasavvufi metinleri, fıkıh ve tasavvuf arasındaki yakın irtibatı ortaya koymaktadır. Ayrıca bunlar tasavvufun kendi otorite yapıları ve teşkilatının da gün yüzüne çıkmaya başladığını göstermektedir. Bu konudaki en mühim gelişmelerden biri şeyhler ve müridler arasındaki ilişkinin değişmesidir. Bu dönemde şeyh, müridinin yaşamının her boyutuyla çok yakından ilgilenen bir mânevî rehber hâline gelmiştir.

Fritz Meier'in işaret ettiği üzere İbn Abbâd er-Rundî (ö. 1390) şeyh-mürid ilişkisindeki değişime dair bilgi veren ilk sûfîdir.³⁰ İbn Abbâd şeyhleri ikiye ayırmıştır: *Şeyhu't-ta'lim* ve *şeyhu't-terbiye*.

kinda olan 94 hadise Fritz Meier'in çalışmasından ulaşılabilir. Bk. Fritz Meier, "Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik", *Oriens* 20 (1967): 91-106.

²⁹ *Risâle* okutmakla yetkili kişilerin bir listesi için bk. Richard Gramlich, *Das Sendschreiben al-Qushayris über das Sufitum* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1989), 17.

³⁰ Meier, "Hurasan", 546-47. Aşağıdakilerden bazılarını Meier'in görüşlerine borçluyum. İbn Abbâd'la ilgili pasajlar için bk. Paul Nwyia, *Ibn 'Abbâd de Ronda (1333-1390), Lettres de direction spirituelle (ar-Rasâ il as-Sughrâ)* (Beyrut: Imprimerie Catho-

Şeyhu't-talim; müridin, kendisinin yanında nispeten serbest akademik çıraklık vazifesi gördüğü bir şeyhti. Onun müridin eğitimindeki rolü temelde bâtinî bilgiyi aktarmak, mânevî öğreti ve disipline dair meseleleri izah etmekte.³¹ Şeyhin talimi, kutsal kitap yorumlarına yönelikti ve şeyh, talebesinin şahsi hayatına belli ölçüde karışmazdı. Müridler şeyhlerine saygı ve sevgi bağlarıyla bağlıydı. Fakat bu bağlar görece esnekti ve bir şeyhten diğerine intikal yaygın, hatta arzu edilen bir şeydi. Belli bir şeyhin müridi olarak bilinen sûfiler ortak bir mânevî yolu paylaşırlardı. Ancak bu ortaklıklar intisap ayinleri, teslimiyet yeminleri veya kapsamlı özel eğitimleri gerektirmezdi.

Şeyhu't-terbiye; müridin eğitiminde yeni ve daha kapsayıcı bir rol üstlendi. Mübtedî [*novice*],* şeyhi tarafından daha katı şekilde denetleniyor ve bütün eylemlerini düzenleyen talimatlar alıyordu. Şeyh-mürid irtibatı daha şekilsel bir hâle büründü, aynı zamanda yoğun derecede kişiselleşti. Şeyh ve mürid ilişkisindeki bu yeni boyutun izlerini XI. yüzyıl sûfî metinlerinde görmek mümkündür.³²

Mübtedîlerin genellikle dinî bilimlerdeki öğrenciler gibi, kendilerine yol gösterecek yetkili üstadlara duydukları ihtiyaç, sûfî çevrelerce uzun zamandır bilinmekteydi. XI. yüzyıl sûfî müellifler müridlerin mânevî yolculuklarında yardıma muhtaç olduklarını tekrarlamışlardır. Fakat onlar bu ihtiyaç için detaylı gerekçeler sunma ve şeyh seçimiyle ilgili kesin kriterler koyma hususunda seleflerinden ayrılmaktadırlar. Kuşeyrî, şeyhin lüzumunu vurgulamıştır. Esasında tâlib olanın, [yanında] bir rehber olmaksızın başarıya ulaşması imkânsızdır.³³ Hücvirî sûfî şeyhlerin, müridlerinin mânevî açıdan beslenmelerini sağlayan ruh fizikçileri olduğunu söylemiştir.³⁴ Yine o, sûfî kisvesine bürünenlerin

lique, 1958), 106-15, 125-38.

³¹ Örneğin bir mürid, bir şeyhe tevekkül (Allah'ın lütfuna tam bir güven hâli) gibi bir mânevî makam hakkında soru sorabilirdi. Şeyhin cevabı hafızaya alınır, başkasına aktarılır ve nihayetinde yazıya dökülürdü.

*[Bir tasavvuf ıstılahı olarak mübtedî, seyrüsülûka niyet edip tasavvuf yoluna henüz giren kimselere denir. Bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 345.]

³² Bu rollerin zorunlu olarak farklı şeyhler tarafından yerine getirilmediğine işaret etmek gerekir. Söz gelimi Kuşeyrî iki işlevi birleştirmiştir: Metin okutmuş ve müridlerin mânevî eğitimini yönetmiştir.

³³ Kuşeyrî, *Risâle*, 735. Ayrıca aynı pasajda Ebû Yezîd el-Bistâmî'nin meşhur sözünü de tekrarlamıştır: "Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır."

³⁴ Hücvirî, *Kesfü'l-mahcûb*, 62.

hiçbir zaman mânevî bir rehberle ilişki kurmadıkları ve bir şeyhten ruhsal disiplin öğrenmediklerini öne sürmüştür.³⁵

Gazzâlî hakiki bir şeyhin sahip olması gereken nitelikleri şöyle ifade etmiştir:

“...Şeyhin peygamberin niyabetine uygun olduğuna dair işaret, ilim sahibi olmasıdır. Fakat bu, her âlimin şeyhlik yapabileceği anlamına gelmez. O nedenle belli bazı liyakat kriterleri sunacağım ki herhangi biri kalkıp böyle bir âlim müürşid olduğunu iddia etmesin. Hakiki şeyh, dünya ve makam sevgisinden yüz çevirmiş kişidir. Silsilesi Hz. Peygamber'e dayanan basiret sahibi bir kişinin takipçisidir. Az yemek, az uyumak, az konuşmak; çok dua etmek, çok sadaka vermek ve çok oruç tutmak suretiyle, nefsinin mükemmel derecede terbiye etmiş kişidir. Ve hakiki şeyh, basiretli bir müürşid edinip onun güzel huylarını yaşayış olarak benimser. Böylece o Hz. Peygamber'in nurundan bir nur olur ve artık örnek alınmaya layıktır.”³⁶

Gazzâlî'nin hakiki bir şeyhin sahip olması gereken vasıflar listesi önemlidir. Kendi konumuz açısından, en ilginç noktalardan biri şeyhin kendi konum ve otoritesini [Hz.] Peygamber'den devşiriyor olmasıdır. Gazzâlî (diğer sûfilerin de yaptığı üzere) tıpkı âlimler gibi mutasavvıfların da vekâlet yoluyla, [Hz.] Peygamber'in yaşayan vekilleri olarak hizmet ettiklerini ima eder. Kâmil müürşid sünneti benimseyen kişidir ve onun vasıtasıyla [Hz.] Peygamber hazır ve nazır durumdadır.³⁷ Ayrıca, hakiki şeyh mânevî silsilesi [Hz.] Peygamber'e ulaşan bir şahsın müridi olmak zorundadır. Bu suretle Gazzâlî bir müürşidin, muhakkak [Hz.] Peygamber zamanına varan silsilenin bir unsuru olması gerektiğini anlatmak istemiştir. XI. asır boyunca mânevî otoritenin tanımlanması ve kontrolü için yöntemler üretme üzerine, sûfî çevrelerin artan vurgusu göze çarpıyordu. Silsileye ait olmakla bir sûfî, bâtinî bilgiyi ve muayyen bir mânevî yolu başkasına aktarmanın gerektirdiği yetkiyi elde ediyordu. Meşruiyete ve [mânevî] otoritenin nakledilmesine dair bu

³⁵ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 19-20.

³⁶ Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 16-17.

³⁷ Sühreverdî bunu şu şekilde açıklar: “Şeyhlerin ahlakı, Allah Rasûlü'nü (Allah'ın selamı ve rahmeti üzerine olsun) örnek almadaki başarılarından dolayı mükemmeldir. Onlar, emrettiği, kınadığı ve tembilediği tüm meselelerde, Hz. Peygamber'in sünnetini ihyâ etme konusunda insanların en üstünleridir.” Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-mâ'ârif*, (Beyrut, 1983), 380.

yöntemler, Gazzâlî söz konusu çalışmasını bitirene kadar geniş ölçüde kabul görmüştür.³⁸

Mürid, silsileye sahip olan ve kendisine fitrî bir yakınlık hissettiği bir şeyhe bağlandıktan sonra, şeyhi tarafından mânevî bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Hücvirî bir şeyhin, mübtedînin yoldaki ilerleyiş sürecinde neleri yapıp yapamayacağını belirleme kabiliyeti bulunduğunu ifade etmiştir.³⁹ *Tertîbü's-sülûk* ve *Vasiyye*'de Kuşeyrî, müridin müridin mânevî kapasitesini değerlendirdiği bir test sürecinden bahsetmiştir. Bu büyük olasılıkla halvet veya mânevî inziva sırasında gerçekleşirdi. Bu süreçte şeyh, tâlibin mürid olup olmayacağına karar verirdi. Şayet mürid edinilirse bu kişi, fakr hayatı ve Allah'ı arama taahhüdü karşılığında maddî mülk ve dünyevi makamlardan feragat etmeliydi.⁴⁰

Daha sonra mürid ve şeyh karşılıklı söz alışverişinde bulunurlardı. Mürid şeyhine hiçbir şekilde itaatsizlik etmeyecekti. Kuşeyrî, şeyhin bunun karşılığında neyi taahhüd edebileceğine dair bir örnek vermiştir: “*Ben seni [mürid olarak] kabul ettim. Allah'a giden yolda potansiyelin ölçüsünde sana rehberlik edeceğim. Bana gelince, bu yolda idrak ettiklerimi senden gizlemeyeceğim.*”⁴¹ Ahzü'l-'ahd veya biat zamanla seyrüsülûkun törensel bir unsuru olmuştur. Daha geç dönem tasavvufi metinler [mürid ve şeyh arasındaki] söz alışverişi ve biatin [*oath*] daha sistematik bir şekilde icrasını tasvir etmişlerdir. Bu dönemde bahsi geçen uygulamadan söz edilse de konu açıkça tartışılmamıştır.⁴²

Söz alışverişinden sonra şeyh müride zikir ifadelerini bildirir ve en uygun şekilde nasıl icra edileceğini öğretirdi.⁴³ Kuşeyrî'nin *Tertîbü's-sülûk*'taki bölümü zikir bahsini enine boyuna ele alan en eski çalışmadır. Bu eser şeyhin müride zikir telkin etmesine ilişkin –ilk olmasa

³⁸ Bu çalışma büyük ihtimalle Gazzâlî'nin yoğun tasavvufi tecrübesinden sonraki döneme aittir ki bu da 1095 sonrasıdır. Bu konu daha sonra tekrar ele alınabilir.

³⁹ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 62.

⁴⁰ Kuşeyrî, *Tertîb*, 15; *Risâle*, 736.

⁴¹ Kuşeyrî, *Tertîb*, 15-16.

⁴² Biat, Orta Çağ İslam toplumunda sosyal bağların şekillendiği önemli bir yöntemdir. Büveyhî toplumunda biatin işlevine dair bir analiz için bk. Roy Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton, Princeton University Press, 1980), 40-62. Onun çalışması İslam siyasi hayatında biatin merkeziliği üzerine yoğunlaşmıştır.

⁴³ Kuşeyrî, *Risâle*, 737; *Tertîb*, 16-22.

da- erken döneme ait bir kanıt temin etmektedir.⁴⁴ Sûfî müellifler XII. yüzyılın sonlarından başlayarak, eserlerinde zikirle alakalı bölümlere yer vermiş; zikri aktarma uygulamasının ve şeyhten müride süregelen talimatın köken ve modelinin, [Hz.] Peygamber zamanına kadar götürülebileceğini öne sürmüşlerdir.⁴⁵ Zikrin en sahih uygulamasına dair ilk örneğin, [Hz.] Peygamber'in bazı sahâbilerine telkini, onlardan da sırayla başkalarına intikali şeklinde gerçekleştiği söylenmiştir.⁴⁶ [Hz.] Peygamber'in talimatının, şeyhin müride telkini yoluyla tekrarlandığı iddia edilmiştir.

Mânevî bir alıştırma olarak zikrin menşeinin, ilk sûfilerin pratiklerine dayandığı görülmektedir. Müslüman zâhid grupları, muhtemelen VIII. asrın başlarında bir araya gelip belli bazı ifadeleri topluca tekrarlayarak zikrediyorlardı; bilhassa şehadetin ilk kısmı olan “lâ ilâhe illallâh”ı. Bu, vecd hâline yol açabilecek bir yöntemdi. Bununla birlikte Kuşeyrî'nin ifade ettiği zikir uygulaması biraz daha farklıdır. Birleşik ifadelerin yerine şeyh müride, zikretmesi için özel ve belli bir ifadeyi öğretir. *Tertîbü's-sülûk*'ta bu ifade “Allah”tır ve üç yerde geçmektedir.⁴⁷ Kuşeyrî, zikir pratiğinin yol açtığı karşı konulamaz deneyimi ayrıntılarıyla açıklamıştır. [Artık] şeyhin müride zikir ifadelerini telkini, intisap eylemi için gerekli bir ritüel olmuştur.

Tâlib mürşidden zikir telkini aldıktan sonra kendisine yün veya yamal hırka giydirilebilirdi. Mutasavvıflar bunun ehemmiyetini, işlevi-

⁴⁴ İbn Arâullah el-İskenderî (ö. 1309), *Miftâhu'l-felâh ve misbâhu'l-ervâh* isimli eserinin girişinde, bildiği kadarıyla zikre dair ilk monografinin kendisine ait olduğunu iddia etmiştir. Bununla birlikte Kuşeyrî'nin *Tertîb*'indeki zikir bahsi, şeyhten müride aktarılan mânevî bir uygulama olarak zikre ilişkin kapsamlı ilk çalışma olarak görülmektedir. Bk. Meier'in *Tertîb* neşrine yazdığı giriş yazısı: *Tertîb*, 5-13.

⁴⁵ Mesela Necmeddin er-Râzî eserinde zikre üç bölüm ayırmıştır. Bk. *Mîrsâdü'l-İbâd mine'l-mebede'ile'l-me'âd*, trc. Hamid Algar (New York: Caravan Books, 1982), 268-78.

⁴⁶ Necmeddin er-Râzî şöyle yazar: “Hz. Peygamber'in bir keresinde önde gelen sahâbilerini bir odada toplayarak onlardan kapıyı kapatmalarını istediği söylenir. Sonrasında üç kere yüksek sesle ‘lâ ilâhe illallâh’ demiş ve diğerlerinden de bunu tekrarlamalarını istemiştir. Onlar da aynısını yapınca Hz. Peygamber ellerini havaya kaldırıp: ‘Yâ Rabbî ulaştırılması gerekeni ulaştırdım mı?’ Sonra şöyle söylemiştir: ‘Müjde sizlere ki Hak Teâlâ günahlarınızı bağışlamıştır.’ Bu yolun şeyhleri zikrin aktarılmasını bu sünnetten devşirmişlerdir.” Bk. Râzî, *Mîrsâdü'l-İbâd*, 277-278.

⁴⁷ Kuşeyrî, *Tertîb*, 16.

nin sabit ve değişmez olmadığını belirterek, çeşitli şekillerde anlatırlar.⁴⁸ Tasavvuf ehli erken dönemden itibaren murakka'a veya hırka giymiştir. Fakat bu dönemde şeyhin müridine hırka giydirmesi bir intisap boyutu kazanmıştır. Hücvirî, nihayetinde mübtedînin murakka'a giyebildiği üç yıllık bir eğitim sürecini tasvir etmiştir.⁴⁹ Hırka, müridin, mânevî açıdan uygun ve hazır durumda bulunan bir müşid tarafından irşad edildiğini de gösterebilirdi. Böylelikle hırka, kendisini de ehil bir müşidin irşad ettiğine işaretle, sûfi için bir ehliyet ve referans kaynağı olmuştur. Hırka giydirme aynı zamanda seyrüsülûkta ilerlemek için gerekli araçlarla birlikte müridin atanması/görevlendirilmesi anlamına da gelebilirdi. Mürid, şeyhinin gözetimindeki yoğun eğitim sürecinin başında hırka giyebilir; bu durumda hırka, müridin yola başladığını ve Hakk'a teslim olmayı kavramak için şeyhe tamamen bağlanmayı öğrenmesi gerektiğini ima ederdi.⁵⁰

Mübtedî şeyhine itaat etmeye hazır olmalı ve ona olabildiğince saygılı muamelede bulunmalıydı. Kuşeyrî, büyük bir zarara yol açabileceği gerekçesiyle şeyhe itaatsizliğe karşı uyarılmış ve müridleri, şeyhleri her ne buyursa uymaları konusunda teşvik etmiştir.⁵¹ Devamında Gazzâlî bir şeyh bulma şansına erişen kimsenin ona saygı duyması ve her şekilde itaat etmesi gerektiğini söylemiştir:

“Zahirî saygı müridin, şeyhinin yanlısını bilse bile herhangi bir sorunla ilgili itiraz edip onunla tartışmamasıdır. Mürid, kendisine emredilen ibadetleri yerine getireceği zaman seccadesini yere yaymalı, bitirdiğinde ise kaldırma-

⁴⁸ Sühereverdi bunu sistematik olarak ele alıp çeşitli hırka türlerini ayıran ilk kişidir. Konuyla ilgili *Avârifü'l-ma'ârif*teki hırka bahsine göz atılabilir.

⁴⁹ “Şeyhlik rütbesinde kemal mertebesine ulaşan şeyh, gerekli şekilde terbiye ettiği üç seneden sonra müride hırka giydirirse uygun bir muamelede bulunmuş olur.” Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. Reynold A. Nicholson, *The “Kashf al-mahjûb”, The Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*, Gibb Memorial Series no. 17 (1911; Londra, 1959), 54-55. Hücvirî eserinde yamalı hırkaya dair bir bölüm ayırmıştır: *Keşfü'l-mahcûb*, 49-65.

⁵⁰ Bir örnek için: “Hırka giymek şeyh ve mürid arasında bir bağ oluşturur ve müridin kendisini şeyhin terbiyesine teslim etmesini sağlar... Hırka mübâya'a anlamına gelir.” Sühreverdî, *Avârif*, 95.

⁵¹ Kuşeyrî, *Risâle*, 736. Sonraki bir yazar şu şekilde ifade etmiştir: “Müridin şeyhine karşı âdâbı kendi iradesinden sıyrılarak, nefsi ve mülküyle alakalı işlerde bağımsız değil, yalnızca şeyhinin emir ve tavsiyeleri doğrultusunda hareket etmesidir.” Sühreverdî, *Avârif*, 364.

hıdır. Şeyhinin, kabiliyet ve yeterliği ölçüsünde kendisine buyurduğu her şeyi yapmalıdır. Bâtınî saygı ise duyduğu hiçbir şeyi derûmunda inkâr etmeyip, riyakârlığa düşmemek için bunları zâhirinde de eylem veya söz olarak kabul etmesidir."⁵²

Müridden gündelik yaşamıyla ilgili kontrolünü şeyhine teslim etmesi beklenirdi. Şeyh yeme-içme, konuşma ve uyuma gibi, müridin yaşantısının zahirî tarafını denetleyip tanzim ederdi. Mürid bulunduğu yerden ayrılmadan veya seyahate çıkmadan önce şeyhin iznini almak zorundaydı.⁵³ Tasavvufi irşadın amaçlarından biri de, kişinin kendi iradesinin yerine ilahî iradeyi koyması ve şeyhe teslimiyetin, Allah'ın iradesine boyun eğmeyi öğrenmek için bir adım olduğunu fark etmesidir. Şeyhe koşulsuz şartsız itaat ve teslimiyet mübtedîyi arzu edilen sonuca yakınlaştırmaktaydı.

Müridin yaptığı yalnızca dünyevi meselelerini ve bedenine yönelik kontrolünü şeyhin idaresine bırakması değildi. O aynı zamanda fikirleri, duyguları, rüyaları ve hayallerini içeren bâtınî hayatını da şeyhin yakın takibine açardı. En ufak bir düşünce veya kaygı bile şeyhten gizlenemezdi. Zira müridin kendi düşünceleri, rüyaları ve hayallerinin ilahî veya şeytani olup olmadığını anlaması güçtü. Şeyh ise bunlardan hangisinin dikkate değer, hangisinin önemsiz olduğunu belirlemeyi sağlayan mânevî bir yeteneğe (*firâset*) sahipti.⁵⁴

Firâsetiyle meşhur olan Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr'ın söz gelimi, şeytani vesvese ve ilahî ilham arasındaki farkı temyiz edebildiği söylenmiştir.⁵⁵ Hücvirî, şeyhlerinden biri olan ve mübtedîlerin bâtınî hayatlarını yorumlama kabiliyetiyle tanınan Harakânî'ye (ö. 1034), kendi tecrübe ve rüyalarını nasıl aktardığını ifade etmiştir.⁵⁶ *İhyâu ulûmî'd-dîn*'in dördüncü bölümünde (havf ve recâya dair) Ebû Ali el-Farmedî'nin, kendi mânevî makamlarını Harakânî'ye açıkladığı kısa bir pasaj vardır. Aynı zamanda Kuşeyrî'nin de müridi olan Ebû Ali el-Farmedî, düzenli olarak

⁵² Gazzâlî, *Eyyühe'l-veled*, 17.

⁵³ Bu konunun ayrıntıları *Vasiyye*'de ve Kuşeyrî'nin *Tertîb* isimli eserinde bulunabilir.

⁵⁴ Bk. Kuşeyrî'nin *Risâle*'sindeki "firâset" bölümü.

⁵⁵ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 206-8. Muhammed b. Münevver'in *Esrârü't-tevhîd*'inde de konuyla alakalı bolca örnek mevcuttur.

⁵⁶ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 211-12.

şeyhine mânevî hallerini anlatmıştır.⁵⁷ Yine Kuşeyrî eserlerinde şeyhi Dekkâk'ın, onun düşüncelerini okuyabildiğine ve kalbinin derûnunu görebildiğine dair örnekler vermiştir. Şeyh-mürîd arasındaki ilişkinin bu boyutu, mürîdin derûnî hayatını tamamen şeyhin yönetim ve muhakemesine teslim etmesi demektir.

XI. asırda, mürîd-şeyh ilişkisini belirleyen âdâbı da içerecek şekilde, sûfî âdâbı üzerinde odaklanılmıştır. Şeyh, mürîd için bir örnek teşkil etmiş ve onun davranışlarını taklit etmek teşvik edilmiştir.⁵⁸ Bir örneği taklit etmek bâtinî dönüşüm için ön şarttır. Aslında bunun, mukallidin mânevî makamında yükselmesini sağladığı düşünülmüştür. Hücvirî'nin değindiği gibi:

“Şimdi, riya amacıyla başkasını taklit etmek sırf şirkettir. Fakat kişi Allah'ın kendisini taklit edilen kişinin makamına yükselteceğini umarsa, bu durum Hz. Peygamber'in sözüne denk düşmüş olur: 'Bir kavme benzeyen onlardandır.’”⁵⁹

Mürîdler [Hz.] Peygamber'in sünnetinin taklit edilmesine benzer şekilde, müridlerinin davranışlarını taklit ettiler. Yani mürîd, şeyhinin sıradan tutum ve davranışlarını olduğu gibi daha mânevî olanları da örnek alacaktı. Örneğin Kuşeyrî, Dekkâk kullanmadığı için arkasına yaslanacağı bir yastık edinmeyi reddetmişti.⁶⁰ Daha önce işaret ettiğimiz üzere şeyhin otoritesi başarısını bir ölçüde, [Hz.] Peygamber'in örneğine benzemesinden devşirmektedir. Bu başarısı onun davranışlarını taklit edilmeye değer kılmaktaydı. Bir şeyhe bağlanmak ve onun davranışlarını benimsemek, [Hz.] Peygamber ve ashabının İslam'ına götüren yolu bulmayı sağlamaktaydı.⁶¹ Esasında şeyhin, [Hz.] Peygamber'in insanları dine yönlendirdiği tarza benzer şekilde tarikat yolunda rehberlik

⁵⁷ Farmedî hakkında anlatılan bir hikâyede ikilinin ilişkisine dair delil bulmak mümkündür. Bk. Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-tevhîd*, 136-37.

⁵⁸ Bu, yaygın bir kuraldı. Söz gelimi Kuşeyrî mürîdin, şeyhinin davranışlarını (âdâb) taklit etmesi gerektiğini bilhassa öğütlemiştir. Kuşeyrî, *Risâle*, 735.

⁵⁹ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 229,30; trc. Nicholson, 184.

⁶⁰ Bk. Kuşeyrî *Risâle*'sinde âdâb bahsi.

⁶¹ Bir sûfî bu konuda şöyle demiştir: “Hakiki mürîd şeyhin, Hak Teâlâ ve Rasûlü'nün hatırlatıcısı olduğunu bilir ve öyle kabul eder. Bir şeyhe bağlı olan mürîd sanki Rasûlullah zamanında yaşadığını düşünerek, ona göstereceği hürmet ve sadakatin aynısını şeyhine göstermelidir.” Sühreverdî, *Avârif*, 369.

yaptığı düşünülmüştür.⁶² Şeyhin yüksek mânevî makamı müridin ona karşı büyük bir hayranlık ve saygı hissetmesine neden olmuştur. Söz gelimi Kuşeyrî şeyhine öyle saygı duyardı ki onu görmeye gideceği zamanlarda gusül abdesti alır ve oruç tutardı.⁶³

Kuşeyrî ve diğer yazarların ifade ettikleri müridin bu yakından denetimi sûfilerin muhtemelen hankâhlarda, en azından mânevî inziva sürecinde bir arada yaşadıkları izlenimi vermektedir. Tasavvufun hankâhlarla olan alakası tasavvufî teşkilatlanmanın gelişimine dair önemli bir aşamadır. Jacqueline Chabbi ve diğerlerinin işaret ettiği gibi, X. yüzyılın sonlarına kadar, Horasan'da hankâh Kerrâmiyye ile ilişkiydi.⁶⁴ XI. yüzyıl boyunca Horasan'daki hankâhlar giderek tasavvufî temas içinde olmaya başladı. Nişabur'daki sûfiler Horasan'ın diğer bölgelerinde olduğu gibi, hankâh müessesesini benimsediler ve onu kendi amaçlarına uygun hâle getirdiler. XI. yüzyılın ilk yarısında Nişabur'da hankâh kurulması ve teşkilatlanmasında bir artış yaşandı. Şâfiî mektebine bağlı sûfiler hankâhlar ile özdeşleştirilmeye başladılar.⁶⁵ Söz gelimi Sülemî'nin bir hankâhı (kaynaklarda bazen hankâhın daha küçüğü olan düveyre olarak anılır) vardı ve Kuşeyrî'nin şeyhi Dekkâk 1001 yılında bir hankâh inşa etmişti.⁶⁶ Aynı şekilde Kuşeyrî'nin de müridlerini tasavvufî manada irşad ettiği bir düveyresi vardı. Kuşeyrî'nin müridi Ebû Ali el-Farmedî de burada vakit geçirmişti.⁶⁷

⁶² Bu durum [Hz.] Peygamber'in şu meşhur sözünde özetlenmiştir: "Müridleri arasındaki şeyh, ümmeti arasındaki Peygamber gibidir." [İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*, thk. Yusuf b. Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1351/1932), II: 17.]

⁶³ Bu konuda bk. Hamid Algar'ın, *Kuşeyrî Risâlesi*'nin kısmi çevirisi olan şu esere yazdığı giriş yazısı: Barbara R. Von Schlegell, *The Principles of Sufism* (Berkeley, Mizan Press, 1990).

⁶⁴ Chabbi, "Remarques", 38-45; Chabbi, "Khanqâh", *Encyclopaedia of Islam II*; Madlung, *Religious Trends*, 44-46. Kerrâmiyye'ye iyi bir genel giriş için bk. C. E. Bosworth, "The Rise of the Karamiyyah in Khurasan", *Muslim World* 50 (1960): 5-14.

⁶⁵ Eski Kerrâmiyye ribatlarının Şâfiî sûfi merkezlerine dönüşmesinin burada etrafıca ele alınması mümkün değildir. Kerrâmiyye ve hankâhlarına dair daha fazla inceleme için bk. Bosworth, "The Karamiyyah"; Chabbi, "Remarques" ve "Khanqâh"; Madlung, *Religious Trends*; Bulliet, *Patricians*.

⁶⁶ Sülemî'nin hankâhı için bk. Bulliet, *Patricians*, 299; Sülemî hakkında bir makale için bk. Gerhard Böwering, *Encyclopaedia Iranica*. Dekkâk'ın hankâhı için bk. Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd*, 57; Bulliet, *Patricians*, 250.

⁶⁷ Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd*, 136-37.

Bu umumi meskenler çoğunlukla bir sûfî ve ailesine aitti (Sülemî ailesinin hankâhı gibi). Fakat bazen bunları mutasavvıfların kullanımına sunan bir hayırseverin mülkü de olabiliyordu.⁶⁸ XI. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu idarecileri hankâhlar kurup mutasavvıfları desteklemeye başladılar. Selçuklu Veziri Nizâmülmülk Selçuklu topraklarında çok sayıda medresenin yanında, bir dizi hankâh inşa ettirmişti.⁶⁹ Örneğin İsfahan'da, bir hankâha yönetici atamıştı ve bu yönetici her yıl hankâhın ihtiyaçlarını Nizâmülmülk'e arz edecekti.⁷⁰ Nizâmülmülk muhtemelen medreselere yönelik siyasetin aynısını ortaya koyuyordu: idari özerkliğine el koyup müesseselerini himaye etmek suretiyle, fethedilen yerlerdeki toplumun önemli bir kesimi üzerinde (ki bu durumda tasavvuf ehlidir) etki bırakmak ve onları kontrol altında tutmak.⁷¹

Bu sûfî kurumlarında çeşitli faaliyetler yürütülmekteydi. Eğitim ve mânevî irşad hankâhlarında yerini almıştı. Şeyhin, müridin seyrüsülûkunu takip etmeyle yakından ilgilendiği süreç halvet sırasında gerçekleşiyordu (mânevî inziva, uzlet veya erbaîn olarak da anılır). Halvet esnasında (ki genellikle 40 gün sürmekteydi) şeyh müridin rüyalarını, hayallerini, fikirlerini ve mânevî makamlarını yorumlamaktaydı. Uzlet müridin terbiyesinin bir bölümüydü⁷² ve XI. yüzyılın ortalarında bunlar hankâhlarda icra ediliyordu.

Hankâh aynı zamanda mukim olan veya seferde bulunan sûfiler için bir mesken teşkil ediyordu. Sûfî müellifler bu meskenlerde bulunma âdâbı ve kurallarıyla ilgili [sohbet] bahisler kaleme aldılar. Hücvirî söz gelimi, *Keşfü'l-mahcûb*'ta tasavvufi müesseselerde uyulması gereken davranışlara dair bir bölüm ayırmıştır. Ebû Saîd-i Ebû'l-Hayr pek çok

⁶⁸ Muhammed b. Münevver, Ebû Saîd'in biyografisini verdiği eserinde böyle bir kurmandan bahseder. Zengin bir adam Ebû Saîd ile görüştüktan sonra bir ev satın almış ve burayı bir hankâha çevirerek içine kırk kadar sûfîyi yerleştirmiştir. Bk. Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhid*, 180-81.

⁶⁹ Bk. A. Bausani, "Religion in the Saljuq Period", *Cambridge History of Islam* (1970), 5: 300; Chabbi, "Khankâh".

⁷⁰ Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhid*, 183.

⁷¹ Nizâmülmülk'ün medreseye yönelik siyaseti için bk. Makdisî, "Muslim Institutions".

⁷² Mesela Kuşeyrî müridin uzlete çekilmesini şiddetle tavsiye etmiştir. Bk. Kuşeyrî, *Risâle*, 738.

hankâh kurmuş ve toplu yaşamaya ilişkin bilinen ilk kuralları terkip etmiştir.⁷³

SONUÇ

Tasavvufun X. asrın sonları ve XI. asırda hankâh ve medreselere bağlanması söz konusu olduğunda Horasan, tasavvufun kurumsal gelişiminde yeni bir aşamayı göstermiştir. Bu dönemden önce tasavvuf, Müslümanların sosyal yaşamlarının merkezinde değildi. Tasavvufun uygulanması şahsi evler veya mescitlerde buluşan küçük çevreler, müridler ve şeyhlerle sınırlıydı. Hankâhların yaygınlaşması ve tasavvufun [sûfî öğretilerin] kendisine uygulanma ve öğretilme imkânı sağlayan medreselerle bütünleşmesi, tasavvufun hızlıca Müslüman dindarlığının ana yapısına dâhil olduğuna işaret etmektedir. Bu binalar İslam dininde tasavvufun büyüyen önemini gösteren fiziksel kanıtlardır. Devlet adamları ve yöneticilerin bu müesseseleri himaye etmeye yönelik giderek artan ilgileri de, Müslüman toplumsal hayatta bu binaların ne kadar önemli olduklarının bir başka göstergesidir. Bu kurumsal ve örgütsel gelişmeler tasavvufun uygulanmasındaki değişimle alakalıdır ve bu değişimi yansıtmaktadır.

XI. yüzyıl boyunca tasavvuf Nişabur'da Şâfiî mezhebiyle yakından ilişkiliydi. Pek çok din âlimi aynı zamanda mutasavvıfı ve tasavvufi metinler bazı Şâfiî medreselerde okutuluyordu. Bu, tasavvufun seçime dayalı olsa da, artık Şâfiî mezhebi müfredatının hatırı sayılır bir cüzü olduğu anlamına gelmektedir. Mutasavvıf olan Şâfiî âlimler bir hukuk okulunun kurumsal çerçevesi dâhilinde tasavvuf öğretebilmiş; dolayısıyla tasavvufa hem kurumsal hem de edebî anlamda katkı sağlamışlardır.

Benzer şekilde hankâh, sûfilere bir arada yaşama ve kendilerini tamamen tasavvufi uygulamalara ve eğitime adanma imkânı sunmuştur. Hankâh, Şâfiî medrese ve mescidlerde uygulanan tasavvufi eğitimi takviye etmiştir. Umûmî meskenler ve maddî destekler şeyh ve mürid

⁷³ Ebû Saîd pek çok hankâhın kuruluşuyla bizzat ilgilenmiştir. O, yaklaşık olarak 1016'dan itibaren Nişabur'da bir hankâhın bakımını sürdürmüştür. Hankâh hayatı için oluşturduğu on temel kural nefis tezkiyesi, devamlı ibadet ve infak etmeyi tembihler. Bununla birlikte hankâhın yönetimi ve teşkilatlanmasıyla ilgili detaylar mevcut değildir. Hankâh hayatına dair izler için bk. Muhammed b. Münevver, *Esrârü't-tevhîd*, 79, 81, 97, 165, 180, 356. Ebû Saîd'in hayatına dair bir çalışma için bk. Fritz Meier, *Abû Saîd*.

arasında daha özel ve kapsamlı bir ilişkiye fırsat sağlamıştır. Kuşeyrî ve diğer müelliflerin ifade ettiği müridin yakından denetimi, hankâhlarda uygulanmıştır. Bir açıdan hankâh, mürid ve şeyhler arasında daha yoğun şekilde bireyselleşen ilişkinin kurumsal bir ifadesidir.

XI. yüzyılda tasavvufun uygulanışı ve şeyhin görevine yeni bir boyut eklenerek şeyh, daha yoğun bir tasavvufî eğitim almayı arzu edenler için mânevî rehber (*şeyhu't-terbiye*) hâline gelmiştir. Bu durum diğer şeyhlerin yanı sıra, şeyh-mürid arasında özel bir eğitim-öğretim şekli alan daha güçlü bağları içermektedir. Kutsal metinleri yorumlama rolünün yanında şeyh, mânevî yolda seyrüsülûk için vazgeçilmez bir şart olmuştur. Sülemî ve Kuşeyrî gibi sûfiler *şeyhu't-terbiye* ve *şeyhu't-talim* rollerini bir arada değerlendirmişlerdir. Dinî bilimlerin tahsili tasavvufî eğitim-öğretimin temeli olarak devam etmiştir. Mânevî inziva ve şeyhin denetimi altında eğitim görmek de ayrıca salık verilmiştir. İnziva süresince mübedî, kendi bâtınî dünyasını şeyhin dikkatli muhakemesine açmıştır. Mübedîlerin, şahsi meselelerinde şeyhin irade ve talimatına teslim olmaya söz vermeleri tavsiye edilmiştir.

Şeyhle birlikte yoğun şekilde çalışmanın ihtiyacı üzerine giderek artan vurgu, otorite halkalarının gelişmesi ile intisap ayinleri ve icazet törenlerindeki detaylanmalar, fıkıh okullarındaki yapılanma ve gelişmelere benzer şekilde gerçekleşmiştir. Tasavvufî eğitim-öğretim ve otorite yapılanmalarındaki dönüşümü, bunları fıkıh okullarıyla mukayese etmek suretiyle anlamak mümkündür. Daha önce gösterdiğimiz gibi tasavvuf tarihi fıkıh okullarıyla iç içe geçmiş durumdadır.

Bu döneme kadar fıkıh okulları, kendi meşruiyet ve otoritelerini tesis etmeye yönelik yöntemler ve bireysel olarak âlimlerin kabiliyetlerini değerlendirme araçları geliştirmişlerdi. Kısaca, ulemâ çevrelerinde bir öğrencinin [başkalarını] irşad etme yetkisi, bizzat kendisi de ciddi bir metne hâkim olduğu tescillenmiş olan üstadı (ki bu kişi hoca ve talebelerden oluşan kurumsal otorite zincirinin bir halkasıdır) tarafından sınılandıktan sonra veriliyordu. Bir öğrenci, belli bir metni okuyup anladığını gösterdiğinde kendisine, bu metni başkalarına da öğretme izni (*icazet*) verilirdi. Başlangıçta icazetler hadis rivayeti için veriliyordu. İslam fikhî geliştikçe bu yetki, hukuki bir görüşü resmen beyan etmeyi (*fetva*) ve fıkıh talim etmeyi de gerektirmiştir. İcazet, söz sahibi dinî

metinlerin doğru aktarımını güvence altına almıştır. Talebeler sözlü bir sınavdan sonra icazet edinebilmişlerdir. Bir öğrenci farklı metinlerden icazet toplamak için bir hocadan diğerine başvurabilmiş ve bu sıklıkla da yapılmıştır. İsnad, icazet ve fıkıh okullarının gelişimi tamamen, ulemânın dinî eğitim ve bilgi birikimini yapılandırıp tanımlayabilecekleri belli başlı yöntemler oluşmasının bir tezahürüdür. Bu yetki ve meşruiyet formlarının detaylandırılması, fıkıh eğitim-öğretiminin hem kontrolünü hem de düzenlenip tarif edilebilmesini sağlamıştır.

Fıkıh âlimleri gibi sûfiler de, kendi otorite halkaları (*silsile*) ile bâtınî bilgi ve otoriteyi aktarma yetkisi edinebilecekleri araçları açıkça ifade etmişlerdir. Mürid bir şeyhe bağlanıp kendisini onun eğitimine tamamen adayınca şeyhten bir zikir metodu teslim alıyordu. Bu, esasında onun mânevî yola intisabıydı. Şeyhin, müridin seyrüsülûku ve mânevî kapasitesini yakından denetlemesi, müridin mânevî açıdan yeterli ve hazır oluşuna da şahit olmasını sağlıyordu. Mürid daha sonra şeyhinden yamalı hırka (hırka veya murakka'a) giyiyordu ki bu hırka, onun artık yola tamamen girmeye hazır bulunduğu ve başkalarını da eğitebileceğine işaret etmekteydi. Şeyhin rehberliğinde eğitim almak sûfinin, [Hz.] Peygamber'e uzanan bir mânevî zincirin parçası olduğu anlamına geliyordu. Silsile ve hırka ulemâ çevrelerindeki isnad ve icazete benzer hizmetler görmüştür. Bu ikisi bir sûfinin, mânevî soyu [Hz.] Peygamber'e varan yetkili bir şeyhin yanında eğitim gördüğünü tescil ediyor ve ona, belirli bir mânevî yolu başkasına aktarma yetkisi veriyordu.

Tasavvufun muayyen bir bölge veya belirli bir süreçteki gelişimi üzerine odaklanmak suretiyle, tasavvuf tarihindeki önemli bir geçiş sürecine tanıklık etmiş olduk. Tasavvuf ve fıkıhın yakın temaslarda bulunduğu kanıtladık ve aynı zamanda bilhassa tasavvufî teşkilat ve otorite yapılarının ortaya çıktığını fark ettik. Tasavvufun kurumsal gelişiminin bir sonraki aşaması, müridlerin yeni bir yöntemle şeyhlere intisap etmeleri ve belirli bir şeyhin ismini, öğretim metodunu, tasavvufî uygulamalarını ve hayat tarzını sürdüren okullar oluşturmalarıdır. Bu sonraki adım –XII. asrın sonu ve XIII. asırda şehirli sûfî tarikatların teşekkülü– XI. yüzyıl Horasan'ında tasavvufî teşkilat ve uygulamaların gelişimi ve yaşanan değişimler üzerine bina edilip tedricen yayılmıştır.

KAYNAKÇA

- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs*. Thk. Yusuf b. Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1351/1932, 2: 17.
- Bausani, A. "Religion in the Saljuq Period". *Cambridge History of Islam* (1970), 5: 300.
- Bosworth, C. E. *The Gaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040*. Edinburgh: University Press, 1963.
- Bosworth, C. E. "The Rise of the Karamiyyah in Khurasan". *Muslim World* 50 (1960): 5-14.
- Bulliet, Richard. *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- Bulliet, Richard. "The Political-Religious History of Nishapur". *Islamic Civilization: 950-1150*. haz. D. S. Richards (Oxford, 1973): 71-93.
- Chabbi, Jacqueline. "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan". *Studia Islamica* 46 (1977): 5-72.
- Chabbi, Jacqueline. "Le fonction du ribât à Bagdad du Ve siècle au début du VIIe siècle". *Revue des études islamiques* 42 (1974): 101-21.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto, 2014.
- Frye, Richard N. *The Histories of Nishapur*. Londra: Mouton & Co, 1965.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Eyyuhe'l-veled*. Trc. George Scherer. Beyrut: Catholic Press, 1951.
- el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Kahire, 1939.
- Gramlich, Richard. *Das Sendschreiben al-Qushayris über das Sufitum*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1989.
- Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Oxford: Faber&Faber, 1991.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam*, 3 vols. Chicago, 1974, vol. 2, *The Expansion of Islam in the Middle Periods*.
- el-Hücvirî. Ali b. Osmân. *Keşfü'l-mahcûb*. trc. Reynold A. Nicholson. The "Kashf al-mahjûb", the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri. Gibb Memorial Series no. 17. 1911; Londra, 1959.
- el-Hücvirî. Ali b. Osmân. *Keşfü'l-mahcûb*. haz. V. A. Zukovskij. Leningrad, 1926; Tahran, 1957.

- el-Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *Kitâbü't-Ta'arruf (The Doctrine of Sufis)*. Trc. A. Arberry. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım. *Risâle fi 'ilmi't-tasavvuf*. Kahire, 1966.
- Lapidus, Ira. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lapidus, Ira. "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society". *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 363-85.
- Madelung, Wilferd. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, N.Y., 1988.
- Makdisi, George. "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24 (1961): 1-56.
- Makdisi, George. "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History". *Studia Islamica* 17 (1962): 44-46.
- Makdisi, George. "L'Islam Hanbalisant". *Revue des études islamiques* 42 (1974): 44-211.
- Massignon, Louis. *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*. Paris, 1968.
- Meier, Fritz. *Abū Sa'īd-i Abū l-Hayr (357-490/967-1049): Wirklichkeit und Legende*. Leiden: Brill, 1976.
- Meier, Fritz. "Qushayri's Tartīb al-sulūk". *Oriens* 16 (1963): 1-39.
- Meier, Fritz. "Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik". *Oriens* 20 (1967): 91-106.
- Meier, Fritz. "Hurasan und das Ende der klassischen Sufik". *Atti del Convegno internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo*. Rome: 1970, 454-70.
- Mottahedeh, Roy. *Loyaty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Muhammed b. Münevver, *Esrâru't-tevhîd fî makâmâtî'ş-şeyh Ebû Sa'īd*. Trc. M. Achena. Paris: Sindbad, 1974.
- Nwyia, Paul. *Ibn 'Abbād de Ronda (1333-1390), Lettres de direction spirituelle (ar-Rasā'il as-Sughrā)*. Beyrut: Imprimerie Catholique, 1958.
- O'Kane, John. *The Secrets of God's Mystical Oneness, or the Spiritual Stations of Shaikh Abū Sa'īd*. Costa Mesa, Calif., 1992.
- er-Râzî, Necmeddîn. *Mirsâdü'l-'İbâd mine'l-mebde'i ile'l-me'âd*. Trc. Hamid Algar. New York: Caravan Books, 1982.

- Sarîfînî, İbrahim b. Muhammed. *el-Müntehab mine's-siyâq li-târîhi Nîsâbûr*. [haz. Habib Jaouiche, The Histories of Nishapur. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1984.]
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- es-Sübkî, Ebû Nasr. *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Kahire, 1964.
- es-Sühreverdi, Ebû Hafs Ömer. *'Avârifü'l-mâ'ârif*. Beyrut, 1983.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Thk. J. Pedersen. Leiden: Brill, 1960.
- es-Sülemî. Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Haz. Nureddin Şerîbe. Kahire, 1953.
- es-Sülemî. Ebû Abdurrahmân. *Cevâmi'u âdâbi's-sûfiyye, Uyûbu'n-nefs ve mudâvâtuhâ*. Haz. E. Kohlberg. Kudüs, 1976.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân. *Erbe'üne hadîsen fi't-tasavvuf*. Haydarabad, 1950.
- The Cambridge History of Iran*, vol. 5, *The Saljuk and Mongol Periods*. Haz. J. A. Boyle. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Von Schlegell, Barbara R. *The Principles of Sufism*. Berkeley: Mizan Press, 1990.

Dergimizde
İSNAD ATIF SİSTEMİ
yazım kuralları geçerlidir.
<https://www.isnadsistemi.org/>

