





ISSN 1300-8498

# DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT: 56 - SAYI: 2 - NİSAN-MAYIS-HAZİRAN 2020



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



# DIYANET İLMİ DERGİ



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

Dr. Fatih Kurt

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ  
Managing Editor

Dr. Elif Arslan

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU  
Finance & Distribution

Ahmet Bulut

EDİTÖR  
Editor

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

YAZI TAKİP  
Secretary

Ahmet Dede  
Savaş Özdemir

YAYIN TÜRÜ  
Type of Publication

Üç Aylık, Yaygın, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ  
Head Office

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

ABONE İŞLERİ  
Subscription Affairs

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

GRAFİK TASARIM  
Technical Production

İleri Basım Mat. Amb. Reklam Tanıtım Yay.  
ve Teknik Hiz. Tic. A.Ş.  
B. Evler Mah. F. Çakmak 2 Cd. Güzelşehir Sit.  
22 Villa No: 1 ANP/22 B. Çekmece/İSTANBUL  
Tel: (0212) 454 32 55

ABONE ŞARTLARI  
Subscriber Terms

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 56,00 TL  
Yurt dışı yıllık: ABD \$; 27, AB Ülkeleri €; 22,  
Avustralya Doları; 35, İsveç ve Danimarka  
Kronu; 175, İsviçre Frangı; 35

BASIM TARİHİ  
Publication Date

15.06.2020

Bu dergi ulusal ULAKSİM, SABİM ve SÖBIAD veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

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

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. Ali Erbaş  
Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Kocaeli Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Adnan Bülent Baloğlu Ankara Hacı Bayram Veli Ü. İslami İlimler Fak.  
Prof. Dr. Ali Çelik, Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Ankara Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Hülya Alper, Marmara Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Ankara Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. İsmail Karagöz Düzce Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Mehmet Ünal, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.  
Prof. Dr. Muammer Cengil, Hitit Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Mürteza Bedir, İstanbul Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Sami A. Al-Arian, İstanbul Sabahattin Zaim Ü.  
İslam ve Küresel İlişkiler Merkezi (CIGA) Direktörü  
Prof. Dr. Suat Cebeci, Yalova Ü. İslami İlimler Fak.  
Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Ü. İlahiyat Fak.  
Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar, Marmara Ü. İlahiyat Fak.  
Doç. Dr. Muhammed Asri bin Zeynelabidin, Malezya Perlis Müftüsü  
Naeem Baig, Kuzey Amerika İslam Camiası (ICNA) Başkanı

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Huriye Martı, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Bursa Uludağ Ü. İlahiyat Fak.  
Prof. Dr. İbrahim Hilmi Karslı, Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fak.  
Dr. Fatih Kurt  
Dr. Elif Arslan  
Dr. Fatma Bayraktar Karahan

**İnceleme Komisyonu /  
Review Committee**

Dr. Elif Arslan  
Mustafa Çuhadar  
Dr. Fatma Bayraktar Karahan  
Dr. Lamia Levent Abul  
Dr. Mehmet Nur Akdoğan  
Salih Şengezer

## DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

### A) YAYIN İLKELERİ

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

### B. YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Yazılara 150 kelime Türkçe özet, özet ile uyumlu Abstract, 750 kelimelik Summary, İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.

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

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

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

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

- Makale

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

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

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

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

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

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

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

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





## İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	259
ALİ BİN EBÎ TALHA'NIN ĞARÎBU'L-KUR'ÂN İLMİ ÖZELİNDE TABERÎ'NİN TERCİHLERİNDEKİ YERİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> 'ALĪ B. ABĪ TALHA'S INFLUENCE ON AL-TABARĪ'S PREFERENCES WITHIN THE SCOPE OF THE SCIENCE OF ĠARĪB AL-QUR'ĀN / <i>RESEARCH ARTICLE</i> ALĪM HATĪP - HARUN ABACI	261
HADDĀDĪ'NİN EL-MUVADDĪHLĪ 'İLMĪ'L-KUR'ĀN TEFSİRİ ÜZERİNE / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> ON THE COMMENTARY OF AL-HADDĀDĪ'S AL-MUVADDĪHLĪ 'İLMĪ AL-QUR'ĀN / <i>RESEARCH ARTICLE</i> SEMA ÇELEM	283
MÂTÜRĪDĪ'NİN TE'VĪLĀTÜ'L-KUR'ĀN'DA BAZI TASAWUFİ KAVRAMLARA YAKLAŞIMI / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> AL-MĀTURĪDĪ'S APPROACH TO SOME CONCEPTS OF SUFISM IN TA'VĪLĀTU'L-QUR'ĀN / <i>RESEARCH ARTICLE</i> VEYSEL GENĠL	309
EBŪ'L-MU'İN EN-NESEFĪ'YE GÖRE HŪSŪN VE KUBUH MESELESİNİN TAHLİLİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> ANALYSIS OF THE ISSUE OF HUSN AND QUBH ACCORDING TO ABU AL-MU'IN AL-NASAFĪ / <i>RESEARCH ARTICLE</i> EBUBEKİR YALÇIN	335
ÂMİRÎ (Ö. 381/992) VE HÂRİZMÎ'NİN (Ö. 387/997) İLİMLER TASNİFİNDE HADİS İLMİNİN YERİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE PLACE OF HADITH SCIENCE IN 'ÂMİRĪ (D. 381/992) AND KHĀRİZMĪ'S (D. 387/997) CLASSIFICATION OF SCIENCES/ <i>RESEARCH ARTICLE</i> ALĪ ARSLAN	359
GAZZĀLĪ'NİN EYYŪHE'L-VELED ADLI ESERİNİN İÇERİK VE YÖNTEMİNİN PEDAGOJİK AÇIDAN İNCELENMESİ/ <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> PEDAGOGICAL EXAMINATION OF THE CONTENT AND METHOD OF AL-GHAZALĪ'S BOOK NAMED AYYUHAL WALAD / <i>RESEARCH ARTICLE</i> SALĪH AYBEY	381
ZEYREKZĀDE EMRULLAH MUHAMMED'İN KUR'ĀN OKUMA KARŞILIĞI ÜCRET ALMA MESELESİNE DAİR RİSALESİ: İNCELEME ve TAHKİK / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> ZEYREKZADE EMRULLAH MUHAMMED'S TREATISE RELATED TO ISSUE OF BEING PAID IN RETURN FOR RECITING THE QUR'AN: AN ANALYSIS AND CRITICAL EDITION / <i>RESEARCH ARTICLE</i> ABDULLAH KAVALCIOĞLU	415
OSMANLI DÖNEMİNDE CAMİLERDE KUR'ĀN OKUNMASIYLA İLGİLİ GÖREVLİLER / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> OFFICIALS RELATED TO RECITING THE QUR'AN IN MOSQUES IN THE OTTOMAN PERIOD / <i>RESEARCH ARTICLE</i> MURAT AKGÜNDÜZ	443

EVLENMENİN HÜKMÜ (ŞER'İ SIFATI) VE BU KONUDA İMAM ŞÂFÎ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE LEGAL STATUS (JURIDICAL CHARACTER) OF MARRIAGE AND RELATED OPINION ATTRIBUTED TO IMAM SHAFII / <i>RESEARCH ARTICLE</i> MUSTAFA GENÇ	459
HZ. PEYGAMBER'İN DÜŞMANLARINDAN KORUNMASI / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> PROTECTION OF THE PROPHET FROM THE ENEMIES / <i>RESEARCH ARTICLE</i> ALİ BAKKAL	493
FIKİH – AHLAK EKSENİNDE İLETİŞİM İLKELERİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE COMMUNICATION PRINCIPLES IN THE BASE OF FIQH AND THE MORAL AXIS / <i>RESEARCH ARTICLE</i> ENVER OSMAN KAAN	523
MUKTEZAY-I HALİN DAVET DİLİNDEKİ YERİ VE İLETİŞİME ETKİSİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE PLACE OF "MUQTADA AL-HAL" IN THE INVITATION LANGUAGE AND ITS EFFECT ON COMMUNICATION / <i>RESEARCH ARTICLE</i> CÜNEYT MARAL	559
İSLÂM VE BAĞI KÜLTÜRÜ AÇISINDAN KENT, MUAŞERET VE UYGARLIK İLİŞKİLERİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE RELATIONSHIP BETWEEN CITY, COEXISTENCE AND CIVILIZATION IN TERMS OF ISLAMIC AND WESTERN CULTURES / <i>RESEARCH ARTICLE</i> NUREDDİN NEBATİ	577
NATİKÎ'NİN TAKRİZÂTU EBYÂTİ MUHTASARI'T-TELHÎS ADLI ESERİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> NATİKÎ'S BOOK TITLED TAKRİZÂTU EBYÂTİ MUHTASARI'T-TELHÎS / <i>RESEARCH ARTICLE</i> ŞAHİN ŞİMŞEK	601
SADREDDİN'İN "MUCİZE-İ MUHAMMED MUSTAFA" ADLI MESNEVİSİ / <i>ARAŞTIRMA MAKALESİ</i> THE WORK OF SADREDDIN NAMED "MIRACLE OF MUHAMMAD MUSTAFA" / <i>RESEARCH ARTICLE</i> AHMET İÇLİ	619

## EDİTÖRDEN / From the Editor

Dergimizin 2020 yılının ikinci sayısını farklı alanlardan pek çok makale ile okurlarımızın ve akademik dünyanın dikkatine sunuyoruz. İlk makalemiz Harun Abacı ve Alim Hatip tarafından kaleme alınan “Ali bin Ebu Talha’nın Garibu’l Kur’ân İlmi Özelinde Taberi’nin Tercihlerindeki Yeri” başlıklı çalışma. Bu çalışmada; Taberi’nin Câmiu’l-Beyân isimli tefsirinde Garibu’l-Kur’ân konusuna yaklaşımı ele alınmakta özellikle alanda en makbul tarîk addedilen Ali b. Ebî Talha tarîki üzerinden bu yaklaşım değerlendirilmektedir. Böylelikle Taberi’nin tercihleri ve bu tercihlerin nedenleri ortaya konulmuştur.

Bir diğer tefsir makalesi Sema Çelem’in “Haddâdî’nin *el-Muvaddih li ‘İlmi’l-Kur’ân* Tefsiri Üzerine” çalışmasıdır. Çalışma, günümüze kadar haberdar olunmayan el-Haddâdî’ye ait önemli bir tefsir eseri olan *el-Muvaddih li ‘İlmi’l-Kur’ân*’ın Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi’nde iki nüsha halinde bulunduğunu açığa çıkarmakta diğer yandan hali hazırda Haddâdî’ye nispet edilen *el-Muvaddih fi t-tefsîr* adlı eserin ise müellife ait asıl eser olmadığını ortaya koymaktadır.

Veysel Gençil’in “Mâtürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân’da Bazı Tasavvufi Kavramlara Yaklaşımı” makalesinde ise İslâm düşünce geleneğinde akla verdiği önem ile maruf olan Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı eserinde ayrı anlamlar yükleyerek bazı tasavvufi kavramlar kullandığı tespit edilmekte ve bu kavramlar üzerinden müellifin tasavvufa bakışına dair bazı neticelere ulaştığı görülmektedir.

Ebubekir Yalçın’ın “Ebü’l-Muîn en-Neseî’ye Göre Hüsün ve Kubuh Kavramlarının Tahlili” makalesi de kelâm ilminin önemli bir meselesini konu edinmektedir. Makale, Mâtürîdî ekolünün önemli isimlerinden olan Ebü’l-Muîn en-Neseî’nin iyi-kötü, güzel-çirkin tanımlamalarının dinin emir ve yasaklaması ile bağı üzerinde nasıl durduğunu ve hüsün-kubuh meselesini nasıl ele aldığını ortaya koymaktadır.

“Âmirî (ö. 381/992) ve Hârizmî (ö. 387/997) Tarafından Yapılan İlimler Tasnifleri ve Bu Tasniflerde Hadis İlminin Yeri” başlıklı makalesinde Ali Arslan, ilimleri ilk defa dinî ve hikemî olarak tasnif eden Âmirî’nin hadis ilmine dinî ilimlerin en başında yer verdiğini, Hârizmî’nin ise ilimler tasnifinde hadis ilmine yer vermediğini ancak sünneti fıkıh ilminin üzerinde bir kaynak olarak ortaya koyduğunu belirtmektedir.

Salih Aybey, “Gazzâlî’nin Eyyühe’l-Veled Adlı Eserinin İçerik ve Yönteminin Pedagojik Açından İncelenmesi” isimli makalesinde Gazzâlî’nin *Eyyühe’l-Veled* isimli eserinde ortaya konulan eğitim bakımından günümüze de ışık tutacak ilke yöntemleri ele almaktadır.

Zeyrekzâde Emrullah Muhammed'in Kur'ân Okuma Karşılığı Ücret Alma Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik" makalesinde ise Abdullah Kavalcioglu, 16. yüzyılın önemli âlimlerinden olan Zeyrekzâde Emrullah'ın Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın hükmü hususunu ele aldığı *Risâle fî cevâzi ahzi'l-ücreti li-kıraeti'l-Kur'ân* adlı risalesi, bu risalenin hangi esere karşı yazıldığı ve eserin müellefinin hayatı konularını detayları ile açıklamaktadır.

Osmanlı döneminde camilerde Kur'ân okunması ile ilgili görevlerin ele alındığı bir diğer çalışma ise Murat Akgündüz'e ait olan "Osmanlı Döneminde Camilerde Kur'ân Okunmasıyla İlgili Görevliler" makalesidir. Arşiv belgeleri ve vakfiyelere dayanarak Kur'ân okunmasına ilişkin camilerdeki görevler ve görevlilere ilişkin detaylı bilgiler makalede ortaya konulmaktadır.

Mustafa Genç'in "Evlenmenin Hükmü (Şer'î Sıfatı) ve Bu Konuda İmam Şafî'ye Nispet Edilen Görüş" makalesinde evlenmenin dini hükmüne ilişkin genelde mezheplerin görüşleri özelde ise İmam Şafî'nin görüşleri ele alınmaktadır. Ali Bakkal ise "Hz. Peygamber'in Düşmanlarından Korunması" makalesinde Allah Rasulü'nün karşı karşıya kaldığı tehlikeler üzerinden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insanlar tarafından öldürülmekten korunması özelliğini kelâm ilmi temelinde ispatlamaya çalışmaktadır.

Enver Osman KAN, "Fıkıh- Ahlak Ekseninde İletişim İlkeleri (Tarihi Seyrine Bakış ile Birlikte)" makalesinde iletişim ilkelerini ortaya koyarken Cüneyt MARAL, "Muktezay-ı Halin davet Dilindeki Yeri ve İletişime Etkisi" makalesinde "sözün söylendiği yerin ve zamanın gereklerine uygun olması"-nı ifade eden muktezay-ı halin dikkate alınmasının bugünün iletişim bilimi için de önemli olduğunu belirtmektedir. Nurettin NEBATI'nın "İslâm ve Batı Kültürü Açısından Kent, Muâşeret ve Uygarlık İlişkileri" başlıklı makalesi de kentleşme, uygarlık ve muâşeret bakımından İslâm kültürü ile Batı kültürü arasında mukayeseli bir çalışma özelliği göstermektedir.

Şahin Şimşek'in "Natıkî'nin Takrîzâtü Ebyâti Muhtasari't-Telhis Adlı Eseri" isimli makalesinde bir Arapça belâgat kitabı olan Takrîzâtü Ebyâti Muhtasari't-Telhis genel hatlarıyla tanıtılmakta ve kaynak metin ile mukayesesi yapılarak muhteva bakımından değerlendirilmektedir.

Ahmet İçli'nin "Sadrettin'in Mucize-i Muhammed Mustafa Adlı Mesnevisi" makalesi de Hz. Peygamber'in hayatında mucize olarak değerlendirilen olağanüstü olayları ele alan "mucizât-ı nebî" muhtevalı edebî eserlerden birinin önemli bir değerlendirmesidir.

Her birinin alanına önemli katkılarda bulunacağını düşündüğümüz makalelerle dolu dergimizin ilim dünyasına yeni ufuklar açması temennisiyle.

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

# ALİ BİN EBÎ TALHA'NIN ĞARİBU'L-KUR'ÂN İLMİ ÖZELİNDE TABERÎ'NİN TERCİHLERİNDEKİ YERİ

## 'ALĪ B. ABĪ TALĪHA'S INFLUENCE ON AL-ṬABARĪ'S PREFERENCES WITHIN THE SCOPE OF THE SCIENCE OF ĞARĪB AL-QUR'ĀN

Geliş Tarihi: 25.12.2019 Kabul Tarihi: 01.06.2020

### ALİM HATİP

ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ  
ORDU ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
orcid.org/0000-0001-5357-7565  
alimhatip@odu.edu.tr

### HARUN ABACI

DR. ÖĞR. ÜYESİ  
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ / İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
orcid.org/0000-0003-2259-5722  
harunabaci@pau.edu.tr

### ÖZ

Bu çalışmada; Kur'ân'ın farklı lehçelerden kelimeler içermesi sebebiyle Kur'ân ve onun manalarıyla ilgilenenlerin karşısına çıkan Ğarîp kelimelerin bir kısmı, bu kelimelerin en detaylı ele alındığı eserlerden biri olan Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân* isimli tefsiri özelinde ele alınacaktır. Rivâyetleri senetleriyle nakleden ve cerh-ta'dîl ilmine vâkıf bir muhaddis olan Taberî'nin, Ğarîbu'l-Kur'ân gibi daha çok naklî yönü ağır basan bir ilme dirayet metodu açısından yaklaşımı incelenecektir. Taberî'nin dirayet yöntemleri içerisinden de daha çok hangilerine başvurduğu belirlenmeye çalışılacaktır. Böylelikle bu incelemeyle *Câmiu'l-Beyân*'ın dirayet tefsiri mi, rivayet tefsiri mi olduğu sorusuna cevap aranacaktır. Bu inceleme, birçoklarına göre sıhhat açısından bu alandaki en makbul tarîk addedilen Ali b. Ebî Talha tarîki üzerinden yapılarak, *Câmiu'l-Beyân*'da lügat verileri ile cerh-ta'dîl verilerinin mutabakatı gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Taberî'nin görüşlerine delil olarak zikrettiği rivâyetler içerisinde Ali b. Ebî Talha rivâyetlerinin delil değeri ve konumu belirlenecektir. Bütün bunlarla Taberî'nin tercihlerinin ve bu tercihlerin nedenlerinin daha yakından görülmesi hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsîr, Ğarîbu'l-Kur'ân, Ali b. Ebî Talha, Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Dirâyet.

### ABSTRACT

This study deals with some of the rare words in the Qur'an (ġarīb al-Qur'ān) from various dialects, (words) which often confuse those who work on the Qur'ān and its exegesis, within the scope of Jāmi' al-Bayān by al-Ṭabarī (d. 310/923), which provides one of the most detailed analysis of these rare words. The present work will examine al-Ṭabarī—who is a muḥaddith well known for his narration of reports with their chains of transmission and for his competence in the science of al-jarḥ wa al-ta'dīl—in terms of his approach from the point of view of rational (dirāya) method to Ğarīb al-Qur'ān, which is a science that is predominantly narrative (naqlī). Conducted based on the chain of transmission by 'Alī b. Abī Ṭalḥa, who is regarded by many as the most reliable line of transmission in this field in terms of authenticity, this study will seek to show the congruence between the lexical data found in Jāmi' al-Bayān and the data of al-jarḥ wa al-ta'dīl therein. Besides, the value and place of 'Alī b. Abī Ṭalḥa's narrations as an evidence will be determined among the narrations mentioned by al-Ṭabarī as evidence to his views. This paper thus aims at shedding light on al-Ṭabarī's preferences as well as comprehending the motivations behind these preferences better.

**Keywords:** Tafsīr (Exegesis), Ğarīb al-Qur'ān, 'Alī b. Abī Ṭalḥa, al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān, Dirāya (Rational)

## 'ALĪ B. ABĪ ṬALḤA'S INFLUENCE ON AL-ṬABARĪ'S PREFERENCES WITHIN THE SCOPE OF THE SCIENCE OF ĠARĪB AL-QUR'ĀN

### SUMMARY

Inclusion of words from various dialects in the Qur'ān has led to the emergence of the science of Ġarīb al-Qur'ān (the Rare Words in the Qur'ān). Such inquiries have eventually evolved into a science, gaining themselves a place as a field within the 'Ulūm al-Qur'ān. Reports going back to Ibn 'Abbās occupy an important place within this science, as this companion, who had an abiding interest in Qur'ānic exegesis, became well-known among other companions with his superiority in knowing the meanings of rare words. These reports were transmitted from Ibn 'Abbās to next generations through nine different lines of transmission, which differ from each other in authenticity, ranging from sound and authentic to weak ones. As a matter of fact, the sources on this matter consider most of them to be problematic. The line of 'Alī b. Abī Ṭalḥa is considered to be the most authentic line of transmission among the nine. This line constitutes a significant portion of what is transmitted from Ibn 'Abbās. However, the collection in which 'Alī b. Abī Ṭalḥa included these reports is not extant. It is known, however, that al-Bukhārī deemed this collection reliable and that Aḥmad b. Ḥanbal, al-Suyūfī, and several other scholars mentioned highly of it. Although it has not reached to us, al-Ṭabarī frequently mentions the reports found in it in his tafsīr (exegesis). It is known that one of the most prominent characteristics of al-Ṭabarī is that he narrates his reports together with their chains of transmission. However, he does not indicate whether the transmitters in the chains are trustworthy or not. As a result, when reading through his exegesis of a given verse in his work, one may find themselves coming across reports coming through an authentic line of transmission as well as those transmitted via a weak line. On the other hand, al-Ṭabarī's reputation as a scholar of ḥadīth (tradition) is widely acknowledged in many sources. The sources indicate that al-Ṭabarī was a muḥaddith (a ḥadīth scholar) from among the fourth ṭabaqa (generation); an expert in al-jarḥ wa al-ta'dīl who authored a work titled Tahdīb al-Āṭār in which he ascertained the 'ilal (problems) of the traditions and discussed their correctness; knew very well both the authentic and weak traditions; and had

good command of the traditions he knew by heart along with their problems. Therefore, it confuses one to see al-Ṭabarī not to evaluate the reports in his exegesis, which indicates that the methodology of this scholar who knew the reports so well needs to be examined carefully. Another characteristic of al-Ṭabarī is that he is a historiographer. He went on to collect with utmost care as an ideal historian all the information pertaining to the first three centuries of the Hijrah. However, he did not assess the information he gathered as a muḥaddiṭ. Al-Ṭabarī evaluated this data mostly through his profession as a linguist. As it is well known, al-Ṭabarī is considered to be one of the best linguists of Kūfa. He places a special importance upon the common usages of the Arabs. In order to gain insights into the rational aspects of a given exegesis, first, that exegesis needs to go under separate investigations for each Qur'ānic science it includes. Furthermore, one needs to seek to ascertain which rational methods the mufasssir (exegete) employs, and when and to what extent he does so. Accordingly, this study explores the specific rational aspects of al-Ṭabarī based on the line of transmission by 'Alī b. Abī Ṭalḥa within the scope of Ġarīb al-Qur'ān, which itself is a scriptural issue. It also aims at finding out which rational methods al-Ṭabarī makes use of the most. In addition, it will also show the congruence between the linguistic data in Jāmi' al-Bayān and the data of al-jarḥ wa al-ta'dīl therein. This will be accomplished through illustrating the linguistic-rational analysis al-Ṭabarī makes on the reports coming through line of transmission by 'Alī b. Abī Ṭalḥa, which is an authentic line of transmission. Yet another aim of the present work is to assess the authenticity of the reports by 'Alī b. Abī Ṭalḥa and the place they occupy among others. This study will show that al-Ṭabarī approaches the verses from a standpoint that is centered on linguistic data and arrives at conclusions that in most cases conform to the reports by 'Alī b. Abī Ṭalḥa. Al-Ṭabarī thus demonstrates that one can assess reports based on linguistic data without needing the privileges of a muḥaddiṭ or the instruments of the science of al-jarḥ wa al-ta'dīl.

## GİRİŞ

E kseriyetle Kureyş lehçesi üzere indiği kabul edilen Allah kelâmında yer yer muhtelif lehçelerden kelimelerin bulunması Ğarîbu'l-Ķur'ân meselesinin temel çıkış noktası olmuştur.<sup>1</sup> Bu sebeple Kureyş lehçesini bilmek Kur'ân'ın tüm kelimelerini anlamak için yeterli olmayabiliyordu.<sup>2</sup> Bu durum Kur'ân'ın garip kelimelerinin araştırılması zorunluluğunu doğurmuştur. Sonraki dönemlerde de Kur'ân ve onun manalarıyla ilgilenenlerin kendisinden müstağnî kalamadıkları bu mesele, sistemleşerek müstakil bir ilim haline gelmiş ve Ğarîbu'l-Ķur'ân ismiyle Ulûmu'l-Kur'ân içerisinde yerini almıştır. Ğarîbu'l-Ķur'ân meselesi, İbn Abbâs (ö. 68/688) rivâyetlerinin bu alanda öne çıkması sebebiyle süreç içerisinde naklî bir muhteva ve çehre kazanmıştır.<sup>3</sup> Ancak İbn Ab-

<sup>1</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 31. Basım (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 176.

<sup>2</sup> Öyle ki Kur'ân'da geçen bazı kelimeler, sahabenin büyükleri için bile zaman zaman soru işareti olmuştur. Örneğin İbn Abbâs فاطر kelimesinin anlamını kuyu başında tartışan iki bedeviden öğrendiğini ifade etmiştir. Muhammed b. Abdullah b. Burhân ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Ķur'ân*, thk. Muhammed Ebî'l-Faḍl İbrâhîm (Beyrut: Daru'l-Marife, 1957), 1/293. İbn. Abbâs'a Meryem suresi 13. Âyette geçen حَنَانًا kelimesi sorulduğunda 'Vallahi bilmiyorum' dediği nakledilir. Cemâlüd-dîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Ķur'ân*, thk. Muhammed Safâ Hakkî, Fehd Alî el-'Andes, İbrahim Muhammed, Muslih Abdulkerim es-Samidî, Hâlid Abdulkerim (el-'İmârât: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1427), 9/93. Ayrıca Hz. Ömer hutbe esnasında نَحْوُف kelimesinin manasını şormuş ve Huzeyl kabilesinden birisi bu kelimenin تَنْقِصٌ 'eksiltme' manasında olduğunu söylemiştir. Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416), 1/29.

<sup>3</sup> İbn Abbâs ta evvel emirde bu bilgileri Nâfi' bin el-Ezrak'ın (ö. 65/685) soruları üzerine Arap şiiirinden istişhâd ederek açıklamıştır Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Şüyûfî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Ķur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (Kahire: Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1974), 4/67-105. Ayrıca o; "Şiir Arab'ın divanıdır, size Kur'ân'dan bir şey kapalı gelirse onların divanına başvurun." demiştir. Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm



bâs'tan gelen bilgilerin dokuz farklı tarikle geldiği bilinmektedir.<sup>4</sup> Bu çalışmaya konu olacak Ali b. Ebî Talha tarîki, söz konusu dokuz tarîk içerisinde en makbul görülen tarîktir.<sup>5</sup> Ali b. Ebî Talha'nın (ö.143/760), bu tarikle gelen rivâyetleri kayda geçirdiği tefsîr sahîfesi bugüne ulaşmamış olsa da; Taberî (ö. 310/923) tefsîrinde bu tarikle gelen rivâyetleri sık sık zikretmektedir.<sup>6</sup> *Câmiu'l-Beyân*'da tespit edebildiğimiz kadarıyla 350 civarında Ali b. Ebî Talha rivâyeti kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Bütün bu mülâhazalar Ğarîbu'l-Ķur'ân ilmi için önem arz eden rivâyetleri ihtiva etmesi sebebiyle Taberî tefsîrinin bu ilimle ilgilenenlerin görmezden gelemeyeceği temel başvuru kaynaklarından biri olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Bilindiği üzere Taberî'nin en önemli özelliklerinden birisi naklettiği bütün rivâyetleri senetleriyle zikretmesidir.<sup>8</sup> Ancak o, senetlerdeki râvîlerin adil olup olmadığını belirtmemektedir.<sup>9</sup> Bu sebeple bir âyetin tefsîrinde, söz gelimi en makbul tarîk olarak kabul edilen Ali b. Ebî Talha tarîki ile Dahhâk tarîki gibi zayıf bir tarîk beraber gelebilmektedir.<sup>10</sup> Diğer yandan Taberî'nin hadis ilmindeki önemli yeri birçok kaynak tarafından takrir edilmektedir.<sup>11</sup> Ayrıca Taberî'nin ilk üç asra dair ulaşabildiği tüm rivâyet-

---

es-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Ķur'ân*, thk. İmam Ebî Muhammed b. Âşûr (Cidde: Dâu't-Tefsîr, 1436), 1/256. Bütün bunlar aslında bu ilmin baştan itibaren sözlü/nakli bilgilerle irtibatını göstermektedir.

- <sup>4</sup> Bu tarîklerin sıhhat değerlendirmesi için bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/58-61.
- <sup>5</sup> Suyûtî de (ö.911/1505) bu tarîki, tarîklerin en sağlamı olarak nitelendirmektedir. Şuyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Ķur'ân*, 2/6.
- <sup>6</sup> Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in tefsîrlerindeki rivâyetlerden bu sahîfeyi tekrar oluşturmaya çalışan inşa çalışmaları vardır. bk. Raşid b. Abdü'l-Mun'im Raccâl, *Tefsîru İbni Abbâs (el-müsemma şahîfetü Ali b. Ebî Talha fi tefsîru'l-Ķur'âni'l-Kerîm)* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Şikafiyye, 1991); Ahmed b. 'Âyiş el-Latîf 'Ânî, *Şahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbni Abbâs fi'l-İtfehâr* (Mekke: Câmîatü Ümmi'l-kurâ, 1989). Bazılarına göre Taberî tefsîrinde sahîfenin büyük bir kısmını zikretmiştir. İsmail Cerrahoğlu, "Ali İbn Abî Talha'nın Tefsîr Sahîfesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1969): 67. Bazıları ise Taberî'nin bu sahîfeyi elinin altında bulundurarak tümüyle tefsîrine geçirdiğini iddia etmektedir. Heribert Horst, "Taberî'nin Kur'ân Tefsîri'ndeki Rivâyetler", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016): 327-328.
- <sup>7</sup> *Câmiu'l-Beyân*'dan Ğarîbu'l-Ķur'ân alanında müstakil bir eser çıkarmanın mümkün olduğu ifade edilmiştir. Müsâ'id Tayyâr, *et-Tefsîru'l-luġavi li'l-Ķur'âni'l-Kerîm* (Dammâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 1422), 188. Nitekim böyle bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışma için bk. Abdurrahman 'Umeyra, *Deġâiku'l-luġati'l-Ķur'ân fi tefsîri İbn Cerîr et-Taberî*, 2 c. (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1992).
- <sup>8</sup> Ali İhsan Özdemir, "Ebî Ca'fer et-Taberî ve 'Camiu'l Beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân' Ad'lı Tefsîrinin Özellikleri", *Journal Of Islamic Research* 14/1 (2001): 152-153.
- <sup>9</sup> Muhammed Abdülazîm Zürġânî, *Menâhilu'l-'irfân fi ulûmi'l-Ķur'ân*, 2. Basım (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 2/27.
- <sup>10</sup> Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Ķur'ân* thk. Ahmed Muhammed Şakir, 1. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 1/243,2/127,3/135,4/197,5/237.
- <sup>11</sup> Taberî'nin; dördüncü asır tabakasından bir muhaddis olduğu, Şemseddin Ebî Abdil-

leri senetleriyle içermesi bakımından önemli bir rivâyet metoduna sahip olmasının yanında Arap diline olan derin vukufiyeti sebebiyle,<sup>12</sup> manaya ulaşmada gerek sarf gerek nahiv açısından Arap dili imkanlarına sık başvurması, Arapların kullanımlarına itimat ederek şiir ile istişhâd etmesi ve tercihlerde bulunması açısından da iyi bir dirayetçi olduğu müsellemidir. Ayrıca Taberî mukaddimesinde Kur’ân-ı Kerîm’in Arap diliyle indiğini söyleyerek Kur’ân ile Arap kelâmının muvafık olması gerektiğinin altını çizmektedir.<sup>13</sup> Bu onun Kur’ân’ı anlama noktasında Arap dilinin imkanlarını kullanmaya verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir. Tüm bunlar ışığında, rivâyetleri bu kadar iyi tanıyan bir dirayetçinin bu tefsîrdeki metodunun biraz daha dikkatli incelenmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Bu araştırma, *Câmiu’l-Beyân*’ın rivâyet tefsîri mi, yoksa dirayet tefsîr mi olduğu tartışmasıyla da yakından ilgilidir. Taberî’nin rivâyet tefsîri olduğu kabulü<sup>14</sup> ile onun dirayetçi yönüne dikkat çeken çalışmaların yapılması tar-

---

lâh Muhammed bin Ahmed bin Osmân ez-Zehbî, *el-Mu’ayyen fî tabakâti’l-muḥaddisîn* (Ürdün: Dâru’l-Furkân, 1404), 1/108. Cerh ve ta’dilde mahir olup *Tehzîbu’l-âsâr* isiminde bir eser te’lif ettiği, Ali Abdalbâsîḫ Mezîd, *Minhâcü’l-muḥaddisîn fî’l-ḳarni’l-evveli’l-hicrî ve hattâ aşrinâ’l-hâdır* (Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, ts.), 1/256. Bu eserinde hadislerin illetlerini tespit edip, sıhhatlerinden bahsettiği, Ebû Amr Ali bin Abdillâh bin Şedîd Maṭirî, *Cühûdu’l-muḥaddisîn fî beyâni ileli’l-ḥadîs* (Medine: Mecmau’l-Melik Fehd li Tabâati’l-Mushafi’ş-Şerîf, ts.), 1/27. Sünnetin sahihini ve sakîmini iyi bildiği Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit Ḥaṭîp el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdat*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beirut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1422), 2/550. Ezberindeki binlerce hadise illetleriyle vakıf olduğu bilinmektedir. Ömer Nusuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi ve Tabakatü’l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/366. Taberî’nin hadisçiliği için bk. Fatma Akdokur, “*Tehzîbu’l-Âsâr*” *Bağlamında Et-Taberî’nin Hadisçiliği* (Doktora tezi, T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, 2010).

<sup>12</sup> Taberî Küfeli dilcilerin en mahirlerinden kabul edilmektedir. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Ḥamevî, *Mu’cemü’l-üdebâ*, thk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, 1414), 2452. Taberî tefsîrinin lügat âlimleri için bir başvuru kaynağı olduğu söylenmektedir. Muhammed Zühaylî, *el-İmâmü’l-Ṭaberî şeyḫü’l-müfessirîn ve umdetü’l-muerriḫîn ve muḳaddemi’l-fuḳahâi’l-muḥaddisîn şâhibi mezhebi’l-Cerîri* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1420), 129-130.

<sup>13</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 1/11-12.

<sup>14</sup> İlk dönemlerde Kur’ân’a yönelik her türlü anlama faaliyeti ‘Tefsîr’ olarak adlandırılmıyorken, Zerkeşî (ö.794/1327) tefsîr yöntemlerini sünnet, sahabe sözleri, Arap dili, rey tefsîri olarak dörde ayırmıştır. Ardından Zürkânî (ö1367/1948) tefsîri rivâyet tefsîri, dirayet tefsîri ve işârî tefsîr olarak 3’e ayırmıştır. En son Zehebî (ö.1399/1948) bu sayıyı rivâyet ve dirayet tefsîri olmak üzere 2’ye indirmiştir. Bu taksim de Türkçe yazılan tefsîr usulü kitaplarına İsmail Cerrahoğlu’nun *Tefsîr Usulü ve Tarihi* isimli eseri ile girmiştir. bk. Muhsin Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 21. Basım (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 116-117. Zehebî’nin bu taksimi bazı fikirlerinden etkilendiği oryantalist Goldziher’den aldığı ifade eden araştırmalar vardır. bk. Mesut Kaya, “Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsîr Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014): 60. Bu taksimin kökeni neresi olursa olsun netice

tışmayı bir noktaya kadar getirmiş görünmektedir.<sup>15</sup> İlk görüşün çok yüzey- sel ve peşin bir kabul olduğu malumdur. Şöyle ki *Câmiu'l-Beyân*'daki nakillerin çok olması, bu tefsiri üstünkörü inceleyenlerde onun me'sûr tefsir kategorisinde olduğu zannına sebep olmuştur.<sup>16</sup> Bazıları bu eserin me'sûr tefsir türünün en geniş örneği olduğu söyleyerek<sup>17</sup> rivâyet yönünü ön plana çıkarmaktadırlar. Ancak bu tefsirin diğer me'sûr tefsirlerden hacimli ol- masında, esasında onun içerdiği; dil tahlilleri, şiirle istişhâd ve tercihler gibi dirayet pratiklerinin de büyük payı vardır. Taberî'nin dirayet yönünü ön plana çıkarmaya çalışan araştırmalar ise özetle *Câmiu'l-Beyân* tefsiri- nin bütününe yönelik genel manada Taberî'nin dirayetçi olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar. Ancak Kur'ân ilimlerinin çeşitliliği ve her ilmin kendine has özellikler içerdiği göz önüne alındığında; aynı yöntemle ulaşılan tek bir sonucun *Câmiu'l-Beyân* üzerinde bütün ilimlere teşmil edilmesi, tabia- tıyla genellemeci sonuçlar ortaya çıkarabilir. Örneğin hakkında çok rivâyet gelmeyen bir konuyla, birçok rivâyet bulunan bir konuya, müfessirin dirayet ve rivâyet yöntemleri açısından yaklaşımının aynı olmayacağı beklenir. Diğer yandan dirayet de kendi içinde birçok farklı yöntem içermektedir.<sup>18</sup> Buradan hareketle şöyle denilebilir; bir tefsirin dirayet yönünün anlaşılma- sında, öncelikle o tefsir, içerdiği Kur'ân ilimlerine göre ayrı ayrı incelen- meli ve müfessirin dirayet metotlarından hangisine, nerede, ne ölçüde baş- vurduğu belirlenmeye çalışılmalıdır. Bu sebeple bu çalışmada Taberî'nin dirayet yönü, Gâribu'l-Ğur'ân gibi nakle dayanan bir mesele özelinde Ali b. Ebî Talha târiki üzerinden spesifik olarak gösterilmeye çalışılacaktır.

## 2. Birincil Bir Delil Olarak Ali b. Ebî Talha Verilerinin Taberî'nin Tercihlerindeki Yeri:

Taberî *Câmiu'l-Beyân*'da âyetleri açıklarken naklettiği rivayetler içeri- sinden çoğunlukla Ali b. Ebî Talha rivâyetlerindeki bilgilerle mutabık so-

---

itbarıyla tefsirler rivâyet ve dirayet metotları açısından vakıya pek de uygun düş- meyecek tarzda keskin bir ayrıştırmaya tabi tutulmaktadır.

<sup>15</sup> Taberî'nin dirayetçi yönüne dikkat çeken çalışmalardan bazıları şunlardır; Muhammed el-Fağıl İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluhu* (Kahire: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1390), 36; Fatih Bayar, *Taberî'nin Tefsîr Metodolojisi* (Doktora tezi, T.C. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsîr) Anabilim Dalı, 2008), 319-395. Sıtkı Güllü, "Rivâyet ve Dirayet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsîr'i Hakkında Bir Değerlendirme", *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004): 265-280; Hacı Önen, *Taberî Tefsîri'nde Dirayet* (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012).

<sup>16</sup> Zühaylî, *el-İmâmü't-Taberî şeyhu'l-müfessirin ve umdetü'l-muerrihin ve mukadde- mi'l-fukahâi'l-muhaddişin şahibi mezhebi'l-Cerîri*, 126-127.

<sup>17</sup> Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirin*, 2. Basım (Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-sikafîyye li't-te'lîf ve't-tercüme ve'n-neşr, 1409), 2/508.

<sup>18</sup> Bunlar; lügavî yöntem, fihki yöntem, işârî yöntem, bâtinî yöntem, bilimsel yöntem, sosyolojik yöntem, psikolojik yöntem, edebî yöntem vb. türlerdir. Mehmet Akif Koç, ed., *Tefsîr El Kitabı*, 4. Basım (Ankara: Grafiker yayımları, 2015), 7.

nuçlara ulaşmaktadır. Yani Taberî tercihlerini çoğunlukla bu tarik lehine kullanmaktadır. Bu kısımda Ali b. Ebî Talha ile Taberî'nin, yorumunda ittifak ettiği bazı Ğarîbu'l-Ķur'ân örnekleri ele alınacaktır.

### 2.1. الفوم Lafzı:<sup>19</sup>

Taberî el-Bakara Suresi'nin 61. âyetinde geçen الفوم kelimesinin ne anlama geldiği konusunu tefsîrinde işlerken öncelikle bu kelimeyle ilgili rivâyetleri kendi içinde tasnif ederek iki ana görüş altında sıralamaktadır. Bu görüşlerden ilki الفوم kelimesinin الخبز 'ekmek' ve onun hammaddesi olan الحنطة 'buğday' manasına geldiğine işaret eden görüştür. Ali b. Ebî Talha rivâyeti bu görüşü destekleyen deliller içerisinde zikredilmektedir. İkinci görüş ise الفوم kelimesinin ثوم 'sarımsak' manasına geldiğini ifade eden görüştür. Ancak Taberî bu son görüş için diğer görüşte olmayan bir delil daha zikrederek الفوم kelimesinin bazı kırâatlerde وَثُومِهَا şeklinde ifade edildiğini aktarmaktadır.<sup>20</sup> Taberî burada dirayetçiliğini ön plana çıkararak bu kırâat verisini te'vil etmekte ve delil olarak kabul etmemektedir. Ona göre bu kırâat sahih olsa bile<sup>21</sup> buradaki mesele *hurûf-u mübeddele*<sup>22</sup> örneğidir. Taberî bu açıklamalarına ek olarak اِخْتَبَرُوا لَنَا فُومُوا لَنَا 'bize ekmek pişir' manasına geldiğini söyleyerek, kadim Arapça'da ekmek ve buğday kelimelerinin الفوم kelimesiyle karşılandığını ifade etmektedir.<sup>23</sup> Yani Taberî bu ifadeleriyle ثوم kelimesinin esas itibariyle sarımsak manasını taşımadığını, hatta böyle bir kelimenin dahi olmadığını iddia etmektedir. Bu nedenle bu kırâatteki وَثُومِهَا şeklindeki kullanım yeni bir anlam ifade etmemektedir. Böylece âyetteki mananın sarımsak olduğuna delil olamamaktadır. Görüldüğü üzere Taberî naklî bir veri olan kırâatin delil değerini tartışırken kendisine dayanak noktası olarak öncelikle lehçeler arasındaki telaffuz farklarını almaktadır. İkincil olarak Taberî Arapların فوم kelimesinden türettikleri bir fiili ekmek pişirmek manasında kullandıklarını belirtmektedir. Bu iki dayanak noktası da asıl itibariyle Arapların kullanımları ile ilgilidir. Yani Taberî فوم kelimesinin sarımsak manasında olduğunu iddia eden görüşü ve o görüş için getirilen kırâat delilini Arapların kullanımlarına ters olduğu için kabul etmemektedir. Taberî'nin kırâat karşısındaki bu tutumu, kırâatın kabul şartlarından biri olan Arap dili kurallarına uyumu

<sup>19</sup> Örneklerdeki Ğarîbu'l-Ķur'ân kelimeleri *el-İtkân* adlı eserin Ğarîbu'l-Ķur'ân bölümünde sıralanan örneklerden seçilmiştir. Tüm garîb kelimelerin listesi için. bk. Şuyutî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Ķur'ân*, 2/6-66.

<sup>20</sup> Müfessir bu kırâatlere örnek olarak Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652)'un kırâatini göstermektedir.

<sup>21</sup> Bu ifadelerden Taberî'nin Abdullah b. Mes'ûd kırâatini normal şartlar altında şaz olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

<sup>22</sup> Yani mahreçleri yakın olması hasebiyle فاء harfî ثاء harfine dönüşmüştür.

<sup>23</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/127-130.

dikkate aldığını gösterir. Bu durumun onun kırâatleri Müslümanların tarihi tecrübelerinin bir ürünü olarak kabul ettiğine işaret ettiğini söylemek mümkün görünmektedir.<sup>24</sup>

Taberî **فوم** kelimesinin ekmek ve buğday manasına geldiğini tercih etmektedir. Bu tercihini de lügat verilerine dayanarak yapmaktadır. Bu mana doğrultusunda gelen rivâyetleri de ancak lügat verileriyle tutarlı olurlar ise kabul etmektedir. Ali b. Ebî Talha rivâyeti de bu doğrultudadır. Buna göre Taberî'nin yaptığı lügavî dirayetin neticesinin Ali b. Ebî Talha rivâyeti ile paralel olduğu görülmektedir. Buradan Ali b. Ebî Talha rivâyetinin ifade ettiği mananın dilsel verilerle mutabık olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca aynı görüş için Taberî Ali b. Ebî Talha rivâyetinin yanında birçok başka rivâyet de zikretmektedir. Taberî'nin bu görüş için delil olarak getirdiği rivâyetlerin çokluğundan şu da anlaşılmaktadır ki; Ali b. Ebî Talha rivâyetinin ifade ettiği görüş o dönemde ve daha önceki dönemlerde birçok âlim tarafından da paylaşılmaktadır. Yani Ali b. Ebî Talha rivâyeti lügat verilerine uygun olmakla birlikte diğer müfessirlerin de benimsemiş olduğu genel kanaate de uygundur.

## 2.2. الرَّفْتُ Lafzı:

Taberî el-Bakara suresinin 197. âyetinde geçen الرَّفْتُ lafzını açıklarken selefın bu kelime hakkında ihtilaf ettiğini belirlemekte ardından bu kelimeyle ilgili açıklamaları zikretmektedir. Hakkında gelen muhtelif rivâyetlere göre bu kelime; 'cimâ, nikah, sarılmak, yaklaşmak, göz kırpmak, taciz etmek, müstehcen konuşmak, haram olan bir şeyi ifade etmek' gibi manalara gelmektedir ve bu görüşlerden her biri çok sayıda rivâyetle medluldür.<sup>25</sup> Ayrıca رَفْتُ kelimesi, Garîbu'l-Ğur'ân kelimeleri içerisinde hakkında en çok rivâyet gelen kelimelerden birisidir. Ancak söz konusu rivâyetler bu kelimeyi, bu manalardan bir veya en fazla ikisi ile açıklarken, Ali b. Ebî Talha rivâyetine göre رَفْتُ kelimesi; 'sarıp sarmalamak, öpmek, kaş göz işaretleri yapmak, göz kırpmak, müstehcen sözlerle taciz etmek' gibi bu doğrultuda olabilecek her manaya gelmektedir.<sup>26</sup> Taberî bu rivâyetleri ve delalet ettikleri görüşleri uzun uzadıya zikrettikten sonra, رَفْتُ kelimesinin Arapların dilinde aslında; 'konuşmada müstehcen sözler söylemek' manasına geldiğini, sonra cimadan kinaye olarak kullanıldığını belirtmektedir. O, hakîkî ve mecazî anlamlar sebebiyle selefın bu kelimedeki ihtilaf ettiğini belirtmektedir. Taberî'ye göre âyette rafesin genel olarak yasaklanması, söz konusu kelimenin zikredilen manaların hepsini vucûben kapsadığını

<sup>24</sup> Taberî'nin kırâatlere dair zikrettiğimiz bu tutumun detayları için bk. Halis Albayrak, "Taberî ve Kırâat (Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'ân Çerçevesinde)", *İSAV Kur'ân ve Tefsîr Araştırmaları* 4/37 (2002): 362.

<sup>25</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 4/125-133.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 4/129.

göstermektedir. Çünkü رَفَتْ kelimesini, bu manalardan birine tahsis edici bir haber gelmemiştir.<sup>27</sup>

Görüldüğü üzere Taberî'ye göre رَفَتْ kelimesi Arapların kullarımlarında hakîkî ve mecazî olarak farklı anlamlarda kullanılmaktadır. رَفَتْ kelimesinin bu farklı manalara hakikat ve mecaz yoluyla delalet etmesi, selefî ihtilaf etmesine neden olmuştur. Çünkü ehl-i seleften her bir müfessir bu kelimeyi delalet ettiği manalardan biri veya ikisi ile açıklama yoluna gitmiştir. Ancak rivâyetler içerisinde göze çarpan bir durum vardır ki o da; Ali b. Ebî Talha rivâyetinin bu kelimeyi diğer rivâyetlerden farklı olarak tüm manalarına işareten ucu açık bir şekilde açıklamasıdır. Taberî'nin Arapların kullarımlarını ve kelimenin Arapların kullarımlarında hakîkî manasına ilaveten mecaz yoluyla yeni manalar kazanmasını baz alarak ulaştığı sonuç da aynı şekilde bu kelimenin zikredilen tüm manalara delalet etmesidir. Buradan Taberî'nin, bir kelimenin aynı anda hem hakîkî manasına hem de mecaz yoluyla kazandığı manalara delalet edebileceğini düşündüğü sonucu çıkmaktadır. Bu da Gazzâlî'nin "Kur'ân'ın zahiri, bâtını, haddi, ahkâmı, gâye, matla'ı, va'di ve va'idi vardır"<sup>28</sup> rivâyetine dayanarak Kur'ân'ın manalarının geniş ve şümüllü olduğu yorumunu akıllara getirmektedir. Gazzâlî'nin de içinde bulunduğu Şâfiî geleneğinin Kur'ân'ın manaları konusundaki bu yaklaşımının fikhî tezahürlerinin örneklerinden biri de الْخَمْرُ lafzının sarhoş edici tüm maddelere delalet ettiğini kabul etmeleridir.<sup>29</sup> Hanefîler ise aksine bu lafzın sıkılmış üzümde elde edilen üzüm şarabı için kullanılabileceğini ifade etmektedirler.<sup>30</sup> Bu açıdan Taberî ve Ali b. Ebî Talha Şâfiîler'le paralel düşünmektedirler.

Sonuç itibarıyla Taberî'nin yorumu ile Ali b. Ebî Talha rivâyetinin ifade ettikleri manalar birbiriyle örtüşmektedir. Diğer rivâyetlerin رَفَتْ kelimesini birbirinden farklı anlamlara gelen muhtelif kelimelerle açıklamaları ise esasında özde bir ihtilaf değildir. Taberî'nin bu konuda selefî muhtelif açıklamaları üzerine ifade ettiği ihtilaf ithamı, şeklî bir ihtilaftır. Çünkü müfessirlerin nakilleri şeklen yahut manen farklılık arz edebilir. Bu durum hemen özde bir ihtilaf olduğu şeklinde yorumlanıp birbirine zıt kabul edilmemelidir. Nitekim birisi bir şeyden bahsederken; o şeyin lâzımını ve mürâdifini ifade edebilir. Bir başkası ise o şeyden maksadını ve sonucunu kastedebilir. Çoğunlukla bütün bunlar aynı manaya gelir. Lafızların fark-

<sup>27</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 4/133-134.

<sup>28</sup> Ebî Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi 'd-dîn* (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), 2/822.

<sup>29</sup> Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3. Bs (Beirut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1420), 6/396.

<sup>30</sup> Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebüssüûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 1/218.



lılığından her zaman muratların farklılığı anlaşılır.<sup>31</sup> Diğer yandan رَفَتْ lafzının işaret ettiği bu anlamlar esasında cinsel ilişkinin öncülleri konumundadır. Tabiatıyla bu öncüller çok çeşitli eylemler vasıtasıyla olabileceği için müfessirler cinsel ilişkiye götüren bu öncülleri (mukaddemâtü'l-cimâ') farklı farklı ifade etmişlerdir. Görüldüğü üzere bu âyetin yorumunda da nakiller her ne kadar birbirlerinden şekil ve mana açısından farklı görünseler de onlarla kastedilen netice aynıdır. Sonuç olarak Taberî'nin lügavî dirayeti ile ulaştığı anlam ve Ali b. Ebî Talha rivâyetinin işaret ettiği anlam, الرَّفَتْ kelimesinin; cinsel ilişki ve ona sürükleyen tüm eylemlere şâmil olmasıdır. Böylelikle Taberî ve Ali b. Ebî Talha'ya göre âyette,<sup>32</sup> ihramlı iken bu fiillerin yapılması yasaklanmaktadır.

### 2.3. نَخْلَةٌ Lafzı:

Taberî وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نَخْلَةً (en-Nisâ 4/4) âyetini “Kadınlara mehirlerini vacip bir hediye olarak verin.” şeklinde açıklamaktadır.<sup>33</sup> Bu açıklamaya göre Taberî; صَدَقَاتٍ kelimesini *mehir*, نَخْلَةٌ kelimesini ise ‘vacip bir hediye’ olarak anlamaktadır.<sup>34</sup> Taberî bu açıklamasının akabinde, bu doğrultudaki rivâyetleri kendisine delil getirmektedir. Ali b. Ebî Talha rivâyetine göre ise âyette نَخْلَةٌ kelimesiyle kastedilen mehirdir.<sup>35</sup> İlk bakışta Taberî'nin açıklaması ile Ali b. Ebî Talha'nın bu rivâyetinin birbiriyle uyuşmadığı zannedilse de Taberî'nin bu rivâyeti de kendi görüşüne delil olarak getirdiği diğer rivâyetlerin arasında zikretmesi, bu rivâyeti anlama noktasında okuyucuya ipucu vermektedir. Şöyle ki Taberî, نَخْلَةٌ kelimesini vacip bir hediye olarak anlamakla hediye tahsis etmektedir. Buna göre نَخْلَةٌ bir hediye çeşidi olmaktadır ancak vacip kaydı ile tahsis edilerek her hediye için bir نَخْلَةٌ olmayacağı sınırı getirilmektedir. Böylelikle âyette geçen صَدَقَاتٍ ‘mehirler’ Allah tarafından kadınlara verilmek için erkekler üzerine vacip kılınmış bir hediye olmaktadır. Yani Ali b. Ebî Talha rivâyetinin doğrudan söylediği نَخْلَةٌ

<sup>31</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/160.

<sup>32</sup> الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفْتٍ (el-Bakara, 2/197)

<sup>33</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 7/552.

<sup>34</sup> Taberî her ne kadar zikretme de bu kelimeyi vacip olarak açıklamasında; نَخْلَةٌ kelimesinin Kays 'Aclân kabilesinin lehçesinde vacip manasında kullanımını esas almış olmalıdır. bk. el-Kâsım b. Sellâm Ebî Ubeyd, *Lugâtü'l-kabâilü'l-vâride fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, ts., 1/4; Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Şuyûfi, *Mu'terekü'l-aqrân fi i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâu'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408), 1/153. Veya bu kelimeyi vacip olarak açıklamasında; Hz. Peygamberin kendisini evlendirmesini isteyen fakir bir sahâbîyi mehir vermeksizin evlendirmede, demir bir yüzük bile bulamadığında mehir olarak bu kişiden kadına ezberden Kur'ân okumasını emrettiğini ifade eden hadise yahut bu minvalde başka bir hadise dayanmış olabilir. Söz konusu hadis için bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374), “Nikâh”, 76.

<sup>35</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 7/553.

مَهْر = açıklaması Taberî tarafından dolaylı yoldan söylenmektedir. Çünkü Taberî'nin açıklamasına göre vacip bir hediye olarak verilmesi istenen mehir dışındaki hediyeler bu kategoriye girmemektedir. Yani diğer hediyeler vacip olmamakta, sadece mehir vacip bir hediye olmaktadır. Mehir dışında hiçbir hediyein vacip olmaması da نَحْلَةٌ kapsamına sadece mehrin girmesi demektir. Böylece doğrudan مَهْر = نَحْلَةٌ olmaktadır. Sonuç itibarıyla Taberî'nin dolaylı olarak ulaştığı sonuç ile Ali b. Ebî Talha rivâyetinin direkt işaret ettiği mana birbirleriyle mutabık olmaktadır. Bu mutabakat sebebiyle de Taberî, Ali b. Ebî Talha rivâyetini kendisine delil olarak getirmektedir.

Diğer yandan Taberî'ye göre âyette mehrin vacip bir hediye olarak verilmesi talep edildiği düşünülürken; hediye nasıl vacip olur? zorunlu hediye mi olur? gibi sorular akıllara gelebilir. Bu noktada نَحْلَةٌ kelimesinin *vacip bir hediye* olarak anlaşılmasına dikkat edilirse görülecektir ki; burada öncelikle نَحْلَةٌ kelimesi 'vacip' ile açıklandı. Çünkü muhtemelen kadınların zayıf yaradılışlı olmaları ve genelde haklarını arama noktasında erkeklerle baş edememeleri sebebiyle, bu mehir hakları Allah tarafından âyetle koruma altına alınmış oldu. İkinci olarak نَحْلَةٌ kelimesi 'hediye' ile açıklandı. Evliliğin alışverişten farklı olması için böyle bir kayıt getirilmiş olabilir. Böylelikle hem kadın mal gibi telakkî edilmemiş olacak, hem de gururu incinmeyecektir. Bu yolla da iki cins arasında çatışma çıkması önlenecek ve bu hediyeyle gönüller birbirine ısınacaktır. Muhtemelen Taberî bu kelimeyi tüm bu manaları mezcedici olarak anlamış olacak ki نَحْلَةٌ kelimesini vacip bir hediye olarak açıklamaktadır. Veya da o dönemde hediyein vacip olmaması gibi bir zorunluluk yoktur ve Taberî açıklamasını bu anlayış doğrultusunda yapmıştır. Nitekim tarihin çeşitli dönemlerinde bazı uygulamalar yerleşik bir hal aldıklarında farklı telakkî edilir hale gelmişlerdir.<sup>36</sup>

### 3. İkincil Bir Delil Olarak Ali b. Ebî Talha Rivâyetlerinin Taberî'nin Tercihlerindeki Yeri:

Taberî *Câmiu'l-Beyân*'da âyetleri açıklarken Ali b. Ebî Talha rivâyetleriyle mutabakatı bazen kısmî olmaktadır. Yani Taberî bazı âyetlerin yorumunda Ali b. Ebî Talha rivâyetleri ile bütünüyle aynı sonuca ulaşmamaktadır. Örneğin bir *Ğarîbu'l-Ğur'ân* lafzı, birden fazla açıdan yorumlanmış ise Taberî zaman zaman bu açılardan bazılarında Ali b. Ebî Talha ile aynı sonuçlara ulaşırsa da bazılarında onunla ihtilaf edebilmektedir. Böyle yerlerde Taberî Ali b. Ebî Talha rivâyetini kendisine sadece mutabık oldukları nokta açısından ikincil bir delil olarak kabul etmektedir. Bu kısımda Ali

<sup>36</sup> Örneğin Osmanlı Devleti'nde hediye olarak başlayan cülûs bahşîşi sık sık hazinayı zora sokmasına rağmen, verilmediği zamanlarda askerin yönetime baş kaldırması tehlikesi sebebiyle zamanla bu uygulama iyice yerleşmiş, hatta Fatih Sultan Mehmet yahut oğlu ikinci Bayezid tarafından kanunlaştırılmıştır. Abdulkadir Özcan, "Cülûs", *Cülûs* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8: 112.



b. Ebî Talha rivâyetlerinin Taberî'nin tercihlerinde ikincil deliller olarak zikredildiği Ğarîbu'l-Ķur'ân kelimeleri ele alınacaktır.

### 3.1. العَمَة Lafzı:

Taberî *يَعْمَهُونَ* طُعْيَانِهِمْ فِي طُعْيَانِهِمْ وَبِمُدُّهُمْ بِهِمْ وَاللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ “Allah onlarla alay eder ve onlar azgınlıkları içerisinde sapmış ve şaşırmış bir şekilde bocalar haldeyken onlara mühlet verir.” (el-Bakara, 2/15) âyetinde geçen *يَعْمَهُونَ* fiilinin tefsîrinde öncelikle *العَمَة* kökünün aslen *الصَّلَال* ‘sapkınlık, doğru yoldan çıkmak’ manasında olduğunu, Arapça’da birisi için *عَمِيَ* fiili kullanıldığında bununla *ضَلَّ* ‘saptı, doğru yoldan çıktı’ manası kastedildiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu kelimenin *تَحَيَّرَ* ‘hayret etmek’ ve *تَرَدَّدَ* ‘tereddüt etmek’ manalarını da içerdiğini eklemekte, ardından bu görüşünü şiirden delil getirerek kuvvetlendirmektedir. Tüm bunlar neticesinde âyetin manasının *يَتَرَدَّدُونَ حَيَارَى* ‘sapmış ve şaşırmış bir halde bocalarlar’ şeklinde olduğunu ifade etmektedir.<sup>37</sup> Taberî tercihini bu şekilde ortaya koyduktan sonra içerisinde Ali b. Ebî Talha’nın da bulunduğu bir grup müfessirin rivâyetlerini sıralayarak bu rivâyetleri kendi görüşüne delil getirmektedir. Bu görüşleri özetleyecek olursak *يَعْمَهُونَ* fiilinin âyetteki manası;

- Dahhâk tarihîyle gelen rivâyete göre *يَتَرَدَّدُونَ* ‘kararsız kalırlar, bocalarlar’ şeklindedir.

- İbn Cüreyc yoluyla gelen rivâyete göre ise *يَتَلَدَّدُونَ* ‘şaşırp kalırlar, nereye gideceğini bilemezler’ şeklinde olmaktadır.

- Süddî’den ve Ali b. Ebî Talha’dan farklı tarihlerle gelen rivâyetlere göre *يَتَمَادُونَ* ‘sürdürürler, ısrarla devam ederler’ şeklindedir.<sup>38</sup>

Görüldüğü üzere Taberî âyetin tefsîrinde her şeyden önce *يَعْمَهُونَ* kelimesinin sözlük manasını açıklamaktadır. Sonra şiirden delil getirip, Arapların kullanımının da bu doğrultuda olduğunu göstererek kelimenin açıklamasında kendisine lügat verilerini baz almaktadır. Çünkü o mukaddimesinin başında da belirttiği gibi Kur’ân dili-Arapça mutabakatına inanmaktadır.<sup>39</sup> Bu nedenle âyetin manasını belirleyeceği delillerden en önemlisi olarak gördüğü lügat verilerini başta sıralamaktadır. Bu noktaya kadar henüz rivâyetleri söz konusu etmemesi dikkat çekicidir. Bu durum onun önceliğinin, selefîne ne dediği olmadığını göstermektedir. Arapların kullanımlarına göre manayı ortaya koyduktan sonra rivâyetleri; ‘Görüşümüz doğrultusunda gelen te’vil’ler’ şeklinde sıralamaktadır. İzlemiş olduğu bu yöntem onun ‘Kur’ân’ın muhatabının dili ile mutabık olması’ tezi<sup>40</sup> ile tutarlılık göstermektedir. Şöyle ki Taberî rivâyetlerin sıhhat derecesine bakmadan, hatta başta rivâyetlere hiç değinmeden öncelikle Kur’ân’ın kendisiyle indiği dil dediği Arapların

<sup>37</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 1/309-310.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 1/310-311.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 1/11-12.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 1/11-12.

kullanımına göre manayı belirlemekte, sonra bu manayı esas alarak rivâyetleri sıralamaktadır. Ona göre rivâyetler, lügat verilerini kullanarak ortaya koyduğu manaya mutabık oldukları ölçüde kendisine delil olabilmektedirler.

Görüldüğü üzere bu âyetin yorumunda nakiller her ne kadar birbirlerinden şekil ve mana açısından farklı görünseler de onlarla kastedilen netice aynıdır. Taberî bunların hepsinin aynı manaya işaret ettiğini düşünüyor olacak ki hepsini aynı görüşün altında delil olarak sıralamaktadır. Kısacası bu rivâyetlerdeki açıklamalar her ne kadar farklı kelimelerle ifade edilmiş farklı manalar içerseler de esasında aynı vakıanın farklı açılardan görüntüsüdürler ve aynı fiile işaret etmektedirler. Yani münafıkların münafıklık yaparken inananlar ile kendi şeytanları arasında gidip gelmelerinin bir nevi tablosu çizilmektedir. Her rivâyet esasında aynı olaya farklı bir açıdan ışık tutmaktadır. Zaten bu rivâyetlerin hepsinin isnat zincirleri açısından müntehasının İbn Abbâs olması da bunu gerektirmektedir. Taberî bu açıklamasıyla söz konusu münafıkların, müminlerin yanında mümin rolü yapıp, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında inkâr ederek sergiledikleri bu تَرَدُّدٌ 'tereddüt'lerinin ضَلَالًا 'sapkınca' ve حَيَارَى 'şaşkınca' olduğunu vurgulamaktadır. Taberî'nin bu açıklaması ilgili rivâyetlerdeki çeşitli manaları mezcetmiş görünmektedir.

Taberî'nin Ali b. Ebî Talha rivâyetinde geçen يَتَمَادُونَ şeklindeki açıklamasını delilleri arasında zikretmesi; يَتَمَادُونَ açıklamasının -diğer rivâyetlerin aksine- يَعْْمَهُونَ fiilinin kelime manasını vermesi sebebiyle değil, hal manasına delalet etmesi sebebiyledir. Zaten تَمَادَى süreç/süreklilik manası içeren bir ifadedir. Yani Taberî bu يَعْْمَهُونَ 'bocalama'nın يَتَمَادُونَ 'sürekli ve ısrarlı bir halde' tekrarlandığına Ali b. Ebî Talha'nın rivâyetiyle işaret etmektedir. Nitekim sonraki müfessirlerin yorumlarında bu görüşü destekleyici verileri daha açık ifadelerle bulabilmek mümkündür. Örneğin Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) ve el-Âlûsî (ö.1270/1854) يَعْْمَهُونَ fiilinin hal manasında olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.<sup>41</sup> Sonuç itibariyle bu örnekte Ali b. Ebî Talha'nın açıklamasının Taberî'nin ulaştığı sonuç ile tam olarak olmasa da kısmen mutabık olduğu görülmüştür. Bu kısmî mutabakat, kelimenin açıklamasına mana itibariyle bir katkı sunmasa da kelimenin tazammun ettiği aslî manalar olan حَيْرَةٌ ve تَرَدُّدٌ ضَلَالَةٌ manalarının hallerini bildirmektedir. Yani Ali b. Ebî Talha'nın يَتَمَادُونَ şeklindeki açıklaması, Taberî'nin حَيْرَةٌ ضَلَالَةٌ بَرَدْدُونَ حَيَارَى 'sapmış ve şaşırılmış bir halde bocalarlar' şeklindeki açıklamasını mana itibariyle kapsamamakta ancak nahiv açısından bu ifadenin hal manasında süreklilik içerdiğine işaret etmektedir.

<sup>41</sup> Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku 'l-tenzil ve haqâiku 'l-tevil*, thk. Yûsuf Alî Bedîvî (Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419), 1/53; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Çur'ânî'l-azîm ve ş-seb'i'l-meşânî*, thk. Alî Abdu'l-Bârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/162.

### 3.2. كَلَالَة Lafzı:

Taberî كَلَالَة (en-Nisâ, 4/12) âyetinde geçen كَلَالَة lafzının yorumunda seleften gelen çok sayıda yorumu dörtlü bir taksime tabi tutmaktadır. Şöyle ki ilk taksime göre Taberî rivâyetleri كَلَالَة lafzının kırâati açısından ele almaktadır. İkinci taksime göre rivâyetleri كَلَالَة lafzının mirasçılar içerisinden kimleri dışarda bıraktığı açısından ele almaktadır. Üçüncü taksime göre rivâyetleri كَلَالَة lafzının âyetteki nahvî konumu açısından ele almaktadır. Dördüncü taksime göre ise rivâyetleri كَلَالَة lafzının medlûlü açısından ele almaktadır. Diğer bir ifadeyle Taberî كَلَالَة lafzını bu dört açıdan ayrı ayrı incelemektedir. Rivâyetler de bu noktalara farklı açılardan delalet etmektedir. Bu çalışmanın konusu olan Ali b. Ebî Talha rivâyeti<sup>42</sup> bu dört noktadan ikinci ve dördüncü taksime dair bilgi sunmaktadır. Bu noktalardan birisi dörtlü taksimdeki ikinci taksim olan كَلَالَة lafzının mirasçılar içerisinden kimleri dışarda bıraktığı tartışmasıdır. İkincisi ise dörtlü taksimde dördüncü taksim olan كَلَالَة lafzının medlûlünün ne olduğudur. İkinci taksim için Taberî rivâyetleri üç görüş altında tasnif ederek sıralamaktadır. Bu taksimde birinci görüşe göre كَلَالَة lafzı; baba ve erkek çocuğu dışarda bırakmaktadır. İkinci görüşe göre كَلَالَة lafzı; sadece erkek çocuğu dışarda bırakmaktadır. Üçüncü görüşe göre ise كَلَالَة lafzı; sadece babayı dışarda bırakmaktadır. Ali b. Ebî Talha rivâyeti bu görüşlerden ilkinine işaret etmektedir. Ona göre كَلَالَة lafzı mana itibariyle baba ve erkek çocuğu dışarda bırakan bir manaya gelmektedir. Ali b. Ebî Talha'nın dörtlü ana taksimde değindiği diğer nokta olan dördüncü taksim ise; كَلَالَة lafzının medlûlünün ne olduğu tartışmasıdır. Taberî bu tartışmadaki görüşleri de iki kısma ayırmaktadır. Bu görüşlerden ilkinine göre; كَلَالَة lafzının medlûlü, miras bırakanın kendisidir. Buna göre mana; 'Baba ve erkek çocuk dışında mirasçısı kalan kişi' şeklinde olmaktadır. İkinci görüşe göre ise كَلَالَة lafzının medlûlü mirasçılardır. Buna göre ise mana; 'baba ve erkek çocuk dışında kalan mirasçılar olmaktadır. Ali b. Ebî Talha rivâyeti bu görüşlerden birincisini savunmaktadır. Yani ona göre كَلَالَة lafzı, miras bırakan meyyiti ifade eder. Kısacası Ali b. Ebî Talha rivâyetine göre كَلَالَة lafzı; miras bırakan meyyit için kullanılan, baba ile erkek çocuğu dışarda bırakan bir ifadedir. Bir başka ifadeyle كَلَالَة: 'Baba ve erkek çocuk dışında mirasçı bırakan kişi.' olmaktadır. Taberî görüşleri bu şekilde tasnif ettikten sonra kendi görüşünü şöyle açıklamaktadır; كَلَالَة; 'baba ve erkek çocuk dışında kalan mirasçılar' anlamına gelmektedir. Bu tercihiyle Taberî Ali b. Ebî Talha ile bir noktada uyuşmakta diğer bir noktada da ihtilaf etmektedir. Şöyle ki ikisi de كَلَالَة lafzının baba ve erkek çocuğu birlikte dışarda bırakan bir ifade olarak anlarlarken, Taberî bu lafzın mirasçılar için; Ali b. Ebî Talha ise bu lafzın miras bırakan meyyit için kullanıldığını ifade etmektedir. Taberî bu

<sup>42</sup> قال: الكلاله من لم يترك ولداً ولا والداً

sonucuna delil olarak hadis zikretmektedir.<sup>43</sup>

Görüldüğü üzere Taberî کَلَالَة kelimesinin anlamına işaret eden merfu‘ bir hadis bulunması sebebiyle tercihini bu hadis doğrultusunda yapmaktadır. Çünkü Taberî direkt Hz. Peygamber’den gelen sahih hadisleri bağlayıcı kabul etmektedir.<sup>44</sup> Nitekim yukarıda değinildiği üzere Hz. Peygamber’in kavminin en fasihi ve Kur’ân’ı en iyi bilen kişi olması sebebiyle bu durum Taberî’nin rivâyetlere lügat verileri ile yaklaştığı gerçeğini değiştirmemektedir. Taberî’nin derin cerh-ta‘dil bilgisi ve muhaddis kimliği göz önüne alındığında, senetsiz gelen cahiliye şiirlerini ve nahiv bilgilerini lügat verileri olarak Kur’ân’ın manasına ulaşmakta kullanılmaktayken, Hz. Peygamber’den sahih senetle gelen açıklamaları lügat verisi olarak kullanmasının abes olmadığı söylenebilir. Bu nedenle Taberî âyetlerin yorumunda bu tutarsızlığa düşmemiş, sahih hadisleri de lügat verisi olarak kullanma yoluna gitmiştir. Ali b. Ebî Talha’nın ise کَلَالَة lafzının meyyit için kullanıldığı görüşüne giderken hangi delillere dayandığına dair bir veri bulunmamaktadır. Ya o da başka sahih hadis veya hadislere dayanmış ya da zikrettiği anlamı ifade eden lügavî verileri esas almış olabilir. Netice itibarıyla de Taberî’nin yaptığı bu tercih ile Ali b. Ebî Talha rivâyeti tam olarak olmasa da kısmen uyumaktadır. Böylelikle âyet hakkında gelen Ali b. Ebî Talha rivâyetinin, Taberî’nin tercihinde ikincil bir konumda olduğu ortaya çıkmıştır.

#### 4. Taberî’nin Ali b. Ebî Talha rivâyetleri ile ihtilaf ettiği noktalar:

Taberî *Câmiu’l-Beyân*’da âyetleri açıklarken nadiren de olsa Ali b. Ebî Talha rivâyetlerinden tamamen farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Bu tarz yerlerde Taberî ekseriyetle Ali b. Ebî Talha rivâyetini ve onun ulaştığı sonucu eleştirmektedir. Örneğin;

Taberî *Câmiu’l-Beyân*’da قُلْ بَلَّ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (el-Bakara 2/135) âyetinde geçen حَنِيفًا kelimesini açıklarken öncelikle bu kelimenin müstakîm (düzgün) olan her şey için kullanıldığını söylemektedir. Arapların bir ayağı eğik kişileri, diğer düzgün ayağı gibi olmasını umarak أَحْنَفُ kelimesiyle nitelendirmeleri, harap olmuş bir şehre kurtuluş ve selamet umuduyla المفازة denilmesi ve yılan tarafından sokulmuş birine, ölmekten kurtulmasını umarak iyimserce السليم (sağlıklı) denilmesi gibi örneklerin de bu mantıkla kullanıldığını ifade etmektedir. Ayrıca Taberî، حَنِيفًا kelimesi-

<sup>43</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 8/53-61. Bu hadise göre Câbir b. Abdillâh Hz. Peygambere; Yâ Rasûlallâh, bana ancak ‘kelâle’ mirasçı oluyor. Bu durumda mirasım kimin olacak? diye sormuştur. Bu soru üzerine ferâiz âyeti nâzil oldu. Câbir b. Abdillâh’ın bu soruda kelâle kelimesini mirasçı olmak fiiline fail olarak kullandığı görülmektedir. Bu sebeple kelâle mirasçı olan kimseler hakkında kullanılmalıdır. Hadis için bk. İsmail Ebu Abdillâh el-Buḥârî, *Şaḥîhu’l-Buḥârî*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır en-Nâsır (Beirut: Daru Tavki’n-Necat, 1422), “Vuḍû”, 44 (No. 194).

<sup>44</sup> Koç, “Taberî Tefsîr’ini Anlamak Üzerine”, 92.

nin nahvî açıdan İbrahim peygamberden *hal* olduğunu belirtmektedir. Bu takdirde mananın da “Dosdoğru olan İbrahim’in dini...” şeklinde olduğu sonucuna varmaktadır. Ardından o, seleften gelen farklı görüşleri sıralamaktadır. Bu görüşlerden birincisine göre الحَنِيفِ kelimesi الجَّاحِ manasına gelmektedir. İbrahim peygamberin (a.s.), hac menasiki konusunda kendisine uyulan ilk imam olması sebebiyle onun dininin isminin de *İslam-ı hanîfiyye* olduğu söylenmiştir.<sup>45</sup> Böylece İbrahim’in dini üzere hac menasiki yapıp, Kâbe’yi tavaf edenlere حَنِيفِ (hacı) denilmektedir. Ali b. Ebî Talha da bu görüştedir. Onun rivâyeti bu görüşün delilleri arasında zikredilmiştir. İkinci görüş الحَنِيفِ kelimesinin الْمُشْبَعِ (tabi olan, uyan) manasında olduğudur. Üçüncü görüşe göre الحَنِيفِ kelimesi الْجَتَانِ (sünnet olmak) manasındadır. Çünkü ilk sünnet olan kişi İbrahim peygamberdir ve insanlar bu konuda onun sünnetine tabi olmaktadırlar. Dördüncü görüşe göre الحَنِيفِ kelimesi الْمُخْلِصِ (samimi, ihlaslı) manasındadır. Beşinci görüşte olanlar ise الحَنِيفِيَّةِ kelimesinin İslâm demek olduğunu iddia ederek, الحَنِيفِ kelimesinin de الْمُسْلِمِ (Müslüman) anlamında olduğunu savunmaktadırlar. Taberî böylece görüşleri sıraladıktan sonra tekrar ilk açıklamalarına işaret ederek; حَنِيفِ kelimesinin İbrahim peygamberin dinine samimi bir şekilde uymayı ifade ettiğini söylemektedir. Ardından o yukardaki görüşleri eleştirmektedir: Taberî حَنِيفِ kelimesinin الْحَاجِ manasına geldiğini ifade eden birinci görüşü kabul etmemektedir. Çünkü ona göre Kâbe’yi tavaf edenlere حَنِيفِ denilecek olursa cahiliyede Kâbe’yi tavaf eden müşriklerin de hanîf diye nitelendirilmeleri gerekirdi. Allah şu sözyle bunu reddetmektedir; “O (İbrahim) hanîf bir Müslüman idi. Müşriklerden değildi.”<sup>46</sup> (Âl-i İmrân 3/67). الحَنِيفِ kelimesinin الْجَتَانِ (sünnet olmak) manasına gelmesi de böyledir. Aksi takdirde sünnet olan Yahûdiler’in de حَنِيفِ diye nitelendirilmeleri gerekirdi. Allah’ın şu âyeti bunu da nakzetmektedir: “İbrahim ne Yahudiydi, ne de Hristiyan. O hanîf bir Müslümandı.”<sup>47</sup> (Âl-i İmrân 3/67)<sup>48</sup>

الحَنْفُ kökü “meyl” manasındadır.<sup>49</sup> حَنْفِ kökü aslında “sapmak, meyletmek” gibi olumsuz bir manaya gelmektedir. Ancak inanç için söz konusu olduğunda ise (batıl dinden) hak olan dine sapmak manasına gelmektedir.<sup>50</sup> Taberî de aslında bu kelimenin olumsuz bir manaya geldiğini ancak Arapların bu özel kullanımı<sup>51</sup> neticesinde olumlu bir anlam için kullanıldığını

<sup>45</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 3/104.

<sup>46</sup> وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

<sup>47</sup> مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا

<sup>48</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 3/104-108.

<sup>49</sup> Ebî Abdîrrahmân el-Ferâhîdî Halil b. Aḥmed, *Kitâbü’l-‘ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî (Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilâl, ts.), 3/248.

<sup>50</sup> Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ Kazvîni, *Mu’cemu’l-meḳâyisi’l-lüḡa*, thk. Abdü’s-Selâm Muhammed Hârûn (Şam: Dâru’l-Fikr, 1399), 2/110.

<sup>51</sup> Yılanın soktuğu kişiye selim, savaş geçirmiş beldeye müfâze denilmesindeki gibi. Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 3/104. Bu özel kullanım daha sonraları belâğatta istiariyi

belirtmektedir. Böylelikle Taberî nahve ve Arapların yaygın kullanımına dayanarak manayı belirlemektedir. Sonuç olarak Taberî âyetin manasını; “Dosdoğru olan İbrahim’in dini...” şeklinde benimsemektedir. Taberî burada tercihini rivâyetlerden bağımsız bir şekilde lügat verilerini baz alarak ortaya koymakta, ardından rivâyetleri bu sonuca göre değerlendirmektedir. Ali b. Ebî Talha’nın âyetle ilgili حَنِيف’in “hacı” manasında olduğunu ifade eden rivâyeti ise Taberî’nin lügavî dirayeti ile uyuşmamaktadır. Taberî burada dolaylı olarak lügat verileri ile dönemin şartlarının birbiriyle çelişmediği sonucunu da ortaya koymaktadır. Netice itibarıyla bu âyet özelinde; Ali b. Ebî Talha rivâyeti Taberî tarafından delil olarak kabul edilmemektedir.

### SONUÇ

Eserini Kur’ân ile Arap kelâmının mutabakatı üzerine bina eden Taberî, Kur’ân manalarının anlaşılmasında lügat verilerinin kişiyi doğru manaya ulaştırabileceğini düşünmektedir. Bu sebeple de sıhhat durumlarına bakmadan tarihçi titizliğiyle topladığı tüm verileri; şiirlerden ve Arapların yaygın kullanımlarından örnekler getirerek daha çok dil verilerini merkeze alarak değerlendirdiği görülmektedir. Böylelikle Taberî, tefsirini yazarken hadisçi kimliğinden ziyade rivâyetlere daha çok dilci ve tarihçi kimliğiyle yaklaşmaktadır.

Taberî’nin ele aldığı rivâyetleri dil açısından değerlendirmesi neticesinde yaptığı tercihlerde İbn Abbâs tarîkleri içerisinde sıhhat açısından en makbul tarîk olarak kabul edilegelmiş Ali b. Ebî Talha rivâyetleri ile çok yüksek oranda mutabık sonuçlara vardığı görülmüştür. Cerh ve ta’dîl açısından makbul görülen bu tarîk, tabiri caizse Taberî tarafından bir de lügat sınavına sokulmaktadır. Kendisi de bir muhaddis olan, ayrıca hadis alanında eser telif edip cerh-ta’dîl yapan Taberî böylelikle; Arap diline ve şiire olan mâhirliliğini kullanarak, hadisçi kimliğini ve cerh-ta’dîl enstrümanlarını kullanmadan dil verileriyle de rivâyet değerlendirmesi yapılabileceğini göstermiştir. Bir başka ifadeyle *Câmiu’l-Beyân*’da, cerh-ta’dîl ilmi ile lügat verilerinin mutabakat derecesi gösterilmektedir.

Taberî’nin sahabeden, tâbiünden ve etbâu’t-tâbiîn neslinden gelen rivâyetleri bol miktarda zikretmesi her ne kadar onun rivâyet tefsirlerinin başında sayılmasına sebep olduysa da bu çalışmada görülmüştür ki o eserine aldığı tüm bu rivâyetleri çoğu yerde eleştirerek veya tercih etmeyerek güçlü bir dirayet faaliyeti de sergilemektedir. Öyle ki kendi ulaştığı tercihleri rivâyetlerle aynı doğrultuda olduğunda bile rivâyetlerle yetinmemekte Arap dili ve özelliklerini, cahiliye şiirini kullanmakta ve tercihine ulaşma-

inadiyye şeklinde ıstılahlaşmıştır. bk. Şevkî Dayfî, *el-Belâğa Tatavvur ve Târîh*, 9. Basım (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1385), 282. Ahmed b. İbrahim b. Mustafa Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa fi’l-meânî ve’l-Beyân ve’l-bedi’*, thk. Yusuf es-Samîlî (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, ts.), 268.

da daha çok lügavî verileri esas almaktadır. Âyetle ilgili ulaştığı yorumlara uymayan rivâyetleri yer yer eleştirmekte, uyan rivâyetleri ise kendisini destekleyici birincil veya ikincil deliller olarak zikretmektedir.

Taberî, Gâribu'l-Kur'ân gibi naklî yönü ağır basan bir konuda bile dirayet yaparak tercihlerini ağırlıklı olarak lügat verilerini baz alarak belirlemede, rivâyetleri ise bu yolla ulaştığı sonuçlarla tutarlı olup olmamalarına göre destekleyici deliller olarak kullanmaktadır. Bu da *Câmiu'l-Beyân*'ın dirayet yönünün önemini göstermesi bakımından önemlidir. Buradan hareketle *Câmiu'l-Beyân*'ın dirayet yönünün rivâyet yönünden pek de geri kalmadığı söylenebilir.

### KAYNAKÇA

Akdokur, Fatma. “*Tehzibu'l-Âsâr*” Bağlamında *Et-Taberî'nin Hadisçiliği*. Doktora tezi, T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, 2010.

Albayrak, Halis. “Taberî ve Kırâat (Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili'l-Kur'ân Çerçevesinde)”. *İSAV Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları* 4/37 (2002): 355-386.

Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. Thk. Alî Abdu'l-Bârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.

'Ânî, Ahmed b. 'Âyiş el-Latîf. *Şahîfetü Ali b. Ebî Talha an İbni Abbâs fi't-tefsîr*. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-kurâ, 1989.

Bayar, Fatih. *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*. Doktora tezi, T.C. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Anabilim Dalı, 2008.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.

Buhârî, İsmail Ebu Abdillah. *Şahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed b. Züheyr Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 1422.

Cerrahoğlu, İsmail. “Ali İbn Abî Talha'nın Tefsir Sahîfesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (1969): 55-82.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. 31. Basım. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Dayfî, Şevkî. *el-Belâga Tâtavvur ve Târîh*. 9. Basım. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1385.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. 21. Basım. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Lugâtü'l-kabâili'l-vâride fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. ts.

Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 3. Bs, 32



Cilt. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1420.

Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.

Gülle, Sıtkı. “Rivayet ve Dirayet Yöntemleri Açısından Taberî Tefsîr’i Hakkında Bir Değerlendirme”. *EKEV Akademi Dergisi* 8/19 (2004): 265-280.

Halîl b. Aḥmed, Ebû Abdırrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü Hilâl, ts.

Ḥamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üde-bâ*. Thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1414.

Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Thk. Yusuf es-Samîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ḥatîp el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdat*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1422.

Horst, Heribert. “Taberî'nin Kur'ân Tefsiri'ndeki Rivayetler”. Trc. Sabri Çap. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016): 309-328.

İbn Akîle, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi ulûmi'l-Ġur'ân*. Thk. Muhammed Safâ Hakkî, Fehd Alî el-'Andes, İbrahim Muhammed, Muslih Abdulkerim es-Samidî, Hâlid Abdulkerim. 9 Cilt. el-'İmârât: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1427.

İbn Âşûr, Muhammed el-Faḍîl. *et-Tefsîr ve ricâluhu*. Kahire: Mecmeu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1390.

Kaya, Mesut. “Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histogramik Bir İnceleme”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 31 (2014): 33-65.

Kazvînî, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu'l-mekâyisi'l-lüğa*. Thk. Abdü's-Selâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Şam: Dâru'l-Fıkr, 1399.

Koç, Mehmet Akif. “Taberî Tefsir’ini Anlamak Üzerine”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010): 79-92.

Koç, Mehmet Akif. Ed. *Tefsir El Kitabı*. 4. Basım. Ankara: Grafiker yayınları, 2015.

Maṭîrî, Ebû Amr Ali bin Abdullah bin Şedîd. *Cühûdu'l-muhaddisîn fi beyâni ileli'l-ḥadîs*. Medine: Mecmau'l-Melik Fehd li Tabâati'l-Mushafî's-Şerîf, ts.

Mezîd, Ali Abdalbâsiṭ. *Minhâcü'l-muhaddisîn fi'l-ḳarni'l-evveli'l-hicrî ve hattâ aşrinâ'l-ḥâdîr*. Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, ts.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. Ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374.



Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzil ve haķaiķu't-te'vil*. Thk. Yûsuf Alî Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419.

Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. 2. Basım. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-sikafîyye li't-te'lif ve't-tercüme ve'n-neşr, 1409.

Önen, Hacı. *Taberî Tefsiri'nde Dirayet*. Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.

Özcan, Abdulkadir. "Cülûs". *Cülûs*. 8: 108-114. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.

Özdemir, Ali İhsan. "Ebû Ca'fer et-Taberî ve 'Camiu'l beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân' Ad'lı Tefsirinin Özellikleri". *Journal Of Islamic Research* 14/1 (2001): 150-155.

Raccâl, Raşid b. Abdu'l-Mun'im. *Tefsîru İbni Abbâs (el-müsemma şahîfetü Ali b. Ebî Talha fî tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm)*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Şikafîyye, 1991.

Şa'lebî, Ebû İshâķ Ahmed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. İmam Ebî Muhammed b. Âşûr. 33 Cilt. Cidde: Dâu't-Tefsîr, 1436.

Şuyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fađl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âme, 1974.

Şuyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Dâu'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 1. Bs, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.

Tayyâr, Müsâ'id. *et-Tefsîru'l-luġavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422.

'Umeyra, Abdurrahman. *Deķaiķu'l-luġati'l-Kur'ân fî Tefsîri İbn Cerîr et-Taberî*. 2 Cilt. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1992.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed bin Osmân. *el-Mu'ayyen fî tabakâti'l-muĥaddişîn*. Ürdün: Dâru'l-Furķân, 1404.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Burhân. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebû'l-Fađl İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1957.

Zühaylî, Muhammed. *el-İmâmü't-Taberî şeyĥu'l-müfessirîn ve umdetü'l-muerrihîn ve muķaddemi'l-fuķahâi'l-muĥaddişîn şâĥibi mezhebi'l-Cerîri*. Dımaşķ: Dâru'l-Kalem, 1420.

Zürķânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilu'l-'irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2. Basım., 2 Cilt. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.



# HADDÂDÎ'NİN EL-MUVADDİH Lİ 'İLMİ'L-KUR'ÂN TEFSİRİ ÜZERİNE ON THE COMMENTARY OF AL- HADDÂDÎ'S AL-MUVADDİH Lİ 'İLMİ AL-QUR'ÂN

Geliş Tarihi: 06.02.2020 Kabul Tarihi: 02.06.2020

✉ SEMA ÇELEM

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

İSLÂMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-7596-8951

sema.celem@hbv.edu.tr

## ÖZ

Bu makale son birkaç yüzyıldan günümüze kadar gizli kaldığı tespit edilen bir tefsire dikkatleri çekerek eseri ve müfessirini tanıtmayı hedeflemektedir. Döneminin meşhur dil ve kıraat âlimi olan Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Hamdân el-Haddâdî (ö. 400/1010'dan sonra) tefsire giriş mahiyetinde yazdığı el-Medhâl li 'ilmi Kitâbillâhi Teâlâ adlı eserinde tefsirinden övgüyle söz etmiş ve esere el-Muvađđih li 'ilmi'l-Kur'ân adını verdiğini belirtilmiştir. Bugün yayın dünyasında el-Muvađđih fi't-tefsir adıyla basılmış bir eser büyük bir hata sonucu olarak Haddâdî'ye nispet edilmekte, bu kitap üzerinden müfessirin tefsir metoduna yönelik çalışmalar yapılmaktadır. Sözü edilen çalışmanın Haddâdî'ye ait olmadığı yolunda Arap dünyasında bazı tartışmalar başlatılmış; ancak bir sonuca bağlanmamıştır. Makalede kayıp tefsir hakkında yayınlanmış bu haberler değerlendirilecektir. Gerçekte tefsir, ülkemizde ve Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi'nde biri eksik, diğeri tam olmak üzere iki nüsha halinde bulunmaktadır. Rivayet tefsirlerinin genel özelliklerini taşıyan bu muhtasar tefsir, alanına katkı sağlamak üzere tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Haddâdî, *el-Muvađđih*, el yazması, Tefsir, Kıraat.

## ABSTRACT

This article aims to introduce a work and exegete by drawing attention to a tafsir which has been found to be hidden for the last few centuries. The famous philologist and qira'ah scholar of the time, Abû Naşr Aĥmad b. Muĥammad b. Ĥamdân al-Ĥaddâdî in his work named al-Madkhal li 'ilmi tafsîr Kitâb Allâh Taâlâ, which he wrote as an introduction to the commentary (d. after 400/ 1010), he praised his commentary and stated that he named the work al-Muvađđih li 'ilmi al-Qur'ân. Today, in the publishing world, a work printed under the name of al-Muvađđih fi al-tafsîr is attributed to al-Ĥaddâdî as a big mistake, and studies on the tafsîr method of the exegete are carried out through this book. Some debates have started in the Arab world that the mentioned work does not belong to al-Ĥaddâdî, but they have not been concluded. In the article, the news about the lost tafsîr will be evaluated. In fact, the commentary exists in Turkey and in the Kastamonu Manuscripts Library in two copies, one incomplete and one in full. This concise tafsîr, which has the general characteristics of narration-based commentary, is being prepared for publication by us to contribute to its field.

**Keywords:** al-Ĥaddâdî, al-Muvađđih, manuscript, tafsîr, qira'ah.

## ON THE COMMENTARY OF AL-HADDĀDĪ'S AL-MUWADDĪH LĪ 'İLMĪ AL-QUR'ĀN

### SUMMARY

This article aims to put forth the exegete's method of exegesis on the basis of *al-Muwaddīh lī 'ilm al-Qur'ān* which is a brief commentary written by Abū Naṣr Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥamdān al-Ḥaddādī (d. 400/ after 1010). Al-Ḥaddādī, who is a scholar of qirā'ah, tafsīr and Arabic philology, authored significant works in qirā'ah and tafsīr. Al-Ḥaddādī, who was known as sheikh al-qurrā in his period, departed from Ḥaddāda, his place of birth, and migrated to Samarkand which was esteemed as a center of Islamic sciences under the governance of Karakhanids; and he stayed there for a long time.

He gained knowledge from the scholars of his period on qirā'ah, tafsīr, Arabic language and hadith. However, he came to the fore in the science of qirā'at. He was the sheikh of the reciters in Samarkand. He went to Baghdad, Basra and Nishapur for his education and took lessons from scholars such as Abdullah b. Ḥasan al-Naḥḥās (d. 368/979), Abū al-Qāsim al-Ḍarīr (d. 401/1012), Abū Sa'īd al-Sirāfī (d. 368/979), Abū 'Amr al-Azdī (d. 345/956) and Abu Bakr b. Mihrān (d. 381/992).

The sources mention about three works of the author. Two of them are commentaries and the other one is about qirā'at. The works *al-Muwaddīh lī 'ilm al-Qur'ān*, as an exegesis, and *al-Madkhal lī 'ilm tafsīr Kitāb Allāh Ta'ālā*, as an introduction to exegesis, were published in Damascus in 1988. The author's book titled *Kitāb al-ghunya fī al-qirā'āt* have not survived to the present day.

Although *al-Muwaddīh lī 'ilm al-Qur'ān*, which was also investigated by al-Dāwūdī, is related to al-Ḥaddādī, it does not belong to him. In fact, it is thought that this book belongs to a person who wrote the poems al-Ḥaddādī included in his commentary. Unfortunately, this mistake, which was initiated by al-Dāwūdī, has continued; and al-Ḥaddādī's tafsīr method has been studied based on this book. The original of the work is registered in the Kastamonu Manuscript Library in two different names and copies under the name *al-Itqān fī ma'ānī al-Qur'ān* and *Tafsīr*. The copy recorded with the name of *Tafsīr* is until the end of the Surah al-An'ām and is in one volume. The other copy

is a complete mushāf exegesis from Surah al-Fātiḥa to al-Nās. The fact that the two copies have been maintained in Turkey suggests the possibility that it was read in Ottoman madrasas. In our opinion, this is a sufficient reason to reveal and reprint the work. In addition, the fact that the work was translated into Persian by order of Sultan İbrahīm Ghaznavid (d. 492/1099) emphasizes its reputation and supports the idea of being used today.

The century that al-Ḥaddādī lived was a quite early period in terms of tafsīr science. This situation makes his commentary important in terms of showing the characteristics of the tafsīr activities of the period. *Al-Muvaḍḍih* is a concise commentary and has the general characteristics of commentaries which are described as tafsīr al-riwāyah. The exegete included other relevant and explanatory verses while commenting on the verses. He used the hadiths of the Prophet (saw), the words of the Companions and Successors among the exegesis sources. He applied istishhād with poetry in many places. From time to time, he dealt with the subjects of 'ulūm al-Qur'ān such as asbab al-nuzūl and naskh. He included information about the recitation and linguistic analyzes in the commentary, and generally avoided the narrations of the Isrāīliyyāt type. While starting the commentary of a sūrah, he dealt with the name of the sūrah, its being Makkī or Madanī, and the number of verses in the chapter. He paid attention to establishing a link between successive chapters. At some places, he was content with a literal translation and did not show in the text the verse for which he did not need interpretation. His exegesis is similar to *Tanwīr al-miqbās min tafsīr Ibn 'Abbās* in which the narrations of Ibn 'Abbās (d. 68/687-88) were collected.

One of the stylistic features of al-Ḥaddādī is that he establishes a link between the end of a sūrah and the sūrah that begins after it, and draws attention to the coherence in the Mushāf order. In the article, it was aimed to show the method of the exegete on a full chapter by translating the Şūrah al-Naba'. Our next thing to do on the work will be to prepare and publish the text in Arabic with a partial investigation.

## GİRİŞ

**E***l-Muvaddih li 'ilmi'l-Kur'an* Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Hamdân el-Haddâdî tarafından yazılmış muhtasar bir tefsirdir. Müellifin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi yer almamaktadır. Kendisine nispet edilen üç eserden, tefsire dair yazmış olduğu *el-Muvaddih li 'ilmi'l-Kur'an* ve tefsire giriş mahiyetinde hazırladığı *el-Medhal li 'ilmi tefsiri Kitâbillâhi Teâlâ* adlı eserler üzerine ülkemizde yapılmış bir çalışmaya rastlanmamıştır. 1988 yılında Şam'da basılan ve Safvân Adnân ed-Dâvûdî tarafından tahkik edilen *el-Muvaddih fi't-tefsir*, muhakkik tarafından Haddâdî'ye nispet edilmişse de ona ait değildir. Arap dünyasında alanın uzmanları tarafından bu konu tartışılmış ve Dâvûdî'ye yönelik ciddi eleştiriler yapılmıştır. Altmış iki sûrenin ve her sûreden birkaç âyetin yer aldığı risale boyutundaki bu çalışmada bazı kelimelerin anlamlarına değinilmiş ve şiirle istişâh edilmiştir. Daha önce de aynı müellifin *el-Medhal* isimli eserini tahkik edip yayımlayan Safvân Adnân ed-Dâvûdî, İrlanda Chester Beatty kütüphanesinde bulunan beş varak halindeki nüshada bulunan beyitleri uygun âyetlerle birleştirmiş, Haddâdî'ye ait olduğunu iddia ederek basmıştır. Gerçekte bu kitabın Haddâdî'nin tefsirinde istişâh için nakledilen şiirleri çıkararak yazan bir kimseye ait olduğu düşünülmektedir. Çünkü el yazması varakların sonu “تَمَّتِ الْأَشْعَارُ الشَّوَاهِدُ مِنَ الطَّرِيقَةِ الرِّضْوِيَّةِ” ifadesi ile bitmektedir.<sup>1</sup> Dâvûdî tarafından başlatılan bu hata maalesef devam etmiş, çalışmadan yola çıkılarak Haddâdî'nin tefsir yöntemine yönelik bir makale yazılmıştır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Muhammed Ecmel el-İşlâhî, “e hâzâ Kitâbu'l-Muveđđih li 'ilmi'l-Kur'an li'l-Haddâdî”, el-Mektebetü'l-Şâmileti'l-Hadîse, “Kitâb Buhûs ve Makâlât fi'l-Luğati ve'l-Edebi ve Takvîmi'n-Nusûs” (Erişim 15.12.2019).

<sup>2</sup> Ahmed Kâsım Abdurrahmân Muhammed, “el-İmâmü'l-Haddâdî ve menhecühû fi tefsîrihi'l-müsemmâ bi el-Müveđđih fi't-Tefsîr”, (Irak: 2011), 3/10: 388-439. El-İrâkiyye el-Mecellâtü'l-Ekedemiyyi'l-İlmiyyi “*Mecelletu Câmiati'l-Enbâr li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye*” (Erişim 27.04.2020).

Dâvûdî'nin hatalarından biri de tahkik yaparak yayınladığı her iki eserde de müellifin dedelerinden birinin Hamdân olan ismini Ahmed olarak kaydetmesidir. Oysa tahkikini yapıp bastığı *el-Medhal* adlı eserin el yazması örneğinde, müellifin ismini Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Hamdân b. Muhammed olarak yazdığı görülmektedir.<sup>3</sup> Dâvûdî'nin *el-Muvađđih fi'l-tefsîr* adıyla bastığı eserde müellife dair bir mukaddimenin yer almaması da dikkat çekicidir. Ancak muhakkik bu eksikliğe hiçbir yerde değinmemiştir.

Bu durumun ortaya çıkmasında emeği geçen Abdurrahmân eş-Şehrî<sup>4</sup> konuyu Muhammed Ecmel el-İslâhî ile görüşürken eserin planındaki gariplikten söz etmiş, İslâhî de konuyu muhakkik ile konuşarak hata ettiğini söylediğini ve eserin el yazması halini istediğini dile getirmiştir. Eserin el yazması halinin ortada olmamasından yola çıkan Şehrî, muhakkikin bu kitabı Haddâdî'ye nispet etmekle hataya düştüğünü, eserin eksik parçalarına ilaveler yaptığını söylemektedir. Ona göre muhakkikin kitabın mukaddimesinde bu duruma dair bir açıklama yapmaması da yanlış bir davranıştır. Medine'de Câmî'atu İslâmiyye'nin Arap dili bölümünde hoca olan İslâhî, bu konudaki tespitlerini bir makale ile duyurmuştur.<sup>5</sup>

Makaleye konu edilen eserin asıl nüshasını bulmak amacıyla İstanbul Süleymaniye, Topkapı ve IRCICA kütüphaneleri ile birlikte Kudüs Üniversitesi, Kudüs Hâlidîyye Kütüphanesi, el-Mescidü'l-Aksâ Kütüphanelerinde tarafımızdan incelemelerde bulunulmuş ve elde edilen verilerle müstensih nüshalarından ikisine Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi'nde ulaşılmıştır.<sup>6</sup>

Haddâdî isim benzerliği nedeniyle müfessir ve fakih Ebû Bekir el-Haddâd (ö. 800/1398) ile karıştırılmaktadır. Nitekim Haddâdî tefsiri ile ilgili araştırmamızın ilk aşamalarında Diyanet İşleri Başkanlığı Yazma Eserler Kütüphanesinde 297.21 İSC numarasıyla Ahmed b. Muhammed b. Hamdân el-Haddâdî adına kayıtlı Nebe' sûresi tefsirine ulaştık. Sûrenin sonu "el-Haddâdî'den naklolunmuştur." cümlesiyle tamamlandığı için müfessirimize ait olma ihtimali vardı. Tek bir sûrenin tefsiri olarak beş sayfadan

<sup>3</sup> Haddâdî, Ahmed b. Muhammed, *el-Medhal li 'ilmi tefsîri Kitâbillâhi Teâlâ*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, (Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1988), 46.

<sup>4</sup> Riyad Muhammed b. Suud Üniversitesi Usulu'd-Din Fakültesi Kur'ân bölümünde doktoraasını yapmış, Kur'ân ve Kur'ân ilimleri uzmanıdır. "Abdurrahman Muâdatü's-Şehrî" (erişim 25.12.2019).

<sup>5</sup> el-İslâhî, "e hâzâ Kitâbu'l-Muvađđih li 'ilmi'l-Kur'ân li'l-Haddâdî" el-Mektebetü'l-Şâmiletü'l-Hadîse, "Kitâb Buhûs ve Makâlât fi'l-Luğati ve'l-Edebi ve Takvîmî'n-Nusûs" (erişim 15.12.2019).

<sup>6</sup> Haddâdî'nin hayatını Otto yayınları tarafından hazırlanan *Tarihte Müslümanlar Ansiklopedisi* için çalışırken İslâhî'nin makalesinden beni haberdar ederek müellifin eserleri konusunda yanılıya düşmeme engel olan Dr. Sakina Önen'e en içten teşekkürlerimi sunarım.

oluşan bu metin, daha sonra haberdar olduğumuz Kastamonu nüshasıyla karşılaştırıldığında, bazı kelimelerdeki benzerliğin ötesinde bir yakınlık içermemekteydi. Araştırmamızın ilerleyen aşamalarında sûre tefsirinin Ebû Bekir el-Haddâd el-Yemenî'ye<sup>7</sup> ait olduğunu tespit ettik. *Keşfü'l-tenzîl fi tahkîkil-mebâhiş ve't-te'vil* adlı tefsirden alınmış bu bölüm isim benzerliği nedeniyle Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Hamdân el-Haddâdî üzerine kaydedilmişti. Bu tespitin sonucu kütüphane yetkilileri ile paylaşıldı.

Eser, telif edildiği dönemde rağbet görmüş bir tefsir olmakla birlikte günümüzde tanınmamakta ve mahiyetine dair bilgi bulunmamaktadır. Bunun nedeni hakkında farklı yorumlar yapılabilir. Müellifin doğum yerinin İran olması, uzun yıllar Semerkant ve Bağdat'ta yaşaması, Arap topraklarında yeterince şöhret bulmamış olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Eserin bazı beyitlerinin yer aldığı birkaç varığın İrlanda'da bulunması, son yüzyılımı sömürge olarak geçiren Orta Doğu ve Arap yarımadasının Haddâdî gibi hazinelerini kaybettiği anlamına gelmektedir. İstinsah edilmiş iki nüshasının Türkiye'de muhafaza edilmesi, onun Osmanlı medreselerinde okunduğuna bir işaret sayılabilir. Bize göre bu durum eserin gün yüzüne çıkması ve yeniden basılması için yeterli bir sebeptir. Ayrıca eserin Gazneli Sultan İbrahim'in (ö. 492/1099) emriyle Farsça'ya çevrilmiş olması,<sup>8</sup> dönemindeki şöhretini vurgulayan ve bugün de istifade edilmesi fikrini destekleyen bir bilgidir.

Bu makalede Haddâdî'nin tefsir yöntemi, incelenen sûreler üzerinden örneklerle ortaya konacaktır. Tefsirin muhtevasını sûre bütünlüğü içerisinde göstermek amacıyla makalenin sonuna Nebe' sûresi tefsirinin tercümesi eklenmiştir.

## 1. MÜELLİFİN HAYATI ve ESERLERİ

Haddâdî kıraat, tefsir, Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Kıraat ve tecvit ilminde önemli eserler vermiş, yaşadığı dönemde şeyhü'l-kurrâ olarak tanınmıştır. Demircilik yaptığı için ya da İran'ın Demeğan ve Bistam kasabaları arasında büyük bir kasaba olan Haddâde'de yaşamış olması sebebiyle Haddâdî adıyla anılmaktadır.<sup>9</sup> Haddâde'den çıkıp Karahanlılar'ın yöne-

<sup>7</sup> Hicri VIII. asırda, Yemen'de yaşayan Hanefî fakihî ve müfessir Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed el-Haddâd el-Yemenî tefsir ve fıkıh başta olmak üzere dini ilimler sahasında pek çok eser vermiştir. *Keşfü'l-tenzîl fi tahkîkil-mebâhiş ve't-te'vil* isimli tefsiri *Tefsîru'l-Haddâd* ismiyle meşhur olmuş ve 2003 yılında tahkik edilerek yedi cilt halinde neşredilmiştir. bk. Ferihan Özmen, "Ebû Bekir el-Haddâd'ın Tefsir Metodu" *Usûl İslâm Araştırmaları* 23/23, (Haziran 2015): 67-94.

<sup>8</sup> Seyyid Muhammed Emâdî, Ha'iri, *Al-Mujallad al Thamin min Ma'anî Kitâbollah Ta'ala ve Tafsireh el-Munir*, Mukaddime, (Tahran: 2011), 9.

<sup>9</sup> Abdurrahman Çetin, "Haddâdî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996) 14: 553. Madde yazarı Abdurrahman Çetin Haddâdî'nin tefsiri hakkındaki bilgiyi Dâvudî'nin eserine dayanarak vermiş, ismini *el-Mûdîh li-'il-*



timinde olan ve İslâmî ilimlerin merkezi sayılan Semerkant'a göç etmiş, uzun bir süre orada kalmıştır.<sup>10</sup>

Döneminin kıraat, tefsir, Arap dili ve hadis ulemasından ilim almıştır. Ancak kıraat ilminde öne çıkmıştır. Semerkant'taki kâriilerin şeyhidir. İlim tahsil ettiği hocalarından bazıları şunlardır: Muhammed b. Süleyman el-Hayyât (ö. ?), Ebu'l-Kâsım el-Fustâtî (ö. ?), Ebu Said es-Sahteyânî (ö. ?), Ebu'l-Hafs el-Kettânî (ö. 390/1001), Abdullah b. Hasan en-Nehhâs (ö. 368/979), Ebu'l-Kâsım ed-Darîr (ö. 401/1012), Ebû Said es-Sîrâfî (ö.368/979), Ebu Amr el-Ezdî (ö.543/956), Ali b. İbrahim el-Belhî (?), Ebû Bekir b. Mihrân (ö.381/992).<sup>11</sup> Hocalarının yaşadığı bölgelerden yola çıkarak Bağdat, Basra ve Nişâbur'a gittiği, bu yolculuklarından sonra Bağdat'a döndüğü, hicri 400 civarındaki vefatına kadar orada yaşadığı düşünülmektedir.<sup>12</sup>

Haddâdî yaşadığı dönemde büyük ve meşhur bir âlim olmasına rağmen yetiştirdiği talebelerinin isimleri kaynaklarda yer almamıştır. İbnu'l-Cezerî Haddâdî'nin oğulları Nasr ve Muhammed'in, babalarından ilim tahsil ettiğini söyler.<sup>13</sup> Büyük oğlu Nasr, meşhur kıraat âlimi Ebu'l-Kâsım el-Huzelî'nin (ö. 465/ 1073) hocasıdır.<sup>14</sup>

Tefsir ilmine giriş mahiyetinde yazdığı *el-Medhal li 'ilmi tefsiri Kitâbil-lâhi Teâlâ* adlı eserinin mevcut tek nüshası Şafvân Adnân ed-Dâvûdî tarafından tahkik edilerek basılmıştır. Haddâdî eserin mukaddimesinde *el-Medhal*'i daha önce yazdığı büyük bir tefsir kitabının ardından ve tefsire giriş mahiyetinde kaleme aldığını dile getirmektedir.<sup>15</sup> Kitap müellifin deyimiyile oğluna hediye olmakla birlikte Kur'an'ı eleştirenlere karşı bir itirazdır. Kitapta Arap dilinin önemine ve tefsir ilmi ile ilgilenenlerin öncelikle bu dil hakkında bilgi sahibi olmalarının gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Haddâdî'nin bu eserinde İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'an* adlı eserinden istifade ettiği düşünülebilir. İki eser içerik olarak birbirine yakındır. İbn Kuteybe eserinde Kur'an'ı eleştirenlere reddiye amacıyla bir başlık açmış, Haddâdî de eserini Kur'an'ı eleştirenlere karşı yazdığını dile getirmiştir.<sup>16</sup> Müellifin *Kitâbu'l-gunye fi'l-kirâât* adlı eseri günümüzde mevcut değildir.

Haddâdî'nin vefat tarihi ile ilgili kaynaklarda net bir bilgi bulunmamakta, hicri beşinci asrın başı genel bir tarih olarak kaydedilmektedir. Tefsirinin

*mi'l-Kur'an* şeklinde hatalı bir kullanımla kaydetmiştir.

<sup>10</sup> Çetin, "Haddâdî", 553.

<sup>11</sup> Haddâdî, *el-Medhal*, muhakkikin mukaddimesi, 18-22.

<sup>12</sup> Haddâdî, *el-Medhal*, muhakkikin mukaddimesi, 26.

<sup>13</sup> İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yûsuf, *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kübrâ*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 1: 105.

<sup>14</sup> İbnu'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2: 335.

<sup>15</sup> Haddâdî, *el-Medhal*, 17-27.

<sup>16</sup> İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, nşr. Seyyid Ahmed Sakar, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1973), 42. Haddâdî, *el-Medhal*, 29.



Resim 1: *Kitâbu'l-İtkân fî meâni'l-Kur'ân* isminin yer aldığı sayfa (KHK3659 page 002)

de yer alan bir rivayet onun ölüm tarihi hakkında yaklaşık bir fikir vermesi yönünden önemlidir. Haddâdî Meryem sûresi 28. âyetin tefsirinde “Ey Hârûn’un kızkardeşi!” ifadesini açıklarken “Kâdî Ebû Âsım’dan işittim” dediği bir haber nakletmiştir.<sup>17</sup> “Harûn salih bir adamdı...” diyerek başlayan bu haberi kendisinden naklettiği kişi hakkında *rahimehullâh* demesi Haddâdî’nin sözünü ettiği kimsenin vefatını gördüğünü düşündürmektedir. Ebû Âsım Âbbâdî’nin hicrî 458 yılında öldüğü göz önünde bulundurulursa<sup>18</sup> Haddâdî’nin dördüncü yüzyılın ikinci yarısı ile beşinci yüzyılın üçüncü çeyreği arasında yaşadığı söylenebilir.

## 2. HADDÂDÎ’NİN *EL-MUVAĐĐİH Lİ ‘İLMİ’L-ĞUR’ÂN* TEFSİRİNİN MEVCUT NÜSHASI HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Haddâdî *el-Medhal* adlı eserinde *el-Muvađđih li ‘ilmi’l-Ğur’ân* ismini verdiği bir tefsir yazdığından söz etmektedir.<sup>19</sup> Tespitlerimize göre bu eser Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi’nde *el-İtkân fî ulûmi’l-Ğur’ân ve tef-*

<sup>17</sup> *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Ğur’ân*, (Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 190b.

<sup>18</sup> Sübkî, Abdulvehhâb b. Ali b. Abdülkâfî, *Tabakâtü’s-şâfi’iyyeti’l-kubrâ*, thk. Mustafa Abdülkâdir Ahmet Ata, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, yy.), 2: 409-410. Ebû Âsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh b. Abbâd (ö. 458/1066) Heratlı bir hukukçudur. Birçok ilim merkezine seyahatler yapmış, Herat’a döndükten sonra kadılık görevini icra etmiştir. Şâfiî fihna dair önemli eserleri vardır. Bkz. Ali Bardakoğlu, “Abbâdî, Ebû Âsım” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988) 1: 13-14.

<sup>19</sup> Haddâdî, *el-Medhal*, 29, 107.

*sîr* adıyla iki farklı isim ve nüsha halinde kayıtlıdır. *Tefsîr* adı ile kaydedilmiş olan nüsha, En'âm sûresinin sonuna kadardır ve tek cilt halindedir. Diğer nüsha ise Fâtiha sûresinden Nâs sûresine kadar tam mushaf tefsiridir. Müstensih nüshada müellifin adını tam olarak vermekte ancak eseri farklı isimlendirmektedir. Makaledeki değerlendirmeler bu nüshanın fotoğraflarından yapılmıştır. Nüşadan nakledilen örnekler Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi'ne ait "KHK3659" koduyla birlikte fotoğrafta kayıtlı sayfa numarası (Page 009 vb.) üzerinden verilmiştir.

İncelemelerde bulunduğumuz nüsha, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi'nde "297.211" numarası ve aslında müstensih nüshasında yer alan *Kitâbu'l-İtkân fî meâni'l-Kur'ân* ismine rağmen *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adıyla kayıtlıdır. Kayıt bilgilerine göre 436 yapaktır. Sayfalar 26 satırdan oluşmaktadır. Kâğıdı, açık saman renginde ve kalındır (abâdî). Ölçüleri 263x205-200x160 mm. olarak kaydedilmiştir. Yazı sitili "medrese neshi"-dir. Oldukça iyi korunmuş, okunur durumda olmakla birlikte giriş kısmı ve otuzuncu cüzün son sayfaları köşelerinden yıpranmış ve tamir görmüştür. Kısa sûrelerin tefsirinde bazı satırlar silinmiş ve okunamaz durumdadır. Tek ciltten oluşan eser, sırtı bordo meşin, ebru kâğıt kaplı miklebli (sol kenarındaki kapak) bir cilde sahiptir. Siyah mürekkeple yazılmış, âyetleri göstermek için üzerlerine kırmızı/siyah mürekkeple çizgi çekilmiştir. Sayfa numaraları yoktur. Kitabın sayfa boşluklarında mütalaa ve okuma notlarına rastlanmaktadır.

Eserin katalog kaydında giriş kısmı için şu notlar yer almaktadır: "Başta hadis nakilleri Ebu Yusuf Hemedânî'nin bir makalesi (Mevlana Celeleddin



Resim 2: Eserin Şeyh Şâbân-ı Velî'nin vakfı olduğunu gösteren yazı ve mühür (KHK 3659-02)

Meysekî kalemiyle) Şeyh Abdullah Kürdî’den bir makale, *Keşşâf*’tan nakiller. Ayrıca kitaba dibace sonradan yazılmış.”

Tefsirin ilk ve son sayfalarında “وقف شيخ شعبان أفندي قدس سره” ifadeleriyle kitabın Şeyh Şâbân-ı Velî’nin kütüphanesine ait olduğu ve vakfedildiği kaydı görülmektedir. İlk sayfadaki mühürde de aynı ifadeler vardır. Ayrıca birkaç yaprakta bir sayfa üzerindeki boşluklarda “وقف حبيب فقير / Habîb Faķîr vakfidir” yazısına rastlanmaktadır.

Eser incelemesi esasında müstensihin adına ve istinsah tarihine dair bir kayda rastlanmamıştır. Şeyh Şâbân-ı Velî vakfı olduğunu gösteren mühürden ve şeyhin vefat tarihinden (ö. 976/1569) yola çıkarak nüshanın yazıldığı en geç tarihin XVI. yy. olduğu söylenebilir.

Bu nüsha ile Haddâdî’nin *el-Medhal*’i arasındaki uyum, üslup yakınlığı ve her iki kaynaktan da âyetler üzerinde verilmiş bilgilerin benzerliği eserin müellife ait olduğunu tekit etmektedir. Eserin tamamı incelendiğinde bu konuda daha çok örneğe ulaşılabileceği kanaati taşımakla birlikte şimdilik şu örnekler verilebilir:

1. Her iki eserin mukaddimesinde ve içeriğinde müellif kendisinden imâm ve zâhid olarak söz etmektedir.<sup>20</sup>
2. Gerek *el-Medhal*’de gerek *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* ismiyle kayıtlı Kastamonu nüshasında müellif kendi görüşlerini dile getirmek istediğinde “کآله eş-şeyh radiyallâhu anh” ifadesini kullanmaktadır.<sup>21</sup>
3. Müellif her iki eserinde de “أَمَّنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ” (es-Secde, 32/18) âyetini tefsir ederken konuyla ilgili rivayeti zikretmeden,<sup>22</sup> “mümin” kelimesini Ali, “fâsık” kelimesini Velid b. Ukbe olarak açıklamıştır.<sup>23</sup>
4. Yunus, 10/71. âyette geçen “فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ” ifadesini iki eserde de “وَادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ” şeklinde açıklamıştır.<sup>24</sup>
5. Haddâdî “سَلْسَبِيلًا” (el-İnsân, 76/18) âyetinde geçen “سَلْسَبِيلًا” kelimesi hakkında Hz. Ali’den rivayet edilen “سَلِّ رَبِّكَ إِلَيْهِ سَبِيلًا” açıklamasını duyduğunda, bunu garip bulduğunu; bu açıklamanın Hz. Ali’nin

<sup>20</sup> Haddâdî, *el-Medhal*, 51, 282, 290; *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, (Kastamonu: Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 003a.

<sup>21</sup> Haddâdî, *el-Medhal*, 107, 129, 132, 147, 182, 206, 228, 233 vd; Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 211a, 257a, 378a.

<sup>22</sup> Tefsirlerde yer alan bir rivayete göre Medine’de Hz. Ali ve Velid b. Ukbe arasında geçen bir konuşmada Velid Hz. Ali’ye “Ben yaşça senden büyüğüm, sözüm senden daha dinlenilir.” demiş, Hz. Ali “Sus! Sen fasıksın!” diye mukabele de bulunmuştur. Yüce Allah “İman etmiş kimse günaha batmış kimse gibi olur mu? Bunlar elbette eşit değillerdir.” buyurarak Hz. Ali’yi desteklemiştir. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte, (Beyrut: Mü’essesetu’t-Târîhi’l-‘Arabî, 2002), 3: 451; İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*. thk. Es’âd Muhammed et-Tayyib, (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 10: 3109.

<sup>23</sup> Haddâdî, *el-Medhal*, 281; Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 259b.

<sup>24</sup> Haddâdî, *el-Medhal*, 207; Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 136a.

dildeki fesahati ve üstünlüğüne uygun olmadığı görüşünü *Muvađđih*'ta dile getirdiğini yazmıştır.<sup>25</sup> Ancak eski kitaplarda bunun Hz. Ali'ye ait olduğunu görünce dilde aslı olmayan ve ehl-i tefsirden vârid olan bir söz olduğunu kabul etmiştir. İfade, tefsirinde “سَلَّ اللهُ إِلَيْهَا سَبِيلاً” şeklindedir.<sup>26</sup> Orada bu sözün Hz. Ali'den nakledildiği konusunda şüphesi olduğu açıkça bellidir.

### 3. HADDÂDÎ'NİN EL-MUVAĐĐİH Lİ 'İLMİ'L-KUR'ÂN TEFİRİNDEKİ YÖNTEMİ

Haddâdî'nin yaşadığı asır, tefsir ilmi açısından oldukça erken bir dönemdir. Bu durum onun tefsirini, dönemin tefsir faaliyetlerinin özelliklerini göstermesi bakımından önemli hale getirmektedir. el-Muvađđih muhtasar bir tefsirdir ve rivayet tefsiri olarak nitelendirilen tefsirlerin genel özelliklerine sahiptir. Müfessir âyetleri tefsir ederken ilgili ve açıklayıcı diğer âyetlere yer vermiştir. Hz. Peygamber'in hadislerini, sahabe ve tabiin kavillerini tefsir kaynakları arasında kullanmıştır. Çok yerde şiirle istihsatta bulunmuştur. Zaman zaman sebep-i nüzûl ve nesih gibi ulûmu'l-Kur'ân konularına değinmiştir. Tefsirde kıraate dair bilgilere ve dil tahlillerine yer vermiş, İsrâiliyat türü rivayetlerden genel olarak uzak durmuştur. Bir sûrenin tefsirine başlarken sûrenin ismi, Mekkî ve Medenî oluşu, sûrede yer alan âyet sayıları hakkında bilgilere değinmiştir. Birbirini takip eden sûreler arasında bir bağ kurmaya özen göstermiştir. Bazı yerlerde harf tercüme ile yetinmiş, tefsirine ihtiyaç duymadığı âyeti metinde de göstermemiştir. Tefsiri, İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) rivayetlerinin toplandığı Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri İbn 'Abbâs ile benzerlik arz etmektedir.

Haddâdî tefsirin girişinde eser ile ilgili bilgi verirken “meânî ve irâbtan söz ettiğini, onu selef ve kıraat âlimlerinin görüşlerinden, ahkâma ve işâretlere dair bilgilerden kısa ve öz olarak hazırladığını, bunun kendisinden Kur'ân tefsiri yazma talebinde bulunanlara ve sonrakilere bir hatırlatma olduğunu” dile getirmiştir. Sözlerini tamamlarken kurduğu “Allah'ın kitabı kulum Rabbine ulaşmasına en büyük vesiledir. Nitekim Allah “Allah'ın ipine toptan sarılın”(Âl-i İmrân, 3/103) buyurmuştur. Ehl-i tefsîre göre bundan maksat Allah'ın kitabıdır.” cümleleri onun tefsir ilmine verdiği önemi göstermektedir.<sup>27</sup>

#### 3.1. Âyeti âyetle tefsir eder:

Rivayet tefsirlerinin temel özelliği olan, bir âyeti ona bir başka âyeti delil getirerek açıklama usulü bu tefsirde de vardır. Haddâdî Firavun'a ve-

<sup>25</sup> Haddâdî, *el-Medhal*, 107.

<sup>26</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 378a.

<sup>27</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 003a.



rilen azaptan söz eden “Allah da ona ibretlik dünya ve âhîret cezası verdi.” (en-Nâziât, 79/25) âyetini açıklarken Firavun’un iki sözünden dolayı Allah tarafından azaba uğratıldığını söylemiştir. Bu iki sözün neler olduğunu âyetlerden yola çıkarak şöyle izah eder: “Firavun’un birinci sözü Kur’ân’ın مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي (el-Kasas, 28/38) âyetiyle haber verdiği ‘Sizin için benden başka tanrı tanımiyorum.’ sözü, ikincisi ise أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى (en-Nâziât, 79/24) ‘Ben sizin en yüce rabbinizim!’ sözüdür.”<sup>28</sup>

Haddâdî *المُعْصِرَاتِ* (en-Nebe’, 78/14) âyetindeki *المُعْصِرَاتِ* kelimesini İbn Keysân’dan (ö. 320/ 932 [?]) naklettiği “bereketli yağmurlar” kelimesi ile açıklar. Bunun benzeri, Allah Teâlâ’nın *وَفِيهِ يَعْصِرُونَ* (Yûsuf, 12/49) âyetinde de geçmiştir. *الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِعَذَابٍ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ* (el-Hac, 22/40) âyetini açıklarken inananların Mekkeliler tarafından Allah’ın hareminden haksız yere ve yalnızca “Rabbim Allah’tır!” dedikleri için çıkarılmalarını *هَلْ تَنْفَعُونَ مَثًا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللهِ* (el-Mâide, 5/59) “Allah’a iman ettiğimiz için mi bizden hoşlanmıyorsunuz?” diyenlerin durumuna benzetmektedir.<sup>29</sup>

Haddâdî âyetteki irâb açıklamalarını da başka bir âyetteki benzerlikten yola çıkarak yapmıştır. Mesela *فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ* (el-Abese, 80/24) ifadesindeki *lâm* emri-gâib *lâm*’ıdır, vasıl esnasında sâkin, fasılda kesra ile okunur. Haddâdî bu açıklamadan sonra *لِيَنْفُوقَ دُونَ سَعَةِ* (et-Talâk, 65/7) âyetini, vasıl halinde sakin okunuşuna *تُمْ لِيَقْضُوا أَنْفُسَهُمْ* (el-Hac, 22/29) âyetlerini örnek vermiştir.<sup>30</sup>

### 3.2. Âyetleri tefsir ederken Hz. Peygamber’in hadislerine yer verir:

Haddâdî âyetleri tefsir ederken Hz. Peygamber’den hadisler nakleder. “Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirdiği çocuğu unutacak, her gebe kadın karnındaki çocuğu düşürecektir. Ve insanları sarhoş olmadıkları halde sarhoş gibi göreceksin; çünkü Allah’ın azabı (kıyametin dehşeti) çok çetindir!” (el-Hac, 22/2) âyetini tefsir ederken şu hadise yer vermiştir: “Hz. Peygamber bu âyeti okudu, sonra (yanındakilere) ‘Bunun nasıl bir gün olduğunu biliyor musunuz?’ diye sordu. Onlar ‘Allah ve Rasulü en iyi bilir!’ dediler. Hz. Peygamber Allah’ın ‘Âdem’in (s.a) zürriyetinden cehenneme gidecekleri gönder.’ buyuracağı gündür. O zaman Âdem ‘Cehenneme gidecekler ne kadardır?’ diye soracak Allah da ‘Her binden dokuz yüz doksan dokuzu ateşe, biri cennete.’ buyuracaktır.” dedi.<sup>31</sup>

Haddâdî “Hayır! Doğrusu şudur ki, yapıp ettikleri kalplerini kaplayıp karartmıştır” (el-Mutaffifin, 83/14) âyetinde kalbin kararmasını Hz. Peygamber’in şu hadisi ile açıklar: “Kul günah işlediğinde kalbine siyah bir

<sup>28</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 381b.

<sup>29</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 211a.

<sup>30</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 382b,383a.

<sup>31</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 208a.

nokta konur. Tevbe ederse günahı silinir, tekrar günaha dönerse (siyah noktalar) artar.”<sup>32</sup>

### 3.3. Tefsirinde sahabe ve tâbiinden rivayetlere yer verir:

Haddâdî'nin tefsir rivayetlerini nakledeken en çok rivayette bulunduğu kimseler Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbas (ö. 68/687-88), gibi sahâbîlerle, Mücâhid (ö. 103/721), Dahhâk (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735), Suddî (ö. 127/745), ve Muğâtil (ö. 150/767) gibi âlimlerdir. Özellikle İbn Abbas'tan nakilleri çoktur. Rivayetlerinin temel kaynağının İbn Abbas olduğunu söylemek mümkündür. Ancak nakilde bulunurken her zaman onun adını zikretmez. İbn Abbas'ın ismini vererek naklettiği rivayetlere İnsân sûresinden şu örnekler verilebilir:<sup>33</sup> Haddâdî'nin naklettiğine göre İbn Abbas İnsân sûresinin ilk âyetinde yer alan “insan” kelimesini Âdem, *أَتَى* fiilini *مَضَى* ile açıklamıştır. İnsân sûresi ikinci âyetteki *نَبْتَلِيهِ* kelimesini Haddâdî “onu emir ve yasaklarla denedik” şeklinde açıklarken İbn Abbas ve Katâde'den “Onu annesinin karnında halden hale, nutfeden alakaya, alakadan diğer hallere dönüştürdük.” rivayetini nakletmektedir. İnsân sûresinin “Onlar kendileri sevip istedikleri halde yoksula, yetime ve esire de yemek verirler.” (el-İnsân, 76/8) âyetinin Ali ve Fâtıma hakkında indiğini söyleyen İbn Abbas rivayetini Mücâhid'e dayanarak verir. Âyetin sebebi nüzûlü hakkında Ebû Sâlih'in İbn Abbas'tan naklettiğine göre Hasan ve Hüseyin hastalanır. Ev halkı çocukları için üç gün oruç adarlar. Evde erzak yoktur ve Hz. Ali Yahudi bir komşusundan üç sa' arpa ödünç alır. Hz. Fâtıma bunun bir kısmıyla ekmek yapar. İftara yakın kapılarına gelip yiyecek isteyen bir fakire bunu verirler. Ertesi akşam yine iftar vakti bir yetim, üçüncü akşam bir esir aç olarak kapılarını çalınca yiyeceklerini onlara verirler. Böylece üç gün üç gece oruç tutmuşlardır. Allah bu âyetle onların bu davranışını övmüştür.

Haddâdî Fatıha suresinden önce istiâze ve besmeleyi tefsir etmiştir. Besmeleyi açıklarken kullandığı ifadeler İbn Abbas'a aittir, ancak müfessir burada kaynağının adını zikretmemektedir: “Bismillahtaki *bâ* harfi Allah'ın behâsını (güzelliğini), bereketini, belâsını ve bârî ismini, *sîn* harfi senâsını (övgü), sümüvvünü (yüceliğini) ve semfî ismini, *mîm* harfi mecdini, mülkünü, minnetini (mümin kullarına nimet vermesi) ve mecdî ismini temsil eder. Besmeledeki *Allah* lafzı, yaratılmışları kendisini idrak etmede muhayyer bırakandır. Denilir ki, Allah ruhları bedenlerde, çocukları rahimlerde tutandır. O mahlûkatın ilahıdır. Onlar da ihtiyaç anında onu ilah edinir ve ona kulluk ederler. *Rahmân* rızık verme ve belaları uzaklaştırmada iyi

<sup>32</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 384b.

<sup>33</sup> İnsân sûresinin tamamı 377-378 varak numarasıyla iki yaprak-dört sayfadır.

ve kötü bütün kullarına acıyan, *Rahîm* özellikle müminlere günahlarını bağışlama ve cennete sokmada merhamet edendir.”<sup>34</sup>

ثُمَّ لِيُبْلِغُوا أَشَدَّكُمْ (el-Fatiha, 1/7) âyetini açıklarken kendilerine nimet verilenlerden maksadın “verilen nimetler değiştirilmeden önceki Hz. Mûsâ kavmi” olduğunu söyler. Verilen nimetler ise Tih çölünde bulutla gölgelendirilmeleri, gökten المن/*menn* ve السلوى/*selvâ* indirilmesidir. Haddâdî’nin يُقَالُ /*yukâlu* şeklinde meçhul lafızla verdiği bu görüş aslında İbn Abbas’a dayandırılmaktadır.<sup>35</sup>

Haddâdî’nin kaynakları arasında çok sık görüşlerine yer verdiği isimlerden biri de Muḳâtil b. Süleyman’dır: Haddâdî âyette geçen ثُمَّ لِيُبْلِغُوا أَشَدَّكُمْ (el-Hac, 22/5) ifadesindeki الْأَشَدُّ/*eşeddü* kavramını “kuvvet ve temyizde en üstün yaş” olarak tarif ettikten sonra bunun otuz ilâ kırk yaş olduğunu söyler. Ardından Muḳâtil’in “On sekizle kırk arası”<sup>36</sup> şeklindeki görüşüne yer verir.<sup>37</sup> قَالُوا تِلْكَ إِذَا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ (en-Nâziât, 79/12) âyetindeki خَاسِرَةٌ kelimesi Haddâdî’ye göre “ziyana uğrayan manasında ذات خسر / ziyân sahibi” demektir. Muḳâtil “Sizi ölümden sonra yeniden dirilttiğimizde (inkârcılar) ‘açıkça bir ziyana uğradık, çünkü biz Muhammed’i (sallallahu aleyh) yalanlamıştık” diyecekler.” demiştir.<sup>38</sup>

Muḳâtil’in ismini zikretmeden “فيل/ denildi ki” şeklinde nakilde bulunduğu da olmuştur. حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِمْ بِالْعَدَابِ (el-Mü’minûn, 22/64) âyetindeki azaptan maksat Bedir savaşındaki ölümdür. Haddâdî’nin naklettiği bu rivayet<sup>39</sup> Muḳâtil’in görüşüdür.<sup>40</sup>

### 3.4. Fıkhî hükümlere ve neshe yer verir:

Müfessir âyetle ilgili ahkâma ve bu konudaki mezhebî görüşlerle birlikte kendi düşüncesine yer vermiştir. إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الَّذِي جَعَلْنَا لِلنَّاسِ سَوَاءً فِيهِ وَالْبَيْتِ الَّذِي جَعَلْنَا لِلنَّاسِ سَوَاءً فِيهِ وَالْبَيْتِ الَّذِي جَعَلْنَا لِلنَّاسِ سَوَاءً فِيهِ وَالْبَيْتِ الَّذِي جَعَلْنَا لِلنَّاسِ سَوَاءً فِيهِ (el-Hac, 22/25) âyetindeki سَوَاءً فِيهِ وَالْبَيْتِ الَّذِي جَعَلْنَا لِلنَّاسِ سَوَاءً فِيهِ ifadesini “İster Harem’de mukîm ister yabancı olsun ona hürmet ve tazim konusunda herkes eşittir” şeklinde açıklamış, bu arada Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) göre Mekke’deki evleri satmanın caiz olmadığı, Ebû Yûsuf’a (ö. 182/798) göre caiz olduğu bilgisine yer vermiştir.<sup>41</sup> Kurbanlık hayvanlardan söz eden “Biz o büyük-

<sup>34</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 004b- 005a. İbn Abbas, *Tenvîru’l-Miḳbâs*, 3.

<sup>35</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 005b; İbn Abbas, *Tenvîru’l-Miḳbâs*, 3.

<sup>36</sup> Muḳâtil, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 3: 115.

<sup>37</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 208.

<sup>38</sup> Bu rivayet Muḳâtil’in tefsirinde yer almamaktadır. Bkz. Muḳâtil, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 4: 575; Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 381b.

<sup>39</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 216a.

<sup>40</sup> Muḳâtil, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, 3: 160.

<sup>41</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 209b.



baş hayvanları da Allah'ın size nişânelerinden kıldık; sizin için onlarda nice yararlar vardır. Onlar (kesim için) sıraya dizildiklerinde üzerlerine Allah'ın adını anın, cansız halde yere serildiklerinde ise onlardan hem kendiniz yiyin hem de ihtiyacını gizleyen ve gizlemeyen yoksulları doyurun. İşte onları şükredesiniz diye sizin istifadenize verdik.” (el-Hac, 22/36) âyeti ile ilgili olarak önce fukahâya göre kurban etinin nasıl dağıtılması gerektiğini açıklamakta, sonra ولكن الأفضل عندي diyerek kendi düşüncesini dile getirmektedir: “Fukahânın taksiminde etin üçte biri fakir ve dilencilere, üçte biri komşu, zengin akraba ve başka kimselere, üçte biri de kişinin kendisine ayrılır. Bana göre daha iyisi dörtte biri dilencilere, dörtte biri fakirlerin dilenmeyenlerine, dörtte biri arkadaş, zengin ve yakınlar, dörtte biri de kendisine şeklinde dört parçaya bölünmesidir. Kesilen kurban adak değilse zenginlere vermek caiz olur, adaksa caiz olmaz. Ancak nezrederken buna niyet edilmişse müstesna.”<sup>42</sup>

Haddâdî nesh edildiğini düşündüğü âyetlerde neshin varlığını dile getirmiştir. “Hakkında ayrılığa düşüp durduğunuz şeyler konusunda kıyamet günü Allah aranızda hüküm verecektir.” (el-Hac, 22/69) âyetinin seyf âyeti ile (et-Tevbe, 9/5) nesh edildiğini düşünmektedir.<sup>43</sup>

### 3.5. Kıraat farklılıklarına yer verir:

Haddâdî tefsirinde Kur'ân kelimeleri üzerinde ortaya çıkan okuyuş farklılıklarını göstermiştir. Mesela el-Bakara, 2/31. âyette geçen وَعَلَّمَ أَدَمَ الْأَسْمَاءَ ifadesindeki كَلَّمَهَا تَمْ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ kelimesini İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) الْأَسْمَاءَ kelimesini kastederek عَرَضَهُنَّ şeklinde, Übey b. Kâ'b'in (ö. 33/654 [?]) de aynı kelimeye dönen, hâ zamiriyle (عَرَضَهَا) okuduğunu söylemiştir.<sup>44</sup> وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (el-Hac, 22/51) âyetinde geçen مُعَاجِزِينَ kelimesi مُعَجِّزِينَ şeklinde de elif olmadan ve şeddeli okunmuştur. Bu durumda kelime مُنْبَطِطِينَ anlamına gelir ki “yapmaktan alıkoynlar” demektir.<sup>45</sup>

### 3.6. Arap diline ait tahliller yapar:

Kur'ân âyetleri tefsir edilirken, İlâhî murada en yakın anlamayı temin edebilmek için kullanılan yöntemlerden biri Arap diline ait kuralları ve bu kuralların âyete etkisini incelemektir. Haddâdî de tefsirinde iraba yönelik açıklamalar yapmıştır. Mesela فَآخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْأَجْرَةِ وَالْأُولَى (en-Nâziât, 79/25)

<sup>42</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 211a.

<sup>43</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 213a. Mukâtil de aynı görüştedir. bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3:137.

<sup>44</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 010b.

<sup>45</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 212a.

âyetindeki نكال / *Nekâle* kelimesinin mefulün leh olması nedeniyle nasb okunduğunu söyledikten sonra Zeccâc'ın müekked masdar olarak nasb okunduğu görüşüne yer verir. Yani Allah, isyanının karşılığı olarak Fira-vun'a “ilki dünyada suda boğarak, ikincisi âhirette ateşle” olmak üzere iki kere azap etmiştir.<sup>46</sup>

Haddâdî *إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَافِرًا* (el-İnsân, 76/3) âyetindeki شَاكِرًا / *şâkiran* kelimesi hakkında Ferrâ'nın (ö. 207/822) hâl üzere nasbedildiği, Kisâî'nin (ö. 189/805) gizli bir أَنْ يَكُونَ / *en yekûne* takdiri ile (كَانَ / *kâne*'nin haberi olarak) nasb okunduğu görüşünü iletir.<sup>47</sup>

عَيْنًا / *aynen* kelimesi Zeccâc'a göre *عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا* (el-İnsân, 76/5) âyetindeki كَأْسٍ / *ke's*'in sıfatıdır. عَيْن / *ayn* “kendisinden içilen” demektir. يَشْرَبُ بِهَا'nın aslı يَشْرَبُ بِهَا'dır. Âyette geçen bâ harfi cerri zaittir. Aḥfeş عَيْن / *ayn* kelimesinin nasb oluşunu عَيْنًا يَشْرَبُونَ cümlesi ile açıklar. (Eğer bir önceki âyete vasledilersek) عَيْنًا كَافِرًا'den bedel olduğu düşünülürse zamiri mârifet olduğuna göre عَيْن / *ayn*, كَأْسٍ / *ke's* için hâl olur.<sup>48</sup>

Hac sûresi 31. âyette yer alan حُنَفَاءَ / *hunefâe* kelimesinin nasb okunması hâl olmasındandır. Bu da “Teslim olanlardan, (Hacda-ki) telbiye ile Allah'a ihlasla yönelenlerden olun.” demektir.<sup>49</sup>

مَتَاعًا لَكُمْ (Abese, 80/32) “sizin faydalanmanız için” demektir. Aslı مَتَاعٌ'dur. Ötresi düşmüş, nasbolmuştur. Zeccâc'a göre müekked mastar olarak nasbedilmiştir.<sup>50</sup>

### 3.7. Şiirle istiḥatta bulunur:

Âyetlerde geçen bir kelime ya da bir dil bilgisi kuralını açıklamak üzere gerek câhiliye dönemine, gerek İslâm sonrası döneme ait şiirlerden örnekler vermek müfessirlerin tercih ettiği bir yöntemdir. Haddâdî de tefsirinde bu yönetime yer vermiş ve şiirleri naklederken genel olarak قول الفاعل ve قول الشاعر ifadelerini kullanmıştır. Kendisinden şiir naklettikleri arasında Ebu'n-Necm (ö. 125/743'ten önce), Ṭarafe b. Abd (ö. 564 [?]) gibi bazı şairlerin isimlerine de yer vermektedir. Bu konuya aşağıdaki örnekleri verebiliriz:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (el-Mü'minûn, 23/12) âyetindeki سُلَالَةٍ / *sulâletin* (nutfe) kelimesini Hz. Peygamber'in şairi olarak tanınan sahâbî Hassan b. Sâbit'in (ö.60/680?) bir beytiyle ancak onun adını vermeden açıklamıştır:

فجاءت به عَضْبُ الأديمِ غَضَنَفَرًا... سُلَالَةَ فَرَجٍ كان غيرِ حصين<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 381b.

<sup>47</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 377a.

<sup>48</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 377ab.

<sup>49</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 210b.

<sup>50</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 383a.

<sup>51</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 214a.

Mü'minûn 23/20'deki *تَنبُتُ بِالدُّهْنِ* ifadesinin açıklamasında “Şair şöyle demiştir” diyerek muallaka şairlerinden Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın (ö. 609?) şiirini, şairin adını zikretmeden vermektedir:

رَأَيْتَ ذَوِي الْحَاجَاتِ حَوْلَ بَيْوتِهِمْ... فَطَبْنَا لَهُمْ حَتَّى إِذَا أَنْبَتَ الْبَقْلُ<sup>52</sup>

el-Hac, 22/13. âyetteki *وَأَلْبَسَ الْعَشِيرُ* cümlesini putları dost edinenlerin karmaşık bir ilişki içinde oldukları cümlesini açıkladıktan sonra Câhiliye şairlerinden Tarafe b. el-Abd'in şu beyti ile istişhad etmiştir:

وَلَوْلَن شَطَطَتْ نَوَاهَا مَرَّةً لَعَلَى عَهْدِ حَبِيبٍ مَعْتَشِرِ<sup>53</sup>

Nebe'sûresinde *الْمُعْصِرَاتُ* /*mu'sirât* kelimesini açıklarken Arapların hayız dönemi yaklaşan kız için *أَعَصَرَتْ* kelimesini kullandıkları söyleyerek Emevî dönemi şairlerinden Ebu'n-Necm'in (ö.130/747) beytini buna delil getirmektedir:

قَدْ أَعَصَرْتُ أَوْ قَدْ دَنَا إِعْصَارَهَا<sup>54</sup>

### 3.8. Sûre başlarında sûre ile ilgili genel bilgiler verir:

Haddâdî her sûrenin başında besmeleden önce sûrenin adı, Mekkî-Medenî oluşu ve âyet sayısı hakkında bilgi verir. Müfessirin sûrelere giriş üslubunu birkaç sûre üzerinden şöyle örneklendirebiliriz:

Fâtiha sûresinin ismini “Hamd sûresi” olarak kaydeden Haddâdî sûrenin nüzül yeri hakkında İbn Abbas'ın Mekke, Katade ve Mücahid'in Medine rivayetini nakleder. Haddâdî sûredeki âyet sayısı ile ilgili rivayeti de sûre başında vermektedir: Kûfe fakihleri ve Medîne kârîlerine göre besmele dâhil edilmeden yedi âyettir. Medîne fakihleri ve Kûfe kârîlerine göre ise besmele ile birlikte yedi âyettir.<sup>55</sup> Hac sûresi Medenî'dir. Kufelilere göre yetmiş sekiz, Medînelilere göre yetmiş altı, Basralılara göre yetmiş beş âyettir.<sup>56</sup> Dehr sûresi Mekkî'dir, Medenî olduğu da söylenmiştir. Otuz âyettir.<sup>57</sup> Lem yekun sûresi Medenî'dir ve sekiz âyettir.<sup>58</sup> Zilzâl sûresi Mukâtil'e göre Medenî, Kelbî'ye göre Mekkî'dir. Sekiz âyettir.<sup>59</sup> Nâs sûresi Katade, Hasan ve İkrime'ye göre Mekkî, İbn Abbas'a göre Medenî'dir ve altı âyettir.<sup>60</sup>

### 3.9. Sûreler arasında anlam bakımından bağ kurar:

Haddâdî'nin tefsirinin önemli bir özelliği, birbirini takip eden sûreler arasında bağ kurmasıdır. Bu yaklaşımıyla Mushafın tertibindeki uyumu

<sup>52</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 214b.

<sup>53</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 208b.

<sup>54</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 380a.

<sup>55</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 005b.

<sup>56</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 207b.

<sup>57</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 377a.

<sup>58</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 392b.

<sup>59</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 393a.

<sup>60</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 398a.

göstermek istediği düşünülebilir. Mesela, Nebe' sûresinin sonundaki “Biz insanın önceden yapıp ettiklerine bakacağı, inkârcının da, “Keşke toprak olsaydım!” diyerek dövüneceği gün gerçekleşecek olan yakın bir azaba karşı sizi uyardık.” (en-Nebe, 78/40) âyetini “Andolsun (kâfirlerin ruhlarını şiddetle çekip çıkararlara)” (en-Nâzi'ât, 79/1) âyetiyle birlikte zikretmiştir. İki sûre arasını da “Allah kâfirin keşke toprak olsaydım!” sözünü bu haşrin olacağını ifade eden âyetle bir araya getirdi” diyerek bağlamıştır.<sup>61</sup> Nâziât sûresinin “Sen ancak ondan korkacak olanları uyarıcısın” (en-Nâziât, 79/45) âyetini Abese sûresinin ilk âyetine bağlar ve şu yorumu yapar: Allah adeta “Korkarak gelene neden yüzünü astın.” demektedir.<sup>62</sup> El-İnfîtâr sûresinin son âyetindeki وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ ifadesini sonraki Mutaffifîn sûresine şu cümlelerle bağlamıştır: “Kıyamet günü hükmetme ve hükmünü uygulama Allah'a aittir. İşinde hiç kimse ona karşı gelemez. Yazıklar olsun ölçü ve tartıda hile yapanlara.”<sup>63</sup>

### 3.10. Âyetlerin sebab-i nüzûlüne yer verir:

Haddâdî tefsirinde âyetlerin iniş sebeplerine değinmiştir. Mesela, “Allah'ı bırakıp kendisine ne zarar ne de yarar sağlayabilen şeylere yalvarıp yakarır. Sapıklığın en uç noktası da işte budur.” (el-Hac, 22/12) âyetinin Benî Esed'in Hallâf oğulları hakkında indiğini söylemektedir. Ona göre sözü edilen kabile bir kıtlık senesinde aileleriyle birlikte Medine'ye gelmişler, Müslüman olduklarını izhar etmişlerdir. Ancak naklettiği haber eksiktir ve bu halde konu tam olarak anlaşılmamaktadır.<sup>64</sup> Sa'lebî bu rivayeti Hucurât 14. âyet için vermekte ve gerçekte iman etmedikleri halde maddi beklenti ile iman emiş göründüklerini söylemektedir.<sup>65</sup>

Haddâdî هَذَانِ حَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمُ الْحَمِيمَ (el-Hac, 22/ 19) âyetinin birbiriyle çekişen iki gruptan yani müminlerden ve kâfirlerden söz ettiğini söyledikten sonra tahsise gider. Ona göre bu âyet üçü mü'min, üçü kâfir altı kişi hakkında inmiştir. Mümin grup Hamza, Ali ve Ubeyde b. Haris'ten, kâfir grup ise Şeybe, Utbe ve Velid b. Utbe'den oluşmaktadır. Âyetin Yahudi ve Hristiyanlarla Müminler hakkında indiğini söyleyenler de vardır. Yahudiler “Bizim dinimiz daha üstündür. Çünkü peygamberimiz daha öncedir.” demişler, Müminler ise “Bizim dinimiz daha üstündür. Çünkü biz hak üzereyiz.” karşılığını vermişlerdir.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 381a.

<sup>62</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 382a.

<sup>63</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 384a.

<sup>64</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 208b.

<sup>65</sup> Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebu Muhammed b. Aşur, (Beyrut: Dâru İhya'it-Turâs, 2002) 9: 89.

<sup>66</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 209a.

Yine “Kullarım sana beni sorduklarında bilsinler ki şüphesiz ben yakınım, bana dua ettiğinde duacının dileğine karşılık veririm. Şu halde benim davetime gelsinler ve bana iman etsinler ki doğru yolu bulsunlar.” (el-Bakara, 2/186) âyetinin Hz. Ömer hakkında indiğini Mukâtil’den nakleder. Rivayete göre Ramazan ayında Hz. Ömer gece eşiyle birlikte olmuş -önceden bu yasak olduğu için- yaptığından pişmanlık duyarak Hz. Peygamber’e durumu anlatmış ve bir çözüm yolu istemiştir. Hz. Peygamber “Böyle yapmamalıydın” diyerek mukabelede bulununca âyet nazil olmuş, Allah’ın kullarının yaptıklarından haberdar olduğu ve dua edene icabet edeceği bildirilmiştir.<sup>67</sup>

### 3.11. Tefsirinde kendi görüşlerine yer verir:

Müfessir kendisinden “eş-şeyh, el-imam, el-fakîh, el-müfessir, ez-zâhid” diye söz eder. Bunu eserin ilk sayfalarından itibaren görmek mümkündür. Ancak âyetlerin tefsirinde kendi görüşünü dile getirirken genellikle “kâle eş-şeyh” ifadesini kullanmaktadır. “Bunlar rabbinin bol bol lütfettiği karşılıktır, bağıştır.” (en-Nebe’, 78/36) âyetindeki “karşılık” için Katâde büyük bir bağış derken, “az bir amele çok karşılık” da denmiştir. Haddâdî kendi görüşünü “Şeyh (r.a.) ‘hak ettikleri karşılık’ yani hak ettiklerine göre bir karşılık olmasa muhtemeldir, der” sözleriyle vermiştir.<sup>68</sup>



Resim 4: Nebe’ sûresinin başlangıç sayfası (KHK3639 page 380)

<sup>67</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 023a; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1: 162-163.

<sup>68</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 380b.

Haddâdî يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوَا مِنَ الطَّيِّبَاتِ (el-Mü'minûn 23/51) âyetinde hitabın Hz. Peygamber'e yapıldığı, الرُّسُلُ / *rusul* kelimesinin tazim için çoğul olarak geldiği görüşünü nakleder. Bir başka görüş bu hitabın Hûd peygamber ve ümmetine yapıldığıdır. وَأَعْمَلُوا صَالِحًا daki salih “hayırlı iş” demektir. Haddâdî kendi görüşünü *tayyib* ve *sâlih* kelimelerinde ortaya koyar. Ona göre *tayyib* düşmanlıktan, *sâlih* gösterişten uzak olandır.<sup>69</sup> وَلَوْ اتَّبَعَ أَهْوَاءَهُمْ (el-Mü'minûn, 23/71) âyetinde “Allah onların şirk koşmalarına izin verseydi ve vahiy indirmeseydi” açıklamasına “ortaklar edinseydi” şeklinde kendi görüşünü de eklemiştir.<sup>70</sup>

#### 4. Haddâdî tefsirinden Nebe' sûresi tefsirinin tercümesi:<sup>71</sup>

Makalenin bu bölümünde Haddâdî'nin tefsir ettiği Nebe' sûresinin tercümesi yapılmıştır. Bunun amacı Haddâdî'nin tefsir yöntemi hakkında makalede verilen bilgilerin okuyucu tarafından bir sûre üzerinde değerlendirilmesini sağlamaktır. Âyet mealinin tefsirinden ayrılması için âyet mealleri<sup>72</sup> italik, müfessirin açıklamaları düz yazı olarak verilmiştir.

1. *Birbirlerine neyi soruyorlar?* (aslî *an - mâ* / *an* عن) *Birbirlerine neyi soruyorlar?* (aslî *an - mâ* / *an* عن) *Birbirlerine neyi soruyorlar?* (aslî *an - mâ* / *an* عن) Nûn, mîm'e idgâm edilmiştir. Ammâ'nın anlamı “hangi şey hakkında soruyorlar?” demektir. “Bu kâfirler neyi konuşuyorlar?” Tevbih (azarlama) manasına istifhâmıdır.

2. *Büyük haberi mi?* *Büyük haberi mi?* Mücâhid'e göre büyük haber, şanlı Kur'ân'dır. “Kıyamet ve yeniden diriltirme hakkında soruyorlar” da denmiştir.

3. *Hakkında ayrılığa düştükleri.* Katâde'ye göre “yalanlayanlar ve tasdik edenler birbirlerine soruyorlar” demektir.

4. *Hayır! Kellâ onları azarlamak içindir. Gerçek olduğunu ileride bilecekler!* Ya da kendilerine indirileni gerçekten bilecekler.

5. *Hayır hayır! Hakikaten kıyameti yakında bilecekler!* “Ölüm anında kendilerine yapılanı” da denmiştir. (Burada)Yalancıları ret, tehdit üstüne tehdit vardır. Sonra Allah Teâlâ kendi kudretinden haber verdi ve şöyle buyurdu:

6. *Biz, yeryüzünü bir döşek yani yatak ve uyku yeri yapmadık mı?*

7. *Dağları da (yeri tutan) size meyletmesin diye yeryüzünü sabit tutacak kazıklar,*

8. *Sizi erkek ve dişi çiftler çiftler yarattık.*

9. *Uykumuzu sakinleşip dinlenme bedenleriniz için isti-*

<sup>69</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 512b.

<sup>70</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 126a.

<sup>71</sup> Haddâdî, *el-İtkân*, (Şeyh Şâbân-ı Velî, 3659) 380ab-381a.

<sup>72</sup> Âyet mealleri Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan Kur'ân Yolu Meâl ve Tefsiri adlı eserden alınmıştır. (Erişim 31 Ocak 2020).



rahat *vesilesi kıldık*. Bu âyet hakkında “uyuyan kimse ölü gibi düşünemeyen ya da hissedemeyen kimsedir” de denmiştir.

10. وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا *Geceyi* sizin için, sükûnete erdiğiniz *bir örtü yaptık*.

11. وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا *Gündüzü de* maişet talebi ile *çalışıp kazanmak için fırsat kıldık*.

12. وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا سِدَادًا *Başımızın üstünüzde yedi sağlam gök yaptık* yarattık. Her biri beş yüz yılda yaratıldı.

13. وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا *Orada ısı ve aydınlık saçan bir lamba yarattık*. Güneşi Âdemoğulları için yanan, ısıtan, ışık saçan bir lamba olarak yarattık.

14. وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا *Size yoğun bulutlardan oluk gibi boşalan sular indirdik*. İbn Abbas ve bir grup “*Mu'sirât* rüzgarlardır” demiştir. İbn Mesûd, Dahhâk ve bir grup “bulutlar”, Hasan ve bir grup “gökler” demiştir. Bunun aslı “*el-asr*”dır. Sözü edilen şeylerin tümünün suyu çıkar, damlar. Araplar hayız dönemi yaklaşan genç kızlar için *أعصرت* kelimesini kullanırlar. Ebu'n-Necm bu konuda şöyle der: “قد أعصرت أو قد دنا إعصارها / Damladı ya da damlaması yaklaştı.” Muvebbih “أعاصير / rüzgârlardır, tekili إعصار / dir” der. İbn Keysân Allah Teâlâ'nın وَفِيهِ يُعْصِرُونَ sözünde olduğu gibi “bereketli yağmurlar” demiştir. مَاءٌ ثَجَّاجٌ nın döken, dökmesi çok anlamında nasbedildiği söylenmiştir.

15. لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا *Suyla yetiştirmemiz için bütün tohumlar ve tohum dışında her renkten bitkiler*,

16. وَالْجَنَّاتِ الْأَفَّاا *Çiçe geçmiş ağaçlar ve hurma ağacından bahçeler*. الفاف / *ilfâf*, لف / *leff* kelimesinin çoğuludur. Ağaçların birbirine dolanmasından ibarettir.

17. إِنَّ يَوْمَ الْفُصْلِ كَانَ مِيقَاتًا *Şüphesiz ayırım günü vakit olarak belirlenmiştir*. Yaratılmışlar, öncekiler ve sonrakiler için sözleşme zamanı.

18. يَوْمَ يُفْعُ فِي الصُّورِ قَتَاتُونَ أَفْرَاجًا *Sûra üflendiği gün, bölük bölük Allah'a gelirsiniz*; Her ümmet önderleri ile birlikte bölük bölük gelir.

19. وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا *Gökyüzü açılır da orada pek çok kapı oluşur*. Yol yol olur.

20. وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا *Dağlar yeryüzünden yürütülür; serap haline gelir* serap gibi olur.

21. إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا *Şüphesiz cehennem o gün, hapishane olarak pusuda gözetlemektedir*. مرصاد / *mirsâd* kelimesi mif'al vezninde رصد / *rasad* kelimesinden türemiştir. Yani “Allah'ın düşmanlarını gözetler.” demektir.

22. أَزْغَيْنِ لِلطَّٰغِيْنَ مَابًا *Azginlar kâfirler için bir dönüş yeridir*. Kendisine dönenler için bir mercidir.

23. لَّا يَبْتَئِنُّ فِيهَا أَحْقَابًا *Orada yıllar ve yıllar boyu kalırlar beklerler*. احقاب / *ah-kâb* kat' üzerine nasbedilmiştir. Yani bana göre zarftır. احقاب / *ahkâb* cem'i-dir, tekili حُقب / *hukb*'dur. Mukâtil “Her biri seksen sene olan yedi uzun dönemdir. Her bir sene on yedi bin sene, bir senenin günlerinin sayısı üç yüz altmıştır. Her gün bin senedir.” حُقب / *hukb* seksen senedir. Sene üç yüz alt-

mış gün ve bir gün dünyadakilerin saydıkları bin sene gibidir.” denilmiştir.

Mücâhid الأحقاب/el-ahkâb kırk üç uzun dönemdir. Bunların her biri yetmiş güz mevsimi ve her güz yedi yüz senedir. Her sene üç yüz altmış gündür. Her gün de iki bin senedir. Hasan: “Allah ateş ehline belli bir süre tayin etmedi. Aksine لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا buyurdu. Uzun bir dönem bitince onu diğeri takip eder. Böylece azap ebediyete kadar devam eder.” Denilmiştir ki: “Onlar bu sürelerde yalnızca kaynar su, yanan vücut akıntısı, irin ve azap olacak diğer şeyleri tadarlar.”

24. لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا *Orada cehennemde bir serinletici yani uyku ve onları suya kandıracak bir içecek tatmazlar.*

Bu konuda şöyle bir şiir söylenmiştir:

بردت مرأشفاها علي فصدني عنها وعن قبلايتها البرد

25. كَأَنَّهَا كَالْإِيَّامِ الَّتِي كَانَتْ تَكُونُ *Kaynar su (illâ hamîmen istisnâi muntakî'dır). Kaynar ve bozulmuş su ve kötü kokulu bozulmuş yanan vücut akıntısı dışında. العساق / el-gassâk ateştekilerin vücutlarından akan irindir. Zemherîr yani şiddetli ve dayanılmaz soğuk olduğu da söylenmiştir.*

26. وَفَأَقْصَىٰ كَرًّا وَبَعْدًا *Uygun bir karşılık olarak. Mastar olarak fetha ile harekelenmiştir. “Yaptıkları işlere uygun bir ceza ile cezalandırıldılar!” demektir.*

27. إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا *Doğrusu onlar çünkü onlar hesaba çekileceklerini ummuyorlardı, yeniden diriltilmeye inanmıyorlardı. Hesaptan korkmadıkları da söylenmiştir.*

28. وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا *Âyetlerimizi yalanladıkça yalanlıyorlardı. Muhammed'i (s.a.s.) inkâr ediyorlar ve Kur'ân'ı yalanlıyorlardı.*

29. وَيَوْمَ نَبْحُ الصَّيْرِ *Oysa biz her şeyi kayıt altına almıştık yazmış ve Levh-i Mahfuz'da korumuştuk. احصيناه اصصاءا yani (Onu saydık) demektir. ketebe fiili lafız anılmaksızın kitaben şeklinde kök olarak geldi. Eğer onu çekimine uygun olarak nasbetmek istersen احصيناه في الكتاب dersin. Bu da Levh-i Mahfuz demektir.*

30. فَذُوقُوا *Tadın artık! Onlara tadın denilecek. Bundan sonra size arttırarak vereceğimiz şey ancak çeşit çeşit azaptır.*

31. إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا *Başarıya erenlerin mekânı cennet, itaatsizlikten sakınmış olanlar için kurtuluş yeridir. مَفَاز /mefâz “ateşten kurtulma” anlamına gelir, denmiştir. Sonra (Allah) şöyle açıkladı:*

32. وَبَغْيًا *Bahçeler ve üzüm bağları;*

33. وَكَوَّاعِبَ *Gencecik yaşıt yaşları birbirine denk kızlar;*

34. وَكَأْسًا *İçki dolu şarapla dolu kaplar kadehler. Şair şöyle demiştir:*

أَنَا عَامرٌ يَرْجُو ثَوَابًا فَأَتَرْنَا لَهُ كَأْسًا دَهَاقًا

35. لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا *Orada Mukâtil ve Kelbî “cennette” demişlerdir. “İçki zamanında” olduğu da denmiştir. Ne boş bir söz yemin ve yalan, ne de birbirlerini yalanlama işitirler. Kisâî kizzaben kelimesini her ikisi de mastar olarak hem şeddeli, hem şeddesiz okumuştur.*



36. *جزاء من ربك عطاء حساباً* Bunlar rabbinin Rabbinden bir karşılık olarak bol bol lutfettiği karşılıktır, bağıştır. Katâde ve Atâ “çok” dediler. “Allah onların az ameline çok ya da yeterli karşılık verir” de denmiştir. Şeyh (r.a.) hak ettikleri karşılık yani hak ettiklerine göre bir karşılık olması muhtemeldir, dedi.

37. *O رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا* O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların rabbidir. O, rahmândır. Rahmân kelimesinde nun harfî merfu okunur. Kesra okunması durumunda *cezâen min Rabbike* ifadesine döndürülür. İnsanlar O'nun huzurunda konuşmaya yetkili olamayacaklar. O'nun izni olmadan konuşamayacaklar.

38. *يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًا لَا يَقُولُونَ إِلَّا مَا أُنزِلَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا* Âlemlerin Rabbinin huzurunda Ruh ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün. Ruh insan suretinde bir melektir. Allah onu meleklerin suretinde yarattı. Onun Cibril (a.s.) olduğu da söylenmiştir. İzzetli Rabbin huzurunda Rahman'ın izin verdiklerinin dışında kimse şefaathakına sahip değildir. Dünyada Lâilâhe illallâh sözünü söyleyen doğruyu söylemiştir.

39. *إِنَّ أُنذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا* İşte bu, insanlar arasında ayrımı yapacak kesin olarak gelecek gündür, O halde kim rabbine itaati dilerse varan sâlih bir yol tutsun.

40. *إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا* Biz insanın azaları ile dünyada iken hayır ve şer olarak yapıp ettiklerine bakacağı, inkârcının da, “Keşke hayvanlarla birlikte toprak olsaydım!” diyerek dövüneceği gün gerçekleşecek olan yakın bir azaba karşı Ey Mekke halkı sizi uyardık. Allah vahşiler de dâhil hayvanları ve kuşları bir araya toplar, aralarında hükmeder. Hatta boynuzsuz koyun boynuzludan hakkını alır. Sonra onları toprağa döndürür. Burada kâfirden maksadın İblis olduğu söylenmiştir. İblis Âdem'in topraktan yaratılışını ayıplamıştı. Kıyamet günü Âdem'in Allah katındaki üstünlüğünü görünce Âdem gibi toprak olmayı isteyecektir. Allah daha iyi bilir.

## SONUÇ

Üzerinde incelemeler yaparak müellifinin tefsir yöntemini ortaya çıkarmaya çalıştığımız el yazması nüsha, tek cilt halinde tam bir mushaf tefsiridir. Haddâdî'nin *el-Muvađđih li 'ilmi'l-Kur'an* adını verdiği bu tefsirin, hakkında yapılan tartışmalardan anlaşıldığı şekilde bir kaç yüz yıldır kayıp olduğu düşünülmektedir. Oysa Haddâdî tefsiri, Osmanlı döneminde bilinen bir tefsirdir. El yazması nüshanın yazımı ve Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi'nde bulunması onun Osmanlı medreselerinde okutulduğunu göstermektedir. İyi bir dil ve kıraat âlimi olan Haddâdî, yazdığı tefsirle bu konudaki uzmanlığını da ortaya koymuştur. Onun tefsiri kendi ifadesiyle muhtasar ve muciz bir tefsirdir. İbn Abbas ve Mukâtil tefsirlerine benzer özellikler taşımaktadır. Rivayet tefsiri kategorisinde değerlendirilebilecek

tefsirde gramatik tahliller ve hadisler geniş yer tutmaktadır. Müfessir âyetleri tefsir ederken kendi görüşlerini de dile getirmiştir. Haddâdî'nin üslup özelliklerinden biri, bir sûrenin sonu ile kendisinden sonra başlayan sûre arasında bağ kurması ve Mushaf tertibindeki insicama dikkat çekmesidir. Makalede Nebe sûresi tercüme edilerek müfessirin yönteminin tam bir sûre üzerinde gösterilmesi hedeflenmiştir. Eserle ilgili bundan sonra yapacağımız çalışma kısmî bir tahkikle metni Arapça olarak basıma hazırlamak ve yayınlamak olacaktır.

### KAYNAKÇA

Ahmed Kâsım Abdurrahmân Muhammed. “el-İmâmü'l-Haddâdî ve menhecühû fi tefsîrihi'l-müsemmâ bi el-Müveddîh fi't-Tefsîr” Irak: 2011, 3/10: 388-439. El-İrâkiyye el-Mecellâtü'l-Ekedemiyyi'l-İlmiyyi. *Mecelletu Câmiati'l-Enbâr li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* (Erişim 27.04.2020). <https://www.iasj.net/iasj?func=issueTOC&isId=1825&uiLanguage=ar>

Bardakoğlu, Ali. “Abbâdî, Ebû Âsım”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/13-14. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Çetin, Abdurrahman. “Haddâdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/553-554. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Hâirî, Seyyid Muhammed, İmâdî. “Mukaddime” *Al-Mujallad al Thamin min Ma'anî Kitâbollah Ta'ala ve Tafsireh el-Munir*. Mlf. Ahmed b. Muhammed el-Haddâdî. 1/ 9-34. Tahran: y.y., 2011.

Haddâdî, Ahmed b. Muhammed b. Hamdân. *el-Medhal li 'ilmi tefsiri Kitâbillâhi Teâlâ*. Thk. Safvan Adnan Davudî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1988.

Haddâdî, Ahmed b. Muhammed b. Hamdân. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. Kastamonu: Yazma Eser Kütüphanesi, 3659.

İbn Abbas. *Tenvîru'l-mikbâs min tefsiri ibn 'Abbâs*. Mlf. Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî. 1 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014.

İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *Gâyetu'n-nihâye fi tabakâti'l-kübrâ*. 2 cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1351.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris. *Tefsîru'l-Kur'an li'l-'Azîm*. Thk. Es'âd Muhammed et-Tayyib. 10 cilt. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*. 1 cilt. Nşr. Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1973.

İslâhî, Muhammed Ecmel. “e hâzâ Kitâbu'l-Müveddîh li 'ilmi'l-Kur'an li'l-Haddâdî”, el-Mektebetü's-Şâmileti'l-Hadîse, “Kitâb Buhûs ve Makâlât fi'l-Luğati ve'l-Edebi ve Takvîmi'n-Nusûs” (Erişim 15.12.2019). <https://al-maktaba.org/book/33616/356>.

*Kur'an Yolu*. Erişim 31 Ocak 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>

Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte, 5 cilt. Beyrut: Mü'essesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.

Özmen, Ferihan. “Ebû Bekir el-Haddâd’ın Tefsir Metodu”. Usul İslam Araştırmaları 23 / 23 (Haziran 2015): 67-94. Erişim 30 Ocak 2020.

<http://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/issue/16706/173689>

Sa‘lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve ‘l-Beyân*. Thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhya’it-Turâs, 2002.

Sübkî, Abdulvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *Ṭabakâtü ‘ş-şâfi‘iyyeti ‘l-kübrâ*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Ahmet Ata. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, yy.



# MÂTÜRÎDÎ'NİN TE'VÎLÂTÜ'L- KUR'ÂN'DA BAZI TASAVVUFÎ KAVRAMLARA YAKLAŞIMI AL-MÂTURÎDÎ'S APPROACH TO SOME CONCEPTS OF SUFISM IN TA'VÎLÂTÜ'L-QUR'ÂN

Geliş Tarihi: 07.02.2020 Kabul Tarihi: 02.06.2020

✉ VEYSEL GENÇİL

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ

BARTIN ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-0103-1274

veysel.gencil@gmail.com

## ÖZ

Bu makalede *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserden hareketle Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bazı tasavvufî kavramlara yönelik değerlendirmeleri ele alınmaya çalışılmaktadır. Mâtürîdî, İslâm düşünce geleneğinde akla yönelik vurgusuyla öne çıkan bir âlimdir. O, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserini de bu anlayışı merkeze alarak inşa etmiştir. Bu ise onun tasavvufa mesafeli durduğu şeklinde bir algının oluşmasına imkân vermiştir. Ne var ki eserinin bütüncül bir gözle incelenmesi durumunda Mâtürîdî'nin bazı sûflerinin ifadelerini şerh ettiği ve bu sayede ilgili meselenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağladığı görülecektir. Yine onun, sûflerinin işaret ettiği cömert ve sabırlı olmak yahut nefsi terbiye etmek gibi güzel vasıflara nasıl sahip olunabileceğine dair tavsiyelerde bulunduğu fark edilecektir. Ayrıca Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde tasavvufî sahadaki önemli bazı kavramları kullandığı, fakat bunlara ayrı bir anlam yüklediği anlaşılacaktır. Sonuç itibarıyla entelektüel yapısı nedeniyle tasavvufî sahanın köşe taşı bazı kavramlarını yeniden tanımlaması, bizde, onun tasavvuf literatürüne girmesine mani olduğu kanaatini uyandırmıştır.

**Anahtar Kavramlar:** Tefsir, Tasavvuf, Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Zühhd.

## ABSTRACT

In this article, al-Mâtürîdî's (d. 333/944) evaluation of some concepts of Sufism will be discussed in the light of the book *Ta'vîlâtü'l-Qur'ân*. He is a scholar who puts the mind at the center of the Islamic thought tradition. He built his work called *Ta'vîlâtü'l-Qur'ân* on the basis of this understanding. This caused the perception that al-Mâtürîdî was standing at a distance from Sufism. But, in the case of a holistic analysis of his work, it will be seen that al-Mâtürîdî explained some of the statements of the Sufis and thus contributed to a better understanding of the issue. Again, it will be noticed that he made recommendations on how to have good qualities such as being generous and patient, or training one's own nafs. In addition, it will be recognized that al-Mâtürîdî used some important concepts of Sufism in his work titled *Ta'vîlâtü'l-Qur'ân*, but he attributed different meanings to them. As a result, it is understood that the fact that he redefined some of the cornerstone concepts of Sufism because of his intellectual background prevented him from entering the Sufi literature.

**Keywords:** Tafsir, Sufism, al-Mâtürîdî, *Ta'vîlâtü'l-Qur'ân*, asceticism.

## AL-MĀTURĪDĪ'S APPROACH TO SOME CONCEPTS OF SUFISM IN TA'WĪLĀTU'L-QUR'ĀN

### SUMMARY

Abū Mansūr Muḥammad al-Māturīdī was a scholar who used the reason while evaluating Islamic tradition. His masterpiece *Ta'wīlātu'l-Qur'ān* was also formed by this understanding. This caused the perception that al-Māturīdī was standing at a distance from Sufism. This might stem from the inability to reconcile the concept of asceticism or Sufism and his rationalistic perspective. The fact that the symbolic / *ishārī* interpretations of verses by Sufis were not seen in al-Māturīdī strengthened this perception. Al-Māturīdī made an *ishārī* interpretation in his book for only one verse, but he reached that conclusion through the reason as well. On the other hand, he narrated some statements in his *Ta'wīlāt* which were very similar to Sufi statements. For example, he mentioned some of the Sufi statements regarding being rich or poor, being patient or grateful, staying away from the evil in order to train the *nafs* and have an edge with the sultans. When compared to some scholars such as Qushayr (d. 465/1072), Ghazzali (d. 505/1111), Sarraj (d. 378/988), al-Kalabadhi (d. 380/990), this fact would manifest itself clearly. On the other hand, provided that his opus is read with a holistic approach, it will be figured out that he annotated the Sufi statements and made them be understood explicitly. For example, a Sufi might define the patient as the one who abandons complaining. Al-Māturīdī expounds these statements as: the human whose essence is under the control of Allah since he/she was created by Him. The owner has the right on His property. In this case, the human does not have the right to complain about the things he/she faces. It is possible to increase the examples. Besides, his accomplishment to show how somebody reaches some good deeds such as being generous and patient is remarkable. On the other side, he might open a new perspective in Sufi tradition by his own approach. In this context, he has re-defined the concept

of asceticism/zuhd and the clarification/purification of the soul. According to him, asceticism is not only to turn someone's face from the worldly life but also to share the wealth with others. The obligatory conclusion of this definition is to have wealth in order to share it with others. In order to share the wealth, one has to be rich. Therefore, being rich is not a situation to be blamed. However, many Sufis opposed this idea. He has also re-defined the purification of the soul in a similar way. The purification of the soul is to stay hungry in order to be purified. By this means, the person will prevent him/herself from the sins. However, according to Maturidi, there is no need to stay hungry in order to abstain from the sins even though the hunger helps it. On the contrary, the person needs to eat good food because things like this might lead to gratefulness. Being grateful might also prevent someone from doing bad deeds. By this way, he/ she might know how weak he or she is. On the other side, to think how great Allah is might help people to abstain from the sins. Also, to think about the hell will be helpful to keep one away from the sins because bad deeds will be paid by the punishment in the hell unless Allah forgives them. Besides, to contemplate on the blessings in the heaven might keep someone away from doing bad deeds because reaching a better position and gaining eternal wellness is preferred rather than deceptive and ill-gotten things. In that case, being wealthy, healthy and powerful might cause to do bad deeds, but a person might abstain from the sins thorough deep contemplation. In this paper, the Sufi understanding of al-Māturīdī will be examined. This study will display the position of al-Māturīdī in the Sufi literature even though he had been seen as a scholar who had a reason-based thinking system on Islamic thought tradition. It is also discussed that al-Māturīdī has re-defined some terms of Sufism.

## GİRİŞ

**E**bû Mansûr el-Mâtürîdî, hayatı hakkında oldukça kısıtlı bilgiye sahip olunan bir mütekellim, fakih ve müfessirdir. Ona dair bilgiler çoğunlukla Ebû'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115) vasıtasıyla gelmiş ve sonraki âlimler de bu bilgileri özetle aktarmış görünmektedir.<sup>1</sup> Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserinin tahkikleri dahi son on beş yıl içerisinde gün yüzüne çıkarılmıştır. Böylesi bir âlimin söz konusu eseri pek çok yönden değerlendirilmeye açıktır. Biz de bu makalemizde onun tasavvuf literatüründe bahsi geçen bazı kavramlara yönelik değerlendirmelerini incelemeye alacağız.

Mâtürîdî'nin tasavvufî meselelere bakışı çeşitli araştırmacılar tarafından,<sup>2</sup> fakat çoğunlukla ikinci el kaynaklardan hareketle mevzubahis edilmiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Neşru riâseti's-şüûni'd-dîniyye, 1993), 469-474; İbn Fadlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr*, thk. Kâmil el-Cebûrî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye 2010), 6/ 61-62; Muhyiddîn Ebu Muhammed el-Kureşî, *Cevâhîru'l-müdie fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdül-fettah el-Halevî (Riyad: Dâru Hicr, 1988), 3/ 360-361; Muhammed Murteza ez-Zebîdî, *İthâfu's-sâdeti'l-muttekin bi şerhi lhyâ-i ulûmiddîn*, (Beyrut: Müessesetu'ttârîhu'l-Arabî, 1994), 2/ 5-6.

<sup>2</sup> Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (İstanbul: Doçentlik Tezi, 2001), 26-28; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdilik İlişkisi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 221-223. Ayrıca bk. Kalaycı, "Zühd ve Melâmet Farklılaşması Bağlamında Hanefî Geleneğin Kuşeyrî'ye İlgisi", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 306-310; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (Ankara: Otto Yayınları, 2012), 32-33; Ahmet Yıldırım, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyasında Tasavvuf", *IV. Uluslararası Türk Dünyası Ekonomi Forumu Bildiriler Kitabı* (Çorum: 7-9 Mayıs 2015), ed. Mehmet Evkuran, (Çorum: Hitit Üniversitesi, 2015), 61-70; Necdet Tosun, "Maturidiyye ve Tasavvuf İlişkisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 38 (Aralık 2016), 47-54.

<sup>3</sup> Sami Şekeroğlu ve Ahmet Ak bu konuda istisna oluş-



Araştırmacılar, bu konuda Mâtürîdî'nin ne söylediğinden çok, ona dair nelerin söylendiği üzerinde durmuşlardır. Bu çerçevede onlar Mâtürîdî'ye dair bir rüya naklederler. Buna göre salihlerden biri, rüyasında Ebû Nasr el-ÿyâzî'yi (ö. III/IX. yüzyılın son çeyreği [?]) görür. ÿyâzî'nin önünde biri gül, diğeri şeker kamışının bulunduğu iki tabak vardır. ÿyâzî, gül tabağını Hakîm es-Semerkindî'ye (ö. 342/953), şeker kamışının bulunduğu tabağı ise Mâtürîdî'ye vermiştir. Bu rüya, hikmet ilminin Hakîm'e; hakikat ilminin ise Mâtürîdî'ye verildiği şeklinde yorumlanmıştır. Araştırmacılar yine Mâtürîdî'nin Hızır'ı gördüğü, onun duasını aldığı ve bu sayede Şîa, Mu'tezile ve Kerrâmiye gibi fırka ve mezheplere galip geldiği haberlerini nakletmişlerdir.<sup>4</sup> Özen, bu nakli sonrasında Mâtürîdî'nin takvaya dair ifadesini de kaydedip konuyu sonlandırır. Kutlu ve Kalaycı ise Mâtürîdî'nin eserlerinde ilk dönem sûfî ve mutasavvıfların görüşlerine pek rastlanmadığını belirtirler. Onlar ayrıca, Mâtürîdî'nin zühd ve tasavvuf arasına mesafe koyduğunu, onun akla ve delil getirmeye dair vurgularının entelektüel bir din söylemi özelliği taşıdığına dikkat çekerler. Tüm bunlar nedeniyle Hızır ve rüya menkıbesinin yanı sıra keramet sahibi olduğu şeklindeki ifadeler, Kutlu ve Kalaycı tarafından, Mâtürîdî'ye yönelik menkıbevi bir kişilik oluşturma teşebbüsü olarak okunmuştur.<sup>5</sup>

Zikri geçen düşüncelerden hareketle Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında tasavvufî unsurlara hiç rastlanmayacağı sonucu çıkarılabilir. Fakat söz konusu eserin bütüncül bir gözle incelenmesi durumunda muhtemel kanaati aksi yöne çevirecek bazı veriler ile karşılaşmak mümkün olacaktır. Çünkü Mâtürîdî -aşağıda görüleceği üzere- Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Taarruf*'u, Serrâc'ın (ö. 378/988) *Luma'*sı, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Risâle*'si, Hucvîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfü'l-ma'cûb*'u ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ*'sında yer alan bazı ifadelerle denk sözleri sarf ya da nakletmiştir. Böylesi bir durum, isim vermese de Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında kimi sûfilerin bazı ifadelerine rastlanabileceğini gösterecektir. Fakat sûfilerin âyetlere yönelik işâri te'villerinin ya da marjinal yorumlarının Mâtürîdî tarafından benimsenmemiş olduğunu da belirtmek gerekir. *Te'vilât*'ta işâri sayılabilecek yoruma -araştırmalarımızdan hareketle- sadece bir yerde ve ona da Mâtürîdî'nin aklî çıkarımlar sonucu ulaştığı görülecektir.

turmaktadır. Şekeroğlu, *Te'vilât*'tan hareketle Mâtürîdî'nin zühd anlayışını; Ak ise yine aynı eserden hareketle Mâtürîdî'nin şükür anlayışını çalışmıştır. Bk. Sami Şekeri roğlu, "Mâtürîdî'de Zühd ve Takva Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/22, (2009), 53-64; Ahmet Ak, "Mâtürîdî'nin Şükür Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2006), 185-194.

<sup>4</sup> Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 32-33; Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 27; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, 222.

<sup>5</sup> Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", 33; Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Mâtürîdîlik İlişkisi*, 223.

Yunus Eraslan tarafından “Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvuf İlişkisi” başlığıyla 2019 yılı Haziran ayında savunulan bir doktora çalışması mevcuttur.<sup>6</sup> Bu çalışmanın kelâm ve tasavvuf ölçüğünde incelenmiş olması onun belirli sınırlar dâhilinde kalmasını gerektirmiştir. Diğer yandan konu bağlamında “Mâtürîdî’nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfi Yorumları Değerlendirmesi” başlığı altında tarafımızca bir tebliğ de sunulmuştur.<sup>7</sup> İş bu makalenin, Mâtürîdî’nin anlaşılması hususunda gerek mezkûr tebliğe gerekse Eraslan’ın çalışmasına katkı sağlamasını ummaktayız.

Araştırmamızın amacı Mâtürîdî’nin sûfi taraftarı yahut muhalifi olduğunu betimlemek değildir. Aksine *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı eserinde tasavvufun konu edindiği bazı meseleler hakkında, onun farklı düşüncelerini ortaya koymaktır. Araştırmanın ilk başlığı altında zâhid olarak nitelenen Mâtürîdî’nin bu vasfının ayırt edici özelliklerine yer verilecektir. Takip eden başlıkta ise onun, tasavvufi kültürde yer alan, rızâ, sabır-şükür, nefis mücadelesi, cûd ve sehâvet, sekr ve muhabbetullah/Allah aşkı gibi kavramlara dair düşünceleri üzerinde durulacaktır. İlgili konu ekseninde öncelikle sûfi kaynaklarda yer alan bazı ifadeler nakledilecek, ardından benzer ifadeleri sarf eden Mâtürîdî’nin açıklamalarına yer verilecektir. Bu açıklamalardan hareketle onun, sanılabileceği üzere, sûfi kültüre yabancı olmadığı, *Te’vilât*’ında tasavvûfi öğelere rastlanabildiği, fakat bu sahada kendisine has bir yöntem izlediği görülecektir. Netice itibarıyla tasavvufi kültürde ismine yer verilmemesinin onun keşf ve ilham meselesindeki düşüncelerinden çok entelektüel söylemlerinden kaynaklanmış olabileceği sonucuna varılacaktır.

### 1. Farklı Bir Zâhid: Mâtürîdî

Re’y şehrinin kâdısı Muhammed b. Mukâtil er-Râzî’nin (ö. 248/862) talebesi olan Mâtürîdî, *zâhid* olarak anılır.<sup>8</sup> Fakat onun bu vasfının anlaşılması sosyolojik arka planın görülmesine bağlıdır.<sup>9</sup> Şöyle ki Mâtürîdî’nin yetiştirdiği Semerkand’ın da içinde yer aldığı Mâverâünnehir bölgesi,

<sup>6</sup> Bk. Yunus Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvuf İlişkisi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

<sup>7</sup> Bk. Veysel Gengil, “Mâtürîdî’nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfi Yorumları Değerlendirmesi”, *İslâm ve Yorum II - Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar* (Malatya, 11-12 Nisan 2019), ed. Fikret Kahraman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayinevi, 2018), 3/423-442.

<sup>8</sup> Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ‘ulemâ’i Semerkand*, takdim: Nazr Muhammed Faryabî (Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1991), 143; Leknevî, *Fevâidü’l-behiyye fî terâcimi’l-Hanefiyye*, (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmiyye, ts), 891

<sup>9</sup> Geniş bilgi için bk. Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvuf İlişkisi*, 56-80.

fethin ilk yıllarından itibaren Horasan'ın idari açıdan bir parçası kabul edilmiştir.<sup>10</sup> Horasan ise melâmet ve zühd hareketini bünyesinde barındıran ve İran'ın kuzeydoğu bölgesinde yer alan oldukça geniş bir bölgenin adıdır.<sup>11</sup> İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Abdullah İbn Mübarek (ö. 181/797), Fudayl b. İyâz (ö. 187/802), Ebûbekir el-Verrâk (ö. 280/893), Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810) bu bölgenin önde gelen zahidleri arasında yer alır. Şakîk'in talebesi ise Horasan'ın ilk sûfilerinden Hâtimü'l-Esam'dır (ö. 237/851).<sup>12</sup> Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Esam'a dair bir kaydı konumuz açısından önem taşımaktadır. Buna göre o, beraberindeki sûfi bir toplulukla azıksız bir şekilde hac yolculuğuna çıkar ve Rey şehrine varır. Mîsafır kaldığı ev sahibi, bir fakihî ziyarete gideceğini söyler, o da eşlik eder. Geldikleri evin mükemmel bir konak olduğunu gördüğünde Esam, bir âlimin böylesi bir yerde oturmasını yadırgar. Konağın tefrişatlı odalarına baktıkça şaşkınlığı artan ve nihayetinde yumuşak bir döşek üzerinde, başında yelpaze sallanan fakihî görünce Esam, zenginlik ve debdebe içinde yaşaması nedeniyle onu, Hz. Peygamber'e değil de Firavun'a tabi olmakla itham eder. Hâdiseyi nakleden Gazzâlî de bu fakihin adının Muhammed b. Mukâtil er-Râzî olduğunu söyler.<sup>13</sup> O ise yukarıda adı geçtiği üzere, Mâtürîdî'nin hocaları arasında yer alan bir âlimdir.

Mâtürîdî, hocasının yaşadığı mezkûr durumdan haberdar olmalıdır. Nitekim o, daha sonraları öne sürdüğü düşünceleriyle bir nevi Esam ve onun gibi hareket edenlerin söz konusu tenkitlerini cevaplamış, dolaylı olarak nasıl bir zâhid olduğu konusunda da ipuçları vermiştir. Bunun için de o, aşamalı bir yol takip etmiş ve öncelikle zühd kavramının yaygın tanımını nakletmiştir. Buna göre zühd, kişinin zenginliğinin artmasına sebep olacak kazanç yollarını terk etmesidir. Bu kişi, zenginliğin başkasına ait olmasını, kendisinin ise fakir bir hayat sürmesini tercih eder. Buradaki istisna onun, helâl sayılan nimetleri haram kılmamasıdır. Fakat Mâtürîdî, zühdün sadece zikri geçen tanıma indirgenmesini doğru bulmaz. Ona göre kazanç yollarını kullanması nedeniyle nimet sahibi olan kişinin bunları bir başkası için harcaması, üstelik kendisi ihtiyaç içinde bile olsa başkasını kendisine tercih etmesi de bir zühüttür.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/ 177.

<sup>11</sup> Osman Çetin, "Horasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/239-240.

<sup>12</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Şıfatü's-ş-şafve*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2009), 2/323, 334-343.

<sup>13</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 80.

<sup>14</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu, nşr. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr. (İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010), 11/ 335.

Mâtürîdî, nimetlere yönelik takındıkları tavır nedeniyle iki tür insanın/ Müslümanın bulunduğunu söyler. Bunların ilki, Allah'a karşı ibadetlerinde kusur oluşturması, O'nun hakkını yerine getirmesine engel olması ve Hz. Peygamber'in emirlerini layığıyla ifa edememe korkusuyla dünya nimetlerini terk eder.<sup>15</sup> Bu tasviriyle Mâtürîdî, yukarıda ilk sırada bahsi geçen zühd kavramını şerh eder gibidir. Fakat ona göre böylesi bir tavır takınan zahitler dünyayı ve Allah'ın yarattığı nimetleri hafife alır ve bunları basit görerek terk ederse cahilane bir hareket sergilemiş olurlar. Mâtürîdî'nin nimetlere yönelik takındıkları tavırdan hareketle tarif ettiği ikinci Müslüman tipi ise şudur: Bu kişi dünya nimetlerine rağbet eder, onları biriktirir. Ne var ki onun biriktirme amacı o nimeti ihtiyaç duyacağı bir günde yani âhirette kullanmaktır. Nimetin âhirette kullanılması ancak onun emredildiği şekilde harcanmasına bağlı olduğu açıktır. Diğer yandan insan, geçici olanı yani dünyayı sevme vasfıyla yaratılmıştır. Doğası gereği her bir insan güzel şeyleri ve onlardan yararlanmayı sever. Şu halde fitratının gereğini yerine getirdiği için onun kınanması söz konusu olmaz.<sup>16</sup> Benzer durum zenginlik, refah ve sağlık için de geçerlidir. Bunların yerilmesi bir yana bizzat Allah Teâlâ, onları güzel ve hayırlı olarak nitelmiştir. Üstelik bu tür nimetler, insana, Allah'a karşı şükür borcu içinde olduğunu hatırlatmaktadır.<sup>17</sup> Farklı bir ifade ile insan, kendisine verilmiş nimetleri gördükçe, bunları verene karşı sürekli bir şükür duygusu içinde olacaktır. Dolayısıyla her an Allah'ı hatırlatması nedeniyle nimet ayrı bir nimet olacaktır. Âhiretin kazanılması için var edildiği göz önüne alındığında nimetleri biriktiren ve onları Allah'ın emrettiği doğrultuda harcayan kimsenin, ihtiyaç anında onlardan istifade edeceğine göre, dünyayı sevmesi başlı başına bir hikmet konumuna gelecektir.<sup>18</sup> Mâtürîdî, dünya ancak dünya için sevilirse, kişinin yegâne amacı dünyalık zevkleri tatmin etmek olursa işte o zaman zenginlik, dünya, servet vs. sahibinin kınanmayı hak edeceğini söyler. Dolayısıyla yaratılış amacı unutulursa dünya o zaman oyun ve eğlence yeri olacaktır.<sup>19</sup>

Görülen o ki Mâtürîdî, azıksız bir vaziyette hac yolculuğuna çıkan ve bu süreçte zenginliği nedeniyle Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'yi Firavun'a tabi olmakla itham eden Hâtimü'l-Esam'ın tenkidini haksız bulmuştur. Çünkü Mâtürîdî, dünya nimetlerine sahip olan her bir kişinin, ne olursa olsun, âhireti unutacağı, Allah'ı inkâr edeceği ya da dinin emir ve yasaklarına aykırı iş yapacağını onaylamamaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî, açıkla-

<sup>15</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/ 360.

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/ 330-331.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/ 14-15.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/ 359.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/ 13-14; 14/ 359-360; 16/ 330-331.

malarıyla متكشف /mütekaşşife<sup>20</sup> dediği topluluğun bazı fikirlerinin problemi olduğunu belirtmiş, dünya nimetlerinin mahza kötü olduğuna dair yanlış algıyı da tashih etmeye çalışmıştır.<sup>21</sup> Öte yandan o, zühde yönelik tanımıyla, kendisinin dünya nimetlerine sahip olmakta bir problem görmeyen ve fakat bu nimetleri Allah'ın rızasını kazanma yolunda kullanmayı zorunlu gören bir zâhid olduğunu dolaylı olarak ifade etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Mâtürîdî, dünya nimetlerine sahip olmakla beraber, karşımıza, bu nimetleri gönlüne yerleştirmeyen bir kişi olarak çıkmaktadır. Bu açıklamalardan sonra Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında değerlendirdiği bazı tasavvufî kavramlara geçebiliriz.

## 2. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Tasavvufun da Kullandığı Bazı Kavramlar

Tasavvufun ne olduğu konusunda erken dönem sûflerin bazı eserlerinde çeşitli tanımlar yer almaktadır. Buna göre kişinin güzel huyları benimseyip kötü huylardan kaçınması, o an içinde yapması gereken ne ise onu yapması ve nefsinin Allah'ın iradesine teslim etmesi tasavvufur. Yine tasavvuf, hakikatlere bağlanıp insanların sahip olduğu nimetlere göz dikmemek, hiçbir şeye sahip olmayıp hiçbir şey tarafından da sahip olunmamak, bütün bağlardan kurtulup Allah ile olmak şeklinde tanımlanmıştır.<sup>22</sup> Söz konusu tanımların çeşitliliğinin -ki bunların 1000'e kadar ulaştığı ifade edilir- tanımını yapan sûfînin o anki manevi haliyle irtibatlı olduğu belirtilir.<sup>23</sup>

*Te'vilât*'ı incelendiğinde Mâtürîdî'nin de mezkûr minvalde fakat daha çok entelektüel çerçevede aynı çabayı sarf ettiği görülecektir. Çünkü o, bireyin din adı altında, hayattan kopuk bir tarzda yaşatılmasına mani olmaya çalışmış, tasavvufun da kullandığı kavramları tanımladıktan sonra bireyin söz konusu vasıfları nasıl haiz olabileceğinin de yollarını göstermiştir. Bazı örnekler üzerinden *Te'vilât*'taki tasavvufî bazı kavramları ele alalım:

### 2.1. Rızâ

Sûflere göre rızâ makamların zirvesidir. Allah'ın hükmüne razı olup O'nun takdirine itiraz etmemek, başa gelen musibeti de nimeti de bir saymak rızâ olarak tanımlanmıştır. İlahi hüküm yürürlüğe girdiğinde kalbin

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/91; 5/ 193-194. Eseri incelendiğinde Mâtürîdî'nin bu kavrama olumsuz bir anlam yüklediği görülmektedir.

<sup>21</sup> Gengil, "Mâtürîdî'nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfî Yorumları Değerlendirmesi", 431.

<sup>22</sup> Ebû Nasr Abdullah Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmud, Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadis, 1960), 45; Ebü'l-Kâsım el-Kuşeyri, *er-Risâle*, thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif (Kahire: Metâbi müesseseti dâri'ş-ş'a'b, 1989), 466-467.

<sup>23</sup> Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/ 119.

huzur içinde olması rızâdır. Kişinin bu makama ulaşması Allah'ın rızâsını aramasına bağlıdır.<sup>24</sup> Şam'ın en eski sûfilerinden olan Ebu Süleyman ed-Dârânî'nin (ö. 215/830)<sup>25</sup> rızâyâ dair sarf ettiği ifade dikkat çekicidir: “Rızâ, Allah'tan ne cenneti istemek ne de cehennemden dolayı O'na sığınmaktır”.<sup>26</sup> Bu ifadeyi ne cennet sevdasında ne de cehennem korkusunda olmak şeklinde yorumlamak mümkündür.

Mâtürîdî'ye gelince o, öncelikle Allah'a itaat etmeyi başlı başına dünya ve cennet nimetlerine sahip olmaktan üstün görmektedir. Başka bir ifade ile Allah'ın emrini yerine getirmenin bizzat kendisi mükâfattır.<sup>27</sup> Fakat bu, ruhun mükâfatıdır. Hayatı bedenî ve rûhî olmak üzere ikiye ayıran Mâtürîdî'ye göre rûhî hayatın zevkleri arasında yer alan izzet, hamd ve övgü bedene mutluluk verir. Buna mukabil rûhî hayat üzücü bir durumla karşılaştığında hüznlenir, fakat beden, ruhun duyduğu ıstıraptan görülür bir vaziyette etkilenmez. Zira acı verici şeyler bedeninde değil, ruhun karşı karşıya kaldığı durumlar arasındadır. Şu halde kişinin, cennette karşılaşacağı nimetler ruh-tan ziyade bedeninde hayat bulup lezzet alması içindir. Rûhî hayata gelince o, ancak Allah'ın rızâsını kazanma durumunda canlanır ve hazzını buradan temin eder. Mezkûr düşüncesi sonrasında Mâtürîdî, “meselenin aslı şudur” diyerek Dârânî'nin sözünü hatırlatan ifadelerini paylaşır:

“Sadece Allah'ın rızâsını kazanmak maksadıyla yerine getirilen amel, sevap kazanma umuduyla yapılan amelden üstündür. Çünkü sevap kazanma beklentisiyle yerine getirilen fiil, kişinin kendi menfaatine yöneliktir. Nihayetinde o, söz konusu eylemi nedeniyle cennete nail olacaktır. Fakat sadece Allah'ın rızâsını kazanmayı amaçlayan fiile gelince bu, bünyesinde başka bir isteği barındırmamaktadır. (Başka bir söyleyiş ile kişi, cennet arzusu ya da cehennem korkusuyla değil, yalnız ve yalnız Allah'ın rızâsını kazanma maksadıyla ilgili eylemi yerine getirmektedir.) Dolayısıyla Allah'ın rızâsını kazanma dışında bir beklenti içinde olmadan yerine getirilen amel, menfaat/sevap beklentisiyle yapılan amelden üstündür.”<sup>28</sup>

Cehennemden Allah'a sığındığını ifade eden Mâtürîdî,<sup>29</sup> insanların farklı yapılaraya sahip olduklarını, dahası âyetlerin dahî bu gerçeği dikkate alarak nâzil olduğunun farkındadır. Nitekim o, el-Fâtır, 35/33 âyetini bu kapsamda yorumlar. Ona göre bu vb. âyetlerde söz konusu edilen altın,

<sup>24</sup> Serrâc, *el-Luma'* 80-88; Ebûbekir Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Kitâbu'l-Ta'aruf li mezheb-i ehli'l-Tasavvuf*, thk. A. John Arberry (Kahire: Meketebetü'l-Hancî, 1994), 72-73.

<sup>25</sup> Mustafa Kara, “Dârânî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/485.

<sup>26</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 341.

<sup>27</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/288.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/411.

<sup>29</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/251, 485.

bilezik, inci, çadır vb. cennet nimetleri ilk etapta ilk muhatapların bunlara yönelik arzularıyla irtibatlıdır. Çünkü altın bilezik, inci vs. her bir erkeğin takınmak isteyeceği süsler arasında değildir. Muhatapların farklılığı cennet nimetlerinin farklı farklı anlatılmasını gerektirmiştir.<sup>30</sup> Bu gerçekten hareket edildiğinde Mâtürîdî, vahyin bazı muhataplarının cennet sevdası ya da cehennem korkusuyla ibadet etmelerini problemlili görmemektedir. Her ne kadar, bazıları için ibadet etmenin bizzat kendisi mükâfat ise de Mâtürîdî, tüm müminlerin aynı dereceye sahip olmadığını bilmektedir. Bu nedenle o, neredeyse ulaşılmaz noktaları hedef göstererek muhatapları ümitsizliğe sevk etmeyi de doğru bulmamış olmaktadır. Diğer yandan burada, sûfilerin söylemlerine paralel ifadelerin Mâtürîdî tarafından sarf edildiğine de dikkat çekmek gerekmektedir.

Yukarıdaki ifadelerde öne çıkan meselelerden biri, kulun, Allah'ın rızâsını kazanmaktan başka gayesi olmamasıdır. Bu bağlamda Hucvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb*'unda rızâyı, Allah'ın kuldân; kulun Allah'tan razı olması şeklinde ikiye ayırır. Ona göre kulun Allah'tan razı olması, Allah'ın emirlerini yerine getirmesi ve hükümlerine boyun eğmesidir. Ayrıca kulun rızâsı, Allah'ın ihsanda bulunmasıyla bulunmaması arasında fark gözetmemesindedir. Kul, Allah'ın tercihini kabul ederse bütün üzüntülerden kurtulacaktır.<sup>31</sup> Hucvîrî'nin son tanımı Mâtürîdî'nin açıklamalarını anımsatmaktadır. Ona göre kul, Allah'ın taksim ettiği rızka kanaat eder ve bundan razı olursa Allah da ona bu dünyada güzel bir hayat yaşatacaktır. Güzel hayattan kasıt Allah'ın, kulu, geleceğe dair maddi kaygılardan ve zenginlik uğruna düşülen zilletten kurtarmasıdır. İnsanları kaygılandıran ve üzen şey aslında Allah'ın taksim ettiği rızka rızâ göstermemelerinden ve sahip oldukları şeyler ile yetinmemelerinden kaynaklanır. Buna mukabil rızkın taksimine rızâ gösteren ve sahip olduğu şeyler ile yetinen kimse bu dünyada güzel bir hayat sürmekle mükâfatlandırılacaktır.<sup>32</sup>

Mâtürîdî, rızkın taksimine rızâ göstermemenin ve dünyaya yönelik aşırı bir hırs taşımamanın kötü neticeleri olacağına dair seleften bir rivayet aktarır. Söz konusu rivayet Hz. İsmâ ve Kârûn mukâyesesi üzerinedir. Buna göre:

“Hz. İsmâ, dünyaya karşı son derece zühd içerisinde idi. Bu nedenle o, kendisi için ne oturacağı bir ev, ne dünyalık bir makam temini için uğraşmadı. Aynı şekilde yaşamak için ihtiyaç duyulan şeylerin peşinde koşup onlar ile meşgul olmadı. Buna bedel Allah da onu semalara ulaştırdı. Hz. İsmâ'ya mukabil Kârûn'un dünyaya yönelik şiddetli bir isteği vardı. Bu yolda o, gücünün son raddesine değin çabaladı durdu. Tamamıyla dünyaya meylettiği için de Allah, onu, bütün hazineleri ve avânesi ile beraber yerin

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/43.

<sup>31</sup> Alî b. Osmân el-Hucvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb/Hakikat Bilgisi*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 240-241.

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/189.



dibine geçirdi. Bu iki örnek, dünyaya karşı zühd içinde olacıklara ya da ona rağbet göstereceklere yönelik büyük ve önemli delildir. En doğrusunu Allah bilir.”<sup>33</sup>

Mâtürîdî, düşüncelerinde sürekli olarak dengeli bir yol izlemeyi amaç haline getirmiştir. Onun kaydettiği bu rivayette ise, kulun dünyalık hiçbir şeye sahip olmaması gerektiği şeklinde gizli bir telkin mevcuttur. Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere zenginlik ya da servet özü itibarıyla bir problem teşkil etmemektedir. Problem, zengin bir hayat yaşama uğruna kişinin kazancına haram bulaştırması ya da söz konusu kazancı Allah’ın emrettiği doğrultuda harcanmaması halinde başlar. Böylesi bir olasılığın varlığı durumunda kişinin yapması gereken şey ihtiyaç kadarıyla yetinmesidir.<sup>34</sup>

Mâtürîdî, kişinin, rızıkına razı olması gerektiğini söylerken bunun nasıl gerçekleşeceği hususunda da bazı tavsiyelerde bulunur. Buna göre kişi, öncelikle, rızık konusunda kendisinin birinci derecede etkisinin olmadığını bilmelidir. Çünkü bireyin servet sahibi olması ya da fakir bir hayat sürmesinde asli fail Allah’tır. Bu bağlamda dünyanın imtihan yeri olduğunu hatırlatan Mâtürîdî, kimsenin herhangi bir nimete, mahza hak ettiği için sahip olmadığını vurgular. Benzer şekilde nimete sahip olmayan kimse de işlediği bir suç nedeniyle o nimetten mahrum kalmış değildir. Bu nedenle onun “Ben o nimete neden sahip olamadım” deme hakkı yoktur. Çünkü nimetler, yapılan amellere karşılık olsun diye değil, imtihan gereği verilmektedir.<sup>35</sup> Şu halde servet ya da zenginlik sadece sebeplere sarılma sonucu ulaşılan bir şey değildir. Kişi, kimi zaman sebeplere sarılmadan da zengin olabilir.<sup>36</sup> Aksi olsaydı zengin olması gereken nice akıllı kimseler fakir; fakir kalması gereken nice kimseler de zengin olmazdı.<sup>37</sup> Fakat realite durumun aksini göstermektedir. Bu da rızık konusunda Allah’ın birinci derecede etkin olduğuna delalet etmektedir.<sup>38</sup> Sonra her bir müminin zengin olmaması da bir lütuftur. Allah, haddi aşacağını bildiği halde kimi kullarına nimetler bahsetmiştir. Firavun bunlardan biridir. O, söz konusu nimetlere sahip olsaydı ulûhiyet iddiasında bulunamayacaktı. Şu halde Allah, kimi kullarına nimet bahşeder ki onlara düşen görev şükürdür, kimi kullarının da -haddi aşmamaları için- fakir bir hayat yaşamasını diler, fakat bu dahi bir lütuftur,

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 11/85.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 4/291

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/281.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 11/142.

<sup>37</sup> Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) *Mesnevi*’sinde Hz. Îsâ ile Kârûn mukayesesini üzerinden şöyle demiştir: “Kârûn akılsız ama zengindir. Hz. Îsâ fakir ama akıllıdır. Tek başına zenginlik yeterli olsaydı Kârûn göğe yükseltilir; Hz. Îsâ da yerin dibine geçirilirdi. Fakat durum tam aksi olmuştur.” Bk. Mevlâna Celâleddîn er-Rûmî, *Mesnevi*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005), 3/ 468.

<sup>38</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 13/243.



çünkü Allah'ın bazı nimetleri bahşetmemesi de bir lütuftur.<sup>39</sup>

Yukarıdaki açıklamalar bağlamında fakirliğin zenginlikten üstün olduğu şeklindeki iddia da anlamını yitirmektedir. Bu ikisi, Allah'ın imtihan maksadıyla kullarını karşı karşıya bıraktığı bir durumdur. Zengin olan kulun yapması gereken şükür, fakir olan kulun yapması gereken şey de sabırdır. Netice itibariyle imtihanını başarıyla sonlandıranın konumu; onu başarısızlıkla sonuçlandıran kimseden üstün olacaktır.<sup>40</sup> Mâtürîdî'nin mezkûr ifadeleri seyr-ü sülûk makamlarından bahseden ilk sûfilerden Yahyâ b. Muâz'ın (ö. 258/872) konu çerçevesindeki sözünü hatırlatmaktadır. Ona göre kıyamet günü teraziye fakirlik ya da zenginlik konup tartılacak değildir. Aksine teraziye sabır ve şükür konup tartılacaktır. Kişiye, o zengindi ya da fakirdi denmeyecek, aksine o, şükredendi ya da sabredendi denilecektir.<sup>41</sup>

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, sûfilerin açıklamalarına benzer ifadeleri sarf etmiştir ki bunlar, aynı zamanda *Te'vilât*'ta sûfi söylemlere yer verildiğini göstermesi açısından örnek teşkil etmektedir. Fakat kanaatimizce önemli olan diğer husus, onun, rıza makamına nasıl erişebileceğine yönelik okuyucularına yol gösteriyor oluşudur.

## 2. 2. Şükür ve Sabır

Kuşeyrî'nin, *Risâle*'sinde şükre dair naklettiği ifadeler Mâtürîdî'nin açıklamalarıyla önemli oranda benzerlik arz etmektedir. Şöyle ki Kuşeyrî, Horasan bölgesinin önde gelen sûfilerinden Hamdûn el-Kassâr'ın (ö. 271/884) şu sözünü aktarır: “Şükür, nimetin elde edilmesinde kulun kendini aciz görmesi yani o nimeti kendisinden bilmemesidir.” Ebûbekir el-Verrâk'ın ifadesi de bu meyandadır: “Nimetin şükürü, kulun, nimeti vereni görmesidir.” Kuşeyrî, ayrıca Ebû Osman adlı birinin şükürü, kulun gerçek anlamda şükürden aciz olduğunu idrak etmesi şeklinde tanımladığını kaydeder. Cüneyd-i Bağdâdî de (ö. 297/909) şükürü, verilen nimetin Allah'ın haram kıldığı yere harcamamak anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>42</sup>

Mâtürîdî'ye gelince o öncelikle şükürü, kulun nimetleri verenin Allah olduğunu bilmesi ve bu nimetlerden herhangi birine bile hakkıyla şükredemeyeceğini idrak etmesi şeklinde tanımlar.<sup>43</sup> Onun bu ifadesi Hamdûn el-Kassâr ile Ebûbekir el-Verrâk'ın sözlerinin tekrarı gibidir. Mâtürîdî'nin nakledeceğimiz şu ifadesi de Ebû Osman'ın kavlini şerh eder gibidir: “Nimete hakkıyla şükredemeyeceğini bilmek sonuç itibariyle bir şükür olmaktadır. Çünkü nimetlere, kulun hak etmesiyle değil, Allah'ın lütfetmesi sayesinde ulaşılır. Kul, nimetin şükürünü eda edemeyecektir, nitekim nimete

<sup>39</sup> (الله عطاء منع) Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/192.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11/437.

<sup>41</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 460.

<sup>42</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 312.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/109-110.

şükür, onun artmasıyla sonuçlanacaktır. Nimetin artması da o nimet için şükür gerektirecektir. Bu ise sonsuza dek sürecektir.<sup>44</sup> Son olarak Mâtürîdî, şükür, verilen nimetin Allah'ın emrettiği yere harcanması anlamına geldiğini söyler. Aksi bir durum bahşedilen nimete karşı nankörlük yapmak sonucuna varmaktadır.<sup>45</sup> Onun bu açıklaması ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadeleri ile aynı minvaldedir.

Nimetin şükürü eda edilemeyecekse ondan uzak durulması ve kıt kanaat geçinecek bir hayatın yaşanması gerekir, anlayışı da yukarıda geçtiği üzere Mâtürîdî'ye göre hatalıdır. Ona göre durumun tek istisnası, lüks bir yaşam sürme uğruna kişinin kazancına haram bulaştırma korkusudur. Böylesi bir olasılık söz konusu ise kişiye düşen görev kazancına haram bulaştırmaması ve yetecek kadarıyla yetinmesidir.<sup>46</sup>

Sabır konusunda gelince, sûfi müellifler yine meşhur sûfilerin bazı ifadelerini aktarırlar. Bu çerçevede Cüneyd-i Bağdâdî, sabrı, zorluk ve sıkıntı zamanı geçinceye değin sıkıntılara Allah için tahammül göstermektir diye tanımlamıştır. el-Havvâs'a göre Kitap ve sünnetin hükümlerini yerine getirmeye sebat etmek sabırdır.<sup>47</sup> Kelâbâzî'nin de Allah'ın yasak kıldığı şeylere düşmeme ve O'nun emirlerini yerine getirme meselesinde sabretmek derken sabrı iki kısma ayırdığı kaydedilmiştir.<sup>48</sup>

Mâtürîdî'ye gelince o, sûfleri hatırlatır tarzda sabrın üçe ayrıldığını belirtir. Bunların ilki kişinin başına gelen türlü musibetlere, sıkıntı ve zorluklara direnç göstermesidir. İkincisi bireyin yerine getirmekle emrolunduğu ibadetleri her daim yapması için gayret etmesidir. Üçüncüsü ise kişinin, yasaklanan şeyleri yapma isteğine rağmen nefesine gem vurması ve şehvetin haram yoldan giderilmesine müsaade etmemesidir.<sup>49</sup>

Mâtürîdî'nin sabra dair mezkûr tanımları, yukarıda ismi geçen sûfilerin ifadelerinin cem edilmiş hâli gibidir. Buna göre sabır ibadetleri eda etmede, günahlara düşmeme konusunda ve başa gelen musibetlere katlanma hususunda gösterilir. Diğer yandan Kuşeyrî'nin kaydına göre sûfi Ruveym (ö. 303/915-16) sabrın, kişinin şikâyeti terk etmesi anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>50</sup> Mâtürîdî, Ruveym'in ifadelerini şu sözleri ile açıklığa kavuşturmuştur: “Kul, özü itibarıyla Allah'ın tasarrufu altındadır. Çünkü

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17/20.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/90.

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/291. Ayrıca bk. Gengil, “Mâtürîdî'nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfi Yorumları Değerlendirmesi”, 436.

<sup>47</sup> Serrâc, *el-Luma'*, 76; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 325.

<sup>48</sup> Vahit Göktaş, *Hicri IV. Asır Buhârâ'da Tasavvuf, Kelâbâzî Örneği*, (İstanbul: Meydan Yayıncılık, 2008), 229. Sabır ile ilgili bilgi için bakılabilir: Recep Önal, “Kur'an'da İmânî ve Ahlâkî Bir Tavır Olarak Sabır”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 439-466.

<sup>49</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/ 521-522; 7/ 418; 12/ 312.

<sup>50</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 326.

onu yaratan Allah'tır. Mâlik de mülkünde dilediği gibi tasarruf yetkisine sahiptir. Bu durumda kulun, başına gelen musibet nedeniyle şikâyet etme hakkı bulunmamaktadır.”<sup>51</sup>

Mâtürîdî, musibetlere maruz kalan bir kimsenin onlara nasıl dayanabileceği konusunda da yol gösterir. Buna göre dünya, bizzat kendisi için var edilmemiştir. Onun var edilmesinin nedeni, âhiretin kazanılmasına vesile olması içindir. Diğer yandan dünyanın geçici; âhiretin kalıcı olması, insanın geçiciye değil, dâimi olanı arzu etmesine hizmet eder. Bunu idrak etmek, kişinin, yaşadığı sıkıntılara, açlık, can ve mal kaybı gibi musibetlere daha kolay dayanabilmesine imkân verecektir. Mâtürîdî, Allah'a teslim olan kişinin, türlü sıkıntılar ile karşılaşmasını musibet saymaması, aksine başa gelen dertlerin ya da elden çıkan nimetlerin en üst mertebede bir sevinç olarak görmesi gerektiğini belirtir. O, “çünkü musibetlere sabretmek Allah'ın rızasını kazanmaya vesile olması nedeniyle aslında seve seve katlanılması gereken bir durumdur. Ne var ki insan, sonunu bilmeyen ve sıkıntıdan nefret eden bir tarzda yaratılmıştır”<sup>52</sup> diyerek ifadesine son verir. Mâtürîdî, bu son cümlesiyle karşılaştıkları sıkıntıların sonunda mükâfat alacakları halde insanların için sızlandıklarına da cevap vermiş olmaktadır.

### 2. 3. Nefis Mücâhedesı ve Riyâzet

Belâ anında, yasaklara karşı ve emirleri yerine getirme sürecinde sabırlı olmak şeklindeki bir tanımın hayata nasıl geçirebileceği hususunda sûfîlerin en temel önerisi nefis terbiyesidir. Bunun için kişinin “nefsini öldürmesi” ve zühd içerisinde bir hayat sürdürmesi gerekmektedir. Bu minvalde kişi, nefsinin tüm arzu ve isteklerine karşı koymalıdır. Onu besleyen tüm damarları kesmelidir. O ne isterse hep aksini yapmalı ve onun hilelerine karşı bir an olsun gaffete düşmemelidir. Bu, mücâhadenin esasıdır. Bu sayededir ki nefis, doyup güçlenemediği için takatten kesilecek ve kişinin günah işlemesine neden olamayacaktır.<sup>53</sup>

Sûfîlerin söz konusu yaklaşımı sonuç itibarıyla nefsin, kişiyi günah işlemez hale getirilmesi şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Mâtürîdî de nefsin doyurulmayıp aç bırakılması durumunda, onun, arzu ve isteklerinin hiçbirisini yerine getirmeye imkân bulamayacağına dikkat çeker. Buna mukabil yeme ihtiyacı tatmin edilen nefis bütün arzularını yerine getirmeye kalkışacaktır.<sup>54</sup> Öncelikle belirtmek gerekir ki Mâtürîdî,<sup>55</sup> kişinin söz konusu nimetlerden istifade etmek istememesine karşı değildir. Ona göre problem

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/281.

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/276, 281.

<sup>53</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 190.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/344. Krş. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 388; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 258-262.

<sup>55</sup> Mâtürîdî'nin “Nefs Tezkiyesi” hakkındaki ifadeleri için ayrıca bk. Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelam Sisteminin Tasavvufta İlişkisi*, 197-203.

bu nimetlerin haram sayılması durumunda başlamaktadır.<sup>56</sup> Nimetten istifade etmemek ayrı, onu haram saymak ayrı bir meseledir.<sup>57</sup> Fakat Mâtürîdî, Allah'ın helal kıldığı ve kişinin hoşuna gidecek yiyeceklerin de yenilmesi taraftarıdır. Dahası söz konusu yiyeceklerin yenmesini bizzat Allah emretmiştir. Ona göre bu nimetlerden istifade edilmesi, kişide, onu verene yani Allah'a karşı tazim ve şükür duygusunun uyanmasına neden olacaktır.<sup>58</sup>

Mücâhedeyi; nefse, şeytana, düşmana, dünyaya ve kişinin çevresine karşı yapılmak üzere beş kısımda ele alan Mâtürîdî,<sup>59</sup> nefis kapsamında *Te'vilât*'ında işârî denebilecek bir yorumda bulunmuştur. Buna göre o, el-Bakara, 2/54 âyeti çerçevesinde, İsrâiloğullarına yönelik “Nefislerinizi öldürün.” ifadesini mecazi bir anlamda değerlendirmiştir. O, mezkûr ifadenin Allah'a itaat etmek, türlü sıkıntılara göğüs germek suretiyle kendilerini yorup manevî anlamda öldürmek şeklinde anlaşılması kanaatinde. Bunun gerekçesi ise söz konusu emrin, İsrailoğullarının Allah'a tövbe edip boyun eğmeleri ifadesi sonrasında gelmesidir. Onlar, tövbe edip iman sahibi olmuşlardır. İman ehlinin öldürülmesi ise söz konusu olamaz. Mâtürîdî'ye göre aksi bir durum, peygamberlerin, insanların hidayete ermeleri için değil, öldürülmeleri için gönderilmiş oldukları anlamına gelecektir. Buradan hareketle o “nefislerinizi öldürün” ifadesini, kişinin, ilgili emir doğrultusunda yoğun bir çaba sarf etmesi şeklinde yorumlamayı daha uygun bulmaktadır.<sup>60</sup> Kurtubî (ö. 671/1273) ise âyeti bu şekilde yorumlayanları “Erbâb-ı havâtır” olarak tavsif etmektedir.<sup>61</sup> Sülemî'nin ele aldığımız âyet ekseninde Vâsıtî'den (ö. 320/932) nakille aktardığı ifadeler, kısmî de olsa, Kurtubî'yi destekler niteliktedir. Ona göre İsrailoğullarının tövbesi bilfiil nefislerin öldürülmesi şeklindedir. Fakat Hz. Peygamber'in ümmetinin tövbesi daha zordur. Onların tövbeleri, sağ bırakılmakla beraber bedenin manevî anlamda öldürülmesi şeklindedir.<sup>62</sup>

Mâtürîdî, Rabb'ini bilen birinin O'nun emir ve yasaklarına muhalif davranabilmesini mümkün görmez. Ona göre ancak Rabb'ini tanımayan kimse Allah'a asi davranır ve O'na muhalif olmaktan çekinmez.<sup>63</sup> Ne var ki bazı durumlarda müminler de günah işleyebilir. Onlar ya Allah'ın kerem sahibi oluşuna aldanmak suretiyle ya ileriki bir zaman diliminde tövbe etme

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/193-195

<sup>57</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11/335.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/306.

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/20; 15/141.

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/128.

<sup>61</sup> Kurtubî, kullanmış olduğu bu kavram ile “kalbine hitap geldiğini iddia eden kimse-leri” kast etmiş olmalıdır. Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/273.

<sup>62</sup> Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Ḥakā'iku'l-tefsîr*, thk. Seyyid Imrân (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/60.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/28.

ümidiyle ya da şehvetine mağlûb oldukları için günah işlerler. Fakat onlar, söz konusu günahları asla helal saymazlar.<sup>64</sup> Böylesi kimselerden beklenen onların, nefislerini terbiye etmesidir.

Mâtürîdî'ye göre nefis terbiyesi, bedeni sadece türlü riyazetler ile eğitmek anlamında değildir. Çünkü bu tür eğitimin tek bir cephesi yoktur. Bu minvalde o, bazılarının nefis mücâhedesini ona eziyet etmek, onun arzularına karşı koymak ve bu yolda sürekli olarak çaba göstermek şeklinde anladığını -ki yukarıda geçtiği üzere sûflerin bazısı böyle düşünür-; buna mukabil bazılarının da nefisle mücadele yöntemi konusunda farklı bir tavır sergilediklerini söyler. Buna göre söz konusu kişiler, günahlara dalmamak için bedeni işkencelere sokmaz. Aksine her ne kadar zengin, sağlıklı ve kuvvetli olsalar da nefisleri günaha girmek istediğinde bu kimseler, işleyecek oldukları eylemlerin sonuçlarına dikkat kesilirler. Onlar, bir yandan zulüm işleyenlerin karşı karşıya kalacağı durumların farkına varırlar, diğer yandan taat ehli için vaad edilip hazırlanan nimetleri hatırlarlar. Sonuç itibarıyla böylesi bir durum, kişileri, âhireti sanki gözleriyle görmüş gibi bir duruma sevk eder. Bu da âhiret lezzetlerinin dünya lezzetlerine tercih edilmesiyle sonuçlanır.<sup>65</sup>

Mâtürîdî, nefsin zihni olarak terbiye edilebileceği kanısındadır. Ona göre nefsi dizginleyici başka tedbirler de vardır. Bunlar, aynı zamanda kişinin takvaya ulaşabilmesinde de etkin rol oynar. Buna göre zengin, güçlü ve bedenlen sıhhatli birisinin yapması gereken ilk şey, onun, Allah'ın azamet ve celâletini mümkün ölçekte zihninde canlı tutmasıdır. Böylesi bir eylem kişinin, Allah'ın emir ve yasaklarına aykırı davranmasının önüne geçer. Çünkü Allah'ın azametinin zihinde canlı tutulması, kişiye, kendisinin ne kadar zayıf ve güçsüz olduğunu hatırlatır. Söz konusu kişinin dikkat kesilmesi gereken ikinci şey, Allah'ın verdiği nimet ve lütufları zihninde canlı tutmasıdır. Hayâ duygusu, verilen nimetlerin hatırdan tutulması sonucunda kişinin günah işlemesine engel olacaktır. Üçüncü olarak kişi "...Yarına ne hazırladığına baksın."<sup>66</sup> âyetini idrak etmelidir. O, yarın huzura takdim edeceği şeyin utanılması gereken ya da işlediği için pişman olacağı bir günah olduğunu kalben idrak ettiği vakit, bu eylemini sonlandıracak ve huzura çıktığında onu sevindirecek güzel fiilleri yerine getirebilecektir.<sup>67</sup> Bu minvalde hevâsına uymakla karşı karşıya kalan kişinin hesaba katması gereken son şey Allah'ın emir ve yasaklarına muhalif davranması ve bunu ölüm ânına kadar sürdürmesi durumunda karşılaşılabileceği azabı tekrar tekrar düşünmesidir. Yapılan haksız eylemlerin cezasının cehennemle verileceğinin sürekli hatırdan

<sup>64</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/78.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/297; 17/42.

<sup>66</sup> el-Haşr, 59/18.

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/86.

tutulması, kişiyi, söz konusu eylemleri yapmaktan alıkoyacaktır.<sup>68</sup>

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın emirlerini yerine getiren kimselere vaad ettiği nimetleri düşünmek, insanı, hayırlı işlerde yarışmaya ve dünyevi şehvetleri terk etmeye sevk eder ki bu da sonuç itibarıyla onu, âhirette vaad edilen şeylere ulaştırır. Nefse gelince o, kendi menfaatine olsun zararına olsun ancak görünürdeki şeyleri bilir. Fayda ya da zarar veren fakat görünmeyen şeyler ise ancak düşünmek ve üzerinde fikir yürütmek sayesinde bilinir. Nefis, düşünmeyi ve fikir yürütmeyi sevmediği için görünmeyen/hazır olmayan şeyleri bilmez.<sup>69</sup> Bu nedenle nefse sadece riyâzet ile değil, düşünce yoluyla da hükmedilebilir. Diğer yandan insan, zevk veren şeyleri sever tarzda yaratılmıştır. Fakat o, sadece zevk veren şeylerden hoşlanan ve eziyet veren şeylerden nefret eden bir yapıya sahip değildir. O, aynı zamanda daha fazla zevk veren şey için daha az zevk veren şeyi terk edebilme; daha fazla eziyet veren şeyden kurtulmak için daha az eziyet veren şeye sabredebilme kabiliyetiyle de yaratılmıştır. Durum bu olduğuna göre insan, dünya nimetleriyle âhret nimetlerini karşılaştırdığında âhret nimetlerinin daha çok ve daimi olduğunu idrak edecektir. Bu sayede hazır fakat geçici olan nimeti, uzakta fakat daimi olan nimet için terk etmek ona basit gelecektir. Aynı şekilde dünya sıkıntılarıyla âhret sıkıntılarını karşılaştırdığında ikincisinin daha şiddetli ve daimi olduğunu görecektir ve bu nedenle dünyanın sıkıntılarına tahammül etmek ona daha hafif gelecektir. Nitekim pek çok insan ileride alacağı mükâfata ulaşabilmek adına ellerinin altındaki zevklerden kendilerini mahrum bırakır ve türlü sıkıntılara girmeyi göze alırlar. Mesela daha fazla kazanç elde etme ve zevklere nail olma umuduyla tacirler uzun yolculuklara çıkar, türlü zorluklar, korkunç durumlarla yüzleşir ve zevklerden kendilerini mahrum bırakır. Hal böyle olunca insan, âhret nimetlerini düşündüğünde dünyevi (haram) zevklerden el çekmek ona ağır gelmeyecektir.<sup>70</sup>

Nefsin şeytan ile mücadelesi meselesine gelince bu konuda Mâtürîdî, öncelikle şöyle bir soru sorar: “İnsana emir ve yasaklara muhalif davranması konusunda vesvese veren varlık İblis'tir. Peki, o, insanı gördüğü halde kendisi görülmüyorken, Allah, insana, onunla savaşmasını nasıl şart koşar? Kaldı ki kendisi görülemeyen düşmana karşı savaşmaya insanın gücü zaten yetmez.” Mâtürîdî, bu soruya şu şekilde cevap verir:

“Allah, bize onların bizzat kendileriyle savaşmamızı emretmiş değildir. Üstelik onlara bizim yiyeceğimizi, içeceğimizi ya da elbiselerimizi bozabilme kudreti de verilmemiştir. Öyle olsaydı onlar, bizi öldürebilir, gıdalarımızı bozabilirdi. Fakat Allah, onlara sadece vesvese verme kabiliyetini yüklemiştir. Bu sayede onlar, kalplerimize vesvese verebilir. Buna karşın

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/430.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/203.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/101-103. Krş. Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 357.

Allah, bize şayet düşünür ve akıl yürütürsek onların vesveselerini anlama imkânı bahsetmiş ve bunun da yolunu göstermiştir. Nitekim “Şayet şeytan seni kışkırtıp fevri bir davranışa sürükleyecek gibi olursa hemen Allah’a sığın.”<sup>71</sup> “De ki Rabbin! Şeytanın kışkırtmalarından sana sığınırım.”<sup>72</sup> “Allah’ın rızasını kaybetmekten korkanlar, şeytani bir dürtü ile karşı karşıya kaldıklarında akl-ı selim ile düşünürler ve hemen gerçeği kavrarlar.”<sup>73</sup> gibi âyetler bu durumun örneğidir. Bu âyetlerde olduğu üzere Allah, bize, onların dürtü ve vesveselerini nasıl defedeceğimizi öğretmiştir.<sup>74</sup>

Görüldüğü üzere şeytanla mücadele konusunda Mâtürîdî’nin tavsiyesi kişinin Allah’a sığınmasıdır. Bu bağlamda kişinin takip etmesi gereken başka bir husus onun, şeytanın vesvese vereceği mekânlardan uzak durmasıdır.<sup>75</sup> Şeytan’ın ulaşamayacağı ortamlarda bulunmak, kişinin, onun etkisinden azade kalmasına imkân verecektir. Diğer yandan kendisini görmesek de, bizi gören bir düşmanın varlığının Mâtürîdî’ye göre iki açıdan faydası vardır: İlki, devamlı bir şekilde teyakkuzda bulunup dikkatli davranmak ve o düşmandan gafil olmamaktır. İkincisi ise böylesi bir düşman karşısında insan daimi bir vaziyette yüce Allah’a sığınacak, O’na niyaz ve tazarruda bulunacaktır. Bu sayede Allah, kulun koruyanı, şeytanın şer ve vesveselerini def edeni olacaktır.<sup>76</sup>

Mâtürîdî’ye göre kişinin kendi nefsiyle gerçekleştirdiği mücadele ona galip gelmek için çaba sarf etmek, sonuçta helakine sebep olacağını bildiği lezzet ve şehvetlerden onu mahrum etmekten geçer. Kişinin çevresi ile yaptığı cihad, onların sahip olduğu şeylere tamah etmemek, onlara şefkat göstermek ve onları üzecek herhangi bir davranış sergilememektir. Kişi ile dünya arasındaki mücâhede ise onun, dünyayı, âhireti için bir hazırlık yeri olarak görmesi ve âhiretine zarar verecek yani sonuçta cezalandırılmayı hak edecek tarzda dünyadan bir şey almamasıdır. Mâtürîdî, tüm bunların bir arada yerine getirilmesini, kişinin Allah yolunda cihad etmesi diye isimlendirilebileceği kanaatindedir.<sup>77</sup>

Sonuç itibariyle Mâtürîdî, sûfi müelliflerin nefis terbiyesi bağlamındaki çeşitli ifadelerine benzer sözleri sarf etmiş, fakat söz konusu terbiyenin tek bir yöneme indirgenmesini de doğru bulmamıştır. Ona göre mücâhedenin zihnî bir boyutu da vardır. Bu bağlamda kişi, düşünce yoluyla kötü eylemlerini terk edebilir. Sûfiler, kişinin günah işlememesi için bedenini bırakılmasını tavsiye etmektedir. Mâtürîdî ise güzel ve faydalı besinlerden

<sup>71</sup> el-A’râf, 7/200; el-Fussilet, 41/36.

<sup>72</sup> el-Müminûn, 23/97.

<sup>73</sup> el-A’râf, 7/201.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 5/321.

<sup>75</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/60.

<sup>76</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 6/149.

<sup>77</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 15/141.



istifade etmesi nedeniyle günah işlemeye meyyâl olan nefsin, düşünce yoluyla arzularından vaz geçirebileceğini söylemektedir. Kanaatimizce aradaki fark, ilkinde nefsin gücü olmadığı için günah işleyememesi; ikincisinde ise günah işleyebilme kudretine rağmen kişinin günah işlememesidir.<sup>78</sup>

#### 2. 4. Sekr Hali ve Allah Aşkı

Sekr, Allah muhabbetinin kula galip gelmesini ifade eder. Bu hal beşeri tedbirlerin ve nefsin dizginlerinin elden gitmesi ve kişinin temyiz kabiliyetini kaybetmesi demektir.<sup>79</sup> Allah'ın cemâl sıfatına mazhar olan kulda görülen bu halde kalp sarhoş olur.<sup>80</sup>

Mâtürîdî, konuyu Allah'ı tazim meselesinde dolaylı olarak ele alır. O, öncelikle Allah'ı yüceltmenin O'nun emir ve yasaklarına tabi olmakla gerçekleşeceğini, sadece “Ya Azîm!” demekle tazim görevinin yerine getirilmiş olmayacağını belirtir. Ona göre Allah aşkı da böyledir. Allah'ı sevmek, O'na itaat etmek ve emirlerine boyun eğmektir. Benzer şekilde Allah'ı sevmek, Allah'ın sevdiğini sevmek; sevmediğini sevmemek ve O'nun emirlerini her şeyden üstün görmekle gerçekleşir.<sup>81</sup> Aksi halde kalbin maruz kaldığı bazı durumlar nedeniyle kişinin kendini kaybedip bayılmasıyla Allah aşkı vuku bulmuş olmaz.<sup>82</sup>

Tasavvuf literatürünün “Haller” bahsinde konu edilen sekr, bazılarının ileri boyutlara taşınmış ve vecde gelme bahanesiyle kendilerini yere atanlara yahut bayılanlara rast gelinmiştir. Mâtürîdî'nin, konu çerçevesinde Katâde'ye (ö. 117/735) ait bir değerlendirmeyi nakletmesi, asli itibarıyla, hadisenin erken dönemlere kadar ulaştığını da göstermektedir. Şöyle ki Katâde, âyetlerin okunması tüylerin ürpermesine, gözlerin yaşla dolmasına ve kalplerin teskin olmasına neden olur demiştir. Ona göre bu haller sadece müminlerde görülür bu nedenle onlar bid'at ehliyle aynı kapsamda ele alınmamalıdır. Çünkü bid'at ehli, kimi hallerde akıllarını kaybeder ve bayılıp düşerler. Böylesi bir durum ise ancak şeytandan kaynaklanmıştır. Kalplerin ürpermesinin nasıl olacağını en iyi Hz. Peygamber'in ve O'nun güzide ashabının bileceğini ifade eden Katâde, söz konusu durumu sahabeyle ve onlar ile karşılaşan kimselere sorduğunu, bu durumun sadece bid'at

<sup>78</sup> Nefs ve heva ile ilgili görüşleri için ayrıca şu çalışmaya da bakılabilir: Ramazan Biçer, “Matürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşeri Zaafılar Ve Tezahürleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 41-59.

<sup>79</sup> Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 249-250; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 85-86.

<sup>80</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 153.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/288; 1/302; Gengil, “Mâtürîdî'nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfî Yorumları Değerlendirmesi”, 434.

<sup>82</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/235. Konu ekseninde ayrıca bk. Eraslan, *Erken Dönemde Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi*, 170-176.



ehlinde görülebileceği şeklinde yanıt aldığını söyler.<sup>83</sup>

Asli itibariyle Katâde, söz konusu düşüncesinde yalnız değildir. Zira benzer eleştiriler Hasan Basrî (ö. 110/728) tarafından da yapılmıştır. O, Allah sevgisinden bahsettiği halde, neşe içinde el çırpın, nara atıp bayılan ve kendisini yerden yere atan kimselerin varlığından bahseder. Böylesi kişilerin etrafında bulunanlar da onların hallerinden etkilenirler de gözyaşları içinde kalırlar. Hasan Basrî'ye göre, bu türden insanlar Allah'tan da O'nun sevgisinin ne olduğundan da bihaber, cahil ve bidat ehli kimselerdir.<sup>84</sup>

Görüldüğü üzere hicri ikinci asrın başından itibaren farklı zaman ve mekânlarda söz konusu tavırların sergilenmesi, Mâtürîdî'nin duruma kayıtsız kalamamasına neden olmuş ve o da konu hakkındaki düşüncelerini hem doğrudan hem de dolaylı olarak serdetmiştir. Bu vb. örneklerden de görüleceği üzere Mâtürîdî, Kur'ân-ı Kerîm'in sadece tefsirini yapmamış, toplumda gördüğü bazı problemlere işaret etmiş ve entelektüel bir din anlayışının oluşması yönünde yoğun çaba harcamıştır.

## 2. 5. Cûd ve Sehâvet

Hucvîrî ve Kuşeyrî gibi müellifler, eserlerinin cûd ve sehâvet başlıkları altında cömertliğe yönelik selef sûfilerin ifade ve yaşantılarından örnekler verirler. Bu meyanda onlar, İmâm Şâfiî'den (ö. 204/820) Bısr el-Hafî'ye (ö. 227/841), Fudayl b. İyâz'dan Kays b. Sa'd'e (ö. 60/680) kadar pek çok ismi zikrederler. Söz gelimi Bısr el-Hafî verecek bir şeyi olmadığı için soğuk kış günlerinde üzerindeki elbiseyi çıkarmış ve bu sayede fakirlere katılmayı arzulamıştır. el-Hafî'nin bu davranışı uç bir örnek olarak görülebilir. Bununla beraber Abdullah İbn Mübarek'in cömertliğe yönelik ifadesi önemlidir: "İnsanların malına göz dikmemek bir cömertliktir ve bu, infâk etmek suretiyle ulaşılan cömertlik makamından üstündür."<sup>85</sup> İbn Mübarek'in bu ifadesini Mâtürîdî'de de görmek mümkündür. O, "Mümin erkeklerle söyle! Gözlerini harama karşı yumsunlar."<sup>86</sup> âyetini -cömertlik tabirini kullanmamakla beraber- "İnsanların sahip olduğu şeylere gözünüzü dikmeyin" şeklinde bir anlama geldiğine dikkat çeker.<sup>87</sup> Diğer yandan Mâtürîdî, kişinin insanların sahip olduğu şeylere tamah edip göz dikmemesini, onlardan bir beklenti içine girmemesini ve onları hiç bir şekilde korkutup üzmemesini<sup>88</sup> onun çevresi ile gerçekleştirdiği cihat olarak tanımlar. Görül-

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/ 325-326.

<sup>84</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eķâvil fi vücûhi'te'vil*, thk. Halil Me'mûn, (Beyrut: Dârul-marife, 2009), 168.

<sup>85</sup> Kuşeyrî, *er-Risâle*, 424-425.

<sup>86</sup> en-Nûr, 24/30.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/135-136.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/141.

düğü üzere Mâtürîdî, cömertlik yerine cihat tabirini kullansa da Abdullah İbn Mübarek'in sarf ettiği ifadeyi genişletmek suretiyle nakletmiştir.

İnsan, ihtiyaç duymasa da tıpkı çocuk gibi sahip olduğunu başkasıyla paylaşmama yapısını haizdir. Ya da o, âhir ömründe hangi zor şartlar ile karşılaşır karşılaşmayacağını bilmediği için de eli sıkı davranabilir.<sup>89</sup> Yaratılış itibariyle sıkıntı veya musibet onun feryat etmesine de neden olur. Dolayısıyla sahip olduğunu bir başkası ile paylaşmak elindekinden mahrum kalmasını gerektireceğinden insan büsbütün cimri kesilebilir. Bunlara bir de “Şeytan sizi fakirlikle korkutur ve sizi cimriliğe sevk eder”<sup>90</sup> âyeti eklendiğinde kişinin cimri davranmasının gerekçeleri anlaşılır olacaktır. Ne var ki insan, yine de infak etmekle emrolunmuştur.<sup>91</sup> Şu halde o, bu vasfa nasıl ulaşacaktır?

Mâtürîdî, insanın faydası olan şeyleri seven; eziyet verici şeylerden nefret eden bir tarzda yaratılmasını, onun bunlar ile imtihan edileceği şeklinde okumaktadır. Buradan hareketle de o, bir insanın cimrilik vasfına nasıl karşı koyabileceğini ve cömertliği hayata nasıl geçirebileceğine yönelik ikna edici tavsiyelerde bulunmaktadır. Her şeyden önce Mâtürîdî, cimri ve aceleci olma ya da en küçük bir sıkıntıda feryat etme gibi ahlâk-ı zemîmeye/kötü ahlaka sahip bir nitelikte yaratılmış olsa da insanın kendisini eğitebilecek bir kudrete sahip olduğuna inanır. Ona göre insan, eğitimi sayesinde ahlâk-ı zemîme olarak nitelenen vasıflarını ahlâk-ı hamîdeye/güzel ahlaka çevirebilir, çevirmelidir de. Çünkü insan, eğitimden geçirdikten sonra yırtıcı hayvanları bile fitratlarına aykırı bir tarzda hareket ettirebilmektedir. Bu sayede vahşi ve yırtıcı hayvanlar, istenilen herhangi bir emri yerine getirebilmektedir.<sup>92</sup> Bunu başaran bir insan, kendisini eğitmek istediği takdirde, yaratılışını aksine döndürebilir. Cimri olarak yaratılmışken cömert olabilir. Böylece o, Allah'ın emirlerini yerine getiren bir insan haline dönüşür. Dahası Allah'ın emirlerini yerine getirmek ona zor gelmez. Aksine normal şartlarda ağır gelecek emirler, kulun kendisini eğitimden geçirmesi halinde kolay gelir.<sup>93</sup>

Mâtürîdî, mezkûr eğitimin zihni bir faaliyet olduğu kanaatindedir. Bu nedenle o, kişinin yaratılış itibariyle cimri olsa da zihni eğitim faaliyetinden geçmesi durumunda cömert bir hale gelebileceğini düşünmektedir. Bunun için de kişinin bilmesi gereken ilk şey sahip olduğu nimetleri verenin Allah olduğudur. Nimeti, kendinde bulunan bir özellik nedeniyle değil de Allah'ın lütfu olduğunu anlayan ve nimetin zaten O'na ait olduğunu idrak eden kişi, sahip olduğunu bir başkasıyla paylaşmaktan sakın-

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/367.

<sup>90</sup> el-Bakara, 2/268.

<sup>91</sup> en-Nisâ, 4/39; el-Hadîd, 57/7.

<sup>92</sup> Benzer ifadeleri kullandığına dair bk. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, 264-265.

<sup>93</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/101.

mayacaktır. Üstelik Allah, nimet verdiği kişiye, onu koruyup kollamasını ve o nimetin hakkının eda edilmesini emretmiştir. Kişi, sahip olduğu nimeti bir başkası ile paylaştığında hem o nimetin hakkı teslim edilmiş hem de koruyup gözetme emri yerine getirilmiş olacaktır. Ayrıca nimet bir başkasının eline geçmiş bile olsa önceki sahibine fayda sağlamaya devam edecektir. Çünkü kişi, Allah'ın emrini yerine getirmiş ve nimeti asıl sahibinin eline yani Allah'a teslim etmiş olacaktır. Cömertliğin kolaylaşması hususunda Mâtürîdî'nin ikinci tavsiyesi, kişinin, şu meselenin idrakine varmasıdır: O, sahip olduğu nimetleri Allah yolunda harcadığında Allah da emrini dinleyen kuluna cömert davranacak ve tükenmek bilmeyen hazinelerinden o kuluna bol bol ihsan edecektir.<sup>94</sup> Konuyla ilgili olarak Mâtürîdî ayrıca şunu söyler:

“Kişiye fitraten sevdirilen ve bahşedilen nimetler -asli olarak- bu dünya için verilmemiştir. Bu nimetlerin bahşedilmesinin asıl amacı, onun âhiretine yönelik yatırım yapmasıdır. Kişi, bu nimetleri Allah'ın emrettiği doğrultuda harcaması durumunda bitmek tükenmek bilmeyen dâim ve bâkî bir hayatı elde edebilecektir. Aynı şekilde sahip olduğunu infâk etmesi durumunda kişi, o şeyin değerini katbekat fazlasıyla satmış ve sonuç itibarıyla kendisini sahip olduğu mala, mülke veya saltanata kölelikten kurtarmış olacaktır.”<sup>95</sup>

Burada Mâtürîdî'nin “kişinin kendisini, sahip olduklarının köleliğinden kurtarması” mealindeki ifadesinin önemli bir tespit olduğunu da vurgulamak gerekir.

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, sûfîlerin konu bağlamında sarf ettiği kimi ifadelerle paralel düşünceleri sarf ettikten sonra bazı açılımlara gitmektedir. O, “cimri değil, cömert ol” demekle yetinmemekte, kişinin bu güzide vafsa nasıl ulaşabileceğine yönelik çeşitli tavsiyelerde bulunmakta ve ona yol göstermektedir.

## SONUÇ

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde tasavvufî sahanın temel bazı kavramları çerçevesinde de zengin veriler sunmuştur. O, bir sûfî değildir ne var ki sûfîlerin ifadelerine benzer sözleri sarf, nakl veya şerh etmiş olması “onun eserinde sûfî müelliflerin ifadelerin neredeyse hiç yer verilmediği” şeklindeki düşüncenin revize edilmesini gerekli kılmaktadır.

Mâtürîdî, tasavvuf hareketinin son derece canlı olduğu zaman ve zeminde, tasavvuf literatüründe yer alan bazı kavramlara genel kabullerden farklı anlamlar yüklemeye çalışmıştır. Zira o, yüksek idealler ile birleştirilen ahlaki ciddiyetlerin, kişide, suçluluk duygusuna yol açtığı farkındadır.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/424.

<sup>95</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/424-425.

Nitekim hedef olarak gösterilen yüksek ideallere zaman içerisinde ulaşamayan ya da buralara nasıl ulaşacağını bilemeyen birey kendine olan güvenini yitirmektedir. Bu gerçekten hareketle Mâtürîdî, kişinin rıza makamına nasıl ulaşabileceği veya karşılaştığı musibetlere nasıl sabredebileceği konularında açıklamalarda bulunmuştur. Aynı durum şükür ve cömertlik için de geçerlidir. Dolayısıyla o, kişiye “sabret, şükret, cömert ol” gibi telkinlerde bulunmak yerine söz konusu fiillerin nasıl gerçekleştirilebileceği hususunda yol göstermiştir.

Konumuz özelinde Mâtürîdî’yi diğer müelliflerden farklı kılan husus onun zühd ve nefis terbiyesi bağlamında sarf etmiş olduğu düşünceleridir. Nitekim gerek günümüzde yaşayan gerekse tarihin bir noktasında yaşamış olan pek çok sûfî müellif, söz konusu kavramları dar bir çerçevede ele almışlardır. Mâtürîdî’ye göreyse ilgili kavramlar daha geniş bir çerçevede değerlendirilmelidir. Söz gelimi zühd, kişinin dünyadan yüz çevirmesi değil, ona sahip olmakla beraber, onun sevgisini gönüllere yerleştirmektir. Benzer durum nefis terbiyesi için de geçerlidir. Kişinin nefisini eğitmesi için ona işkence çektirmesine gerek yoktur. Aksine kişi, düşünce yoluyla da arzulanan hedefe ulaşabilir.

Netice itibarıyla Mâtürîdî’nin zühd ve nefis terbiyesi bağlamında sarf ettiği ifadeler, tasavvuf literatüründe adına yer verilmemesinin en geçerli nedeni olmalıdır.

## KAYNAKÇA

Biçer, Ramazan. “Mâtürîdî’ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaf- lar Ve Tezahürleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 41-59.

Çetin, Osman. “Horasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/ 234-241. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Göktaş, Vahit. *Hicri IV. Asır Buhârâ’da Tasavvuf, Kelâbâzî Örneği*. İstanbul: Meydan Yayıncılık, 2008.

Gengil, Veysel. “Mâtürîdî’nin Halk Dindarlığına Dayanak Teşkil Eden Bazı Sûfî Yorumları Değerlendirmesi”. *İslam ve Yorum II - Temel Tartış- malar, İmkanlar ve Sorunlar. (Malatya, 11-12 Nisan 2019)*, Ed. Fikret Kah- raman v.dğr. 3/423-442. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2018.

Hucvirî, Alî b. Osmân. *Keşfü’l-maḥcûb/Hakikat Bilgisi*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahmân. *Şifâtü’ş-şafve*. Thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-hadîs, 2009.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Mâtürîdîlik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kalaycı, Mehmet. "Zühhd ve Melâmet Farklılaşması Bağlamında Hanefî Geleneğin Kuşeyri'ye İlgisi", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*. Haz. Hülya Alper. 305-337. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Kara, Mustafa. "Dârânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/ 485. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed b. İbrâhim. *Kitâbu 'l-Ta'arruf li mezheb-i ehli 'l-Tasavvuf*. Thk. A. John Arberry. Kahire: Meketebetü'l-Hancî, 1994.

Kureşî, Muhyiddîn Ebu Muhammed. *Cevâhîru 'l-müdie fi tabakâti 'l-Hanefiyye*. Thk. Abdülfettah el-Halevî. 5 Cilt. Riyad: Dâru Hicr, 1988.

Kurtubî, Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi ' li ahkâmi 'l-Kur 'ân*. nşr. Mustafa el-Bedrî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

Kuşeyri, Ebü'l-Kâsım. *er-Risâle*. Thk. Abdülhalim Mahmud, Mahmud b. Şerif. Kahire: Metâbiu müesseseti dâri 'ş-şâ'b, 1989.

Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. Haz. Sönmez Kutlu. 23-64. Ankara: Otto Yayınları, 2012.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât. *Fevâidü 'l-behiyye fi terâcimi 'l-Hanefiyye*. Muhammed Bedruddîn. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmiyye, 1324.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te 'vilâtü 'l-Kur 'ân*. Ed. Bekir Topaloğlu. Nşr. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr. 18 Cilt. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebşiratü 'l-edille*. Thk. Hüseyin Atay, Ankara: Neşru riâseti 'ş-şüûni 'd-dîniyye, 1993.

Ömerî, İbn Fadlullah. *Mesâlikü 'l-epsâr*. Thk. Kâmil el-Cebûrî. 27 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2010.

Önal, Recep. "Kur'an'da İmânî ve Ahlâkî Bir Tavır Olarak Sabır". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2008), 439-466.

Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 119-126. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Özden, Mustafa. *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.

Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkah Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul: Basılmamış Doçentlik Tezi, 2001.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Mâverâünnehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/177-180. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn-i. *Meşnevî*. Çev. Şefik Can. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2005.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah. *el-Lüma '*. Thk. Abdülhalim Mahmud, Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-kütübî'l-hadis, 1960.

Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn. *Haķā'ıķu 'l-tefsîr*. Thk. Seyyîd İmrân. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Zebîdî, Muhammed Murteza. *İthâfî's-sâdeti'l-müttaķîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'ttârîhu'l-Arabî, 1994.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-marife, 2009.

# EBÜ'L-MUÎN EN-NESEFÎ'YE GÖRE HÜSÜN VE KUBUH MESELESİNİN TAHLİLİ

## ANALYSIS OF THE ISSUE OF HUSN AND QUBH ACCORDING TO ABU AL-MU'IN AL-NASAFI

Geliş Tarihi: 20.01.2020 Kabul Tarihi: 01.06.2020

✉ **EBUBEKİR YALÇIN**

DR.

MEB, ÖĞRETMEN

orcid.org/0000-0001-2345-6789

eyalcin1967@hotmail.com

### ÖZ

Türkçe karşılıkları “güzel” ve “çirkin” olan “hüsün” -“kubuh” kavramları kelâm literatüründe “iyi” ile “kötü” şeyleri tanımlamak için kullanılmaktadır. Âlemde mevcut olan nesnelere fiiller kendilerinde var olan bir asıl nitelik sebebiyle mi yoksa dinin onlara yüklediği bir mana sebebiyle mi bu değerleri kazanmaktadır? Kısaca bir şey iyi olduğu için mi din onu iyi olarak kabul etmiş, yoksa din o şeye iyi dediği için mi iyidir? Matûrîdî düşüncesinin güçlü temsilcilerinden olan Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre âlemde var olan bazı nesne ve eylemlerin iyilik ve kötülük yönleri zatîdir. Ancak bu özellik Allah Teâlâ'nın o varlığı veya manayı ilk defa yaratmasıyla kendisine verilmiştir. Aynı varlığın değerlendirilme ölçüsü de Allah'ın varlığının delili olan akla yerleştirilmiştir. Bu tür varlıklara doğruluk, yardımseverlik ile zulüm ve inkâr fiilleri örnek olarak gösterilmektedir. Neseî'ye göre bazı varlıkların da iyilik ve kötülükleri ile güzel ve çirkin olma durumları dinin o şeyleri emretmesi ya da yasaklamasıyla doğrudan ilişkilidir. Bunlar duruma göre farklı değerler kazanabilirler.

**Anahtar kelimeler:** Ebü'l-Muîn en-Neseî, Hüsün, Kubuh, Neseî, Akıl, Din.

### ABSTRACT

The concepts of “hüsün” - “kubuh”, whose Turkish equivalents are “beautiful” and “ugly”, are used in the literary literature to describe “good” and “bad” things. Do the objects and verbs present in the realm acquire these values because of an actual quality that exists in them, or because of a meaning imposed by religion? In short, is religion considered to be good because something is good, or is religion good because it calls it good? According to Ebü'l-Muîn en-Neseî, who is one of the powerful representatives of maturid thought, the good and evil aspects of some objects and actions that exist in the realm are essential. However, this feature was given to him by the first time Allah created that existence or meaning. The measure of the evaluation of the same being is placed in the mind, which is the proof of the existence of God. Acts of truth, benevolence, persecution and denial are shown as examples for such assets.

According to Nasafi, the good and evil of some beings and their being beautiful and ugly are directly related to the fact that religion commands or prohibits them. These can gain different values depending on the situation.

**Keywords:** Abu'l-Muîn Neseî, Husun, Kubuh, Nasafi, Reason, Religion



## ANALYSIS OF THE ISSUE OF HUSN AND QUBH ACCORDING TO ABU AL-MU'IN AL-NASAFI

### SUMMARY

The concepts of “husn” - “qubh”, which respectively mean “beautiful” and “ugly”, are used in the literature of kalam to describe “good” and “bad” things. Do the objects and actions present in the universe acquire these qualities because of a characteristic in their essence, or because of the meaning attributed to them by religion? In short, does religion consider something as good because it is good, or is it good because religion considers it good?

The authorities of the field have followed two different lines, especially in the point of actions’ having the value of husn and qubh. One of them is the view that actions have good or bad qualities due to a number of features in them and that this is always valid and can be known by the mind. The other group that opposes this view argues that actions and deeds do not have good or bad nature due to the characteristics they possess, and that they have gained their values by divine will. They state that good and evil as well as beauty and ugliness are related to the commands and prohibitions of Allah, which means what is commanded is good and beautiful while what is forbidden is evil and ugly.

The biggest problem that arises here is the question of how to reconcile it with divine wisdom if the existence of an ugly being is accepted. Likewise, if it is asserted that an evil and ugly being gains this feature on its own, the assumption that it is out of Allah’s creation will emerge. If one says that there is nothing bad and ugly in the universe, then what will be the situation of what religion describes as absolutely bad and ugly? The same applies to the situation of the ugly and bad acts encountered in the society.

According to Mu’tazila, neither mind nor revelation add value to actions, but they discover and reveal the existing values in them. According to Mu’tazilite theologians, the measure of moral values such as goodness, evil and justice is related to their benefit or harm. If there is a benefit for someone of something in an action or it aims to remove harm

from someone, it is good and beautiful. If this is not the case, it is bad and ugly. Such objective existences can also be known by the human mind.

The Ash'arites, on the other hand, argued that husn and qubh are notional, and what gives them that value is the commands and prohibitions of Allah. According to them, everything is objective. If Allah orders us to do it, it is beautiful; if orders not to do it, it is ugly. In other words, nothing has the quality of good and evil. The real curator is Allah, and medicine is only a tool. According to them, actions are actually equal, things have no husn or qubh in their essence. Praising and rewarding, or discrediting and punishing someone for doing an action should not be sought in the action itself.

Maturidi attached an important role to mind in knowing good and evil. He argued that mind can generally detect them by creation. However, the fact that objects and actions are valued as good and bad in their present nature is not about an imperative in their own structure, but about the fact that Allah created them in that way. Since it is accepted that Allah is the creator of everything, it is not possible for the beings to acquire their position by themselves. According to Mâturîdî, although the mind is able to know good and evil, the mental and physical conditions of human can prevent the mind from making the right decision. Considering such situations, it is a help, guidance and reminder for the mind that Allah sent prophets and declared His orders and prohibitions through revelation. From this point of view, it can be said that Maturidi is in a position between Mu'tazila and Ash'ariyya regarding husn and qubh.

According to Abu al-Mu'in al-Nasafi, who is one of the powerful representatives of maturidi thought, the good and evil aspects of some objects and actions that exist in the universe are essential. However, this quality was given to them the first time Allah created that existence, or meaning. The measure of the evaluation of the same being is placed in the mind, which is the proof of the existence of Allah. Acts of truthfulness, benevolence, persecution and denial are shown as examples for such existences.

## GİRİŞ

“Hüsün” ve “kubuh” kavramları kelâm ilminde nesne ve fiillerin değer/hüküm kazanma durumunun tartışıldığı meselelerin temelini teşkil eder. Türkçe’deki birinci anlamları “güzellik” ve “çirkinlik” olan bu kavramların kelâm literatüründeki karşılıkları daha çok “iyi” ve “kötü” kelimelerinin ifade ettiği anlamlardır. Zira Türkçe’de nesnelerin görünüş, tat ve renkleri gibi hissedilebilen yönleri vasıflandırılırken güzel ya da çirkin kelimeleri kullanılır. Kelâm’da söz konusu edilen hüsün ve kubuh ise bu nitelemelerden daha geniş bir mahiyet arz eder.

Nesne ve fiillerdeki iyilik ve kötülük problemi, başlangıçta usûl-u fıkıh konuları arasında tartışılmıştır.<sup>1</sup> Ancak sonraları bu kavramların içerdiği manalar daha çok inanç esaslarıyla bağlantılı olduğu için bazen müstakil, bazen de “insanın fiilleri” ve “kaza-kader” “irade” ve “risalet” gibi bölümler içerisinde mütalaa edilmiştir. İyi ve kötü, güzel ve çirkin, hoş ve nahoş olarak nitelendirilen fiil, söz ve nesnelerin mahiyetlerinin ne olduğu, bunlardaki vasıfların kendi mahiyetlerinde bulunan bir özellikten mi kaynaklandığı, yoksa sonradan dinin yüklediği bir hükümle mi ilişkili olduğu şeklindeki düşünceler tartışmanın temelini oluşturmaktadır. Din gibi ilahî bir sistem gelmemiş olsaydı söz konusu yüklemeler aynı şekilde fark edilip tespit edilebilecek miydi? Yani insanlar akıllarıyla güzel ile çirkin, iyi ile kötüyü tamamen birbirinden ayırt edebilecekler miydi? Dile getirilen bu ve benzeri soruların cevaplarının kolayca bulunamadığı bir vakiydir. “Kulluk yapmak üzere yaratılan insanın”<sup>2</sup> dünyada olmadık haksızlıklar yapması veya haksızlığa uğraması, üst düzeyde menfaatçi bir karaktere bürünmesi, Rabbini unutması vs. hususlar hakikaten güzel ile çirkinin, iyi ile kötünün nasıl anlaşılması gerektiği ve ölçüsünün ne olduğu konusuna büyük bir önem kazandırmaktadır.

<sup>1</sup> Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm*, 4. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 1998), 213.

<sup>2</sup> Zâriyât, 51/56

İnsanların kendi iradeleriyle gerçekleştirdikleri eylemlerin kendi iç dünyasındaki inancı ve ön kabulleriyle doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir. Kişinin toplumsal kurallara bakışı ve onlara uyması da aynı şekilde bu çerçevede zihninde şekillenmiş olan bir örüntüyle ilgilidir. Keza insanın dinî kurallara olan bağlılığı, emir ve yasakları yerine getirmesindeki dikkati de onun düşüncesinde yer etmiş olan bilgilerin gücüyle doğrudan irtibatlıdır. Bu sebeple insanın düşüncesini ve eylemlerini konu edinen gerek beşeri, gerekse ilahî sistemler iyi ve kötünün ya da hüsün ve kubuh çerçevesini çizmeye ve bu konudaki karmaşık durumu temellendirmeye çalışmışlardır. Zira bu sorunun bileşenleri fertlerin bireysel, toplumsal ve dinî yaşam biçimlerini doğrudan etkilemektedir.

Özellikle eylem ve fiillerin, hüsün ve kubuh değerini taşıması noktasında, alanın otoriteleri iki farklı çizgiyi takip etmişlerdir. Bunlardan biri, eylem ve fiillerin kendilerinde bulunan bir takım özelliklerden dolayı iyi veya kötü niteliği taşıdığı ve bunun her zaman geçerli bir durum olup, akıl tarafından bilinebileceği görüşüdür.<sup>3</sup> Bu görüşün karşısında yer alan diğer grup ise eylem ve fiillerin bizatihi kendilerinde bulunan özelliklerden dolayı iyi ya da kötü mahiyet taşımadıkları, bunların söz konusu değerlerini ilahî irade ile kazandıklarını savunmaktadırlar. Bunlar, iyi ve kötü, güzel ve çirkinliğin Allah'ın emir ve yasaklarıyla ilişkili olduğunu, emredilenin iyi ve güzel, yasaklananın ise kötü ve çirkin olduğunu ifade etmektedirler.<sup>4</sup>

Hüsün ve kubuh meselesine bir "ahlâkî değer" problemi olarak bakanlar da olmuştur.<sup>5</sup> Ahlak, insanın iradî (isteyerek) yaptığı fiillerinin "iyilik" ve "kötülük" açısından değerlendirilmesi ve insanların birbiriyle olan muamelelerinde nasıl davranması gerektiğinin açıklanması olarak tanımlanmıştır.<sup>6</sup> Burada söz konusu olan hayır, şer ve saadet kavramlarının ölçüsünün ne olacağı tartışmasıdır. İyi ve kötü olarak değerlendirilen şeylerin kaynağı din mi yoksa kendisinde bizzat mevcut olan bir özellik mi sorusuna cevap arayışları bu konunun özünü oluşturmaktadır.

İslâm Dini açısından bakıldığında zaman nesne ve fiillerden mutlak olarak güzel ya da çirkin olanlar var mıdır? Bunlar dinin bakış açısından bağımsız olarak mı böyle bir özelliğe sahiptir yoksa söz konusu varlığa güzellik veya çirkinlik vasfını veren dinin ona yüklediği bir anlam mıdır? Bu konu Mu'tezile tarafından ilahi adalet açısından değerlendirilerek, hüsün ve kubuhun akıl tarafından tespit edilebilmesi için bazı nesne ve fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin zâtî olduğu, bunların dinden bağımsız olarak bu şe-

<sup>3</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü'l-üsre, 2009), 41.

<sup>4</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdul Hamid, 1. Baskı (Kâhire: Mektebetü'n-Nehce, 1950), 2:43.

<sup>5</sup> Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 214.

<sup>6</sup> Ahmed Emin, *Kitabü'l-Ahlak* (Kahire: ts.), 4-5.

kilde buldukları kabul edilmiştir. Örneğin ilaç, başlı başına kendisindeki iyileştirici özellikten dolayı hasendir, güzeldir. Zehir ise çirkin ve kabihtir. Adalet ve ihsan şeriaten önce de güzeldir.<sup>7</sup> Mu'tezile'ye göre "eğer iyilik ve kötülük dinden önce bazı nesne ve fiillerde olmamış olsa, o zaman iyilikle kötülük arasında bir fark bulunmaz, bu durumda din anlamını yendirirdi. Değer itibariyle aralarında hiçbir fark bulunmayan birbirine zıt iki şeyden birini farz, diğerini haram kılmak anlamsız, hikmetsiz ve faydasız olurdu."<sup>8</sup>

Mu'tezileye göre, ne akıl ne de vahiy fiillere değer yüklemeyiz, ancak onlardaki var olan değerleri keşfeder ve açığa çıkarır. Kâdı Abdülcebbar (ö. 415/1025), fiilin iyiliği ve kötülüğü konusunda emir ve nehyin, daha geniş anlamda vahyin, bir role sahip olduğunu reddetmiştir. Ona göre akıl da aynı şekilde bu konuda herhangi bir role sahip değildir.<sup>9</sup> Abdülcebbar'a göre eğer iyilik ve kötülüğün illeti emir ve nehiy olsaydı, Allah Teâlâ adalet ve ihsandan nehyetseydi bunların kötü, zulüm ve yalanı emretseydi bunların da iyi olması gerekirdi. Zira her iki durumda da illet aynıdır. Aynı şekilde eğer yukarıdaki gibi konu emir ve nehiy olarak kabul edilirse o zaman emir ve nehiy bilmeyen ya da inanmayan kimse için de durum o şekilde olurdu. Örneğin bir mühlid, emir ve nehiy tanımadığı için zulmü iyi, ihsanı çirkin görebilirdi. Halbuki durum böyle değildir, mühlid bile zulmün çirkin, ihsanın iyi olduğunu bilir.<sup>10</sup>

Mu'tezilî kelâmcılara göre iyilik, kötülük ve adalet gibi ahlaki değerlerin ölçüsü onlarda bulunan fayda ya da zarar özelliğiyle ilgilidir. Bir fiilde kendisine ya da başkasına fayda varsa ya da başkasından bir zararı kaldırmaya yönelik ise bu iyi ve güzeldir. Eğer böyle değilse kötü ve çirkindir. Bu tür objektif varoluşlar da insan aklıyla bilinebilir.<sup>11</sup>

Eş'ariler ise hüsün ve kubhün itibarî olduğunu, onlara o değeri veren şeyin Allah'ın emir ve yasakları olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre her şey objektiftir, Allah bunu yapın demişse güzel, yapmayın demişse çirkindir. Yani hiçbir şey özünde iyilik ve kötülük vasfına sahip değildir. İlaç

<sup>7</sup> Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmud Hidayrî, ts. 6:113.; Kâdı Abdülcebbar, *Dinin-Temel İlkeleri*, (el-Muhtasar Fi Usulî'd-Din), trc. Hulusî Arslan, 1. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 3.

<sup>8</sup> İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), erişim: 24 Kasım 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>.

<sup>9</sup> Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmud Kasım, ts. 6-1: 102.

<sup>10</sup> İbn Ahmed el-esed Âbâdi Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, 1. Baskı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2:24.

<sup>11</sup> Ebü'l-Hasen b. Ahmed Kâdı'l-kudât Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi'l-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muhammed Ali Neccar ve Abdülhalim Neccar (Teklif Yayınları, ts.), 11: 86.

meselesinde gerçek iyileştirici Allah Teâlâ olup, ilaç bir araçtır.<sup>12</sup> Onlara göre, aslında fiiller eşittirler, şey'in kendi nefsinde hüsün ve kubhu yoktur. Bir fiili işleyenin övülmesini ve mükâfâtlandırılmasını, kötülenmesini ve cezalandırılmasını fiilin ya da şey'in kendisinde aramamalıdır. Övülmek, mükâfâtlandırılmak gibi sonuçlar kanun koyan Allah'ın emir ve yasağıyla ortaya çıkar.<sup>13</sup>

Cüveynî (ö.478/1085) hüsün ve kubhun ölçüsünün üç kriter olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi yetkinlik/kemalat ve eksikliktir. Buna göre bir şeydeki güzellik sıfatı o şeyin tam ve yetkin olmasıyla ilgilidir. Çirkinlik durumu da o şeyin eksik ve nakıs olmasının ifadesidir. Örneğin bilgi güzel, cehalet ise çirkindir; bilgiye sahip kimse onunla tamamlanır, üstünlük sağlar ve bir yetkinlik elde eder. İkinci kriter ise amaca uygunluk ve aykırılıktır. Buna göre amaca uygun olan güzel iken amaca aykırı olan çirkindir. Böyle olmayan ise ne güzel ne de çirkindir. Bu da birinci anlam gibi aklîdir yani akıl tarafından idrak edilir. Ayrıca bu anlamıyla güzellik ve çirkinlik itibaridir. Mesela Zeyd'in öldürülmesi onun düşmanları için maslahat ve onların amacına uygun iken dostları için mefset ve onların amacına aykırıdır. Bu farklılık onun gerçek bir sıfat değil, izafî bir durum olduğunu göstermektedir.

Cüveynî'ye göre hüsün ve kubhun belirlenmesinde esas olan üçüncü kriter ise övgü ve yergidir. Bir fiile övgü ya da sevap peşinen ya da daha sonra taalluk edecekse o hasen, zem veya günah peşinen ya da daha sonra terettüp edecekse o fiil de kabihdir. Bu ikisinden herhangi birinin taalluk etmediği fiil ise güzel ve çirkin kapsamına girmez. Yapılan bu açıklama kulların fiilleriyle ilgilidir. Allah Teâlâ'nın fiilleri hakkında böyle bir şey söz konusu değildir. Zira O'nun fiilleri için ölçü konulamaz. O fâl-i mutlaktır.<sup>14</sup>

İmam Mâtürîdî (ö.333/944)'ye göre, "Allah Teâlâ, insan türünü bazı şeylerden nefret eden, bazı şeylere temayül gösteren bir özellikte yaratmıştır, buna mukabil, insan tabiatının nefret ettiği bazı şeyleri, övgüye layık sonuçlar verecek olmasından dolayı akıllara hasen/iyi olarak göstermiştir." Yine Mâtürîdî, insan tabiatının arzu edip temayül gösterdiği bazı şeyleri ise yergi (zem) gerektiren sonuçlar doğurması nedeniyle akıllara kabih/kötü olarak göstermiştir<sup>15</sup> diyerek güzel ve çirkinini belirleme konusunda insan tabiatı (nefs) ile aklın farklı ölçüye sahip olduğunu belirtir. Şâyet akl-ı selim devreye girmeyecek olsa insan fitraten zevk aldığı ve hoşlandığı şeyleri iyi

<sup>12</sup> İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, trc. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr. 2. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 216.

<sup>13</sup> Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 2012, 216.

<sup>14</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 8: 201-202.

<sup>15</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (İstanbul: İrşad Kitap Yayın Dağıtım, ts.), 303.

ve güzel olarak kabul edecektir. Ancak akıl, son tahlilde ortaya çıkmayı umduğu övgüye değer neticeyi düşünerek bu tespitin yanlışlığını savunur ve ondan uzaklaşmayı ister. İşte Allah Teâlâ'nın akılları hüccet yani delil/ölçü olarak kabul etmesinin anlamı budur.<sup>16</sup>

Mâtürîdî'ye göre fiiller kendi kendilerine hüsün ve kubuh özelliği alamazlar. Zira her bir varlık kendi mahiyetinden habersizdir. Şâyet bir yaratıcı olmaksızın hüsün ve kubhun oluşması mümkün olsaydı, o zaman her şeyin, yaratıcı olmadan vücut bulması da imkân dâhiline girerdi. Böyle bir düşüncenin kabulü ise İslâm inancının dışına çıkmak olur.<sup>17</sup> Eğer herhangi bir şeyin Allah tarafından yaratılmış olma statüsünün dışına çıkması mümkün olsaydı buna paralel olarak O'nun mülkiyet ve rubûbiyet ve benzeri medih isimleri statüsünün de dışında kalması imkân dâhiline girerdi.<sup>18</sup> Yani varlıklar yaratıldıkları mahiyet ve cibilliyetlerini sonradan değiştiremezler. Eğer değiştirebilme durumu olsaydı, Allah Teâlâ'nın Rabb olarak methedilme vasfına halel gelirdi.

Sonuç itibariyle Mâtürîdî iyi ve kötünün bilinmesinde akla önemli bir rol yüklemiştir. Yaratılış itibariyle aklın genel olarak bunlara tespit edebileceğini savunmuştur. Ancak nesne ve fiillerin mevcut mahiyetleri itibariyle iyi ve kötü olarak değer bulmaları kendi yapılarındaki bir zorunluluktan değil, Allah'ın o şekilde yaratmasıyla ilgilidir. Her şeyin yaratıcısının Allah olduğu kabul edildiğine göre varlıkların buldukları hali kendiliğinden kazanmaları mümkün görülmemektedir. Bu bakış açısıyla Mâtürîdî'nin hüsün ve kubuh konusunda Mu'tezile ile Eş'arilik arasında bir konumda olduğu söylenebilir.

Hüsün ve kubuh'un kaynağı, bilinmesi ve ölçüsünün ne olduğu noktasında büyük âlim, Mâtürîdî geleneğinin önde gelen temsilcilerinden olan Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin bakış açısı ve problemi çözümüyle ilgili serdettiği mütala'alar elbette kelâm ilmi açısından son derece önemlidir. Zira biliyoruz ki Neseî'nin meselelere bakışı ve getirdiği deliller kendine has bir özellikte ve derinliktedir. Bu sebeple onun bakış açısını bu makalemizde tespit etmeye çalışacağız.

Ebü'l Muîn en-Neseî, 438/1047 yılında Semerkand'da doğmuş ve 508/1115 tarihinde Buhâra'da vefat etmiştir. Tam künyesi, Ebü'l Muîn Meymûn b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî'dir.<sup>19</sup> Neseî, Ebü Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)'den sonra Mâtürîdiyye mezhebinin en önemli kelâmcısı olarak kabul edilmektedir. O, Mâtürîdî'nin kurduğu Sünnî kelâm sistemini geliştirmiş ve kendisinden sonra gelen nesillere aktarma nokta-

<sup>16</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 303.

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 311-312.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 332.

<sup>19</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ebü'l-Muîn en-Neseî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: İslâmî Araştırmalar Merkezi, ts.), 32: 568, erişim: 11 Kasım 2019.



sında büyük çabalar göstermiştir.<sup>20</sup> Neseffî'nin kelâma dair elimizde üç eserinin olduğu bilinmektedir. Kelâm ilminin meseleleriyle ilgili görüşlerini en geniş bir şekilde izah ettiği ve karşı fikirleri çürütmeye çalıştığı eseri “*Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*” dir. Onun, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd (et-Temhîd fî usûli'd-dîn)* adlı eseri de “Tabsıra”nın özeti sayılabilecek bir çalışmasıdır. “*Bahru'l-keâm fî İlmi'l-keâm*” ise Neseffî'nin gençlik yıllarında kaleme aldığı düşünülen ve kelâm konularına kısaca değindiği diğer bir eserdir.<sup>21</sup>

Biz bu çalışmamızı büyük oranda Neseffî'nin oldukça hacimli eseri olan *Tabsiratü'l-edille*'yi esas alarak derlemeyi düşünüyoruz. Bununla beraber diğer eserlerden de faydalanacağız. Aslında Neseffî, hüsün ve kubuhla ilgili olarak müstakil bir risale (eser) yazdığını belirtmektedir.<sup>22</sup> Fakat bu eserin günümüze ulaşmadığı ya da tespit edilemediği anlaşılmaktadır.

### 1. Neseffî'ye Göre İyi ve Kötünün Tanımı

Neseffî'nin hüsün ve kubhu nasıl tanımladığına geçmeden önce bu kavramlarla ilgili yapılan genel tanımlamalara bakmakta yarar olduğunu düşünüyoruz. Sözlükte “husn”; güzellik, güzel şey, iyilik, makbûliyet, rağbet edilen, sevindirici her şey, insanın bedeninde, halinde ve nefsinde kavuştuğu ve kendisinin sevinmesine sebep olan her şey manasındır. Bu kelimenin çoğulu “mehasin”dir. İyilik ve güzellikler demektir.<sup>23</sup> Hüsün, kubh'un zıddı olup, iyi olan şeylerin sıfatıdır, güzellik, süs ve ikram etmek manalarına gelir.<sup>24</sup>

İstilahta husn; dünyada övgüyle, âhirette sevapla ilgili olan, tabiata uygun olan şey -mutluluk gibi-, olgunluk sıfatı olan şey -ilim gibi-, övülme ile ilgili olan şeydir.<sup>25</sup> Hasen, iyi hal ve hareketler ile hoş giden ve ulaşıl-

<sup>20</sup> Hüseyin Atay, “Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin Semantik Metodu”, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1: 16.

<sup>21</sup> Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Sîması: Ebû Mansûr Matürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Neseffî”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi* 27 (1985): 295.

<sup>22</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseffî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, 1. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2: 253.

<sup>23</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân* (Beyrut, 2002), 124; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 1. Baskı (İstanbul: İdeal Yayınları, 2012), 432.

<sup>24</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1. Baskı (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 13: 139 “hsn”.

<sup>25</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu'cemü'l-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddik el Mişârî, 1. Baskı (Kahire: Darü'l-Fazile, 2004), 98; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabu'l-Tevhid Tercemesi*, 6. Baskı (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2014), 282.

mak istenen nimet ve imkânları ifade eder.<sup>26</sup>

“Güzel olan insan fiili”, dünyada övülme konusu ve hemen âhirette de sevap konusu olan fiillere güzel fiil denir. Fakat “güzel fiili” mubahı da içine alması için “yerilme ve ceza görme ile ilgisi bulunmayan fiildir” şeklinde tarif ve tefsir etmek daha iyi olur.<sup>27</sup>

“Husn” kavramıyla ilgili yapılan ve birbirini tamamlayan tanımlar genel olarak üç grupta değerlendirilmektedir: 1- Akıl yönünden güzel olan (müstahsen) 2- Heva (istek, arzu) yönünden güzel olan, 3-Hisler (duyular) yönünden güzel olan.<sup>28</sup> Güzellik ve çirkinlikle bazen mizaca (tabiata) uygunluk ve aykırılık kastedilir.<sup>29</sup>

“Hayr” kelimesi genel olarak kelâm ve akaid kitaplarında “hüsün” ile eş anlamlı olarak kullanılmakta ve bu meselelerin ele alındığı “hayr-şer” konusu daha çok kaderle ilgili bölümlerde incelenmektedir. Hayr; şerr’in mukabili, iyilik, iyi şey, menfaat, faydalı ve iyi neticeli olan şey<sup>30</sup> diye tanımlanmıştır.

“Kubh” sözlükte; çirkinlik, çirkin iş, kötü fiil ve amel, gözün tiksindiği nesnelere ve nefsin tiksindiği ameller ile durumlardır.<sup>31</sup> Kubuh; husn’ün zıddı olup, her türlü iyilikten uzak olmaktır. İsimler içerisinde en kabih olan “harp” (savaş) kelimesidir. Çünkü onda acı, eza ve yok etmek vardır.<sup>32</sup>

İstilahta “kubuh”; dünyada zem edilmeyi, âhirette ise cezalandırılmayı gerekli kılan şeydir.<sup>33</sup> Faili, Allah tarafından zemm ve cezaya müstehak olan şey,<sup>34</sup> fiilin sonucu övülmeye layık bir şey değilse o şerr ve sefektir.<sup>35</sup>

Kubuh kelimesinin eş anlamlısı olan şerr; kötülük, fenalık, kötü iş, kavga ve niza, insan tabiatına uygun olmayan şey<sup>36</sup> olarak tanımlanmıştır. Temel prensip olarak zulüm ve hikmetsizlik (cevr ve sefeh) çirkin, adl ve hikmet ise güzeldir.<sup>37</sup>

Yukarıda yapılan tanımlardan yola çıkarak hüsün ve kubuh konusunda

<sup>26</sup> Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı (Ankara: İslamî Araştırmalar Merkezi, 2017), 117.

<sup>27</sup> Sa’dü’l-din Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id*, trc. Talha Hakan Alp, 3. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 203.

<sup>28</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 124.

<sup>29</sup> Fahrreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muḥaṣṣal (Kelâma Giriş)*, trc. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 221.

<sup>30</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 466.

<sup>31</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 406; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 813.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13: 2:653 “kbh”.

<sup>33</sup> Cürcânî, *Mu’cemü’l-‘Arab*, 196.

<sup>34</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-‘Akâ’id*, 204; el-Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, 2012, 216.

<sup>35</sup> Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fi uşûli’l-dîn*, ed. Hüseyin Atay, 2. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1: 128.

<sup>36</sup> Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 604; Cürcânî, *Mu’cemü’l-‘Arab*, 143.

<sup>37</sup> Mâtürîdî, *Kitabu’l-Tevhid Tercemesi*, 277.

genel olarak iki hususun ön plana çıkarıldığı söylenebilir. Bunlardan birisi, aklın kriter olarak alınıp, ona göre tanımlanmasıdır ki bunda akıl ile doğru orantılı çalışan göz kulak ve diğer duyu organlarının etkilenmesi esas alınmaktadır.

Hüsün ve kubhun tanımında etkili olan diğer faktör de vahiy ve onun çizdiği çerçevedir. Vahiy bilgisine göre olumlu değerlendirilen, övülen, takdir edilen hususlar hasen, olumsuz görülüp, kötülünen, ayıplanan şeyler de kabih olarak tanımlanmıştır.

Nesefî'ye gelince, mevcut eserlerini incelediğimiz zaman onun genellikle "hüsün" kavramını "hikmet", "kubuh" kavramını da "sefeh" ile eş anlamlı kullandığı söylenebilir. Ona göre fiillerdeki hüsün, fiilin sonucunda ortaya çıkan övülmeye değer bir durumdur. Şâyet gerçekleşen fiil, nihâyetinde övgü ile karşılık bulursa o iyi ve güzeldir. Ancak işlenen fiilin sonunda övgüye değer bir durum söz konusu olmazsa bu fiil kabih ve sefehtir.<sup>38</sup>

Bu tanımlamadan anlaşılıyor ki Nesefî, fiilin kötü ve sefeh (anlamsız) olmaktan kurtulup, hasen kategorisine girmesi için her halükarda sonucunda görünür ya da görünmez bir övülme durumunu şart koşmaktadır. Böylece sonucunda övülme olmayan fiiller ya boştur, anlamsızdır, ya da zararlı ve şerdir. Burada övgü ve yerginin kime göre olacağı sorusu akla gelmektedir. Yani insanlara göre mi övgü ve yergi, yoksa Allah Teâlâ'ya göre mi? Bu sorunun cevabında Nesefî'nin sonuç itibarıyla, Allah'a göre övgü ve yergi olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Zira o, "insanoğlunun kendi anlayışını baz alarak bazı şeylerdeki inceliği ve hikmeti anlayamadığı için onu çirkin görmesi halinde, kendi beşeri ölçüsünü Allah'ın kurallarının üstünde tutmuş olacağını" belirterek<sup>39</sup> ölçünün dinin ölçüsü olduğunu savunmaktadır.

## 2. Nesefî'ye Göre Hüsün ve Kubhun Kaynağı

Nesefî'ye göre cisimlerden de hasen ve kabih olanlar vardır. Örneğin hınzır, pis olan bazı böcekler ve benzeri şeylerin kabih olduğunu inkâr etmek mümkün değildir. Eğer bu varlıkların kötülük ve çirkinliğinin göreceli olduğu ileri sürülerek aslında böyle olmadığı savunulursa o zaman Allah'ı ve O'nun dinini inkâr etmenin (küfr) kötü olmadığı yönündeki iddianın da savunulabileceğine cevaz verilmiş olur. Zira böyle bir durum yani yaratılıştan kötü ve çirkin olan şeyler zarurî olarak kabul edilir. Aynı şekilde zaruri olarak bilinen iyi ve güzel şeyler vardır; birisine yardımda bulunmak, Allah'a ve dinine inanmak (iman) gibi iyilikler zaruri olarak bilinir. Bu zarûriyat inkâr edilirse iyi ve kötü diye bir sınıflandırma imkânı kalmaz.

<sup>38</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 253.

<sup>39</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 253.

Böyle bir değerlendirme ise batıldır.<sup>40</sup> Allah'ın her iki vasfa sahip, birbirine zıt özellikte varlıklar yaratması onun kudretinin ve gücünün büyüklüğünü gösterir. Zira birbirine zıt özellikte varlıklar var edebilen, tek cins veya tek çeşit var edebilenen daha üstündür. Aynı şekilde fiillerin de iyi ve kötü olanlarını yaratması Allah'ın hiç kimsenin yardımına muhtaç olmadığı ve âlemde tek yaratıcı olduğunun bir göstergesidir.<sup>41</sup> Aynı zamanda va'd ve vaidinde haber verdiği hükmü icra etmek için iyi ve güzel şeylerin yanı sıra çirkin, kötü ve zararlı şeylerin de olması gerekir ki bunları haber verdiğinin doğru olduğu ortaya çıksın.<sup>42</sup>

Nesefî, “Allah her şeyin yaratılışını en güzel şekilde yapmıştır.” (Secde, 32/7) âyetini delil göstererek hiçbir şeyin kötü ve çirkin olmadığını ileri sürerlere şu şekilde cevap vermektedir: “Bu âyetin manası; Allah Teâlâ, her şeyi olması gerektiği gibi yaratmakla yaratmayı en güzel şekilde yapmıştır. Zira O, ezeli ilmiyle hüsün veya kubuh vasfına sahip olacak şeyleri önceden bildiği için bunları amacına uygun olarak en güzel şekilde yaratmıştır. Ya değilse bu âyetten bazı böceklerin, maymun ve hınzırın çirkin olmadığını anlamı çıkmaz.”<sup>43</sup> Fakat ilk bakışta insanlara çirkin ve zararlı görünen şeylerin var olmasında âlemin genel nizamı ve imtihanın sonucu açısından övgüye değer bir durum söz konusudur.

Nesefî, inkâr ve nankörlük gibi bazı fiillerin bizatihi kabîh/kötü olduklarını, bunların kötülüklerinin başka bir sebeple değil, kendi sıfatları gereği olduğunu ifade ederek, onların başka bir nitelik kazanamayacağını savunur. Ona göre fiillerin vasıflarını Allah mücerret kudret ve hâkimiyetiyle yaratmıştır. O'ndan başkasının böyle bir hâkimiyeti söz konusu değildir.<sup>44</sup> Bir şeyin bizatihi kazandığı vasıf izafetin değişmesiyle değişmez. Çünkü o sıfatı kazanmanın illeti (sebebi) o şeyin bizzat kendisidir. Oysa zât, izafetin değişmesiyle değişmez, zira illet değişmemektedir. Küfür, bizatihi çirkindir. Bu inkâr fiilin deli veya çocuk tarafından yapılması onun çirkinliğini ortadan kaldırmaz. Ancak bu iki sınıf insanın inkârı sorumluluk açısından cezayı gerektirmez. Bu olayın cezayı gerektirmemesi küfrü kabih olmaktan çıkarmaz.<sup>45</sup>

Aynı şekilde nimet verene teşekkür etmek bizatihi hasen/iyi ve güzel olarak yaratılmış ve akıllara bu şekilde yerleştirilmiştir. Ancak bu teşekkürün şekli ve miktarı yani ayrıntısı böyle değildir. Akıl söz konusu güzelliği nasıl yerine getireceği ve çirkinlikten nasıl kurtulacağı konusunda vahye

<sup>40</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 258.

<sup>41</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 254.

<sup>42</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 255.

<sup>43</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 258.

<sup>44</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 204.

<sup>45</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 257.

muhtaçtır.<sup>46</sup> Taâtin/İlahi emre uygun olanın güzelliği aklidir, o akılla bilinir ve akılların değişmesiyle bu gerçeklik değişmez. Aynı şekilde bu durum bazı durumlarda böyledir, bazı durumlarda böyle değildir denilemez. Yani hiçbir durumda değişiklik olmaz. Dolayısıyla taât olan bir filin iyiliği cisimlerden güzel olanlardan daha üstün bir durumdadır. Zira cisimlerdeki güzellik hissidir. Yani duyularla anlaşılır. Hâlbuki duyular değişebilir.<sup>47</sup> Örneğin birisinin gözüne göre güzel olan, diğerine göre güzel olmayabilir. Aynı şekilde birine göre acı olan diğerine göre olmayabilir.

Burada dikkat çeken bir husus bulunduğu kanaatindeyiz. Neseî aklı olan ile bizatihi olan şeyi aynı cümle ile ifade etmektedir. Yani bizatihi güzel olan şey aklen de güzeldir anlamına gelen bir yaklaşım söz konusu. Buradan şu sonuç çıkarılabilir: Allah'ın hüccet olarak kabul ettiği ve aslı hüviyeti bozulmamış, yetkinliği kaybolmamış akıl, bir şeydeki güzelliği ve çirkinliği tespit edebilir. O şeyin söz konusu özelliği akıldaki ölçü ile aynıdır. Burada şu da söylenebilir. Bir mutlak akıl vardır, bir de bu akıldan insanlara verilen miktar. Mutlak aklın ölçüsü Allah'ın yanında değişmez, o tektir denilebilir. Ancak insanlara verilen bunun tamamı değildir, ya da herkesin akli aynı seviyede değildir. Bunun için "akılların değişmesiyle bu gerçeklik değişmez" cümlesinde bir çelişki yoktur. Bütün insanların aklının aynı seviyede olduğu ve aynı şeye hükmettiği söylenemez.

Bu sebeple fiillerin hasen ve kabih olmaları konusundaki inceliği insanların zihni ve akli tam olarak idrak edemez. Söz konusu ölçüyü Allah Teâlâ kader çerçevesinde belirlemiştir. Bu durum dikkate alındığında hüsün ve kubhun ölçüsünün din olduğu ortaya çıkar.<sup>48</sup> İyilik ve kötülüğün tayin ve tespitindeki ölçüyü Allah'ın her şeyi yaratmasına bağlayan Neseî, "kulların bütün fiilleri Allah tarafından yaratıldığına göre, onların güzel ve çirkin oluşlarını, oldukları gibi tayin eden de O'dur" demektedir.<sup>49</sup>

Bazı şeylerin de güzellik ve çirkinlikleri bizatihi değil, başka bir sebebe bağlıdır. O sebebin değişmesiyle o şeyin hükmü de değişir. Örneğin ölüm bizzat kendisi kabih değildir, kendisinden ayrı bir mana sebebiyle çirkin olur. O sebep ortadan kalkarsa çirkinlik durumu da ortadan kalkar. Neseî'ye göre zayıf tabiatlı kişiler ile cesareti olmayanlar hayvan kesmeyi çirkin görürler. Ancak bunlar alıştırma yoluyla bu durumlarını değiştirip bu işi normal görebilirler. Ona göre akl-ı selimin ölümden nefret ettiği öne sürülerek onun bizatihi kötü olduğu yönündeki düşünce yanlıştır. Çünkü kaspalar gibi hayvan kesme işini alışkanlık haline getiren kimselerin akılları bundan nefret etmez, tam tersi bunu güzel görür. Şâyet akıl bizatihi ondan nefret etseydi, hiçbir halde bu durumda bir değişiklik olmazdı. Zira akıl,

<sup>46</sup> Neseî, *Tebşıra*, 2: 18.

<sup>47</sup> Neseî, *Tebşıra*, 2: 262.

<sup>48</sup> Neseî, *Tebşıra*, 2: 311.

<sup>49</sup> Neseî, *Tebşıra*, 2: 310.

eşyayı hakikati ile görür, ancak insan tabiatı göremez.<sup>50</sup> Neseffî'ye göre insan tabiatı ölümden nefret edebilir, ancak tabiat bir şeye hüküm vermek için ölçü olarak kabul edilemez.

Neseffî, Allah Teâlâ'nın bütün eşya üzerinde salahiyetinin olduğunu ve istediği gibi tasarrufta bulanabileceğini vurgulayarak hikmete binaen bazen öldürmeyi yasaklayabileceğini bazen de mübah kılabilceğini, önemli olanın Allah'ın bir işteki hikmeti olduğu görüşünü savunur. Nitekim vahşi hayvanların öldürülmesi konusundaki durum böyledir. Vahşi hayvanlar insanlara zarar vermedikleri takdirde öldürülmeleri çirkin görülür. Ancak bunlar cana, mala ve doğaya zarar verdikleri zaman öldürülmeleri normal karşılandığı gibi güzel ve gerekli bir iş olarak da görülebilir.<sup>51</sup>

Hüsün ve kubuh meselesi kader konusuyla da ilişkilendirilerek temellendirilebilir. Neseffî “kaderin” iki açıdan ele alınıp değerlendirilebileceğini savunur. Ona göre “kader”in birinci anlamı, “her bir şeyin şu andaki haliyle yaratılmış olması ve iyi, kötü, hasen ve kabih gibi ölçülerinin tespit edilmesidir.”<sup>52</sup> Kaderin bu anlamına göre hayır ve şerr ile hüsün ve kubuh çerçevesinin belirlenmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle âlemde iyi ve kötü güzel ve çirkin şeylerin kader kapsamında, önceden Allah Teâlâ tarafından belirlendiği anlaşılmaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere Neseffî'nin bu açıklaması şeylerin iyi ve kötü olma özelliklerini kendiliklerinden alamayacakları, bu durumların bir yaratıcı tarafından tespit edildiğine işaret vardır. O, bu konudaki bir değerlendirmesinde şöyle demektedir: “Bize göre zararlı kılan ve faydalı kılan Allah Teâlâ'dır. Şu kadar var ki âdeten bir şeyden bir miktar içmeyi faydalı, daha çoğunu içmeyi zararlı kılmıştır. Şâyet âdet bu şeklin dışında cereyan etmiş olsa bu da caizdir. Eğer bu âdeti şu anda değiştirse o da mümkündür.”<sup>53</sup> Neseffî'nin bu yaklaşımıyla Eş'arîler gibi düşündüğü söylenebilir.

Kaderin ikinci anlamının, “gerçekleşecek olan şeylerin zaman, mekân ve sonuçlarının tespit edilmesi” olduğunu ifade eden Neseffî'ye göre bu yönüyle de insanların kaderi bilmiyor olmaları, onun Allah Teâlâ tarafından yaratıldığının delilidir. Söz konusu ikinci tanım da birinci tanımda yer alan hüsün ve kubuh belirleyicisinin Allah olduğunu doğrulamaktadır. İnsanların iyi ve kötü olan bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul eden Neseffî'ye göre; “bizim bütün fiillerimiz Allah'ın takdiri ve kazası ile dir.”<sup>54</sup>

Neseffî'ye göre bir şeyi yaratabilmek için yaratmadan önce onun nasıl

<sup>50</sup> Neseffî, *Tebşıra*, 1: 141.

<sup>51</sup> Neseffî, *Tebşıra*, 1: 143.

<sup>52</sup> Neseffî, *Tebşıra*, 2: 311; Mahmud b. Zeydullah Ebu Sena, *Kitabu't-temhid li kavâidi't-tevhid*, thk. Abdü'l-Mecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1995), 120.

<sup>53</sup> Neseffî, *Tebşıra*, 2: 12.

<sup>54</sup> Neseffî, *Tebşıra*, 2: 311.

yaratılacağını, ya da nasıl var edileceğini bilmeye bağlıdır. Böyle bir bilgiye sahip olmayan onu meydana getiremez. Nitekim Mülk Suresinde<sup>55</sup> Allah'ın insanın açıkladığı ve gizlediği şeyleri bildiğine işaret edilerek, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı belirtilmektedir. Neseî'ye göre bu âyet, yaratmak için bilginin şart olduğuna işaret etmektedir. Buradan hareketle insanın kendi fiillerinin iyilik ve kötülük derecesini bilemediğini savunan Neseî, müşrikin bu sebepten dolayı Allah'tan başkasına kulluk yapmayı iyi zannettiğini belirtir.<sup>56</sup> Aynı şekilde kâfir ve bid'at ehli -bilgi eksikliği sebebiyle- aslında tam tersi olduğu halde kabih olan bir şeyi çok güzel ve doğru olarak görebilir.<sup>57</sup>

Nitekim Allah, "küfür/inkâr" eylemini çirkin, bâtıl, kötü ve bozuk bir sıfat üzere var etmiştir.<sup>58</sup> Akıl da bunu kabul etmeye yatkındır. Ancak kâfir bunun iyi bir şey olduğunu düşünür ve doğru bir şey yapma amacıyla o fiilini gerçekleştirir. Böylece Allah'ın hikmetiyle kabih olarak yarattığı bir fiili kâfir, cehaleti ve acizliğiyle onu gerçekleştirmek suretiyle sefih olur.<sup>59</sup> Dolayısıyla küfrün kabihliğinin akıl tarafından tayin edildiğini söylemek mümkün değildir. Böyle olsaydı, bilimde, teknolojiye çok ileri giden toplumların çoğu fertlerinin akıllarıyla bu fiili çirkin görmeleri gerekirdi. Ancak vakıa böyle değildir. Belki tam tersi söz konusu toplumların fertlerinin büyük çoğunluğu Allah'ın varlığını ve birliğini, son din ve son peygamberin gerçekliğini inkâr edip, küfrü tercih etmektedirler.

Fiillerin iyi ve güzel vasıflarını kazanmada üç durum söz konusu olabilir. Ya fail tarafından bu vasıf verilmektedir ki bu durumda bazen faalin istemediği bir özellikte gerçekleşir; kâfirin inkâr fiilinin kendi isteğinin tersi bir vasfa sahip olması böyledir. Veya fiillerin iyi ve kötü sıfatları fiillerin bizzat kendileri tarafından kazanılır; bu düşünce de evrendeki nice hikmetli işlerin herhangi bir yaratıcı olmadan gerçekleşebileceği fikrine götürür. Ya da fiillerin söz konusu vasıflarının fail-i muhtar olan bir varlık tarafından tespit edildiği düşünülebilir.<sup>60</sup> Neseî'ye göre insanın fiillerinin meydana gelmesi Allah'ın kudretiyle ve bilgisiyle ilişkilendirilmediği takdirde onların kendi başlarına kendi kendilerini var ettiği anlamının çıkacağını, bunun ise diğer mahlûkatın da kendiliğinden, herhangi bir var eden olmadan meydana geldiği sonucuna götürür.<sup>61</sup>

<sup>55</sup> "Yaratan bilmez olur mu? O, bütün inceliklerin farkındadır ve her şeyden haberdardır." (Mülk, 67;14).

<sup>56</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tevhîdîn Esasları (et-Temhîd li-şavâ'idi't-tevhîd)*, trc. Hülya Alper, 4. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 96.

<sup>57</sup> Neseî, *Tebşıra*, 2: 199.

<sup>58</sup> Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, trc. 102.

<sup>59</sup> Neseî, *Tebşıra*, 2: 255.

<sup>60</sup> Neseî, *Tebşıra*, 2: 202.

<sup>61</sup> Neseî, *Tebşıra*, 2: 199.



Nesefî'ye göre evrende var olan şeyler yaratılmadan önce şu an taşıdıkları özelliklere sahip değildi. Yani beyaz, siyah, hareketli, hareketsiz, cevher, araz vb. durumlar, yaratıcı olan Allah tarafından yoktan var edilmiştir. Aynı şekilde insanların fiillerinin varlığa çıkması ve şey olma vasfını kazanması Allah'ın kudretiyledir. Ancak bu fiillerin taat, masiyet, hareket ve hareketsizlik vasfını kazanması kulun kendi gücüyle olmaktadır ki buna kesb denilmektedir.<sup>62</sup> Nesefî, irade bahsinde Allah Teâlâ'nın yarattığı her şeyi iradesi ile yarattığını ve bütün yaratılanlarda hikmet bulunduğunu belirtir: “İster hayır, ister şer, ister hüsün, ister kubuh bütün yaratılanlar Allah'ın iradesi ile hadis olmuştur.”<sup>63</sup>

Nesefî, yaratıcının bir olduğu konusunu işlerken şu açıklamalara yer verir: Âlem cevherlerden ve arazlardan meydana gelmiştir. Her ikisi de muhdestir, yani yaratılmıştır. İyi ve kötü de cevherlerden ve arazlardan oluşmaktadır. Akıl da yaratılmıştır. Akıl veya başka bir şeyin Allah'ın iradesi ve tayini olmadan kendi başlarına diğer bir muhdesi tayin ve belirleme yetkisi yoktur. Böyle düşünülürse, ikinci bir yaratıcının varlığı kabul edilmiş olur ki bu da bâtıldır. Her şeyi yaratmak Allah'a mahsustur. Allah'ın yaratmadığı bir muhdesin varlığını kabul etmek ve ona Allah'ın kudretinin taalluk etmediğini söylemek âlemin iki yaratıcı tarafından yaratıldığı sonucuna götürür. Bir şeye gücü olmayanın bir şeyi yaratması, bir şeyi bilmenin onu yaratması muhaldir.<sup>64</sup>

Özet olarak genelde Mâturidîler, özelde Nesefî, Eş'arîlerden farklı olarak eşyadaki ve fiillerdeki hüsün ve kubhun bir kısmının bizzat kendisinde var olduğunu, şeriat gelmeden önce de böyle olduğunu, bazı şeylerin ise şeriat ile değer kazandığı görüşünü benimsemişlerdir. Ancak bütün bu ayrıntılar her şeyin yaratıcısı olan Allah tarafından bu şekilde belirlenmiştir. Nesne ve fiillerin kendilerinde var olan bir özellikten dolayı hüsün ve kubuh vasıflarını kazandıkları, onların bu konuda başka bir varlığa muhtaç olmadıkları şeklindeki bir düşüncenin yaratıcıyı inkâr anlamı taşıyacağı değerlendirilmesi yapılmıştır. Sonuç itibarıyla herhangi bir şeyin varlığındaki farklılığı kendi kendine kazandığı yönündeki bir düşünce Allah'ın varlığı ve birliği inancına dolaylı da olsa aykırı bir kanaattir. Allah'ın bir şeyi iyi, güzel ve hikmetli yaratıp sonra da onu yasaklaması ya da haram kılması çelişkidir. Aynı şekilde bir şeyi çirkin, kötü ve sefeh olarak yaratıp onu emretmesi ya da helal kılması imkânsızdır. O halde nesne ve fiillerin hüsün ve kubuh olma kaynağının şer'i olmadığı yönündeki yaklaşım mantıklı değildir. Olsa olsa izah farklılığı ve bakış açısıyla tartışma sürdürülebilir.

<sup>62</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 242.

<sup>63</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 281.

<sup>64</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 212; Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Bahrü'l-keîâm*, thk. Muhammed Salih el Ferfur, 2. Baskı (Şam: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 2000), 148.

### 3. Neseffî'ye Göre Hüsün ve Kubhun Bilgisi

Kur'ân-ı Kerîm'de birçok âyette akla vurgu yapılarak akıl yürütme vasıtası ile doğru bilgiye ulaşılabileceği haber verilmektedir. Kelâmcılar bu âyetleri delil göstererek nazar ve istidlal ile Allah'ın bilinmesinin vacip olduğunu savunmuşlardır.<sup>65</sup> Bu âyetlerden birkaçı şu şekildedir: “De ki: Göklerde ve yerde neler ve neler var, bir baksana! Fakat bunca işaretler ve uyarılar iman etmeyecek kimselere ne fayda verir ki.”<sup>66</sup>; “Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?”<sup>67</sup>; “Muhakkak göklerin ve yerin yaratılışında, düşünen insan için elbette dersler vardır.”<sup>68</sup>

İmam Mâturîdî, insan fitratının yaratılış özelliği ve aklın iyiye, doğruya meyilli olarak donatılmasını dikkate alarak hasen ve kabihin üç şekilde bilenebileceğini söylemiştir:

1-Tabiatlerin nefret etmesi ve hoşlanmasıyla, 2-Akılla, 3-Emir ve Nehiyle.

Tabiatlerin nefret etmesi ve kaçınmalarına göre bilinen iyilik ve kötülükler akli değil, tabîdir ve bunlar eğitim ve âdete göre değişir. Akli zaruret ile emir ve nehiy vacip olur.<sup>69</sup>

Mâturîdîler bazı hususların sadece akılla bilindiğini, bazılarının ise şeriat olmadan bilinmeyeceğini, fakat aklın yanılma özelliğinden dolayı her konuda yine de peygambere ihtiyaç bulunduğunu söylemişlerdir.<sup>70</sup>

Neseffî, peygamberliğin gerekliliği konusunu işlerken Allah Teâlâ'nın âlemdeki varlıklardan bir kısmını faydalı, bir kısmını da zararlı olarak yarattığını, her bir cevherin fayda ve zarar üzere yaratıldığını, hatta öldürücü zehirlerin olduğunu ve bunların tabiatına vakıf olmanın hem duyular hem de akıl açısından mümkün olmadığına işaret eder.<sup>71</sup> Ona göre akıl, hüsün ve kubhu bilmeye bir araçtır ve nimet verene şükretmenin gerekliliğini anlamaya bir alettir. Neseffî hüsün ve kubhu bilmenin ölçüsüyle ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Şeriat gelmeden önce nimet verene teşekkür etmenin gerektiğini (vacip olduğunu) düşünenler ve mücerret akıl ile hüsün ve kubhun bilenebileceğini savunanlar, peygamber göndermenin vacip olduğuna inanmışlardır. Bu vucûbiyet birisinin Allah'a vacip kılmasından

<sup>65</sup> Abdullatif Harpûtı, *Tenkîhu'l kelâm fi 'akâ'id-i ehli'l-İslâm*, trc. Fikret Karaman - İbrahim Özdemir, 1. Baskı (Ankara: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000), 33; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 2012, 29.

<sup>66</sup> Yûnus, 10/101.

<sup>67</sup> El-Ğâşiye, 88/17-20.

<sup>68</sup> Âl-i İmrân, 3/190.

<sup>69</sup> Hulusi Arslan - Mustafa Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 1. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 281.

<sup>70</sup> Neseffî, *Tebşıra*, 2: 17.

<sup>71</sup> Neseffî, *Kitâbü'l-Temhid Terc.*, 68.

veya Allah'ın kendisine gerekli kılmasından değildir. Bunun manası, hikmet sahibi Allah'ın hikmetinin gereğidir. Allah'ın hikmetinin gereği olan bir şeyin, olmaması düşünülemez, muhaldir.<sup>72</sup>

Aklın hüsün ve kubhu tam olarak tayin ve tespit edemeyeceğine dair görüşüne Nesefî, şu değerlendirme ile destek verir: İnsanların en akıllısı ve en zekisi, hatta akılı bozulmamış olanlar bile gerek dünya, gerek âhiret işleriyle ilgili birçok hususta kendilerine yol gösterecek bir rehber ve mürşit ararlar, onlara başvururlar. Bu vakıa, inkâr edilemeyecek kadar insanlar arasında cari olan bir durumdur. O halde aklın bütün hususlarda, özellikle de işlerin ayrıntısında güzel ve çirkin, iyi ve yanlış olanı mücerret kendi gücüyle tespiti mümkün değildir.<sup>73</sup>

Âlemde aynı cevherlerden hem faydalı hem de zararlı, hatta öldürücü unsurların var olduğu, bunların ölçüsünü tam tespit etmenin akıl tarafından mümkün olamayacağı hususu hüsün ve kubhun kriterinin akıl olmadığına delil olarak getirilmiştir.<sup>74</sup> Nesefî bu tür tespitlerin tecrübe ile yani deneylerle de bilinmeyeceğini savunmaktadır. Zira bazı zehirlerin kısa bir zamanda etkisini göstermediği, bunlardan bazısının daha uzun süre sonra tesirini göstermesi sebebiyle deneylerle bunun mümkün olamayacağını ileri sürmektedir. Yapılan açıklamalardan anlaşıldığına göre Nesefî bu tür zehirlerin deneylerinin daha çok insanlar üzerinde uygulanacağı varsayımı üzerinden değerlendirmektedir. Yani ona göre insanlar böyle deneyleri kendileri üzerinde denemeye cesaret edemezler. Dolayısıyla kendileri için faydalı ya da zararlı olan bazı şeyleri kendi akıl ve tecrübeleriyle tespit etme imkânı bulamazlar. Bu ancak şeriatın haber vermesiyle mümkün olabilir.

Nesefî'nin bu açıklaması doğru olmakla birlikte günümüz teknolojisi karşısında biraz yetersiz olduğu söylenebilir. Zira günümüzde bilim adamları insanlarla ilgili deneyleri daha çok başka canlılar ve hayvanlar üzerinde uygulamakta ve bunu insana uyarlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla yüzde yüz olmamakla birlikte birçok hususta bazı cevherlerdeki faydalı ve zararlı şeyleri kendi akıl ve tecrübeleriyle ispatlama imkânı olduğu söylenebilir. Elbette bu durum insanın her şeyi tespit edebileceğine bir kanıt değildir.

Nesefî'ye göre insan fitratı da hüsün ve kubhu tespit etmeye yeterli değildir. Örneğin insanoğlu tabiatı gereği yenilip içilen, dünyada kendisinden istifade edilen birçok şeye sahip olmak ister. Bu isteğinde sınırsız bir talebi vardır. Şâyet insanın yapısındaki bu durum birileri tarafından sınırlandırılmazsa haklı haksız demeden hepsini almaya çalışırdı. Bu durum insanoğlunun bitmez tükenmez hırsı sonucunda felaketlerle karşı karşıya kalmasına sebep olurdu.<sup>75</sup> Dolayısıyla güzel ve çirkinin tespitinde insanın

<sup>72</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 12.

<sup>73</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 20.

<sup>74</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 13.

<sup>75</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 15.

kendi doğal yapısı ve isteği de bir ölçü değildir. Burada şu ayrıntıya da dikkat çekmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. İnsanoğlu yeme içme ve mal/servet elde etmeyi tabiatı gereği güzel görür. Ancak bunun ölçüsünün ne olduğu, fakirlerin kazandıklarından hakkının olduğunu, aynı şekilde bunun oranı konusunda doğru bir tespit bulunamaz. Bu konuda da özellikle insan fiillerinin ayrıntısı noktasında ölçünün vahiy olduğunu söylemek gerekir. Bu sebeple Neseфі, dünya nizamının devamı için dinî öğretileri bir gereklilik olarak görmekte, bunun aksini söyleyenlerin âlemde bozgunculuk ve boş şeyler peşinde koştuklarını<sup>76</sup> belirtmektedir.

Tarihte Berahime diye geçen bir fırka, aklın iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebileceğini, bu yeteneğiyle emir ve yasakları kendisinin tespit edebileceğini, dolayısıyla bir dine ihtiyaç olmadığı şeklinde bir düşünceye sahip olmuştur. Neseфі yukarıda açıklanan durumlar sebebiyle Berahime ve benzeri görüşte olanların yanlış ve bozguncu bir yolda olduklarını ifade etmektedir.<sup>77</sup>

Neseфі aklın, fiilleri vacip, yasak ve bu ikisinin ortası yani mübah olmak üzere üç kategoride değerlendirdiğini, vacip ile yasak olanları bilse bile ortadakileri bilemeyeceğini savunur. Zira mübah olan fiillerin bazıları övgü ile bazıları da yergi ile sonuçlanabilir. Söz konusu fiillerin sonucunda ortaya çıkacak olan hikmeti akılların kestirmesi mümkün değildir. Çünkü akıl, geleceği bilme konusunda yetersiz olmakla eksiktir.<sup>78</sup>

Ayrıca herkes tarafından bilinmektedir ki insanlar akıl ve anlayış bakımından genel olarak üç kısma ayrılır. Birinci kısım zeki ve kuvvetli bir akla sahip olanlardır. Bunlar karmaşık meseleleri çabucak anlayabilir, faydalarına olanı ve olmayanı kolaylıkla tespit edebilirler. İkinci kısım orta halli olanlardır. Bunlar birinciler kadar zeki değildirler ancak yine de işlerini kendilerince görürler. Fakat üçüncü bir kısım vardır ki bunlar yaratılıştan akıl bakımından başkasına muhtaçtırlar. Doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak için başkasının yardımına ihtiyaç duyarlar. Bunların yaratıcıya şükretmesi ve O'na karşı görevlerinin neler olduğunu anlamaları beklenemez.<sup>79</sup> Dolayısıyla fiillerin iyilik ve kötülük noktasında tespitini akıllara havale etmek uygulamada mümkün değildir. Kaldı ki birinci sınıfta değerlendirilen zeki insanların genel nüfus içindeki oranı da çok azdır.

Bununla beraber sonuç itibarıyla akıl yaratılmış bir varlıktır. Yaratılmış olan bir şeyin sonradan bozulması, eksilmesi ve herhangi bir şey sebebiyle gücünü kaybetmesi mümkündür. Nitekim insanların karşılaştıkları zorluklar, çektikleri acılar, yetiştiği çevre akıl ve düşüncelerinin zayıflamasına ya da farklılaşmasına yol açmaktadır. Bu nokta dikkate alındığı zaman aklın

<sup>76</sup> Neseфі, *Tebşıra*, 1: 15; Neseфі, *Kitâbü'l-Temhid*, trc. 69.

<sup>77</sup> Neseфі, *Tebşıra*, 2: 20.

<sup>78</sup> Neseфі, *Tebşıra*, 2: 21.

<sup>79</sup> Neseфі, *Tebşıra*, 2: 22.

her zaman iyi ve kötüye isabet etmesi beklenemez. O halde şer'in yol göstericiliğine ihtiyaç vardır.<sup>80</sup>

Birçok şeyin aslı ve ne işe yaradığıyla ilgili bilgileri insanlar birbirlerinden öğrenirler. Akıllar birbirlerine yakın olduğu halde daha bilgili insanların ilimlerini kitaplardan ya da bir hocadan öğrendiği herkesin kabulüdür. İlim sahibi birisinin “ben bunu kendi aklımla öğrendim” şeklindeki cümleleri pek duyulmaz. Bu da göstermektedir ki bilmek, vakıf olmak ve tespit etmek başlangıçta ilahî vahye muhatap olmuş birileri vasıtasıyla mümkün olmaktadır.<sup>81</sup>

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Nesefî'ye göre akıl, şeylerin iyilik ve kötülüklerini genel olarak bilir. Ancak eşyayı tek tek tayin ederek iyilik ve kötülüğünü bilmesi ve onu fiiliyata dönüştürmesi için mutlaka peygamberlere ve onların getirdiği ilahi emir ve yasaklara ihtiyaç vardır.<sup>82</sup>

Nesefî, bazı insanların da dile getirdiği ve zaman zaman karşılaştığı bir şeyin insana malum olması, sezgi denilen bir yol ile bilinmesi hususunu değerlendirerek şu bilgileri verir: “Bazıları, kalbine bir şey güzel olarak gelirse onu yapması gerekir diyorlar. Bu muhaldir, çünkü dinlerin çokluğu (beşerî dinleri kastediyor) ve birbiriyle çelişkili kurallarının olduğu açık bir durumdur. Her kalbine iyi görünen veya çirkin görülen şeyleri iddia eden onu din edinirse, (ona uyarırsa) o zaman herkesin iddia ettiği dinin sahit olması gerekir. Zira insanlar genelde inandıkları şeyleri güzel, inanmadıklarını çirkin olarak görürler. Bu durum doğru kabul edilirse bütün inanç sistemlerinin doğru olması gerekir. Hâlbuki böyle bir değerlendirmenin olmadığı herkes tarafından kabul edilmektedir.”<sup>83</sup> Bundan da anlaşılıyor ki insanların akılları ve şahsî düşünceleri tek başına kıstas olamaz. Bunlar vahiy ile doğrulanıp te'yid edilmeye muhtaçtır.

## SONUÇ

Bir ahlâkî değer problemi olarak da görülen hüsün ve kubuh meselesi, nesnelere gerçekten çirkin, kötü ve zararlı olanların olup olmadığı, varsa bu özelliklerin söz konusu şeyin aslından mı olduğu, yoksa sonradan dinin onlara yüklediği hükümlerden mi böyle değerlendirildiği noktasında ele alınmıştır. Burada ortaya çıkan en büyük problem, şâyet aslında çirkin olan bir varlığın mevcudiyeti kabul edilirse bunun ilahi hikmet ile nasıl bağdaştırılacağı meselesidir. Aynı şekilde kötü ve çirkin olan bir varlığın bu özelliğini kendi kendine kazandığı ileri sürüldüğü takdirde onun Allah'ın yaratmasının dışına çıkacağı varsayımı ortaya çıkacaktır. Şâyet evrende kötü ve çirkin bir şey yoktur denilirse o zaman dinin kesin olarak kötü ve

<sup>80</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 23.

<sup>81</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 2: 35.

<sup>82</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 1: 16.

<sup>83</sup> Nesefî, *Tebşıra*, 1: 34.

çirkin diye nitelediği şeylerin durumu ne olacaktır. Keza toplumda karşılaşılan çirkin ve kötü fiillerin durumu da böyledir.

Mâtürîdî düşüncenin en önemli savunucularından birisi olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, yukarıda işaret ettiğimiz problemi aklın rolünü inkâr etmeden ilâhî kudret ve tevhid çerçevesinde ele alarak çözmeye çalışmıştır. Ona göre evrende çirkin ve kötü nesnelere vardır. Bunların varlığı Allah'ın evreni bir düzen ve intizam içinde yaratmasının bir sonucudur. Söz konusu varlıkların böyle olması Allah'ın yaratılıştaki onları o vasıf üzere yaratmasıyla ilgilidir. Varlıklar yaratılmadan önce şu andaki özelliklerine sahip değillerdi. Allah onları olması gerektiği gibi yaratmıştır. Onlara verdiği bu ölçü yaratılıştan sonra âdet gereği değişmez. Yani bu artık Allah'ın bir yasası haline gelmiştir. Allah'ın varlıkları bu şekilde iyi ve kötü, güzel ve çirkin diye yaratmış olması Allah'ın kudretinin bir göstergesi ve imtihan sürecinin bir parçasıdır.

Nesefî'ye göre nesne ve fiillerin şu andaki vasıflarını ve hükümlerini kendilerinde bulunan bir özellik sebebiyle bizatihi kendilerinin sahip olduğu ileri sürülemez. Böyle bir iddia her nesnenin kendi kendini yarattığı veya var ettiği anlamı çıkar ki bu, yaratıcının tek olduğu ve âlemin sonradan meydana geldiği düşüncesine aykırı olur. Nesefî'ye göre güzel ve çirkin ya da iyi ve kötü nesnelere Allah'ın varlığının alametlerinden biri olan akıl tarafından büyük ölçüde tayin ve tespit edilebilir. Çünkü Allah, akli bu yetkinlikte yaratmıştır. Ancak akıl Allah'ın ilmi ve kudreti yanında eksiktir. Bu sebeple nesnelere bütün incelikleri bilemez. Akıl Allah tarafından böyle bir yetkiye sahip kılınması sebebiyle birçok şeyi keşfediyor olması söz konusu nesnelere kendiliğinden bu özelliklere sahip olduğu, dolayısıyla bilinmelerinin zorunlu olduğu anlamına gelmez. Nitekim aklın vakıf olamadığı birçok şeyin yanı sıra bildiğini zannettiği şeylerde çokça tartışma ve zıt görüşler söz konusudur.

Nesefî'ye göre insanların fiilleri de diğer varlıklar gibi Allah Teâlâ tarafından yaratılmışlardır. Onların güzel-çirkin, iyi-kötü vasıflara sahip olması Allah tarafından belirlenmiştir, yani o şekildeki bir özellikte yaratılmışlardır. Dolayısıyla insan fiillerinde gerçek iyilik ve kötülük vardır. Allah bazı iyi ve kötü fiilleri yaratılıştan şu andaki mevcut özellikte yaratmıştır. Bunlar sonradan herhangi bir sebepten değişmez. Yaratılan bu çerçeve aklın yaratılış formatına da böyle yerleştirilmiştir. Dolayısıyla zarar görmemiş bir akıl bu durumu kendisi idrak edebilir. Dünyada bazı iyilik ve kötülüklerin evrensel olarak nitelendirilmesi bu sebeptendir. Birilerine iyilik yapmanın güzelliği, haksızlık yapmanın çirkinliği bu sebepten insanlar tarafından ortak olarak kabul edilir. Söz konusu fiillerin bu özellikleri taşıması onların Allah'ın müdahalesinden bağımsız olarak böyle olduğu anlamına gelmez. Tam aksine onları bu şekilde var eden ilahî güçtür. Bu şekilde yaratılan fiillerin din tarafından aksi bir şekilde emredilmeleri ya da yasaklanmaları

beklenemez. O durumda din kendisiyle çelişir. Yani dinin ihsanı yasaklaması ve zülüm yapmayı emretmesi mümkün değildir. Kısaca Allah'ın emir ve yasakları fiillerin iyilik ve kötülük vasıflarıyla doğru orantılıdır.

Ancak bazı fiiller bizatihi iyi ve kötü, güzel ve çirkinlik özelliği taşımayıp, duruma göre hüküm giyme durumuna sahiptirler. Örneğin hayvan boğazlamak bir fayda için ya da zararından korunmak için olursa güzel, faydasız ve amaçsız yere olursa çirkindir. Bu tür ilk bakışta fayda ve zararı tam tespit edilemeyip, dinin emretmesi ya da yasaklamasıyla değer kazanan fiiller vardır. Bunlar objektiftir, ancak dinin açıklamasıyla bilinebilir.

İnsanlar arasında farklı değerlendirmelere konu olan fiillerin iyilik ve kötülük durumlarının akıl ile mi yoksa dinin ölçüleriyle mi bilinebileceği hususu araştırmamızın temel faydalarından birisidir. Bu konuda ulaşacağımız sonuç toplumlarda yaşanan çekişmelerin ve tartışmaların sebeplerini de ortaya koymaya katkıda bulunacaktır. Çünkü biz biliyoruz ki insanlar yaptıkları fiillerini doğru-yanlış, iyi-kötü ve güzel-çirkin kategorisinde değerlendirmelerinde birbirinden farklı düşünmektedirler. Ya da bir dönem doğru kabul edilen, başka bir zamanda yanlış olarak görülebilmektedir. Bu da toplumun değer yargılarını, insani ilişkileri, hatta dinî hayatlarını etkilemektedir. Kanaatimizce bu sorunun temel nedeni insanların yetişme tarzlarına, yaşadıkları toplumun alışkanlıklarına ve yönetimin etkin gücüne bakmaksızın kendi akıllarını, normlarını, alışkanlıklarını ölçü olarak görmelerinde yatmaktadır. Akıl genel olarak aynı ölçüler içinde tanımlandığına göre bu farklılığın sebebi nedir?

Kanaatimizce insanlar tarafından iyi ve kötü, güzel ve çirkin olma durumlarının farklı algılanmasındaki temel nedenlerden birisi, çoğu insanın akli ölçü ile fitrî ölçüyü birbirine karıştırmasıdır. Bu ikisinin ölçüsünün aynı olduğu yönündeki kanaatleridir. Yukarıda Nesefî'nin görüşleri tespit edilirken vurgulandığı üzere insan tabiatı ile akıl aynı bakış açısına sahip değildir. Çoğu zaman insan tabiatının hoş gördüğünü akıl hoş görmez. İnsan tabiatı genellikle zevkli ve rahat olan şeylerden haz alırken, akıl bundan haz almaz. Akıl-ı selim, Allah'ın hüsün ve kubuh konusunda koyduğu ölçünün adeta bir miyarıdır.

Dolayısıyla biz insanların “bence böyledir veya değildir, iyidir veya kötüdür” şeklindeki değerlendirmeleri tabiatlarımızın bakış açısıdır. Ancak bu durumu akıllarımızın gereği olarak görürüz. Nitekim aynı konuda yeni bilgiye ya da tecrübeye sahip olduğumuz zaman önceki kanaatin tam tersi bir değerlendirme yaptığımız bir gerçektir.

İnceleyebildiğimiz kadarıyla hasen ve kabih olan nesnelere ve fiillerin bilinmesi ile ilgili olarak Nesefî, akla bir yetki vermektedir. Ancak Allah Teâlâ'nın tek yaratıcı olduğu, irade ve kudretinin sonsuzluğu konularındaki görüşleri ile insanlara peygamber göndermenin hikmetinin gereği olduğu hususlarındaki düşünceleri dikkate alındığında aslında aklın, çer-



çevesi Allah tarafından çizilmiş sınırlı bir anlama kabiliyeti ile donatıldığı fikrinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıklamalar ışığında yaratılma özelliği çerçevesinde ve yine Sünnetullâh çizgisi içerisinde aklın zarûri olarak bazı şeylerin güzelliğini, faydasını ve iyiliğini bilebileceği, yine bazı şeylerin de çirkinliğini, zararını ve kötülüğünü şeriat gelmeden önce de bilme kabiliyetinde olduğunu söyleyebiliriz.

## KAYNAKÇA

Arslan, Hulusi - Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. 1. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.

Atay, Hüseyin. “Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Semantik Metodu”. *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. 1. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-ta'rifât*. Thk. Muhammed Sıddik el Minşârî. 1. Baskı. Kahire: Darü'l-Fazile, 2004.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn *Kitâbü'l-İrşâd*. Trc. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Çelebi, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim: 24 Kasım 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>.

Ebu Sena, Mahmud b. Zeydullah. *Kitabu't-temhid li kavâidi't-tevhid*. Thk. Abdü'l-Mecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslam, 1995.

Emin, Ahmed. *Kitabü'l-Ahlak*. Kahire: ts.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-. *Ma'kâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdul Hamid. 1. Baskı. Kâhire: Mektebetü'n-Nehce, 1950.

Gölcük, Şerafeddin. *Bakillani ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelâm*. 4. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 1998.

Harpûtî, Abdullatif. *Tenkihü'l-keîâm fi 'akâ'id-i ehli'l-İslâm*. Trc. Fikret Karaman - İbrahim Özdemir. 1. Baskı. Ankara: TDV Elazığ Şubesi Yayınları, 2000.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisâ-nü'l-'Arab*. 1. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: 2002.

Kâdî Abdülcebbar, İbn Ahmed el-esed Âbâdi. *Şerhu'l-uşûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. Trc. İlyas Çelebi. 1. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kâhire: Mektebetü'l-üsre, 2009.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*. Thk. Mahmud Kasım. ts.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Thk. Muhammed Ali Neccar - ve Abdülhalim Neccar. Teklif Yayınları, ts.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Thk. Mahmud Hidayrî. Trc. Hulusi Arslan. ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-*Kitâbü't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu - ve Muhammed Aruçi. İstanbul: İrşad Kitap Yayın Dağıtım, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Kitabu't-Tevhîd Tercemesi*. 6. Baskı. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2014.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay - ve Şaban Ali Düzgün. 1. Baskı., 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tevhidin Esasları (et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd)*. Trc. Hülya Alper. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-. *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. Ed. Hüseyin Atay. 2. Baskı. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Bahrü'l-keâm*. Thk. Muhammed Salih el Ferfur. 2. Baskı. Şam: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 2000.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Muḥaṣṣal (Kelâma Giriş)*. Trc. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Seyyid Şerif Cürçânî. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.

Şemseddin Sâmi. *Kâmûs-ı Türkî*. 1. Baskı. İstanbul: İdeal Yayınları, 2012.

Teftâzânî, Sa'du'd-din. *Şerhu'l-'akâ'id*. Trc. Talha Hakan Alp. 3. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 5. Baskı. Ankara: İslâmî Araştırmalar Merkezi, 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebü'l-Muîn en-Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: İslâmî Araştırmalar Merkezi, ts. Erişim: 11 Kasım 2019.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Sîması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn Nesefî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi* 27 (1985): 281-298.

# ÂMİRÎ (Ö. 381/992) VE HÂRİZMÎ'NİN (Ö. 387/997) İLİMLER TASNİFİNDE HADİS İLMİNİN YERİ

## THE PLACE OF HADITH SCIENCE IN 'ÂMİRÎ (D. 381/992) AND KHÂRİZMÎ'S (D. 387/997) CLASSIFICATION OF SCIENCES

Geliş Tarihi: 27.02.2020 Kabul Tarihi: 01.06.2020

✉ ALİ ARSLAN

DOÇ. DR.

ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-1085-9604

arslanalikarabuk@gmail.com

### ÖZ

Tarihi süreç içinde ortaya çıkan ilimlerin konusunu, amacını ve sınırlarını belirlemek için çeşitli tasnifler yapılmıştır. Bu tasnifler ilimlerin birbiri ile irtibatını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Kur'an ve sünnet etrafında şekillenen İslâmî ilimler için ilk zamanlarda belli bir tasnif yapılmamakla birlikte, tercüme faaliyetlerinden sonra başta Müslüman filozoflar olmak üzere çeşitli sınıflandırmalar yapılmıştır. Daha ziyade din-felsefe arasındaki ilişkiyi açıklama amacı da bulunan bu çalışmalarda tasniflerde ilimler genel olarak dinî ve akli olarak ikiye ayrılmıştır. Bu araştırmada bunlardan iki tanesi olan Âmirî (ö. 381/992) ve Hârizmî (ö. 387/997) tarafından yapılan tasnifler hakkında bilgi verilip, bu tasniflerde hadis ilminin yerine işaret edilmiştir. Âmirî'nin kendisinden önce de bazı tasnifler yapılmakla birlikte, ilimleri ilk defa net bir şekilde dinî ve hikemî olarak ayıran filozof olarak dikkat çekmektedir. O, hikemî ilimlerden üstün gördüğü dinî ilimlerin en başında hadis ilmine yer vermiş ve bu ilmi dinî ilimlerin temeli olarak görmüştür. Aynı dönemde yaşayan Hârizmî ise ilimler tasnifinde hadis ilmine yer vermemekle birlikte, ehl-i hadisi ayrı bir mezheb olarak tanıtmış ve fıkıh ilminin üzerinde tartışma olmayan kaynakları arasına ikinci sırada sünneti almış ve bu anlayışla ilgili bilgi vermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Âmirî, Hârizmî, Tasnif, İlimlerin Tasnifi, Hadis.

### ABSTRACT

Various classifications have been made to determine the subject, purpose and boundaries of the sciences that emerged in the historical process. These classifications are important for showing the connection of sciences with each other. Although no specific classifications were made in the early years for the Islamic sciences formed around the Qur'an and the Sunnah, various classifications were made, mainly by Muslim philosophers, after the translation activities. In these studies of classification, which particularly aim to explain the relationship between religion and philosophy, sciences are generally divided into two as religious and rational. In this study, information was given about the classifications made by 'Âmirî (d. 381/992) and Khârizmî (d. 387/997) and the place of the hadith science was pointed out in these classifications. 'Âmirî draws attention as a philosopher who clearly distinguishes science religiously and philosophically for the first time, even though some classifications had been made before him. He placed the science of hadith to the top of the religious sciences which he regarded as superior to philosophical sciences. He regarded the science of hadith as the basis of religious sciences. Khârizmî, who lived in the same period, did not include the hadith science in the classification of sciences. He introduced the ahl al-hadith as a separate school. He took the sunnah in second place among the sources of fiqh science over which there is no discussion and gave information about this understanding

**Keywords:** 'Âmirî, Khârizmî, Classification, Classification of Sciences, Hadith.

## THE PLACE OF HADITH SCIENCE IN 'ĀMİRĪ (D. 381/992) AND KHĀRİZMĪ'S (D. 387/997) CLASSIFICATION OF SCIENCES

### SUMMARY

Studies on the description and classification of sciences go back to very old periods in the history. Science has come to the fore as an important concept in Islamic civilization, and by this word, it is meant to preserve, understand and transfer the Qur'an and the Sunnah to daily life. Towards the end of the first century, studies in this field intensified and science branches of different names began to emerge.

Works related to the classification of sciences began to be seen with the beginning of the translation of philosophical works into Arabic. In these works, the connection between the sciences was shown, and the order to be applied in learning and teaching them was revealed. On the other hand, these classifications were important in terms of pointing to the understanding of science of the period in which the scholars who made the classification lived. In this study, firstly, information was given about 'Āmirī (d. 381/992) and Khārizmī (d. 387/997), who had studies on the classification of sciences. Then, the place of the hadith science was pointed out in their classifications.

The subject of the classification of sciences was initially dealt with rather by philosophers, and the binary division, generally religious and worldly, was adopted. 'Āmirī lived in a period between such two important philosophers as Farabī (d. 339/950) and Ibn Sīnā (d. 428/1037). 'Āmirī primarily divided the sciences into two as religious and philosophical. Especially in the section he explained about philosophical sciences, he emphasized their benefits and gave information about their subjects. After explaining each science, he emphasized that these sciences did not contradict religion. What he wanted to express is to re-spell the understanding that the truth is one. It should also be pointed out that the religious and philosophical distinction of sciences and the triple classification of each of them was clearly made by 'Āmirī for the first time.

'Āmirī placed hadith on the basis of religious sciences, which he considered superior to philosophical sciences. According to him, as the basis of philosophical sciences is the science of physics, the science of hadith provides resources for all religious sciences. Therefore, it is not possible to talk about religious sciences without hadith. Without the efforts of the hadith scholars, it is impossible to distinguish between the

authenticated and the false. They should be contacted in case of dispute on these issues. ‘Āmirī has pointed out the importance of hadith science in this regard from a different perspective.

Khārizmī, who lived in the same period and environment with ‘Āmirī, wrote a separate work on the classification of sciences. He divided the sciences into two as shar‘ī/Arabī and ‘Ajamī (of foreign nations). While the sciences were classified, the basic reforms of these sciences were explained. In the section of ‘ajamī sciences, attention was drawn to the issues needed in the regular execution of state affairs. He pointed out that philosophical sciences entered the Islamic civilization later and, in a way, he classified them under the title of ‘ajamī sciences. An important feature of his classification is that he pointed to fiqh and kalām in the first place in the shar‘ī sciences, and did not mention the sciences of tafsir and hadith. In his classification, he primarily considered the current situation, gave information to those who wanted to focus on these sciences, and aimed to meet a practical need.

Khārizmī covers issues related to hadith under the science of fiqh. It points out that understanding the hadiths should primarily be within the framework of the science of fiqh. While distinguishing sciences as shar‘ī and ‘ajamī, Khārizmī did not adopt the sciences of other nations in an exclusionary manner. One of the most important aspects of the book is that it is one of the first encyclopedic copyrighted works in the century that the author lived in. Thanks to this feature of the work, it is possible to determine the understanding of science of the relevant period and the interest of the author in different branches of science.

One of the primary issues to be done today is to clearly demonstrate the place of each science branch in the classification of sciences. Otherwise, it will possibly become more difficult to eliminate the hesitations especially on the subjects of Islamic sciences and today’s purpose and function. Especially considering the hadith science, this situation is more important. The precise determination of the place of hadith science in the classification of sciences in general is more important than ever. As a result, it can be said that it is possible to determine the importance of the science of hadith precisely by determining its place in the classification of sciences.

## GİRİŞ

**E**rken dönem İslâm âlimleri arasında, bugünkü manada ilimlerin tasnifi ile ilgili olarak görüş ortaya koyan herhangi bir eser bilinmemektedir.<sup>1</sup> İlimlerin sınıflandırılması konusundaki en erken çalışmalar, mantık ve felsefeye dair kitapların Arapça'ya tercüme edilmesi faaliyetlerinden sonraya rastlamaktadır. Felsefi eserlerin tercüme edilmesi neticesinde bunları öğrenmeye çalışanlar, bir müddet sonra felsefi ilimleri başkalarına da tanıtmak, faydalarını göstermek ve neticede bu ilimlerin de meşruiyetini temin etmek ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu amaçla da felsefi ilimlerin, Kur'ân ve sünnet etrafında teşekkül eden dinî ilimlerle irtibatını kurmak istemişlerdir.

İlimlerin sınıflandırılması ile ilgili eserler, temelde İslâm düşüncesindeki din-felsefe veya diğer bir ifade ile akıl-vahiy ilişkisi meselesine cevap verme ve çözüm üretme üzerinde şekillenmiştir. Nitekim bu tarz eserlerin ilk olarak filozoflar tarafından ele alınmış olması da bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla ilimlerin tasnifi ile ilgili eserleri din-felsefe ilişkisi meselesinden ayrı olarak değerlendirmek mümkün değildir. Din-felsefe ilişkisinde asıl soru ise, varlık hakkında hakikî ve doğru bilgiye hangi yolla ulaşılabileceğidir.<sup>2</sup>

Müslümanlar açısından hakikî bilgiye peygamberler tarafından insanlığa tebliğ ve tebyîn edilen bilgilerle ulaşılabileceğinden, İslâm'da ilk ilimler Kur'ân ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünneti etrafında ortaya çıkmıştır. Bu ilimlerin ortaya çıkmasında çok çeşitli âmiller etkili olmakla birlikte, Müslümanlar arasında başlayan ve tarih boyu devam eden cidal ve münakaşalar da önemli

<sup>1</sup> Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 135; Mehmet Bayraktar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985), 21-30.

<sup>2</sup> Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi* 3/22, (2011), 534-539.

bir etken olmuştur.<sup>3</sup> İlk asırlarda hâkîkî bilgiye nasıl ulaşılacağı ile ilgili tartışmalar, daha sonraki devirlerde özellikle kelâm âlimleri tarafından “bilgi edinme yolları” (esbâb-ı ilim) başlığı altında özel olarak incelenmiştir. Neticede ilim edinme yolları havâss-ı selîme, haber-i sâdık ve akıl olarak tespit edilmiştir.<sup>4</sup> Bütün bu faaliyetler sonucunda üçüncü asra gelindiğinde de, dinî ilimlerin teşekkülü neredeyse tamamlanmıştır. Bu ilimler dinin iki temel kaynağı olan Kur’ân ve sünneti farklı açılardan ele almış ve bir bakıma kendi aralarında “din” şemsiyesi altında birleşmişlerdir. Dolayısıyla bu ilimler ya doğrudan dinî olarak isimlendirilmekte veya dinî ilimlere âlet olma görevini yerine getirmekteydiler. Fakat ilk yüzyıllarda bu ilimlerin arasında bir hiyerarşi olduğunu söylemek güçtür, asıl ayırım üçüncü asrın sonralarına doğru görülmeye başlamıştır.<sup>5</sup>

Üçüncü asırdan daha önceki çalışmalarda değinilen tasnifler daha ziyade dinî ilimlerin kendi arasındaki ayrımlara işaret etmekte olup, genel olarak bir ilimler tasnifi yapma amacı taşımamaktadırlar. Mesela İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) tarafından yapılan tasnifte dinî ilimler, ahkâmî fıkıh ve dinde fıkıh olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. O bu tasnifte, birincisi ile hukûkî hükümleri konu edinen ilimleri, ikincisi ile de akâid konularını ele alan fıkıhî kasetmiş ve ikincisinin daha öncelikli olduğunu vurgulamıştır.<sup>6</sup> Daha sonra gelen İmâm Şâfî (ö. 204/820) ise, ilmin tanımını yapmamakla birlikte, *Risâle*’sinde ilmin kısımları hakkında bilgi vermektedir. Ona göre ilim, birincisi ilm-i âmm ve diğeri de ilm-i hâs olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi herkesin bildiği, akıllı ve erginlik çağına ulaşmış her Müslümanın onu bilmemesi câiz olmayan ilimdir. Namaz, oruç, zekât ve haccın farziyetini; zinâ, katil, hırsızlık ve içkinin haram olduğunu bilmek gibi. Bunlar toplu olarak naklolunmuştur ve peygamberden rivâyet edilenlerde de herhangi bir münakaşa edilmemiştir. Bu ilm-i âmm’da rivâyet yanlışlığı ve te’vil mümkün değildir. İkincisi ise farzlarla ilgili fer’î meseleler ve bazı özel durumlarla ilgili ilimdir. Bunlar hakkında açık nass bulunmadığı gibi, bunlarla ilgili sünnetler belli kişilerden rivâyet edilmiş ve geniş topluluklar onu haber vermemiştir. Bunları öğrenmek ise farz-ı kifâye olup, bir grup

<sup>3</sup> Bk. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 94, 272; Tahsin Görgün, “Batı Medeniyeti İçerisinde İslâmî İlimler Mümkün Müdür? Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meselelerine Temelli Bir Bakış”, *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri İlmî Toplantı*, Düzenleme Kurulu, Tahsin Görgün, v.dğr. (İstanbul: İsam, 2007), 14-22.

<sup>4</sup> Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fi’uşûli’l-dîn*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 55, 56.

<sup>5</sup> Türker, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, 538, 539; Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 246-248.

<sup>6</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-ıbsat*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yayınları, 1992), 44-45.



insanın öğrenmesi ile diğerlerinin üzerindeki mükellefiyet kalkmaktadır.<sup>7</sup>

İlimlerin daha genel manadaki tasnifleri ise daha sonraki yıllarda görülmektedir. Bu çerçevede ilimlerin tasnifi ile ilgili üçüncü asırdan itibaren ortaya çıkan eserlere ilk örnek olarak Câbir b. Hayyân'a (ö. 200/815) nispet edilen *Kitabu'l-hudud* isimli risâle gösterilebilir. O, risâlesinde ilimleri ilk önce dinî ve dünyevî diye taksim eder ve bunları da kendi içinde alt bölümlere ayırır. Din ilimleri ise kendi içinde, şer'î ve aklî olarak ikiye ayrılır. Şer'î ilimler de zâhir ve bâtın ilmi olarak iki kısma ayrılır. Din ilminin diğer kısmı olan aklî ilim ise hurûf ve manalar ilmi olarak iki kısımdır. Bunlardan hurûf ilmi de tabîî ve ruhânî ilimden meydana gelir. Manalar ilmi de felsefî ve ilâhî olmak üzere iki kısımdan oluşur. İlmin diğer kısmı olan dünya ilmi de şerefli ilim (kimya, iksir) ve düşük ilim (yağlama, boyama) gibi kısımlara ayrılır.<sup>8</sup>

Câbir b. Hayyân'dan sonra Kindî (ö. 252/866 [?])<sup>9</sup> ve Fârâbî (ö. 339/950)<sup>10</sup> başta olmak üzere başka âlimler tarafından da ilimlerin tasnifi üzerinde eser kaleme alanlar bulunmaktadır. İlk İslâm filozofu kabul edilen Kindî'nin, ilimlerin tasnifi ile ilgili olarak yazdığı eser günümüze ulaşmamış olsa da, Aristo'nun eserlerinin sayımı üzerine yazdığı kitapta belli bir tasnif sistemi takip edilmiştir. Buna göre ilimler dinî ve insanî şeklinde iki kısımdır. Dinî (ilâhî) ilimlerin kaynağı vahiydir. Vahiy de Yüce Allah'm, peygamberlerin temiz ruhlarını aydınlatmasıyla meydana gelen bir bilgidir. İnsanî ilimler ise, felsefe çatısı altında toplanmış olup, biri doğrudan ilim ve diğeri de âlet olmak üzere iki kısımdır. Doğrudan olan da kendi içinde teorik ve pratik şeklinde ikiye ayrılır. Teorik olanlar fizik, psikoloji ve metafiziktir. Pratik ilimler ise ahlak ve siyaset ilmidir.<sup>11</sup>

Fârâbî, ilimlerin tasnifinde Antikçağ Yunan filozofları arasında içinde bulunduğu çağdaki ilimleri sistematize eden Aristo'dan (m.ö. 384-322) büyük oranda istifade etmiştir. Nitekim Aristo, hem konu, metot ve gaye itibariyle, hem de eğitim ve öğretimde takip edilmesi gereken sıra bakımından ilimleri tasnif eden ilk filozof sayılmaktadır. O ve onu takip eden gelenekte ilimler, nazarî, ameli ve üretime dayalı olarak üçe ayrılmaktadır.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, trc. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 1-23; ayrıca bk. Ali Arslan, *Hadis İlminde İlim/Bilgi Vasıtası Olarak "Haber" Haberin Epistemolojik Değeri ve Hadis Usulü Eserlerinde İncelenmesi* (Ankara, İlahiyat Yayınları, 2019), 55-65.

<sup>8</sup> Câbir b. Hayyân, "Kitâbu'l-hudûd", *Muhtâru resâil-i Câbir b. Hayyân*, nşr. Paul Kraus (Kâhîre: Mektebetü'l-Hancı, 1935), 100-101.

<sup>9</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmud Kaya (İstanbul: 1994), 159-163.

<sup>10</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *İhşâ'ü'l-ülûm*, nşr. Osman Muhammed Emîn (Kâhîre: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1949), 43-113.

<sup>11</sup> Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 28-29.

<sup>12</sup> Aristoteles, "Metaphysics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Bames

Fârâbî de ilimleri nazârî ve amelî olarak tasnif ederek aynı geleneği sürdürür.<sup>13</sup> Fakat o, *İhşâ'ü'l-'ulûm* isimli eserinde bazı değişikliklerde bulunarak biraz daha farklı bir tasnif sistemi ortaya koymuştur.

Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*'unda dil ilmi, mantık ilmi, matematik ilimleri (aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, ağırlık ve tedbir ilmi), tabiat ve ilahiyat ilmi ile siyaset-fıkıh-kelâm ilmi şeklinde beş bölüm halinde ilimleri tasnif etmektedir.<sup>14</sup> Dinî ilimlerden sadece fıkıh ve kelâma yer vermekte ve onları da siyaset ilmi ile beraber zikretmektedir. Bu açıdan bakıldığında o, dinî ilimler ile felsefî ilimleri birleştirmektedir ki, bu onun sisteminin en önemli özelliği olarak durmaktadır. O, ilimler tasnifinde hadis ilmine ise işaret etmemiş, onları muhtemelen fıkıh ve kelâm ilimlerinin içerisinde değerlendirmiştir.

Bu araştırmada ilimlerin tasnifi konusunda eser veren âlimlerden Fârâbî ile İbn Sînâ (ö. 428/1037) arasındaki devirde yetişen ve Horasan ve Mâverâünnehir'de meşhur olan İslâm filozofu Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/992) ile Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî'nin (ö. 387/997) yaptığı tasnifler üzerinde durulacaktır. Birbirlerine yakın coğrafya ve tarihlerde yaşayan bu iki âlimin tasniflerinde hadis ilmine nasıl işaret ettikleri ise ayrıca belirtilecektir. Zira Müslüman filozofların ilimlerin tasnifi ile ilgili olarak yaptıkları çalışmalar hakkında günümüzde yapılan tez ve makalelerde, hadis ilmine kısaca temas edilmiş, konuya bu açıdan ayrıca yer verilmemiştir.<sup>15</sup> Yine ilimlerin tasnifi üzerinde çalışma yapan diğer âlimlerin, ilim tasnifleri hakkında çalışmalar biraz daha fazla olmakla birlikte bunlar üzerine yapılan çalışmalar kısmen daha azdır.

## 2. EBÜ'L-HASEN MUHAMMED B. YÛSUF EL-ÂMİRÎ (ö. 381/992)

Âmirî (ö. 381/992), hicrî dördüncü asırda Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde meşhur bir filozof olarak tanınmasına rağmen vefatından kısa bir müddet sonra âdeta unutulmuştur. Bunun en önemli sebeplerinden biri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi iki büyük filozof arasındaki bir devirde yaşaması gösterilebilir. Âmirî'nin içinde yaşadığı dönem, aynı zamanda İslâm düşünce hayatının en canlı olduğu dönem olarak dikkati çekmektedir. Nişabur'da dünyaya gelen Âmirî'nin ilk hocası meşhur Ebû Zeyd el-Belhî'dir (322/934). Babası ise aynı zamanda Hanefî fakihî olan Ebû Zer Yûsuf ise, bir müddet Buha-

(Princeton: Princeton University, 1995), 2: 1619-1620.

<sup>13</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *et-Tenbih 'alâ sebîli ş-sa'âde*, thk. Sahnân Halîfât (Amman:1987), 220-229.

<sup>14</sup> Fârâbî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, 43-113.

<sup>15</sup> Örnek olarak bk. Türker, "İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi" *Sosyoloji Dergisi*, 534, 539; Selime Çınar, *Fârâbî'den Taşkoprîzâde'ye: İslâm Medeniyetinde İlimler Tasnifinin Gelişimi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 12-54.

ra kadılığı görevini ifa etmiştir. Âmirî ilk öğrenimini Nişâbur'da gördükten sonra, devrin önemli ilim merkezlerinden Bağdat, Belh, Rey gibi şehirlere de gitti. Fakat Âmirî özellikle Sâ mânî hükümdarları ve vezirlerinin ilgisine mazhar olmuştur. Bundan dolayı da, uzun bir müddet Buhara'da kalmış ve eserlerinin önemli bir kısmını orada kaleme almıştır.<sup>16</sup>

Âmirî, felsefî ilimlerle meşgul olmanın önemine işaret ettiği eseri *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*'da ilimlerin tasnifi konusuna da değinmektedir. O, İslâm medeniyetine ait her türlü çalışmaların yoğun olarak ortaya çıktığı bir devirde, felsefî ilimlere karşı tenkit yönelenlere de cevap vermeye çalışmıştır.<sup>17</sup> Felsefeyi ilk hakikati araştıran bir ilim olarak kabul eden Âmirî, filozofu da matematik, tabiat ve mantık ilimlerini iyi bilen ve bu ilimlerden sonra da ilâhî manaları araştıran kişi olarak tarif etmektedir.<sup>18</sup>

Âmirî, felsefeden vazgeçilemeyeceğini özellikle vurgulayan bir filozof olarak, insanın felsefe sayesinde varlığın hakikatini idrak edebileceğini ifade etmektedir. Bu itibarla da ona göre temelde akıl ile nakil arasında bir çelişki olmadığı gibi ilim ve amel de birbirini tamamlamak durumundadır. O, ilmi tarif etmeden önce konuya iman ve küfür kavramlarını açıklayarak başlamaktadır. İman, doğru ve yakîni bir itikat olup, yeri de nefsin akıl kuvvetidir. Küfür ise yakîni olmayan yalan bir itikattır. Küfürün yeri de nefsin mütehayyile (hayal) kuvvetidir. Bazen bu mütehayyile kuvveti, doğru bir itikata ulaşabilir. Fakat akıl kuvveti asla yalan bir itikada götürmez. Bundan dolayı yalananın âfetlerinden emin olmak isteyen kişiye düşen, mütehayyile kuvveti tarafından kendisine ilham edilen itikâdî konulardaki her şeyi, akıl kuvvetine arz etmesidir. Fakat insan bazen, noksanlık yapmak ve yalana inanmakla itham edileceği korkusuyla bundan çekinir. En muhkem amel, öncesinde bütün tedbirler alındıktan sonra yapılmaya başlanan ve en muhkem söz de iyice düşündükten sonra söylenen söz olduğu gibi, en muhkem ilim de aynı şekilde her türlü yanlışlıktan ayrıldıktan sonraki itikaddır.<sup>19</sup>

### 2.1. Âmirî'in İlimleri Sınıflandırması

Âmirî ilim tarifini yukarıdaki açıklamaları üzerine bina ederek onu, "Bir şeyi hata ve yanlışsız bir şekilde, olduğu hal üzere ihata etmektir." diye tarif etmektedir. Peşinden de ilimleri, millî (dinî) ve felsefî (hikemî) olarak iki kısma ayırmaktadır. Dinî ilimlerin erbabı (kendilerinden bu ilimlerin alındığı kimseler) seçilmiş olan nebilerdir (a.s.). Hikemî ilimlerin erbabı

<sup>16</sup> Mahmut Kaya, "Âmirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/68-72; Hasan Aydın, "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî İlimlerin Meşruluğu Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi* 11/33 (2007), 55-66.

<sup>17</sup> Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb (Riyâd: Dâru'l-isâle, 1108/1988), 82-85.

<sup>18</sup> Âmirî, *el-İ'lâm*, 89.

<sup>19</sup> Âmirî, *el-İ'lâm*, 73-80, 83, 88.

ise herkes tarafından razı olunan (takdir gören) filozoflardır. O, konuyu bu şekilde özetledikten sonra, “Her nebi hakîmdir, fakat her hakîm nebi değildir.” demek suretiyle de dinî ilimlerin, felsefî ilimlerden üstün olduğuna işaret etmektedir.<sup>20</sup> O, bu ilimlerin içine aldığı alt kısımlarını da incelemekte ve her bir ilmin değer ve faydasını göstermektedir. Böylelikle bu ilimlerin dine aykırı olmadığını, gerektiğinde âyet ve hadislerden deliller getirerek ortaya koymaya çalışmaktadır. Örnek verecek olursak matematik ilmi ile ilgili bölümde, “O, bunların hepsini kuşatmış ve sayılarını tesbit etmiştir.”<sup>21</sup> âyeti ile “her şeyi bir bir saymıştır.”<sup>22</sup> âyetini delil olarak ileri sürmüştür. Astronomi ilmi ile ilgili olarak da “Kendi kendilerine bir düşünmezler mi? Allah gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları ancak hikmet temelinde, belli bir süreye kadar kalmak üzere yaratmıştır. Fakat şu bir gerçek ki insanların birçoğu rablerine kavuşmayı hâlâ inkâr etmektedir.”<sup>23</sup> âyetini zikretmiştir.<sup>24</sup>

O, ilimleri en başta dinî/millî ve felsefî/hikemî şeklinde ikiye ayırdıktan sonra bu iki kısmı da kendi içinde, hissî, aklî ve his ile aklın müşterek olduğu sanatlar diye üçe taksim etmektedir. Bu üçlü tasnifi ilk önce millî ilimlere tatbik ederek şöyle bir sınıflama yapmaktadır:

Birincisi hissîdir ki, bu muhaddislerin sanatıdır.

İkincisi aklîdir ki, bu mütekekkimlerin sanatıdır.

Üçüncüsü de his ve akıl arasında müşterek olandır ki, bu da fukahânın sanatıdır. Bu üçünden sonra da bunlar için bir âlet olan dil sanatı gelmektedir.

Hikemî ilimler de aynen millî ilimler gibi üç sanata göre şöyle tasnif edilir:

Birincisi hissîdir ki, bu tabiat bilimcilerinin (fizikçiler) sanatıdır.

İkincisi aklîdir ki, bu ilâhiyatçıların sanatıdır.

Üçüncüsü akıl ve his arasında müşterek olandır ki, o da matematikçilerin (riyâziyyûn) sanatıdır. Bu üçünden sonra ise bunların âleti olan mantık ilmi gelir.<sup>25</sup> Bunlar tablo halinde şu şekilde de gösterilebilir:

Millî İlimler	Hikemî İlimler
1- Hissî (Hadis İlmi)	1- Hissî (Fizik İlmi).
2- Aklî (Kelâm İlmi)	2- Aklî (Metafizik-İlâhiyat)
3- Hem Hissî Hem Aklî (Fıkıh İlmi)	3- Hem Hissî Hem Aklî (Matematik)
4- Bu İlimler İçin Âlet İlmi (Dil)	4- Bu İlimler İçin Âlet İlmi (Mantık)

<sup>20</sup> Âmirî, *el-İ'lâm*, 80.

<sup>21</sup> Meryem, 19/94.

<sup>22</sup> Cinn, 72/28.

<sup>23</sup> Rûm, 30/8.

<sup>24</sup> Bk. Âmirî, *el-İ'lâm*, 79-85, 86, 88, 95, 96.

<sup>25</sup> Âmirî, *el-İ'lâm*, 80, 81.

Yukarıda ilimlerin tasnifi ile ilgili olarak kısaca işaret edildiği üzere ilimlerin bu şekilde tasnifini yapan ilk kişi Âmirî olmaktadır. Ondan önce ilimleri aklî, hissî ve ikisi arasında müşterek olarak tasnif eden birisi bulunmamaktadır. Ayrıca ilimleri millî ve hikemî olarak ilk defa tasnif eden de Âmirî'dir.<sup>26</sup> Âmirî'den önceki tasniflerden, Kindî'nin tasnifi de buna yakın olmakla birlikte, onun ilimlerin tasnifi ile ilgili müstakil eseri günümüze ulaşmadığına temas edilmişti. Yine o, ilâhî ilimlere işaret etmekle birlikte bunların nelerden ibaret olduğunu belirtmemişti. Ayrıca Farâbî tarafından yapılan tasnifte her ne kadar fıkıh ve kelâm ilmine işaret edilse de, o bu iki ilmi medenî ilimlerin en sonuna yerleştirmişti. Bu itibarla ilimlerin millî -ki bu tabirle Âmirî'nin dinî ilimleri kasdettiği açıktır.- ve hikemî olarak ilk defa ikili taksimin Âmirî tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Âmirî bu tasnifinde, her ne kadar filozofları takip etse de, onun tasnifi kendisinden önce yapılmış olan Kindî ve Fârâbî'ye ait tasniflerden biraz daha farklılık arz etmektedir.

Âmirî dinî ilimler ile hikemî ilimler arasında tam bir mütakâbiliyet olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim ilimleri elde edilmiş yolları bakımından hissî, aklî ve his ile aklın ortaklığıyla elde edilmesi bakımından üç ayrı başlık halinde ayırması bunu göstermektedir. Bu üçlü ayrımı hem dinî ilimlere tatbik etmiş, hem de hikemî ilimlere tatbik etmiştir. İlimleri sıralarken de öncelikli olarak, onların hissî ve aklî olduklarına işaret ederek sınıflamıştır. Özellikle dinî ilimleri anlattığı bölümlerde bu ilimlerden her birinin konularına ve önemine değindikten sonra, bu ilimleri hor görenlere karşı da müdafaa etmektedir ki bu durum onun aynı zamanda uzlaştırıcı bir tavır benimsediğini göstermektedir.<sup>27</sup>

Âmirî'ye göre, Allah'ın insanlara en büyük hibelerinden biri, onların nefislerini bilgiye karşı muhabbetli olarak yaratmasıdır. Fakat insan cibilliyeti gereği bütün ilimleri öğrenmeye güç yetiremez. İnsanların öğrenmeye ilgi duyduğu ilimler ile tabiatları arasında gizli bir alaka vardır. Bundan dolayı da insanların her biri himmetini bu ilimlerden birisi üzerine yöneltir. Neticede de yöneldiği ilmi, diğerlerinden daha faziletli olarak görmeye başlar. Nitekim bunun için, "Kişi, câhil olduğu şeyin düşmanıdır." denilmiştir.<sup>28</sup>

Âmirî, hikemî ilimlere karşı çıkanlara da bazı cevaplar vermektedir. Ona göre millî ilimlerde olduğu üzere, hikemî ilimlerin de usûl ve fûrûu için sarih akla ve sahih burhâna muvâfık prensipleri vardır. Burhânın gerçekleştirdiği ve aklın gerekli gördüğü şey ile hak dinin gerekli gördüğü şey arasında herhangi bir çatışma ve inat olmayacağı ise bilinen bir husus-

<sup>26</sup> Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 73.

<sup>27</sup> Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 73-79.

<sup>28</sup> Âmirî, *el-İ'lâm*, 82.

tur.<sup>29</sup> O, bunun peşinden hikemî ilimlerinden fizik ve matematik ilimleri hakkında açıklamalarda bulunduktan sonra, bunlar ile dinî ilimler arasında herhangi bir zıtlık olmadığını söylemektedir. Ona göre, hikemî ilimlerin en son bölümü olan ilâhiyât ilminin amaç ve gayesini, ancak soyut akıl kuvvetine sahip kimseler idrak edebilir. Bu güce lübb denilmektedir ki, her bir şeyin lübbü onun özetidir (hülâsa). Çünkü ilâhiyât ilmi, kâinatın yaratılışının ilk sebeplerinden ve sonra da ilk olan Hakk'ın gerçekliğinden bahseder. Hakk'ın varlığı ise, her yüce gayenin üstündedir ve her türlü şüpheden uzaktır. Bu ilimle ulaşılmak istenen de saadeti ebediyedir. Diğer ilimleri öğrenmeden ilâhiyât alanında yükselmek çok zordur. Bundan dolayı da önceki âlimler, ilâhiyât ilmini kazanamayan kimseye hakîm (filozof) ismini vermemişlerdir. Hikemî ilimlerin meyvesi ilâhiyât ilmidir. Hikemî ilimlerin diğer kısımlarının dinî ilimlerle herhangi bir zıtlığı olmadığı gibi, ilâhiyât ilmi ile de dinî ilimler arasında bir zıtlığa yoktur.<sup>30</sup>

## 2.2. Âmirî'nin Hadis İlmî İle İlgili Açıklamaları

Âmirî ilimlerin sayısının çok fazla olduğunu, fakat bunlar arasında bazılarının fazilet bakımından önde bulunduğunu belirtmektedir. Mesela arûz ve nahiv ilmi her ne kadar değerli olsalar da, fıkıh ve kelâm seviyesine erişemezler. O, aslında bu durumun sadece ilimlerle ilgili değil, umumî olarak her şey için geçerli ve genel bir kural olduğu hakikatini vurgulamaktadır. Bununla birlikte her bir ilim dalının kendine göre yüksek bir mevki ve kıymeti vardır. O, bu ilimler arasında millî (dinî) ilimlerin, hikemî ilimlerden üstün olduğunu özellikle belirtmektedir.<sup>31</sup>

Âmirî, millî ilimler arasındaki üstünlük konusuna, herhangi bir şeyin hangi sebeplerle üstünlüğü hak ettiğine değinerek başlamaktadır. Buna göre bir şey, kendi cinsi içindekilere göre bazen kemmiyyet bazen de keyfiyyet bakımından üstün olur. Adedin fazla olması ve cüsse bakımından büyüklük kemmiyyete, kuvvetli bir kişinin birden fazla kişiye mukâvemet edebilmesi ise keyfiyyete örnektir. Bu hususun herkes tarafından bilinen kesin bir hüküm olduğunu ifade eden Âmirî, millî ilimlerin fıkıh, hadis, kelâm ve edeb olarak dört bölümden oluştuğunu belirtmektedir. Sonrada bunların keyfiyet ve kemmiyyet bakımından hangisinin daha üstün olduğunu izah etmektedir.<sup>32</sup> Burada bahsettiği edeb ilmi ile luğatı kasdettiği ise ileride yapacağı açıklamalarından da anlaşılmaktadır.

Kemmiyyet açısından bakıldığında millî ilimlerin herbirinin, faziletli olarak sayılmasına vesile olacak birçok kısımları vardır. Yine keyfiyyet açısından bakıldığında her biri, kendisini diğerlerinden ayıran meziyetlere

<sup>29</sup> Âmirî, *el-İ'lâm*, 83.

<sup>30</sup> Âmirî, *el-İ'lâm*, 82-89.

<sup>31</sup> Âmirî, *el-İ'lâm*, 95-101.

<sup>32</sup> Âmirî, *el-İ'lâm*, 106, 107.

sahiptirler. Fakat bu ilimlerin bazı özellikleri için hiçkimsede bir şüphe bulunmaz ki bunlar şöyle sıralanabilir:

Hadis ilmi, diğer dinî ilimler için temel bir kaynaktır (madde), bundan dolayı onun başlangıç olma fazileti vardır.

Kelâm ilmi, dinî ilimlerin gayesi olması bakımından kemâl faziletine sahiptir.

Fıkıh ilmi, hadis ile kelâm arasında bulunması sebebiyle i'tidal faziletine sahiptir.

Lügat ilmi ise, bu ilimlerin hepsine âlet olması bakımından kolaylaştırma faziletine sahiptir.

Dinî ilimler içinde başlangıç faziletini hadis ilmine veren Âmirî, isim vermeden bazı kelâmcıların hadis ilmine itirazlarda bulduklarını hatta onu ilimden bile saymadıklarına işaret etmektedir. Onlara göre sadece gözü ile gören kimseye âlim denilemeyeceği gibi, haberleri işiten kimseye de âlim denilemez. Âmirî ilm-i ahbâr hakkında bu tarz iddiaları ileri sürerlerin, büyük bir cehalet içinde olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü hadis ilmi, sadece bir takım sesleri idrak etmekten ibaret değildir. Haber/Hadis ilminin birçok bölümü vardır, hatta ilimlerin her bir bölümü için nakledilmiş bir haber vardır. Bu haberler inzal edilmiş kitaptan, resulden, imamlardan, önceki hükemâdan ve selef-i salihînden olabilir. Bu özelliklerinden dolayı da bu ilim, bütün dinî ilimlerin kaynağıdır. Hadis ilmi ile uğraşan muhaddisler ise nakil ile aktarılan haberler konusunda mutlaka kendilerine başvurulması gereken önemli kişilerdir.<sup>33</sup>

O, ashab-ı hadisi şu özellikleri ile tanıtmaktadır: Onlar, selef ricâlinin neseplerini, mekânlarını ve ömürlerinin miktarlarını bilirler ki, bu konularda ihtilaf edenlerin onlardan ilim öğrenmeleri gerekir. Onlar hadislerin sahih ile sakimini ve kuvvetli olan ile zayıf olanını bilirler. Ehl-i hadis, Resûlullah'ın (s.a.s.) sünnetlerini güvenilir kimselerden almak için her yere giderler. Haberleri/eserleri tenkit edip, haberlerin yanlış yönlerini ortaya çıkarmak için çalışırlar. Mevkûf, merfû, müsned, mürsel, muttasıl, munkatî', meşhur, müdelles gibi hadis çeşitlerini bilirler. Bütün bunlardan dolayı da onlara çok fazla teşekkür edilmesi gerekir.<sup>34</sup>

Âmirî, hadis ilmini başa yerleştirerek onun diğer dinî ilimler için bir kaynak vazifesi gördüğüne işaret etmiştir. Ayrıca ilimlerin elde edilme yolu itibarıyla onu, hikemî ilimlerden tabiî ilimlerin mukabili olarak görmektedir ki, ikisini hissî başlığı altına almıştır. Nasıl ki tabiî ilimlerin konusu duyuların idrâk alanına giren cisimlerse, hadis ilmi de diğer dinî ilimlerin kurulabilmesi için gerekli malzemeyi temin etmekte, onların temel maddesini oluşturmaktadır. Nitekim hadis, diğer dinî ilimlerin hepsi tarafından mehzaz olarak kullanılmaktadır.

<sup>33</sup> Âmirî, *el-İ'lâm*, 107, 108.

<sup>34</sup> Âmirî, *el-İ'lâm*, 109, 110.



### 3. HÂRİZMÎ'NİN (Ö. 387/997) MEFÂTÎHU'L-'ULÛM İSİMLİ ESERİNDE EHL-İ HADİS VE HADİS İLMİ

*Mefâtîhu'l-'ulûm* Hârizmî'nin günümüze ulaşan tek eseri olup, başka bir eseri de bilinmemektedir. Nisbesinden Hârezmi olduğu anlaşılın müellifin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Hârizmî eserini, IX-X. asırlarda Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine hâkim olan Sâmânîler Devleti'nin âlimlere değer veren meşhur başveziri Ebu'l-Hasan Abdullah b. Ahmed el-Utbî'ye ithaf ettiğini belirtmektedir.<sup>35</sup> Nûh b. Mansûr'un veziri olan Utbî milâdî 977 senesinde başvezir olarak atandığından, kitap da muhtemelen bu tarihlerde yazılmıştır.<sup>36</sup> Hârizmî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak Kâtib Çelebi 387/997 senesini tesbit etmektedir.<sup>37</sup>

Kitabında Sâmânî Devleti'nin idârî yapısıyla ilgili birçok hususa değinen Hârizmî'nin, özellikle "kâtîbet" bölümünde verdiği bilgiler göz önünde bulundurulduğunda devletin üst düzey memurlarından olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu bölümde divanlarda kullanılan defterlerden, haraç, hazine, posta, ordu divan kayıtlarının nasıl tutulacağından, arazi, nafaka ve su divanında kullanılan lafızlar gibi konular hakkında bilgi vermektedir.<sup>38</sup> Nitekim kendisi hakkında kullanılan "kâtîb" lakabı da buna işaret etmektedir.

Hârizmî eserinin girişinde bu kitabını, ilimlerin anahtarlarını ve sanatların başlangıçlarını bir araya getirme amacıyla yazdığını bildirmektedir. Onun ifadesine göre sadece edebiyat alanında bilgi sahibi olan bir lûgat âlimi, şayet farklı sanatlar hakkında eğitim almamışsa, çeşitli alanlardaki ilim ve hikmet konularında yazılmış kitapları tam olarak anlayamaz. Hatta kendisini tam olarak ifade edemeyen ve o konularda hiçbir fikri olmayan ümmî kimse gibi olur. Mesela "ric'at" kelimesi dil âlimlerine göre "bir defa geri dönmek" anlamına gelmekle beraber, bu kelimenin fıkıh, kelâm ilimlerinde ve müneccimler ile kâtiplerin kullanımında farklı anlamları da bulunmaktadır. Lûgat ilmi, fazileti elde etmek için bir âlettir. Bunu idrak eden edebiyatçı, bu kitapta anlatılanlara en çok ihtiyaç duyan kimsedir. Ayrıca kâtipler de ilimlerin ve edebiyatın kısımlarını öğrenmeye muhtaçtırlar. Halk arasında meşhur ve herkes tarafından bilinen hususlar ise bu kitapta ayrıca zikredilmemiştir.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî, *İlimlerin Anahtarları Mefâtîhu'l-'ulûm*, thk. ve çev. Aygün Akyol - İclâl Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 22 (Kitabın çevirisini yapanlar vezirin nisbesini el-Atabî şeklinde okumaktadırlar. Fakat bu nisbenin el-Utbî şeklindeki okunuşu daha yaygındır); İlhan Kutluer, "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/222.

<sup>36</sup> Kutluer, "Hârizmî", 16/222.

<sup>37</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, neş. Şerafeddin Yaltkaya & Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, ts.) 2: 1756.

<sup>38</sup> Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 82-110.

<sup>39</sup> Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 22-25.

Hârizmi eserini çok uzun tutmamıştır. Herkes tarafından bilinen ve yaygın olan hususları ayrıca zikretmemiştir. Dolayısıyla eserde anlatılan hususlar için ayrıca bir delil getirme yoluna gidilmemiştir. Farklı ilim dallarıyla ilgili olarak zikrettiği ıstılahlar ise kendisinin ulaşabildikleridir. O, ayrıca yabancı dillerde kullanılan bazı ifadeleri Arapça'ya çevirdiğini de söylemektedir.<sup>40</sup>

Hârizmi'nin bu eseri yazmaktaki amacının, içinde yaşadığı asırdaki ilimleri belli bir sistem içinde tasnif etmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilim dallarıyla ilgili olarak da kısa bilgiler vermiştir. Bu açıdan bakıldığında eserin, ansiklopedik tarzda yazıldığı söylenebilir. Onun ilimleri tasnifi, kendinden öncekilerden farklılık arz etmektedir ve bu itibarla özgündür.<sup>41</sup> Eser, devletin üst düzey kademelerinde görevli memurların ilimler ve ilimlerin temel ıstılahlarını öğrenmelerine olan ihtiyaçlarını gidermek için kaleme alındığı anlaşılan, bir el kitabıdır. Kendi şahsî fikirlerini pek ön plana çıkarmayan Hârizmî, ilimlere dair objektif bilgi vermiştir. Bu tutumunu gerek şer'î ilimler, gerekse de acemî ilimlerle ilgili olarak verdiği bilgilerde devam ettirmiştir. O, fıkıh ve kelâm ilimine temel İslâmî ilimler arasında yer vermekle birlikte tefsir ve hadis gibi ilimleri ayrıca zikretmemiştir. Bu durum da onun hadis ilmini, müstakil bir ilim olarak görmediğinin bir delili olarak görülebilir. Bu açıdan bakıldığında Âmirî ile arasında temel bir fark bulunmaktadır ki, o dinî ilimlerin en başına hadis ilmini yerleştirmişti.

### 3.1. *Mefâtîhu'l-'ulûm*'un Bölümleri

Hârizmî, kâtiplerin devletin idarî işlerini yerine getirirken bilmeleri gereken neredeyse her ilim dalıyla ilgili bir eser yazmayı öncelikli amaç olarak belirlediğinden, bu ilim dallarının hepsi ile ilgili olarak kısa da olsa bilgi vermiştir. O, eserini makale adını verdiği iki ana başlık altında şekillendirmiştir. Bu ayırım aynı zamanda onun, ilimleri iki kısma ayırdığının da bir göstergesidir. Birinci makale şeriat ilimleri ve onunla alakalı olan Arapça ilimlerine; ikinci makale ise Yunanlılar ve diğer milletler gibi acemlerin (yabancıların) ilimlerine mahsustur.<sup>42</sup> Kısacası o, ilimleri şer'î-acemî olarak ikiye ayırmaktadır.

Birinci makale kendi içinde altı bâba ayrılarak tasnif edilmiştir. Altı bâbın içinde ise elli iki fasıl bulunmaktadır. Bâblar şu şekildedir: Fıkıh, kelâm, nahiv, kitabet, şiir/arûz ve ahbâr. Bu bölümde şer'î ilimlerin yanında, bunların sağlıklı bir şekilde öğrenilmesine vesile olan Arabî ilimlere de yer verilmiştir. Her ne kadar bazı bölümlerde diğer inanç gruplarının tarihleri ile ilgili hususlara değinilse de, bunlar daha ziyade Müslümanların

<sup>40</sup> Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 24.

<sup>41</sup> Raik Bahadır, "Ebû Abdullah el-Hârizmî ve *Mefâtîhu'l-'ulûm* Adlı Ansiklopedik Eseri Üzerine Birkaç Söz", çev. Fegani Beyler, *Dört Öge* 5/11 (2017), 206-207.

<sup>42</sup> Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 24, 25.

beraber yaşadıkları farklı kültürden insanlar hakkında bilgi verme amacına yöneliktir. İkinci makale ise kendi içinde dokuz bâb olup, bu bâbların altında toplam kırkbir fasıl bulunmaktadır. Bu bölümdeki bâblar ise, felsefe, mantık, tıp, aded ilmi, hendese, nücüm (yıldızlar), musiki, hiyel (mekanik) ve kimya şeklindedir.<sup>43</sup> O, yabancı ilimleri (el-ulûmü'l-acemî) bu şekilde dokuz bâba ayırır da aslında bunları felsefenin kısımları olarak görür. Nitekim daha sonra felsefeyi nazarî ve amelî olarak ikiye ayırarak bu ilimleri de bu iki kısım altına yerleştirmiştir.<sup>44</sup>

Hârizmî, eserine aldığı bilgiler için delil getirme gibi yöntemlere başvurmayacağını başta belirttiğinden herhangi bir kaynağa işaret etmemiştir. Bunun en önemli istisnası ise nahiv bölümündeki bazı alıntılarda Halil b. Ahmed'i (ö. 175/791) kaynak göstermesidir.<sup>45</sup> Onun ilimleri taksim etmesinde dikkat çeken başka bir husus da, birinci kısımda fıkıh ve kelâm ilimlerine yer vermesi, fakat tefsir ve hadis gibi temel İslâm ilimlerine yer vermemesidir. Ayrıca o, kelâm ile ilgili bölümde sadece Müslümanlar arasındaki itikadî mezheplere değinmemiş, bunların haricinde diğer dinlerdeki mezhepler hakkında da bilgi vermiştir. O, hadis ilmine müstakil bir ilim olarak yer vermemekle beraber zaman zaman ehl-i hadise işaret etmiş ve yine hadis ilmi ile ilgili olarak da açıklamalarda bulunmuştur. Aşağıdaki bölümlerde kısaca bu husus üzerinde durulacaktır.

### 3.2. *Mefâtîhu'l-'ulûm*'da Ashâb-ı Hadîs/Sünne

*Mefâtîhu'l-'ulûm*'un şer'î ilimlere ait olan birinci makalesinin ikinci bâbının kelâm ilminden bahsettiği ile ilgili bilgi yukarıda geçmişti. Hârizmî, bu bâbı yedi fasla ayırmaktadır. Bunlar: İslâm kelamcılarının konuları, Müslümanların mezheplerinin ve farklı görüşte olanlarının isimleri, Hıristiyanların ve Yahudilerin sınıfları, muhtelif din ve mezhep erbabının isimleri, Araplardan puta tapanlar ve putlarının isimleri ile kelâmcıların üzerinde konuştukları usûlü'd-dîn konularıdır.

Hârizmî bu bölümün ikinci faslında ilgili mezheplerin, Mu'tezile, Hâriciler, Ashâb-ı hadîs/sünne, Mücbire, Müşebbihe, Mürcie ve Şia şeklinde yedi tane olduğunu ifade etmektedir. Burada üçüncü sırada yer verdiği Ashâb-ı Hadîs/Sünne ise altı fırkadır ki bunlar: Mâlik b. Enes'in ashâbı olan Mâlikiyye, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'nin ashâbı olan Şâfiyye, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit'in ashâbı olan Hanefiyye, Dâvud b. Ali el-İsfahânî'nin ashâbı olan Dâvûdiyye, Muhammed b. Kilâb'ın ashâbı olan Kilâbiyye ve Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî'nin ashâbı olan Eş'ariyye'dir.<sup>46</sup>

Bu bölümde dikkat çeken önemli bir husus ise bazı fırkaların, farklı

<sup>43</sup> Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 26, 27.

<sup>44</sup> Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 172.

<sup>45</sup> Bk. Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 66-82.

<sup>46</sup> Bk. Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 50-52.

mezhepler altında tekrar zikredilmesidir. Mesela Hanefiyye hem Ashâb-ı Hadis altında, hem de Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit el-Bezzâz'ın ashâbı olan Ashâb-ı Rey adıyla Mürchie mezhebinin anlatıldığı yerde geçmektedir. Yine başka bir örnek olarak Eş'ariyye ve Kilâbiyye hem Ashab-ı Hadis ile ilgili yerde hem de Müşebbihe mezhebinin fırkaları arasında sayılmaktadırlar.<sup>47</sup>

Hârizmî bu fırkaların isimlerini sıralarken hangi esaslara dikkat ettiği ile ilgili olarak herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Fakat ikinci bâbin ana başlığı içinde “Müslümanlardan” ifadesinin olması bu fasıldaki bütün mezhepleri İslâm dairesi içinde gördüğünün bir işaretidir. Yine onun bu taksimatından Müslümanlar arasındaki mezheplerin arasındaki en önemli ayrılık noktası olarak, kelâmî konulardaki fikir ayrılığını temele aldığını söylemek mümkündür.

Hârizmî gerek Müslümanlar gerekse diğer din mensupları arasındaki fırkaları sayarken genelde herhangi bir hüküm ortaya koymamıştır. Sadece bazı fırkaların isimlerinin nereden kaynaklandığını kısaca izah ederken, onların bu isimle anılmalarına sebep olan görüşlerinden Allah'ın münezzehe olduğunu belirtmektedir. Bu ifadeler de onun ilgili görüşleri İslâm dışı bulduğunu gösterebilir. Mesela Şia'nın dördüncü fırkası olarak Gâliyye'yi açıklarken, Gâliyye'nin bir sınıfı olarak Gamâmiyye'ye işaret etmektedir. Bu isimle anılmalarına sebep olarak da onların “Allah Teâlâ bir gamam yani bulut içinde her baharda arzı ve dünyayı dolaşır” iddialarını göstermektedir. Bu açıklamanın peşinden ise “Allah, onların söylediklerinden münezzehtir.” şeklinde bir cümleye yer vermektedir. Yine Müslüman Müşebbihe'den birçoklarının Allah'ın cisim olduğunu iddia ettiklerini belirttikten sonra da, Allah'ın onların söylediklerinden çok yüce olduğunu vurgulamaktadır.<sup>48</sup>

Hârizmî, özellikle fıkıhla ilgili bölümde bazı ıstılahları açıklarken de bazen Ashâb-ı Hadis'in o konudaki görüşlerine işaret etmektedir. Örnek verilecek olursa namaz ve ezan hakkında bilgi verdiği yerde “terci” kelimesini, “Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeder'r-resûlüllah ifadesinin söylenip, peşinden tekrar edilmesi” şeklinde açıklamaktadır. Bu açıklamayı yaptıktan sonra ise o, bunun Ashâb-ı Hadis'in görüşü olduğunu belirtmekte, fakat diğer mezheplerin görüşlerine yer vermemektedir. Yine kullenin Araplara ait bir kap olduğunu anlattığı yerde düşünür, Ashab-ı hadis'in iki kullenin, beş büyük kırbaya eşit olduğunu söylediği bilgisine işaret etmektedir. Burada da bu bilginin üzerine başka bir mezhebin görüşüne atıfta bulunulmamıştır.<sup>49</sup> Bazı yerlerde ise Ashâb-ı hadis ile birlikte Ashâb-ı rey'in de o konudaki görüşüne ayrı ayrı değinmektedir. Mesela

<sup>47</sup> Bk. Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 50-52.

<sup>48</sup> Bk. Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 54, 64.

<sup>49</sup> Bk. Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 30, 36.

“kur” kelimesini açıklarken bunun, Ashâb-ı rey’e göre hayız, Ashâb-ı hadis’e göre hayızdan temizlenmek olarak açıklandığını söylemektedir. Yine “âkile”yi izah ederken, Ashâb-ı hadis’e göre âkile ile kastedilen akrabalar iken, Ashab-ı rey’e göre dîvân sahipleridir, demektir.<sup>50</sup> O, bu şekilde Ashâb-ı hadis ismini birçok yerde kullanmakta, ayrıca aşağıda gösterileceği üzere hadis ilminin içine giren konulara da işaret etmektedir.

### 3.3. *Mefâtîhu’l-‘ulûm*’da Sünnet ve Hadis

Hârizmî, yukarıda da belirtildiği üzere birinci makalenin ilk bâbını fıkha ayırmıştır. On bir fasıldan oluşan bu bâbın birinci faslı fıkıh usûlü hakkındadır. Fıkıh ilmini kuşatıcı bir ilim olarak kabul eden Hârizmî’nin, temel İslâmî ilimlerin her birine ayrıca değinmemiş olması da ihtimal dâhilindedir. Özellikle de tefsir ve hadis ilimlerinin, onun ilimler tasnifinde yer almamasını bu bakımdan değerlendirmek mümkündür. O, bir manada tefsir ve hadis ilmini fıkıh ilminin içinde değerlendirmiştir. Bu şekildeki taksîmât onun, kitabını hangi esas üzerine kurduğunu göstermesi bakımından da önemlidir. Şer’î ilimler ve şer’î ilimlerin sahih bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunan Arabî ilimlere yer verdiği birinci makalesinde ilk sıraya fıkıh ilmini yerleştirmiştir. Nitekim o, eserinin ikinci makalesinde acem ilimlerini felsefe ana başlığı altında toplayıp, felsefeyi de nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmıştır. Diğer ilimleri ise onun altına yerleştirmiştir.

Hârizmî’ye göre üzerinde ittifak edilen fıkıh usûlü üç tanedir: Allah’ın (c.c.) Kitabı, Resûlullah’ın (s.a.s.) sünneti ve icmâ-i ümmet. Burada dikkat çeken husus fıkıh usûlü ifadesinin, şer’î hükümlerin delilleri yani fıkıhın kaynakları anlamında kullanmış olmasıdır. Nitekim fıkıh usûlünün ihtilaf edilen mevzularını sayarken de kıyas, istihsân ve istislâha işaret etmiştir.<sup>51</sup>

Bu asıllarla ilgili olarak Hârizmî çok fazla açıklama yapmamakta, fakihin bilmesi gereken noktalara kısaca temas etmektedir. Kitapla ilgili olarak, fakihin öncelikli olarak tefsir ve usulü’ d-dîn kitaplarında açıklandığı üzere Kur’ân’ı bilmesi gerektiğini ifade edilmektedir. Kitapla ilgili bilinmesi gereken konular ise kitabın tevili ile umum-husus, nâsih-mensuh, emir-nehî, ibâha-yasaklama vb. durumları bakımından hitap tarzlarıdır.<sup>52</sup>

Kitapla ilgili kısa açıklamadan sonra ise Rasûlullah’ın sünnetine geçmektedir. Öncelikle sünneti kavli, fiilî ve takrîrî olarak üç kısma ayırmaktadır. Kavli olan sünnet, “onu söyledi” şeklinde, Rasûlullah’tan (s.a.s.) rivâyet edilen şeylerdir. Fiil, Rasûlullah’ın yaptığı bir şeyin rivâyet edilmesidir. İkrâr ise onun (s.a.s.) yanında bulunanların yaptığı bir şeyi ikrâr etmesinin ve onlara karşı çıkmamasının aktarılmasıdır.

<sup>50</sup> Bk. Hârizmî, *Mefâtîhu’l-‘ulûm*, 40, 42.

<sup>51</sup> Bk. Hârizmî, *Mefâtîhu’l-‘ulûm*, 26.

<sup>52</sup> Bk. Hârizmî, *Mefâtîhu’l-‘ulûm*, 28.

Hârizmî sünnetin üç kısmı hakkında kısa bilgi verdikten sonra, haberler konusuna değinmektedir. Haberin ne olduğu ile ilgili olarak herhangi bir açıklama yapmaksızın mütevâtir ve vâhid haberin, ahbârın kısımları arasında olduğunu belirtmektedir. Ayrıca burada zikrettiği haber ile kasdettiği genel manadaki haber değildir. Bu konuyu sünnete ayırdığı bölümde zikretmesi de onun haberi hangi anlamda kullandığıyla ilgili olarak fikir vermektedir. Nitekim o, mütevâtir haberi tarif ederken, “sahâbeden bir cemâatin rivâyet ettiği”dir”, demekte ve fakihlerin çoğunun böyle bir haberin kabul edilmesi hakkında ittifak ettiklerini bildirmektedir. Haber-i vâhid ise “sahâbeden tek kişinin rivâyet ettiği” haberdır. Böyle bir haberin kabul edilmesi gerektiğini fakihlerin çoğunluğu söylemişlerdir, fakat bunun için de uzun uzadıya zikredilmesi gereken şartlar ileri sürmüşlerdir.

Hadisin herhangi bir tanımı veya kısımları ile ilgili bilgi vermeksizin, muttasıl olarak rivâyet edilenin de hadisten sayılması gerektiği üzerinde duran Hârizmî'nin ifadesine göre muttasıl, “bir kişinin diğerinden inkitâ' olmaksızın Nebi'ye (s.a.s.) isnâd ettiği hadistir.” Mürsel ve munkatı ise Nebi'yi (s.a.s.) görmemiş olan Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Sa'îd b. el-Müseyyeb gibi tabiînden birisinin, kimden hadisi aldığını zikretmeksizin “Nebi (s.a.s.) şöyle buyurdu.” diyerek rivâyet ettikleridir. Ona göre âlimlerin çoğu böyle haberleri kabul ederken, bazıları da karşı çıkmışlardır.<sup>53</sup> Fakat o, bu konuda kabul eden veya reddeden âlimlerle ilgili herhangi bir isme yer vermemektedir.

İcmâ konusunu da Hârizmî, öncelikli olarak sahâbenin ittifakı olarak açıklamaktadır. Ayrıca sahâbenin haricinde, her asırda farklı şehirlerdeki âlimlerin ittifakını da icmâya dâhil etmektedir.<sup>54</sup>

Hârizmî sünnetin tarifini ayrıca yapmamaktadır. Fakat o, mütevâtir ve âhâd haberlerin, ahbâr kapsamına girdiğini belirtmekle de bir manada sünnetin haberler vasıtasıyla ulaştığına işaret etmiş olmaktadır. Mütevâtir ve âhâd tariflerini ise özellikle sahâbeyi dikkate alarak açıklamaktadır. Hârizmî'in haber çeşitlerinden sonra, muttasıl olarak Nebi'ye isnad edilen sözlerin de hadis cümlesinden olduğunu açıklaması, sahabe neslinden sonraki tabakaları göz önünde bulundurularak yapılmış gibidir. Senedde inkitâ' olmaması açısından yapılan bu taksimâta göre de senedinde inkitâ' olmayan hadisler muttasıl, senedinde inkitâ' bulunanlar ise mürsel ve munkatı' olmaktadır. Ayrıca o, tâbiîn neslinin hadis nakli konusundaki önemli bir hususa dikkat çekmektedir. Buna göre bunlardan Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Sa'îd b. el-Müseyyeb gibilerin doğrudan Nebi'den (s.a.s.) rivâyetlerinin mürsel ve munkatı' rivâyetler içerisine girdiği, fakat bunların çoğu âlim tarafından kabul edildiğini de ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında Hârizmî, hadis usulünün önemli konularına burada işaret etmektedir. Ayrıca

<sup>53</sup> Bk. Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 28.

<sup>54</sup> Bk. Hârizmî, *Mefâtihu'l-'ulûm*, 28.

onun fıkıh başlığı altında bu şekilde hadis usulü ile ilgili hususlara işaret etmesinden, hadislerin fıkıh ilminin metodları çerçevesinde anlaşılması gerektiğine dikkat çekmiş olması da anlaşılabilir.

#### 4. SONUÇ

İlk çağlardan itibaren üzerinde fikir yürütülen ve farklı açılardan tasnif edilmeye çalışılan bir kavram olan ilim, İslâm medeniyetinde öncelikli olarak Kur'ân ve sünnet'in muhafaza edilmesi, anlaşılması ve günlük hayata aktarılması faaliyetlerini ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bu sahalardaki çalışmalar bir müddet sonra farklı isimlerdeki ilim dalları altında anılmaya başlanmıştır.

Hicrî ilk asırlarda, ilimler tasnifi üzerinde fazla durulmamıştır. Felsefî eserlerin tercüme edilmesi faaliyetleriyle birlikte, ilimlerin sınıflandırılması ile ilgili eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu tasniflerde ilimler konuları, usulleri, amaçları, dinî olup olmadıkları gibi hususlar göz önünde bulundurularak sınıflandırılmışlardır. Bu sayede ilimler hakkında derli toplu bir bilgi verildiği gibi, hangisinin daha önce öğrenilmesi gerektiği hususunda da görüş belirtilmiştir. Neticede ilimler arasındaki irtibat gösterilmiş, ayrıca bunların öğrenilip öğretilmesinde uygulanacak sıra ortaya konulmuştur. Diğer taraftan bu tasnifler, tasnifi yapan âlimlerin yaşadığı dönemin ilim anlayışına işaret etmesi bakımından da önem arz etmiştir. Bu çalışmada da bu âlimlerden iki tanesi olan Âmirî ve Hârizmî üzerinde durulmaktadır.

İlimlerinin tasnifi konusu ilk zamanlar daha ziyade filozoflar tarafından ele alınmış ve genel olarak dinî ve dünyevî veya aklî-naklî şeklindeki ikili taksim benimsenmiştir. İlk tasnifin kim tarafından yapıldığı konusu ihtilafli olmakla birlikte Câbir b. Hayyân bu konuda ilk olarak zikredilen isimdir ki o ilimleri dinî ve dünyevî diye ikiye ayırmıştır. Daha sonraları Kindî ve Farâbî tarafından da üzerinde durulan bu konuya, ondan sonra Âmirî de değinmiştir. Daha sonra ise Hârizmî müstakil bir eser yazmıştır.

Farâbî ve İbn-i Sînâ gibi önemli iki filozof arasındaki bir dönemde yaşamış olan Âmirî, ilimleri öncelikli olarak millî ve hikemî diye ikiye ayırmış, özellikle hikemî ilimleri anlattığı bölümde onların faydaları üzerinde durmuş ve konuları hakkında bilgi vermiştir. Her bir ilmi anlattıktan sonra da, bu ilimlerin dine aykırı olmadıklarını özellikle vurgulamıştır. Bunu ortaya koymak için de gerektiğinde konuya işaret ettiğini düşündüğü birçok âyet ve hadisten de istifade etmiştir. Bu itibarla onun, daha genel olarak felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışan Kindî ve Farâbî gibi filozoflarla aynı neticeye vardığını söylemek mümkündür. Onun ifade etmek istediği aslında, hakikatin tek olduğu anlayışını tekrar dillendirmektir. Ayrıca şuna da işaret etmek gerekir ki, ilimlerin millî (dinî) ve hikemî (felsefî) olarak ayırımı ve bunların her birinin üçlü tasnifi net bir şekilde ilk defa Âmirî tarafından yapılmıştır.



Âmirî, hikemî ilimlerden üstün gördüğü dinî ilimlerin temeline hadis ilmini yerleştirmiştir. Ona göre hikemî ilimlerin temeli tabiat ilmi olduğu gibi, hadis ilmi de bütün dinî ilimler için kaynak temin etmektedir. Dolayısıyla hadis/haber olmaksızın dinî ilimlerden söz etmek mümkün değildir. Bu ilmin ehli olan hadisçilerin gayretleri olmasa, haberlerin sahihi ile zayıfını birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bu konularda ihtilaf edildiğinde onlara başvurulmalıdır. Âmirî bu konuda hadis ilminin önemine farklı bir bakış açısıyla işaret etmiş bulunmaktadır.

Âmirî ile aynı dönem ve çevrede yaşayan Hârizmî ise ilimlerin tasnifine dair müstakil eser kaleme almıştır. Onun eseri, devletin önemli kademelerinde vazifeli olan birisi tarafından telif edilmiş bir çalışma olması bakımından da önemlidir. O, ilimleri öncelikli olarak şer'î/Arabî ilimler ile Âcemî yani yabancı milletlerin ilimleri diye ikiye ayırmıştır. İlimler tasnif edilirken de, bu ilimlerin temel ıstılahları açıklanmış, özellikle Âcemî ilimler bölümünde devlet işlerinin düzenli yürütülmesinde ihtiyaç duyulan hususlara dikkat çekilmiştir.

Hârizmî'nin taksimatında lügat ilimleri ve tarih de şer'î ilimlere dâhildir ki, bu durum onları da İslâm medeniyeti içinde değerlendirdiğinin bir göstergesidir. O, felsefî ilimlerin daha sonra İslâm medeniyetine girdiğini, asıl itibarıyla onların başka medeniyetlere ait olduğuna bir bakıma işaret ederek, onları Âcemî ilimler başlığı altında tasnif etmiştir. Onun şer'î ilimler içinde ilk sırada fıkıh ve kelâm ilmine işaret etmesi, tefsir ve hadis gibi ilimleri ayrıca zikretmemesi, tasnifinin önemli bir özelliğidir. Bu tasnifte Farâbî'nin etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim o da, ilimler tasnifinde sadece fıkıh ve kelâm ilmine yer vermişti. Fakat Hârizmî'nin eseri incelendiğinde böyle bir etkiden daha ziyade, onun öncelikli olarak mevcut durumu göz önünde bulundurduğu ve bu ilimlere yönelmek isteyenlere bilgi verip, pratik bir ihtiyacı karşılamak gayesini güttüğünü söylemek mümkündür.

Hârizmî, hadis ile ilgili konulara fıkıh ilmi altında yer vermektedir. Bu onun hadis ilmini hangi yerde konumlandığı açısından önemlidir. Hadislerin anlaşılmasının öncelikli olarak fıkıh ilmi çerçevesinde olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Haberlerin kısımlarından öncelikli olarak mütevâtir ve âhâd ayırımına yer vermesi de bunu göstermektedir. Bu ayırım bilindiği üzere fıkıh usulünde haberlerin değerlendirilmesinde daha önceliklidir. Nitekim haberlerin bu şekilde ikiye ayrılması hadis usulü konularına da sonradan girmiştir.

Hârizmî, ilimleri dinî ve Âcemî diye ayırırken, diğer milletlerin ilimlerini dışlayıcı bir üslup benimsememiştir. Kitabın en önemli yönlerinden biri, müellifinin içinde yaşadığı asırdaki ilimleri içine alan ansiklopedik tarzda telif edilmiş ilk eserlerden olmasıdır. Nitekim ansiklopedik tarzda kaleme alınan eserlerin ortak özelliğine uygun olarak, eserde ilimler, veciz bir şekilde tanımlanmıştır. Eserin bu özelliği sayesinde, ilgili dönemin ilim

anlayışını ve müellifin farklı ilim dallarına olan ilgisini tespit etmek mümkün olmaktadır. Ayrıca eserden istifade etmeleri beklenen muhatapların da ihtiyaçlarını ortaya çıkarmada önemli bir kaynak vazifesi görmektedir.

Tarihi süreç içerisinde İbn Haldûn, Taşkoprîzâde gibi âlimler tarafından daha farklı ilimler tasnifi yapıldığı bir gerçektir ki, bunlar üzerinde de ayrıca durulması gerekmektedir. Çeşitli âlimler tarafından yapılan tasniflerde, öncelikle içinde bulunduğu zamandaki ilimleri tasnif ettikleri düşünülürse, kendi devirleri için ciddi bir çözüm ürettikleri de ortaya çıkmaktadır.

Bugün yapılması gereken öncelikli hususlardan biri de her ilim dalının ilimler tasnifindeki yerinin net olarak ortaya konulmasıdır. Yoksa özellikle İslâmî ilimlerin özellikleri ve günümüzdeki amaç ve işlevi gibi konulardaki tereddütleri gidermenin daha da zor hale gelmesi mümkündür. Bu konu tam olarak aydınlatılmadığında, mevcut İslâmî ilimlerin tarihi süreç içindeki gelişimlerini dikkate almayıp, doğrudan ilk kaynaklara müracaat etme gibi selefi anlayışlar oluşabilmektedir. Özelde hadis ilmi açısından düşünüldüğünde bu durum daha bir önem arz etmektedir. Hadis ilminin, genel olarak ilimler tasnifi içindeki yerinin tam olarak tespiti yapılması her zamankinden daha önceliklidir. Neticede günümüzde hadis ilminin önemini tam olarak belirlemek, öncelikli olarak ilimler tasnifindeki yerinin tesbiti ile mümkündür, denilebilir.

## KAYNAKÇA

Âmirî, Ebû'l-Hasan. *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*. Nşr. Ahmed Abdülhamid el-Gurâb. Riyâd: Dâru'l-isâle, 1408/1988.

Arslan, Ali. *Hadis İlminde İlim/Bilgi Vasıtası Olarak "Haber" Haberin Epistemolojik Değeri ve Hadis Usulü Eserlerinde İncelenmesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.

Aristoteles. "Metaphysics". *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Bames. Princeton: Princeton University, 1995.

Aydın, Hasan. "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî İlimlerin Meşruluğu Sorunu". *Ekev Akademi Dergisi* 11/33 (2007), 55-66.

Bahadırov, Raik. "Ebû Abdullah el-Hârizmî ve *Mefâtihu'l-'Ulûm* Adlı Ansiklopedik Eseri Üzerine Birkaç Söz". Çev. Fegani Beyler. *Dört Öge* 5/11, (2017), 201-214.

Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

Bayraktar, Mehmet. *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985.

Câbir b. Hayyân. "Kitâbu'l-hudûd", Muhtârü resâil-i Câbir b. Hayyân. Nşr. Paul Kraus. 97-114. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı ve matbaatüha, 1354/1935.

Çınar, Selime. *Fârâbî'den Taşkoprîzâde'ye: İslâm Medeniyetinde İlim-*

*ler Tasnifinin Gelişimi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Medeniyetler İttifakı Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Ebû Hanîfe. *el-Fıkhü'l-ebbat*. Nşr. Mustafa Öz. İstanbul, İFAV Yayınları, 1992.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *İhşâ'ü'l-'ulûm*. Nşr. Osman Muhammed Emîn. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1949.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *et-Tenbih 'alâ sebîli's-sa'âde*. Thk. Sahbân Halîfât. Amman:1987.

Gökbulut, Süleyman. "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/19 (2007), 245-264.

Görgün, Tahsin. "Batı Medeniyeti İçerisinde İslâmî İlimler Mümkün Müdür? Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meselelerine Temelli Bir Bakış". *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri İlmî Toplantı*. Düzenleme Kurulu, Tahsin Görgün, v.dğr. 11-30. İstanbul: İsam, 2007.

Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib. *İlimlerin Anahtarları Mefâtîhu'l-'ulûm*. Thk. ve Çev. Aygün Akyol - İclâl Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Nşr. Şerafeddin Yalıtıkaya & Kilisli Rıfat Bilge. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, ts.

Kaya, Mahmut. "Âmirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/68-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Kaya, Mahmut. *Kindî Felsefî Risâleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh. *Felsefî Risâleler*. Çev. Mahmud Kaya. İstanbul: 1994.

Koçyiğit, Talat. Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.

Kutluer, İlhan. "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/222-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd. *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Trc. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi* 3/22, (2011), 533-556.

# GAZZÂLÎ'NİN EYYÜHE'L-VELED ADLI ESERİNİN İÇERİK VE YÖNTEMİNİN PEDAGOJİK AÇIDAN İNCELENMESİ

## PEDAGOGICAL EXAMINATION OF THE CONTENT AND METHOD OF AL-GHAZALI'S BOOK NAMED AYYUHAL WALAD

Geliş Tarihi: 13.12.2019 Kabul Tarihi: 01.06.2020

✉ **SALİH AYBEY**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-8361-5793

salihaybey@hotmail.com

### ÖZ

Gazzâlî (1058-1111) Selçuklular döneminde yaşayan, İslâm düşünce ve kültür yapısının oluşmasında önemli katkıları olan âlimlerden biridir. Yaşadığı dönem itibarıyla İslâm dünyasında ilk düzenli eğitim-öğretim kurumları olan Nizamiye Medreselerinde hem öğrencilik hem de öğreticilik yapmış bir kişidir. İlmî açıdan çok yönlü bir âlim olması nedeniyle değişik alanlardaki çalışmalarının yanında eğitim-öğretime dair eserler de yazmıştır. Bu alanda onun kaleme aldığı eserlerden birisi de *Eyyühe'l-Veled*'dir. Türkçe'nin yanında başka dillere de çevrilmiş olan eser, Gazzâlî'nin düşünce yapısını ve pedagojik yaklaşımını da ortaya koyması bakımından önemli bir eserdir. Bu çalışmamızda pedagojik açıdan incelenmiş bu eserin muhteva, yöntem ve tekniklerinin günümüzün eğitim anlayışı ile bağdaşıp bağdaşmadığı değerlendirilmiştir. Eserin muhteva açısından tahlili yapıldığında, kaleme alındığı dönemin şartları ve eğitim anlayışına göre, yenilikçi ve pedagojik özellikler taşıdığı görülmüş; günümüz eğitim-öğretim yöntemleri açısından pek çok benzerlikleri tespit edilmiştir. Bununla birlikte eserde bugünün eğitim anlayışına ışık tutacak pek çok tavsiyelerin mevcut olduğu ve din eserin eğitimi alanında kullanılabilecek önemli kaynaklar arasında yer aldığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Gazzâlî, Eyyühe'l-Veled, Pedagoji, Gazzâlî ve Eğitim, Din Eğitimi.

### ABSTRACT

Al-Ghazali (1058-1111) is one of the scholars who lived during the Seljuks and made important contributions to the formation of Islamic thought and culture. He is both a student and a teacher in Nizamiyya madrasas, which are the first regular educational institutions in the Muslim world. Since he is a multi-faceted scholar, he authored works on education in addition to his studies in different fields. One of the works of his in the field of education is *Ayyuhal Walad*. This small but voluminous work, which has been translated into other languages besides Turkish, is an important one in terms of revealing the mentality and pedagogical approach of al-Ghazali. In this study, it was evaluated whether the content, methods and techniques of the work examined from a pedagogical point of view are compatible with today's educational approach. When the work was analyzed in terms of content, it has been observed that it has innovative and pedagogical features compared to the terms and educational understanding of the time it was written; and many similarities have been found with today's education and training methods. Besides, it has been observed that there are many recommendations to shed light on today's understanding of education and that it is among the important works that can be used in the field of religious education.

**Keywords:** al-Ghazali, Ayyuhal Walad, Pedagogy, al-Ghazali and Education, Religious Education.

## PEDAGOGICAL EXAMINATION OF THE CONTENT AND METHOD OF AL-GHAZALI'S BOOK NAMED AYYUHAL WALAD

### SUMMARY

Al-Ghazali is a scholar who lived between 450-505/1058-1111. He has produced important works in many fields from fiqh to kalam, from philosophy to logic, from sufism to morality (akhlaq), and from education to al-usul. One of his works is "Ayyuhal Walad". The work has been translated into Turkish and printed several times so that those who do not speak Arabic can easily read and understand it. It contains some explanations about religion, morality and decency written by al-Ghazali to a student as a recommendation. In his work, Ghazali gave his student information about what sciences to learn and how to follow the right path. He answered almost all questions that can be answered by fulfilling the wishes of his student, and he addressed him as, "O son". In this work, al-Ghazali dealt with the basic religious and moral rules that the individuals living in the society may encounter most often, and he explained how a Muslim should spend their daily life on the axis of the Qur'an and the Sunnah. It is a fact revealed by the pedagogy that each child has a unique learning ability. Experts who set out on this fact stated that providing education in accordance with the development periods and the own abilities of each child will contribute to effective learning. Al-Ghazali paid attention to this fact in his work years ago and used all the subjects, examples, stories and concise words in the simplicity so that his interlocutor could understand for educational purposes. The application of such a method provided both easy comprehension of the subject and a more fluent reading of the work.

### Purpose and Importance

In this study, it was aimed to determine how the work of al-Ghazali named Ayyuhal Walad, which guides people in many subjects from worship to prayers and from family life to daily life, constitutes a source for today's religious education. Although the works and influence of Ghazali, who is one of the important scholars in Islamic world, were analyzed from different aspects, no study was found about his work named Ayyuhal Walad except for a few studies. One of these studies is related to the field of hadith and the other is to literature. In the work written by Orhan Yılmaz, the hadiths in the author's work have been evaluated in terms of sources and chain of transmitters (sanad). In this context, it is emphasized whether the hadiths are compatible with the understanding of the Qur'an and the Sunnah. In the study made by Sevim Seda Yıldırım, the text of the work was written in transcriptional form, and the sentences in imperative and optative moods in the work were determined. In this study, the work named Ayyuhal Walad will be evaluated pedagogically in terms of its content, teaching methods, and techniques.

## Method

In this study, before going on to pedagogical evaluation, the work was generally introduced from the printed version in our hands. Later on, both Ayyuhal Walad and the views of the author were evaluated by taking into consideration other works of the author. While making this evaluation, we benefitted from his education views as well. Attention was paid to base and classify the analyzes and evaluations according to the importance of the subject. In this context, one of the copies we have used in our study and have found the opportunity to compare is the work titled “Tercüme-i Eyyuha'l-Veled” which was translated by Süleyman b. Cerağ, consists of 104 pages and was published in Istanbul in 1302/1884. Another one is the work titled “Eyyuha'l-Veled”, which was examined by Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî, consists of 158 pages and was published in Beirut in 1985.

## Conclusion

In this study, the work named Ayyuhal Walad by al-Ghazali by addressing his student was pedagogically examined and evaluated by taking into account today's education approach. When the work was analyzed in terms of content, it has been observed that it has innovative and pedagogical features compared to the terms and educational understanding of the time it was written. Besides, many similarities have been found with today's education and training methods. In his expressions, al-Ghazali frequently referred to verses, hadiths, stories and quotations in order to make the subject more comprehensible. Although the author has written his work to his interlocutor, it is seen that he addresses everyone. One of the most important aspects seen in his work is that he started his recommendations with a sincere addressing by taking into account the level of his interlocutor. Such an addressing is quite important in terms of education and winning the heart of the interlocutor. This can be evaluated under the principle of “relativity to the student” according to today's teaching principles and methods. Therefore, the work can be evaluated in accordance with the principle of “vitality”, one of today's teaching principles and methods. On the other hand, the author aimed to put the theoretical knowledge into practice. For this reason, the practical dimension of education rather than theoretical was prioritized in the work, followed by an applied method as if it was a face-to-face education. In this context, it is seen that his views and thoughts about education are in conformity with today's educational principles. Although nine centuries have passed since then, it has been found that his ideas remain fresh and practical.

## GİRİŞ

Gazzâlî<sup>1</sup> (450-505/1058-1111) yılları arasında yaşamış, döneminin önemli eğitim-öğretim kurumu olan Nizamiye Medreselerinde derslere devam etmiş, daha sonra bu medreselerde bir müddet müderris olarak da görev yapmış bir âlimdir.<sup>2</sup> Fıkıhtan kelâma, felsefeden mantığa, tasavvuftan ahlaka, eğitimden usule kadar pek çok alanda önemli eserler vermiş olan<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Tam adı, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî'dir. Gazzâlî, İran'ın Tûs şehrinin Gazele köyünde dünyaya gelmiş ve doğduğu köye nispetle Gazzâlî adını almıştır. Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *İthâfî's sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrârı İhyâi 'ulûmi'd dîn* I (Mısır: y.y. 1311), 18.

<sup>2</sup> Gazzâlî'nin Hayatı için bk. Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 489-490; Taceddin Subki, *Tabakât*, 4: Beyrut: 1419/1999, 103; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi'l-Târîh* 9, çev. Abdulkerim Özeydin v. dğr., (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2016), 87-93; Rızaeddin b. Fahreddin, *İmam Gazzâlî*, haz. Leyla Yakupoğlu Boran (İstanbul: Büyüyen Ay, 2018), 28-35; Gazzâlî, *İhyâ'u Ulumi'd-Din*, trc. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 11-19; Bülent Çelikel, "Gazzâlî (Ö. 1111 M)", *Klasik İslâm Eğitimcileri*, ed. M. Köylü-A. Koç (İstanbul: Rağbet, 2016), 287-288.

<sup>3</sup> Hemen hemen her konuda eseri bulunan Gazzâlî'nin baş eseri *İhyâ'u ulûmi'd-din*'dir. Fıkıh ilmiyle ilgili olarak *el-Basit*, *el-Vasit*, *el-Veciz* ve bu alanda muhtevası ve etkileri bakımından en önemli eserlerden biri olarak kabul edilen *el-Mustasfa min' ilmi'l-usûl*'dür. Gazzâlî'nin kelâm ilmiyle ilgili önemli eserleri arasında *Kavaidü'l-akaid*, *el-İktisad fi'l-i'tikad* ve *İlcamü'l-avam an ilmi'l-keâm* zikredilebilir. Bunlarla birlikte mantık ilmiyle ilgili önemli eserleri *Mi'yarü'l-ilm* ve *Mihakku'n-nazar*; felsefe ilmiyle ilgili önemli eserleri, *Tehafütü'l-felasife* ve *Makasidü'l-felasife*'dir. Müellifin tasavvuf ilmiyle ilgili önemli eserleri arasında, *el-Mizanü'l-amel*, *Cevahirü'l-Kur'ân*, *Bidayetü'l-hidaye*, *el-Erbain fi usuli'd-din*, *Kimya-yı Saadet*, *Mişkatü'l-Envar* ve *Minhacü'l-Abidin* sayılabilir. Bütün eserleri için bk. H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî: Eserleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 524; Fahreddin, *İmam Gazzâlî*, 61-66; Gazzâlî'nin bütün eserlerini tespit etmeye yönelik önemli iki eser, Bouyges, *Essai de Chronologie des Oeuvres de Al-Ghazali*, 1-205; Abdurrahman Bedevi,



Gazzâlî'nin kaleme aldığı eserlerinden birisi de *Eyyühe'l-Veled*'dir. Eser, Arapça bilmeyenlerin rahatça okuyup anlaması amacıyla Türkçeye de tercüme edilmiş ve defalarca baskısı yapılmıştır.<sup>4</sup>

*Eyyühe'l-Veled*, Gazzâlî'nin bir öğrencisine tavsiye niteliğinde yazmış olduğu din, ahlak ve âdâba dair açıklamaları içermektedir. Eserinde, öğrencisine hangi bilgileri öğrenmesi gerektiği, nasıl doğru yola gidilebileceği ile ilgili bilgiler vermiştir. 'Ey oğul' diyerek seslendiği öğrencisinin arzu ve isteklerini yerine getirip cevaplanabilecek hemen hemen bütün sorulara cevap vermiştir. Gazzâlî bu eserde toplum içinde yaşayan bireyin en çok karşılaşabileceği temel Dinî ve ahlaki kuralları ele almış, bir Müslümanın günlük hayatında ve ömrü boyunca Kur'ân ve Sünnet ekseninde nasıl yaşaması gerektiğini anlatmıştır. Gazzâlî'nin, o gün öğrencisine hitaben yazmış olduğu *Eyyühe'l-Veled*, bugün bile hâlâ önemini korumaktadır.

Her çocuğun kendine has bir öğrenme kabiliyetinin var olduğu pedagojinin, ortaya koyduğu bir gerçektir. Bu gerçekten yola çıkan uzmanlar, her çocuğun gelişim dönemlerine ve kendi kabiliyetlerine uygun bir şekilde eğitim-öğretim yapılmasının etkin öğrenmeye katkı sağlayacağını ifade etmişlerdir. Gazzâlî, zikredilen bu eserde yıllar önce buna dikkat etmiş ve eserindeki bütün konuları, örnekleri, hikâyeleri, özlü sözleri muhatabın anlayabileceği sadelikte, kısa cümlelerle akıcı bir dil kullanarak eğitim amaçlı olarak kullanmıştır. Bu şekilde bir yöntemin uygulanması hem konunun kolay anlaşılmasına hem de eserin daha akıcı okunmasını sağlamıştır. Bu çalışmada Gazzâlî'nin eğitime dair yazdığı eserlerden birisi olan *Eyyühe'l-Veled* adlı eseri pedagojik açıdan değerlendirilmeye çalışılacaktır.

### Çalışmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmada Gazzâlî'nin ibadet şekillerinden dualara, aile hayatından günlük hayata kadar pek çok konuda yol gösteren *Eyyühe'l-Veled* adlı eserinin günümüz din eğitimine nasıl bir kaynak oluşturduğu tespit etmek amaçlanmıştır. Bununla birlikte İslâm dünyasının önemli âlimlerinden olan Gazzâlî'nin eserleri ve etkisi farklı yönlerden incelendiği halde<sup>5</sup>, *Eyyühe'l-Veled* adlı eserini konu alan bir kaç çalışmanın dışında her hangi bir çalışmaya rastlanamamıştır. Yapılan bu çalışmalardan biri hadis, diğeri

*Müellefatü'l-Gazzâlî* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1961).

<sup>4</sup> Hilmi Ziya Ülken, "Gazzâlî'nin Bazı Eserlerinin Türkçe Tercümeleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), 59; Yusuf Turan Günaydın, "Gazzâlî Tercümeleri: Osmanlı Devri ve 1928 Sonrası İçin Bir Bibliyografya Denemesi", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011/1): 63-90.

<sup>5</sup> Müellifin eserleri ve görüşleri üzerine 1981-2019 yılları arasında 89 adet lisansüstü tez hazırlanmıştır. Bk. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>. Ayrıca İSAM veri tabanından alınan sonuçlara göre de 247 adet makale türü çalışma mevcuttur. Bk. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>.

de edebiyat alanıyla ilgilidir. Orhan Yılmaz tarafından yapılan çalışmada, müellifin eserinde geçen hadislerin tahrir ve değerlendirilmesi yapılmış ve bu hadislerin Kur’ân ve sünnet anlayışıyla bağdaşıp bağdaşmadığı üzerinde durulmuştur.<sup>6</sup> Sevim Seda Yıldırım tarafından yapılan çalışmada ise, eserin transkripsiyonlu olarak metninin yazılarak, eserde geçen emir-istek kipli cümleler tespit edilmiştir.<sup>7</sup> Bu çalışmada ise, *Eyyühe'l-Veled* adlı eser, muhteva ve öğretim yöntem ve teknikleri bakımından pedagojik olarak değerlendirilecektir. Böylece Gazzâlî’nin en çok baskısı yapılan<sup>8</sup> kitapları arasında yer alan eserinin, günümüz din eğitimi bilimine katkısı da değerlendirilmiş olacaktır.

### Çalışmanın Yöntemi

Çalışmamızda Gazzâlî’nin *Eyyühel Veled* adlı eserin pedagojik olarak değerlendirmesine geçmeden önce, eserin elimizde bulunan baskısından eserin ana hatlarıyla tanıtımı yapılmıştır. Daha sonra müellifin yer yer diğer eserlerine de müracaat edilerek onun eğitim görüşleri bağlamında eserin pedagojik bir tahlilini ve günümüz pedagojisinin ışığında müellifin görüşlerinin değerlendirilmesi yapılmıştır. Konunun önemine göre, tahlil ve değerlendirmelerin temellendirilmesine ve sınıflandırılmasına özen gösterilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızda kullandığımız ve karşılaştırma imkânı bulduğumuz nüshalar, Süleyman b. Cerağ tarafından tercüme edilen 1302/1884 yılında İstanbul Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniye matbaasında basılan ve 104 sayfadan müteşekkil olan “Tercüme-i Eyyühe’l-Veled” adlı eser ile Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî tarafından tahkik edilen ve 1985 yılında Beyrut Dârü’l Beşâiri’l-İslâmiyye matbaasında basılan 158 sayfadan ibaret olan “Eyyühe’l-Veled” adlı eserlerdir. Gazzâlî’nin zikredilen bu eseri günümüz pedagoji anlayışı doğrultusunda değerlendirilmeye ve yorumlanmaya çalışılmıştır.

<sup>6</sup> Orhan Yılmaz, “Gazzali’nin Eyyühe’l-Veled İsimli Kitabının Önemi ve Kitapta Geçen Hadislerin Değerlendirmesi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2019): 185-213.

<sup>7</sup> Sevim Seda Yıldırım, *Eyyühe’l-Veled Tercümesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2018).

<sup>8</sup> Gerek Osmanlı döneminde gerekse Cumhuriyet döneminde Gazzâlî’nin *Eyyühe’l-Veled* adlı eseri defalarca Türkçeye tercüme edilerek basılmıştır. Hatta Cumhuriyet döneminde tercümelerin yanında çeviriyazı-sadeleştirme yoluyla basılanları da hesaba katarsak, Osmanlı döneminde basılanlardan kat kat daha yüksek sayıya ulaştığını söyleyebiliriz. Nitekim ulaşabildiğimiz kadarıyla 1928-2018 yılları arasında yapılan *Eyyühe’l-Veled* tercümelerinin sayısı 21, büyük çoğunluğu Süleyman b. Cerağ’a ait olan eserin sadeleştirilmesi şeklinde yapılan baskıların sayısı da 16’dır. Günaydın, “Gazzâlî Tercümelei: Osmanlı Devri ve 1928 Sonrası İçin Bir Bibliyografya Denemesi”, 63-90.

## 1. Eyyühe'l-Veled

Giriş kısmında yazılış amacı verilen<sup>9</sup> eserine Gazzâlî, “Ey oğul!” diye başlamakta ve öğrencisine günlük hayatında karşılaşılabileceği bütün durumlarla ilgili yapması gerekenleri tavsiye etmektedir.<sup>10</sup> Bir Müslümanın Kur’ân ve Sünnet çizgisinde nasıl yaşaması gerektiği anlatılan eserde, insanlara pek çok konuda rehberlik de yapılmaktadır.<sup>11</sup> Ameli ve itikadi yönden pek çok Dinî bilgilerin yer aldığı, toplumla iç içe olan insanın en çok karşılaşılabileceği temel ahlak kurallarının ele alındığı eser, aynı zamanda bütün insan ilişkilerinin temellerini belirleyecek niteliktedir.

“Ey oğul”, “Oğlum” ve “Oğlum’a” başlıkları ile Türkçe’ye de çevrilmiş olan eser besmele, hamd ve salavat ile başlamaktadır. Eserin ilk sayfasında yazılış amacı hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra, eser hocanın talebesine verdiği tavsiyeler ile devam etmektedir. İnanç, ibadet ve ahlak üzerine güzel konuların yer aldığı, küçük ama hacimli eser âyet, hadis, darb-ı mesel ve geçmiş peygamberler veya çeşitli kimselerden rivayet edilen olay ve hikâyelerden de yararlanılarak süslenen öğütlerle herkesin anlayabileceği tarzda özlü ve sade bir tarzda ele alınmıştır.

Eserin “Ey oğul” şeklinde hitap ile başlaması nedeniyle eseri, babanın oğluna öğütleri gibi anlatanlar varsa da, eserin kaleme alınış amacı ile ilgili bilgilerden hocanın talebesine yönelik öğütleri olduğu anlaşılmaktadır. Eserde yapılan tavsiyeler geleneksel vaaz kitaplarına uygun şekilde âyet, hadis, özlü söz ve kıssalar yoluyla yapılmıştır. Bunlar aynı zamanda söylemlerin desteklenmesi amacıyla da kullanılmıştır. Yine bazen yaşanmış bir olay ya da hikâyeye zikredilerek konu somutlaştırılmakta ve okuyucunun bu

<sup>9</sup> Gazzâlî’nin öğrencilerinden biri, “yıllarca zahmet çektim ve birçok ilim öğrendim, ancak bu ilimlerden benim için en faydalı olan ve beni âhirette kurtaracak olan hangileri, benim için faydasız ve boş olanlar hangileridir? Bunları öğrenip ona göre davranayım” diyerek hocasına (Gazzâlî) bir mektup yazar ve kendisini tereddütten kurtaracak öğütlerde bulunmasını ister. Bunun üzerine Gazzâlî’de öğüt isteyen bu öğrencisine cevap mahiyetinde *Eyyühe'l-Veled*’i yazmıştır. Bk. Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, çev. Süleyman b. Cerağ (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1302h), 2.

<sup>10</sup> Müellif eserinde konuları bab başlığı altında ele almıştır. Eserdeki bab ve konu başlıkları şöyledir: Namazın rükûları babı, tevhid babı, duanın fazileti babı, salavat getirmenin fazileti babı, kilo, terazi ve arşın babı, nimetin şükrü babı, bayramın fazileti babı, zühd ve takva babı, sıla-i rahmin fazileti babı, şakiler (şekavet) babı, sabır babı. Ayrıca alışverişte uyulması gereken adap, ana-baba ile muamele adabı, komşuluk adabı, mahalle adabı, ulema sohbeti adabı, Cuma günü adabı, sufilerin sohbetinde bulunma adabı, kadıların yanında bulunma adabı, beylerin yanına girme adabı, yakın kişilerle muamelenin adabı, konuk (tanrı misafiri) adabı, mecliste makam adabı, yemek yeme adabı, su içmek adabı, paşmak adabı, eşinle geçinme adabı, eve girme adabı, döseğe girme adabı, havas sureleri okumak adabı, hamama girme adabı, boşanma adabı, kabir ziyareti adabı. Bunların dışında önemli gün ve gecelerle bazı surelerin faziletine dair bilgiler de mevcuttur.

<sup>11</sup> Krş. Yıldray, *Eyyühe'l-Veled Tercümesi*, 3.

kıssadan hisse çıkarması istenilmektedir. Gazzâlî, dua ile bitirdiği eserinin sonunda şu ifadeye yer verir: “*Bilmiş ol ki, burada topladığım tüm hadisler sağlamdır;*<sup>12</sup> *şüpheli, bilinmeyen bir husus yoktur. Sakın şüphe etme.*”<sup>13</sup>

Gazzâlî, eserin giriş kısmında eserde yer alan konuları ve sayılarını tek tek açıklamıştır.<sup>14</sup> Müellifin diğer eserlerinde çokça göremediğimiz bu yöntem, okuyucuların eserin muhtevası hakkında bilgi sahibi olması açısından önemlidir. Bu bilgilerden sonra “*Bu eserde ayrıca 1090 adet edep toplanıp işlendi. Kim bu arz edilecek edeplerle edeplenir, onlara uygun hareket ederse dünya ve ahiret mutluluğu için ona yeter. Her biri işleyene sevap kazandıracak bu edepleri yerine getirenler, umarız ki bizi de hayır dua ile anarlar. Yüce Allah, yapılan duaları inşallah kabul buyurur. Şüphesiz kul, bir başka kulun yapacağı dua ile bağışlanır.*”<sup>15</sup> şeklindeki cümlelerle “Ey Oğul” diyerek nasihatlerine başlamıştır.

Gazzâlî’yi halka tanıtan eserlerinden biri olan *Eyyühe’l-Veled*, birçok dünya diline çevrilmiş, UNESCO tarafından 1951’de Fransızca, İngilizce ve İspanyolca’ya tercüme edilerek yayınlanmış, Batıda ve doğuda en çok okunan eserler arasına girmiştir.<sup>16</sup>

## 2. Gazzâlî’nin Eğitim Görüşü Bağlamında Eyyühe’l-Veled’in Pedagojik Tahlili

### 2.1. Eserin Muhteva Açısından Pedagojik Tahlili

Eğitim, bireyde istenilen yönde davranış değişikliği meydana getirme sürecidir.<sup>17</sup> Eğitimin amacı da topluma faydalı bireyler yetiştirmektir. Başta peygamberler olmak üzere toplumun eğitimini kendilerine görev addeden-

<sup>12</sup> Gazzâlî’nin *Eyyühe’l-Veled* isimli eserinde geçen hadislerin değerlendirmesini yapan Orhan Yılmaz, Gazzâlî’nin bu eserinde kaydettiği on altı hadisten dokuzunun makbul olduğunu, en az iki tanesinin mevzu olduğunu diğerlerinin ise zayıf ya da şiddetli zayıf olduğunu belirtmektedir. Bk. Yılmaz, “Gazzâlî’nin Eyyühe’l-Veled İsimli Kitabının Önemi...”, 185-213.

<sup>13</sup> Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, 104. Gazzâlî, eserin giriş kısmında da “*Bu eserde Rasûlullah Efendimiz’in (s.a.s.) hadisleri ve sağlam kaynağa dayanan haberler mevcuttur.*” şeklinde bir ifade kullanarak hadislerin ve ifadelerin sağlamlığına vurgu yaparak başlamıştır. Bu durum, okuyucu için bir güven telkin etmektedir ki, eğitimde bu önemli bir husustur. (Bk. Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, 2.)

<sup>14</sup> Bunlar miktar olarak eserde şöyle geçmektedir: a) Hadis-i Şerifler: 369 tanedir b) Haberler: 44 tanedir c) Namazın farzları: 12 tanedir d) Namazın vacipleri: 7 tanedir e) Namazın sünnetleri: 14 tanedir f) Namazın Müstehapları: 25 tanedir g) Namazın mekruhları: 10 tanedir h) Namazın müfsitleri yani namazı bozan şeyler: 14 tanedir.

<sup>15</sup> Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, 2-3.

<sup>16</sup> Çağrırcı, “Gazzâlî”, 13: 489

<sup>17</sup> Selahattin Ertürk, “Eğitimde ‘Program’ Geliştirme (Ankara: Yelkentepi Yayınları, 1972), 9; Ayrıca bk. Beyza Bilgin-Mualla Selçuk, *Din Öğretimi* (Ankara: Gün Yayınları, 1995), 26.

ler bu amaca ulaşmaya çalışmaktadırlar. Hedefler ve yöntemler yere ve zamana göre kişiden kişiye, toplumdaki topluma değişse de hepsinin ortak amacı istenilen davranışları sergileyecek bireyler yetiştirmektir. Müslümanlar için bu hedef, Allah ve Rasûlü'nün koyduğu kurallara bağlı, Dinî ve ahlaki değerleri özümsemiş, vatanına ve milletine faydalı nesiller yetiştirmektir.<sup>18</sup> Bu hedefe ulaşmada âyet ve hadisler başta olmak üzere geçmiş peygamberler, sahabe, tabiin ve mutasavvıflardan rivayet edilen söz ve hikâyeler önemli bilgi kaynaklarıdır. Gazzâlî de bu bilgi kaynaklarını kullanarak eğitimde hedefe ulaşmayı gaye edinmiştir.

Gazzâlî'nin eğitimle ilgili görüşlerinin odak noktasını insan oluşturur. Çünkü insan eğitime uygun bir yapıya sahiptir. O, insanın küçük yaşlarda eğitilmesinin önemini ifade eder. Çünkü birçok kötü huyun küçük yaşlarda kazanıldığını, daha sonra bunların değişmesinin zor olduğunu ifade etmektedir.<sup>19</sup> Bununla birlikte Gazzâlî, terbiye sistemini "iman" üzerine kurmuş, insanın iman temeline oturtulması gerektiğini ve bu temel üzerinde iyi kabiliyetlerinin açığa çıkartılmasını ve geliştirilmesini dile getirmiştir. Nitekim o, çocuğa iman ilkelerini ve ibadet etme şekillerini öğretmeyi de eğitim görüşleri içinde ele alır. Bunların eğitimin gayesi olan irade terbiyesini ve güzel davranışları kazanmayı kolaylaştırdığını söyler.<sup>20</sup> O, bütün bu konuları aktarırken ilgili âyet ve hadisleri de vermekte ve böylece okuyucunun konu hakkında âyet ve hadis kültürü edinmesini ve konunun Dinî naslarla temellendirilmesini de sağlamış olmaktadır.<sup>21</sup>

Çocukların zihinsel duygusal ve sosyal gelişimlerine yönelik araştırmalar yapan pedagoji<sup>22</sup> çocuklarda öğrenme ve öğrenme problemlerini ele almaktadır. İnsanoğlu hayat boyu öğrenme kapasitesine sahip bir varlık olsa da, bu kapasitenin en verimli ve hızlı bir şekilde işlevsel olduğu zaman çocukluk dönemidir. Bu yıllardaki eğitimin etkisi ve kalıcılığı daha kuvvetli olduğu için, bu dönemde verilen din eğitiminin niteliği de büyük önem arz eder.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Yılmaz, "Gazzali'nin Eyyühe'l-Veled İsimli Kitabının Önemi...", 191.

<sup>19</sup> Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 1981), 316. Krş. Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınları, 1998), 306.

<sup>20</sup> Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-din* 3: 70.

<sup>21</sup> Suat Cebeci, "Yazı Dili ve Yazılı İletişim Bağlamında Gazzâlî'nin Üslubu", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 47/3 (2011): 149.

<sup>22</sup> Ferhan Oğuzkan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 1981), 196.

<sup>23</sup> Hasan Mahmut Çamdibi - Emine Keskiner, "Gazzâlî'ye Göre Çocuk Eğitimi", *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (7-9 Ekim 2011)*, (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2012), 799-800. Ayrıca bk. Yurdagül Mehmedoğlu, *Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 31-34; Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *AÜİFD* 45 (2004): 137-154; Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde*

Eğitimi bir ihtiyaç olarak gören ve eğitimin gücüne inanan Gazzâlî, insanın eğitimine dair birçok konuyu ele almıştır. O, eğitimin temeline ihtiyaç kavramını koyarak, insanın kabiliyetlerinin gelişebilmesi için eğitilmesi gerektiğini ve mutluluğa ulaşmasının yegâne yolunun bu olduğunu belirtmiştir.<sup>24</sup> Ancak O, “bilgi, gereğince uygulanmadıkça, sahibine fayda vermez, amelsiz ilim delilik, ilimsiz amel ise zaten mümkün değil”<sup>25</sup> sözüyle hem eğitim görüşünü belirtmiş hem de elde edilen bilginin uygulamaya geçirilmesini, uygulamaya geçirilmeyen bilginin insana yük olacağını ifade etmiştir.

Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled* adlı eserinde özellikle felsefi değerlendirmeler gibi anlaşılması güç olan karmaşık ifadelerden uzak durmaya gayret ederek, günümüz pedagojisinde önemli yer tutan basitten karmaşığa, bilinen-den bilinmeyene ve yakından uzağa ilkeleri açısından değerlendirilebilecek görüşler ileri sürmüştür. Bununla birlikte eğitimde eğiten ve eğitilen gibi önemli olan iki unsurdan biri olan eğitilene (öğrenci) sevdirmeye, müjdelemeye, nefret ettirmeye, korkutmaya, güzellikle çağırma (Ey oğul!) yollarını kullanan Gazzâlî'nin, böylece muhatabın gönlüne girerek mesajını ulaştırma amacına ulaştığı söylenebilir.

Müellif bütün ilimleri gerekli görmüş, ancak eğitimin insanların bilgi, birikim, anlama ve algılama seviyelerine göre öğrenme düzeylerinin farklılık gösterebileceğini belirterek eğitimde bunun dikkate alınmasını istemiştir.<sup>26</sup> Öğrenme düzeylerindeki farklılığı üç aşamada ele alan Gazzâlî, en yüksek düzeyin birinci seviye olduğunu, ancak ikinci ve üçüncü aşamada kalan insanların da olabileceğini -ki kendisini üçüncü düzeyde görmektedir- düşünmüş ve insanları bu perspektiften anlamaya ve anlatmaya çalış-

---

*Dini Motifler* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 67-85; Cemil Oruç, “Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişmesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010): 75-96; Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi* (Ankara: DİB Yayınları, 1983), 52-54; Eyüp Şimşek, “Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004): 207-220.

<sup>24</sup> Gazzâlî'nin eğitim görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. H. Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 225-260; Cemil Oruç, “İmam Gazali'nin Yaşadığı Döneme Kadar İslâm Eğitiminin Yapısı ve Gazali'de Eğitimin İmkânı”, *EKEV Akademi Dergisi* 14/45 (2010): 95-116; Bülent Çelikel, *Gazzâlî ve Eğitim* (İzmir: Tıbyan Yayınları, 2009), 35 vd.; Çelikel, “Gazzâlî (Ö. 1111 M)”, 287-308; Saadetin Özdemir, “Gazali'nin Ahlak Eğitimi Hakkındaki Görüşleri”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu (12-14 Mayıs 2011)* (Isparta: 2011): 465-474; Cağfer Karadaş, “Nizamiye Medreseleri ve Gazzâlî”, *Uluslararası Medrese Geleniği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu (5-7 Ekim 2012)* (Muş: Muş Alparslan Üniversitesi, 2012), 545-555; Mustafa, Çağrırcı, *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlakı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982), 17-21.

<sup>25</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 71.

<sup>26</sup> Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* 3: 74.



mıştır.<sup>27</sup> Gazzâlî, insanlara yaklaşırken onların kendi seviyesine göre yaklaşmış, onları kendi fikirleri çerçevesinde samimi kabul etmiş ve kendini sanki onlardan biriymiş gibi davranmıştır.<sup>28</sup> Bu özelliği ile de Müslüman toplumun hemen her kesiminden büyük kabul görmüştür. Onun bu özelliği kazanmasında Kur'ân'dan alıp yorumladığı “Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütlerle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et”<sup>29</sup> ifadelerinin önemli yer tuttuğu kanaatindeyiz.

*Eyyühe'l Veled* adlı esere günümüz eğitim anlayışı doğrultusunda bakıldığında, Gazzâlî'nin eserinde insanın beden, ruh ve dil gelişimine, beden ve ruh gelişimi arasındaki ilişkiye, insanın gelişim ve eğitimde tedrici yöneme, bireyin gelişim sürecine ve muhataba dikkat etmektedir ki, bugün bu yöntem gelişim psikolojisinin<sup>30</sup> ortaya koyduğu ilkelere benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte müellifin zihinsel, duygusal, bedensel ve dil gelişimiyle ilgili muhatabın durumuna göre bir eğitim yolunu tercih ettiği görülmekte ve bunun da modern gelişim psikoloji ilkelerine uygunluk gösterdiği söylenebilir.

Gazzâlî, diğer birçok İslâm eğitimcisi ve âlimi<sup>31</sup> gibi, eserinde din eğitimine dair pek çok konunun yanında ilmin ve âlimin fazileti, öğrencinin hocasına karşı görevleri, ilim öğrenmede niyet, hocanın öğrenciye karşı tutum ve davranışları gibi eğitim-öğretimle ilgili birçok konuya da yer vermekte, görüşlerini ortaya koymaktadır. O, bunları ortaya koyarken bugün modern eğitim bilimlerinin de üzerinde hassasiyetle durduğu öğrenciye görelilik ilkesi, hayatilik ilkesi, somuttan soyuta, basitten karmaşığa, kolaydan zora ve tedricilik ilkeleri gibi bir takım öğretim ilke ve yöntemlerini kullanarak zihinsel bir seyir izleyerek konunun mantıklı bir silsile içinde kavranmasını kolaylaştırıcı bir yol izlemiştir. Yine eserde bugünün eğitim anlayışına ışık tutacak pek çok öğütler de mevcuttur. Nitekim müellifin öğrencisine faydalı bilgilere yönelmesini, faydasız bilgileri terk etmesini tavsiye etmesi, dün olduğu gibi bugünü ve yarını da kuşatacak nitelikteki evrensel bir mesajdır. Müellif eğitimin temel ilkesi olan bu mesajını Hz. Peygamber'in meşhur hadisi/duası<sup>32</sup> ile vermiştir. Ayrıca eserde öğretmen-öğrenci ilişki-

<sup>27</sup> Gazzâlî, *el-Kıstasü'l-müstakîm*, thk. Victor Chelhot (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1991), 41-42.

<sup>28</sup> Deniz Gürbüz, “Gazzâlî'yi Anlamanın Usulü”, *Diyanet İlmî Dergi* 47/3 (2010): 9.

<sup>29</sup> en-Nahl, 16/125.

<sup>30</sup> Nuray Sanemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Anı Yayınları, 2018), 18-19; Banu Yazgan İnanç-Mehmet Bilgin-Meral Kılıç Atıcı, *Gelişim Psikolojisi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2018), 24-27.

<sup>31</sup> Örneğin, Burhaneddin Zernüci, *Ta'limü'l-müteallim*, çev. Vehbi Yavuz (Bursa, İlim ve Kültür Yayınları, 1987); İbn Sahnun, *Adâbü'l-mu'allimîn*, çev. M. Faruk Bayraktar (İstanbul: MÜFV Yayınları, 2014); 43-94. Taşköprülüzade Ahmed, *Mevzuatü'l-ulum I*, 67-100.

<sup>32</sup> “Allah'ım! Faydası olmayan ilimden sana sığınırım” (Müslim, “Zikr”, 73; Ebu Davud, “Vitr”, 32).



leri (anne-baba ve çocuk ilişkileri de çerçevede ele alınmakta), öğrenilen teorik bilgilerin uygulanması yoluyla pekiştirilmesi, öğrencilerin kendisini zaman zaman muhasebe etmesi gibi bir takım tavsiyeler yapılmaktadır.

Eserde dikkat çeken diğer bir husus ise, eserinin tamamında “Ey oğul” hitabının kullanılmış olmasıdır. “Ey oğul” büyükten küçüğe sevgi ve şefkatin bir ifadesidir. Dolayısıyla Gazzâlî’nin nasihat ettiği öğrencisine sevgi ifadesiyle yaklaşmış olması, onun doğruya yönlendirmek amacıyla yaptığı nasihat/tebliğde nazik davranışının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim eğitimde muhatap önemlidir. Mahir eğitimci, önce muhatabın sempatisini kazanmasını bilmelidir. Kuşkusuz sempatisini kazandığı kişiye nasihat etmek, -kişinin benlik duygusunu zorlamayacağı için- iletinin/nasihatin kabul edilmesini kolaylaştıracaktır. Gazzâlî işte bu inceliği eserinde çok iyi şekilde kullanmıştır.

Eğitimde her zaman ve her hususta çocuklara sevgi ve şefkatle davranılması İslâmi prensiplerden biridir. Gerek Kur’ân-ı Kerîm’de baba-evlat ilişkisini içeren âyetlere<sup>33</sup> gerek Hz. Peygamber’in çocuklara karşı “Yavru-cuğum”<sup>34</sup> şeklinde başlayan hitap tarzına bakıldığında, sevgi ve şefkat ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Yine İslâm eğitimcilerinden Feridüddin Attar’ın da Gazzâlî gibi yazmış olduğu eserlerinde tavsiyelerine “Yavrum, ey sevgili ve aziz oğlum, ey aziz can”<sup>35</sup> gibi ifadelerle başlamış olması, eğitimde muhataba sevgi ve şefkatle hitap etmenin önemine vurgu olarak değerlendirilebilir.

*Eyyühe’l-Veled*’in bir nasihat kitabı olması, abdest, namaz, gusül gibi İslâmi ritüellerin tatbiki olarak yazılması nedeniyle müellifin, kitabın başından sonuna kadar emir ve istek kipli cümleleri çok fazla kullandığı görülmektedir. Bu bazen “*Gömlek giyeceğin vakit, Bismillah deyip evvel sağ kolunu giy*”, “*Secdeden ‘Allahü Ekber’ diyerek kalk, dizlerinden evvel ellerini yerden kaldır, yine iki elini evvelki gibi göbeğinin altına bağla*”, “*Ey oğul! Sa’y ve gayret eyle*” gibi emir kipli olumlu cümlelerle, bazen de “*Kibleye karşı arkana çevirip oturma ve bevlene bakma*”, “*cemaatle kılınan namazın ilk tekbirini fevt eyleme*”, “*gözlerini dahi secde yerinden ayırma*”<sup>36</sup> vb. gibi emir kipli olumsuz cümlelerle ifade edilmiştir. Bununla birlikte istek kipi olumlu<sup>37</sup> ve istek kipi olumsuz<sup>38</sup> cümleleri de sık sık kullandığı görülmektedir.

<sup>33</sup> Bk. el-Lokman, 31/13; el-Hûd, 11 /42.

<sup>34</sup> Tirmizî, “Cuma”, 60; Tirmizî, “İlim”, 16/2678; Buhârî, “Et’ime”, 2-3; Tirmizî, “Kiyâmet”, 59.

<sup>35</sup> Feridüddin Attar, *Pendname*, çev. M. Ali Özkan (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2012), 1-88.

<sup>36</sup> Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, 5-104.

<sup>37</sup> “*Ey oğul! Bil ki sana her edebî adaplarını beyan edeyim*”, “*Ey Oğul! Akşamdan sonra altı rekât Salat-ı Evvabın kıl*”, “*Ey Oğul! Küs olanları barıştır ki, şâd (neşeli ve mutlu) olasın.*”

<sup>38</sup> “*Taharetten sonra bez ile silin ki sudan eser kalm*”, “*Sakin gafil davranıp na-*

Yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere, müellif eserinin tamamında pek çok yerde emir ve istek kipli cümleleri kullanmıştır. Emir kipinin kullanılması meselenin önemine işaret etmesi bakımından<sup>39</sup> ve eğitimde öğretmen-öğrenci münasebeti açısından son derece önemli bir husustur. Hz. Peygamber'in eğitim metodunda da zaman zaman buna başvurduğu görülmektedir.<sup>40</sup> Din eğitiminin kuralları, İslâm'ın iki temel kaynağı olan Kur'ân ve Sünnete dayanır. Bu iki kaynağın buyurucu karakteri ise, emir ve nehiy şeklinde tezahür eder. Din eğitimi, bir şeyin yapılmasını (emir) veya yapılmamasını (nehiy) öngörür. Ortaya konulan bu kurallar, bireyi ve toplumsal yaşamı düzenleyip biçimlendirerek, ona olumlu özellikler kazandırma amacı güder ki, din eğitimcisinin bu nedenle zaman zaman emir kipini kullanması bir gereklik olarak değerlendirilebilir. Öte yandan istek, dilek ve temenni bildiren istek/dilek kipinin müellif tarafından eserde kullanılması, eğitim-öğretim açısından dikkate değerdir. Çünkü istek kipinde de muhataba öğüt verme vardır. Ancak bu kiple öğüt vermek hem farklı bir yol hem de daha nazik bir yöntemdir.<sup>41</sup> Öğreticinin, “yapalım”, “edelim”, “gidelim” gibi ifadelerle kendisini de işin içerisine katmasının, öğrenci açısından verilen mesajın daha kolay kabul edilmesinde etken olacağı söylenebilir.

Bu açıklamalardan sonra eserde yer alan din, ahlak ve edeplerle ilgili konuların değerlendirmesine geçebiliriz.

### 2.1.1. Dinî ve Ahlakî Konular

Gazzâlî, zikredilen eserinde sabahleyin yataktan kalkarken uyulması gereken edeplerden bahsettikten hemen sonra, tuvalete girip oturmanın, temizlenmenin ve oradan çıkmanın edeplerinden bahsetmiş, daha sonra abdest almanın önemi ve edepleri üzerinde durmuştur. Eserde böyle bir yöntemin izlenmesi manidardır. Müslümanın sabahleyin yataktan kalktıktan sonra yapması gerekenleri eserinde art arda sıralamış ve bunlarla ilgili ihtiyaç duyabilecek bilgileri de sunmuştur.<sup>42</sup> Konuları anlatırken eserin

---

*mazî terk etmeyesin”, “Ey Oğul! Gönlün ferah, duam kabul olsun dersin, bu beş nesneyi terk etmeyesin.”*

<sup>39</sup> Ali Çelik, “Emir Kipi Üzerine”, *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014): 333-351.

<sup>40</sup> Ömer b. Ebi Seleme'den (r.a) gelen rivayette: “Allah Resûlü'nün (Sallâllâhu Aleyhi ve Sellem) gözetiminde bir çocuk idim. Elim yemek tabağının her tarafında dolaşp dururdu. Bu durum üzerine Peygamberimiz (s.a.s.) bana ikazda bulunarak şöyle buyurdu: ‘Ey çocuk! Bismillah de, sağ elin ile ve sana yakın olan taraftan ye!’ Bundan sonra hep böyle yedim.” (Buhârî, “Et’ime”, 2-3; Müslim, “Eşribe”, 108; Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 20)

<sup>41</sup> Çelik, “Emir Kipi Üzerine”, 338.

<sup>42</sup> Müellifin eserinde yapılması gereken lüzumlu bilgileri sıra ile vermiş olması günümüz öğretim esasları açısından da önemlidir. Nitekim günümüz eğitim sisteminde

tamamında olduğu gibi âyet, hadis ve hikâyelerle desteklemiş, sanki yüz yüze bir eğitim yaptırırçasına konuları işlemiştir.<sup>43</sup>

Müellif, abdest almanın önemi, edepi ve abdestin nasıl alındığını belirttikten sonra, eserin neredeyse dörtte birini namaz konusuna ayırmıştır. Namazın şartları, rükünleri, vacipleri, sünnetleri, müstehapları, müfsidleri, 5 vakit namazın ve nafil namazların (evvabin, işrak, kuşluk, teheccüd, tesbih) kılınışını<sup>44</sup> da en ince ayrıntısına kadar sanki öğrencisi karşındaymış da ona ders anlatan bir öğretmen misali anlatmış ve okuyucularıyla yüz yüze buluşmayı amaçlamış gibi konuları işlemiştir. Çocuğu karşısına alıp ona hitapla nasihatle bulunması, Kur’ân’da Lokman suresinin ifade şeklini de andırmaktadır.<sup>45</sup> Günümüzde akademik derinlik gerektiren böyle bir anlatım yöntemi, farklı yaklaşımla pek çok teorik bilgiyi uygulamalı/pratik olarak sunabilen, teorik bilgilerin kavramsal olarak uygulamaya nasıl dönüşeceğini göstermektedir.

Gazzâlî’nin insanın terbiyesi için eserinde ibadetlere çok önem verdiği görülmektedir. Nitekim O bu konuda şöyle demektedir: “İbadet, ilmin semeresi, ömrün faidesi, kuvvetli kulların elde ettiği, evliyanın azığı, takva sahiplerinin ve saadetin yoludur.”<sup>46</sup> Gazzâlî sadece ilmin yeterli olmadığını, ibadetin de gerekli olduğunu ifade ederek “*Ey oğul! Yalnız ilim kâfi olup ibadete lüzum olmasaydı, her gece sabaha karşı (Dua eden yok mu? Vereyim; Tevbe eden yok mu? Af edeyim) buyurulmaz idi*”<sup>47</sup> şeklinde bir ifade kullanmıştır. Gazzâlî, bu ifadesiyle bazılarının sadece bilmekle yetinip, ibadete gereken önemi vermediklerini, oysa ibadetin mutlaka yapılması gerektiğini, Allah’ın da kullarından bunu beklediğini güzel bir üslupla açıklamıştır. O, yine bu konuda şunları söylemiştir: “*Ey oğul! Gönlün ferah olup duanın makbul olmasını istersen şu beş şeyi terk etme: 1. Dünyaya hırslı olmayan, her işi Allah rızası için yapan âlimlerle beraber ol. 2. Gece namazı kıl. Kazaya kalmış namazlarını, geceleri de kaza ederek bir an önce öde. 3. Teganni etmeden Kur’ân-ı Kerim’i oku. 4. Namazlarını tam olarak ve vaktinde kıl. 5. Helal ye.*”<sup>48</sup>

Gazzâlî’ye göre her şeyde olduğu gibi ibadette de ilk önce temizlik gelir.

---

dersin bir plan dâhilinde ve belli sıra gözetilerek verilmesi başarıyı artırıcı bir özelliktir. Ayrıca her işte daha faydalı olan, daha önemli olandan önce gelir. “Ehem, mühime tercih edilir” sözü bu gerçeği vurgulamaktadır. Bk. Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, 193-194.

<sup>43</sup> Bu tür bir yöntem hakkında geniş bilgi için bk. Robert E. Slavin, *Eğitim Psikolojisi Kuram ve Uygulama*, çev. Galip Yüksel v.dğr. (Ankara: Nobel Yayınevi, 2012), 96-105.

<sup>44</sup> Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, 13-44.

<sup>45</sup> Cebeci, “Yazı Dili ve Yazılı İletişim Bağlamında Gazzâlî’nin Üslubu”, 146.

<sup>46</sup> Gazzâlî, *İhyâ ulûmi’-d-din*, 3: 5. Krş. Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî*, 15.

<sup>47</sup> Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, 16.

<sup>48</sup> Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, 41.

O, temizliğin sadece beden ve elbisenin su ile temizlenmesi olduğunun zannedilmemesi gerektiğini; kalbin özünün Allah'tan başka şeylerden temizlenmesi, kalbin dışının haset, kibir, riya, hırs, düşmanlık, gösteriş için süslenmek vb. kötü ahlaktan temizlenmesi, bedenin uzuvlarının ise gıybet, yalan, haram yemek, ihanet etmek, namahreme bakmak vb. gibi günahlardan temizlenmesi şeklinde değerlendirir.

Müellif eserinin muhtelif yerlerinde insanı yanlışla sürükleyen ve insanın en büyük düşmanının şeytan olduğunu, ancak şeytanla tek başına mücadele edilemeyeceğini, bu nedenle sürekli ilahi yardım talebinde bulunulmasının gerekliliğine vurgu yapmaktadır. O, şeytanın insan aleyhine kullandığı fizyolojik güdülerin -şehvet, hırs, cinsellik, düşmanlık, kin vb. gibi- insanın şeytana karşı olan mücadelesinde onu zayıflatmaya ve aklın hoş görmediği durumlara iten bazı sebepler olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle kişinin şeytanla mücadeledeki başarısı, Allah'ın yardımı ve bir eğitimcinin rehberliğiyle gerçekleşebileceğini belirtir.<sup>49</sup> Müellif bunu eserinde “İnsana bir mürebbi gerekir. Bu mürebbi, onu terbiye edecek ve kötü huylardan arındırarak yerine güzel huyları ekecektir. Bu yönüyle terbiye çiftçinin yaptığı işlere benzemektedir. O, mahsulün iyi ve güzel olması için ekinlerin arasındaki dikenleri, yabani otları ayıklar.”<sup>50</sup> şeklinde ifade etmektedir. Müellifin bu görüşünden hareketle, nasıl ki çiftçi verim elde etmek için tarlayı ekime hazırlarsa, insan da bir eğitimcinin himayesinde, kendisini olumsuz yöne sevk edecek düşünce ve tutkuların tesirini en aza indirebilir. Eserde yer alan ve bir kısmının yukarıda bahsedildiği bu ve diğer konuların din eğitiminin temel konuları içerisinde yer aldığı söylenebilir. Bir dini, topluma anlatmak ve sevdirmek/benimsetmek ciddi bir eğitim-öğretim işidir. Donanımlı bir öğretmen olmayı ya da bu amaçla sade, anlaşılabilir eserler yazmayı gerektirir. Gazzâlî, hem yaşadığı dönemde hem de yazdığı eserlerle sonraki dönemlerde bunu gerçekleştirme yolunda gayret göstermiştir.

Pek çok akaid ve fıkıh kitaplarında İslâm diniyle ilgili genel bilgiler anlatılırken genelde inanç, ibadet ve ahlak olmak üzere üç ana unsura ayrılarak bir anlatım yapıldığı görülmektedir. İnanç esaslarını kelâmcılar, ibadet esaslarını fıkıhçılar ele almışlar, ahlak boyutuyla da kısmen tasavvufçular ilgilenmişlerdir. Fakat Gazzâlî'nin eserlerine baktığımızda bu üç hususun oldukça yoğun bir şekilde ele alındığını görmekteyiz. Doğrusunun da bu olduğu kanaatindeyiz.

### 2.1.2. İlim ve İlimin Fazileti

Gazzâlî'nin eserinde çokça üzerinde durduğu konulardan biri de ilim

<sup>49</sup> Oruç, “İmam Gazali'nin Yaşadığı Döneme Kadar İslâm Eğitiminin Yapısı ve Gazali'de Eğitimin İmkânı, 103-105.

<sup>50</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 80.

ve ilmin fazileti konusudur. Öyle ki, hemen hemen her konu başlığında ilme veya ilmin önemine âyet, hadis, özlü söz vb. ifadelerle vurgu yapılmıştır. Örneğin, abdest konusunu işlerken “*Din hazinesi ‘ilim’dir; şimdi her kimin abdesti olmasa dinî temiz olmaz.*”<sup>51</sup> kardeş olmanın edeplerini anlatırken “*Ey oğul! Karındaş adabı odur ki, eğer senden küçük ise edeb öğret, ‘ilim’ öğret ve tatlı söz ile nasihat eyle; yaramaz nesnelere uzak tut.*”<sup>52</sup> amel-i salihin öneminden bahsederken “*ve her bir amel ki ilimsiz olursa, Hakk Teâla Hazretlerinin yanında hiç makamındadır, ol amel*”<sup>53</sup> gibi. Gazzâlî, eğitimden maksadın iyi kul yetiştirmek olduğunu, iyi kul olmak için de güzel ameller işlemek gerektiğini, amellerin güzel olmasının da ancak ilim sayesinde anlaşılacağını ifade ederek, eğitim ve ibadet için ilme ihtiyaç olduğunu belirtmiştir.<sup>54</sup> Bu görüşlerinden bile onun, pek çok konu başlığı altında ilme ve ilmin önemine vurgu yapmasının nedeni daha iyi anlaşılabilir.<sup>55</sup>

Gazzâlî’nin yukarıda ifade edilen yaklaşımı öğrenciyi ilim öğrenmeye teşvik etmesi, ilmi, dersi ve ilim adamını sevdirmesi, öğrencinin de dikkatini çekmesi itibarıyla eğitimde öğrencinin motivasyonunu geliştirme olarak değerlendirilebilir. Öğrencinin ilgisini ve dikkatini çekmek, diğer bir ifadeyle motive etmek, dersi sevdirmek pedagogların, psikologların eğitim-öğretimde başarıyı artırıcı, kalıcı öğrenmeyi sağlayıcı faktör olarak günümüzde de üzerinde titizlikle durdukları konulardan biridir.<sup>56</sup>

Gazzâlî’nin eserinde ilimle birlikte üzerinde sıkça durduğu konulardan biri de ilim elde etmede niyetin önemidir. O, bu konuda “*ilimde aslanan*

<sup>51</sup> Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, 8.

<sup>52</sup> Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, 65.

<sup>53</sup> Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, 82.

<sup>54</sup> Geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *Kimya-yı Saadet*, 99-101; Gazzâlî, *İhyâ ulümi’-d-din* 1, 39; Gazzâlî, *Mi’yeru’l-ilim*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 10.

<sup>55</sup> Ancak, bu ilim sözü ile ilimden neyin kastedildiği belirtilmediği için, bahsedilen ilmin hangi ilim olduğu konusunda âlimler ihtilafa düşmüşlerdir. Kelâm âlimleri, Allah’ı tanımak kelâm ilmiyle olur diyerek, bunun ilm-i kelâm olduğunu; Hadis âlimleri, şeriatin asıl ilmi Kur’ân-ı Kerim ve Hadis ilmidir diyerek, bunun Kur’ân ve Hadis ilmi olduğunu; Fıkıh âlimleri, helal ve haram fıkıh ilmiyle ayrılır diyerek bunun Fıkıh ilmi olduğunu; Mutasavvıflar ise, kulun Allah’ yolunun kalp halleri olduğunu söyleyerek bunun kalp hallerinin ilmi olduğunu iddia etmişlerdir. Bk. Yaşar Şentürk, *Gazzâlî’nin Eğitim Görüşü* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1986), 22-25. Kanaatimizce bu gruplardan her biri kendi ilmiyle ilgili görüş bildirmiş olsalar da Gazzâlî, ilim sözüyle bütün ilimleri kastetmektedir.

<sup>56</sup> Krş. Alim Kaya, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2018), 39-42; Mefharet Ersin, *Eğitimde Psikolojinin Rolü 2* (İstanbul: MEB, 1981), 166-175; Sindy L. Pressey - Francis P. Robinson, *Psikoloji ve Yeni Eğitim 2*, çev. Hasan Tan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 34-44.

*niyettir. Niyette ise, aslolan Allah rızasıdır*<sup>57</sup> demektedir. Gazzâlî, öğrencinin ilk önce Allah'ın rızasını kazanmak, âhîret mutluluğunu elde etmek, öğrendikleri ile amel etmek, öğrendiklerini başkalarına anlatmak, dinî ihya etmek ve Allah'a yaklaşmak gibi hususlara yönelmeye niyet etmesi gerektiği görüşündedir.<sup>58</sup> O, bu görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber'in meşhur "Niyet Hadisi"<sup>59</sup>ni zikrettikten sonra "*Niyetsiz amel olmaz, illa niyyet ile olur*"<sup>60</sup> demektedir. Bilindiği gibi niyet, insanın kalben ve zihnen bir şeye yönelmesi ve o işin niçin yapıldığını bilmesi anlamına gelmektedir. İslâm'da yapılan amellerin değerinin niyete göre belirlenmesi nedeniyle, niyetin önemli bir yeri vardır. Gazzâlî konuya İslâmî düşünceyle yaklaşarak, diğer faaliyetlerin tamamında olduğu gibi eğitimde, ilimde ve ilim elde etmede de niyetin Allah rızasını kazanmak olduğunu ifade ederek, tali, geçici amaçlardan ziyade asıl amaca yönelmenin gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Eğitimde hedef toplumların eğitim anlayış ve düşüncelerine göre değişiklik gösterir. Ancak farklı hedeflere ulaşmada niyetin yönlendirici etkisinin, hatta zorlayıcı rolünün olduğu söylenebilir.

### 2.1.3. Öğretmen-Öğrenci İlişkisi

Müellif eserinde hocaya saygı göstermenin, âlimlerle sohbet etmenin, onlarla bir arada olmanın, onlardan ders almanın önemi ve edepleri konusuna da geniş yer vermiş ve bu konuda müstakil bir bab açmış, ayrıca, ilim konusunda olduğu gibi değişik konu başlıkları<sup>61</sup> altında da bu konuya doğrudan ya da dolaylı vurgular yapmıştır. Onun bu konudaki görüşlerinin bazıları şu şekildedir: "*Hocaya karşı saygılı olmak İslâm'ın edeplerinden- dir. Onlara elden geldiğince hizmet edip dualarını almak gerek. Kişinin hoca hakkı, ana babasının hakkından daha çoktur. Kim hocasını görürse ona karşı son derece saygılı davranmalı, elini öpüp emrini sormalı. Varsa ihtiyacını gidermelidir. Ona karşı son derece alçak gönüllü davranmalıdır. Hocanın bulunduğu yerde o izin vermeden oturmamalı, kalkıp giderken de elini öperek uğurlamalıdır. Hiçbir dünya işi, hocaya hizmetin, onun ihti-*

<sup>57</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 28.

<sup>58</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 62-63. Ayrıca bk, Gazzâlî, *İhyâ ulûmi'd-din* 1-2, 4, 357.

<sup>59</sup> "Ameller ancak niyetlere göredir..." (Müslim, "İmare", 155)

<sup>60</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 18

<sup>61</sup> Örneğin; "*Ey oğul! Âlim katında oturmayı terk eyleme. Rasûlullah (s.a.s.) buyurdu ki, Ya Ebu Hureyre, Allah Teâla hakkı için bir kişi bir saat ilim meclisinde olsa yahut âlim katında otursa kırk sene ibadet etmekten esdaldır.*" Bk. Bab-ı Fazilet-i Bayram, Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 33; "*Bir kimse ulema ve sulaha meclisine ve sohbetine varsa ol kimsenin her adımına Hak Teâla Hazretleri bir kabul olmuş hac sevabı ihsan eder.*" (Bk. Bab-ı Şükrü Nimet, Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 41; "*Ey oğul! İlim tahsil etmeye sa'y eyle, elinden geldiği kadar gayret eyle. Rasûl (s.a.s.) buyurdu ki, Ya Ebâ Hureyre dünyada vücudun sağ iken ilim tahsil edip, ilminle amel eyle ki, öldükten sonra faide versin.*" (bk. Bab-ı Nikah, Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 81).



*yacını görmenin önüne geçemez. Hoca yoksul kalmış ise onun bütün ihtiyaçlarını temin etmek talebelerine düşer. Hocanın konuştuklarını dikkatle dinle. Anladığın bir şeyi sorma. Sorduğun şey senin herhangi bir eksiğin olsun. İzinsiz lafa karışma.”<sup>62</sup>*

Gazzâlî'nin gerek yukarıda verilen gerekse eserinin diğer kısımlarında aktardığı görüşlerinden hareketle, eğitilen konumunda bulunan öğrencinin vazifelerini, öğretmenin önemini ve ilim öğreten hocasına/öğretmenine karşı saygı göstermesinin önemini vurguladığını söyleyebiliriz. Dün olduğu gibi, bugünün modern eğitim sistem ve düşüncesinde de öğretmen, eğitim sisteminin vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul edilmektedir. Çünkü öğretmenin eğitim sistemi içinde önemli bir yeri vardır.<sup>63</sup> Zira bütün güç ve etkiye rağmen, bilgisayar, radyo, televizyon, video gibi sesli görüntülü materyallerin yanı sıra, bütün basılı yayınlar (kitap, dergi, gazete vb. gibi) öğretmenin etki gücüne ulaşamaz. Çünkü öğretmen ve öğrenci arasında çok yönlü bir ilişki vardır.

Diğer taraftan müellif eserinde ilim öğrenmedeki esas unsurlar olan eğitilen ve eğiticinin (öğrenci ve öğretmen/hoca) uyması gereken âdâbı, özelliklerini ve aralarındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Ona göre öğrencinin riâyet edeceği edeplerden bazıları şunlardır: *“Kalbini kötü vasıflardan ve fena hallerden temizle. Dünya ile alakasını azalt. Hocaya ukalalık etmeyip, onun bütün öğretilerini dinleyip, kabullen. Okumaktan gayen, bilgiyle riyaset, servet, makam, düşük adamlara üstünlük değil, Allah rızası olmalı.”* Hocanın vazifelerinden bazıları ise şunlardır: *“Evladına olan şefkat gibi, öğrenciye şefkat göstermeli, öğrenciye rehber olmalı, öğüt vermeli, aralarında adil olmalı, doğrudan doğruya tahkir mahiyetinde değil, ima ve şefkat yoluyla kötü huylardan men etmeli, öğrencisine kabiliyeti ölçüsünde hitap etmeli, bildiği ve öğrettiği şeyleri kendisi de uygulamalı. Söylediğini yaşamayan insanın öğüdünde hayır yoktur. Öyle kimselerin meclisinde bulunup vakit kaybetmemelidir.”<sup>64</sup>*

<sup>62</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 68-69.

<sup>63</sup> Geniş bilgi için bk. Davut Işıkdöğün, “Eğitim ve Din Eğitimi Kaynaklarında Öğretmen Nitelikleri (Tarihsel Süreç)”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11 (2014): 1-17; Erol Güngör, *Millî Eğitimimizde Eğitici ve Öğretici Olarak İnsan, Türk Kültürü Dergisi* 39/460 (2001): 466-472; Mümtaz Turhan, *Maarifimiz Ana Davaları* (İstanbul: Bedir yayınları, 1964), 106-107; M. Şevki Aydın, *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Öğretmeni* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 22-26.

<sup>64</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 62, 78,81. Gazzâlî, öğrencinin hocaya karşı takınacağı tavırlar ve vazifelerinin aslında çok olduğunu, ancak bunların on cümlede toplanacağını belirtir. Bk. Gazzâlî, *Ihyâu ulûmi'd-din* 1: 96-97; Gazzâlî, *Fatihatu'l-ulum*, çev. Halit Zavalısız (İstanbul: Bilsam Yayınları, 2015), 296. Krş. M. Faruk Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 155-156; Çelikel, “Gazâlî (Ö. 1111 M)”, 302-304; Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî*, 231-232.



Gazzâlî'nin bu sözlerini, bugünkü eğitim sistemi içinde öğretmenlik için istenilen ve belirlenen mesleki bilgi, genel kültür, pedagojik formasyon ve kişilik/karakter çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla müellifin bu konudaki tavsiyeleri, öğretmen-öğrenci ilişkileri şeklinde ifade edebileceğimiz “pedagojik formasyon”un önemine ve gerekliliğine vurgu yapan ifadeler olarak değerlendirilebilir. Ayrıca müellifin hocada bulunması gereken bu özellikler arasında zikrettiği ifadeler, eğitimde fırsat eşitliğine vurgu yapmakta, öğrenciyi tanımanın, gelişim dönemlerine ve kabiliyetlerine göre eğitim yapmanın gerekliliğine ışık tutmaktadır. Bunlarla birlikte müellifin “*muallim kendisi de edepli, olgun ve güzel ahlaklı olmalı*”<sup>65</sup> ifadeleri ise, öğretmenin kişisel özelliklerinin eğitim-öğretimdeki önemine dikkat çekmekle birlikte, aynı zamanda öğretmen ve öğrenci ilişkilerini olumlu yönde etkileyen, sağlıklı bir iletişim kurmaya vesile olan pedagojik özellikler olarak da değerlendirilebilir. Bu konular aynı zamanda günümüz eğitimcilerinin de ısrarla üzerinde durdukları konular arasındadır.

Gazzâlî, ilk bakışta konuya daha ziyade İslâmi düşünce ile yaklaşan bir görüntü arz etse de, aslında günümüzde de geçerliliğini ve önemini koruyan, bireyin psikolojik nitelikleri üzerinde durduğu söylenebilir. Nitekim Mehmet Akif de günümüzün öğretmenlerinin hallerinden memnuniyetsizliğini ifade ettikten sonra şunu söylemektedir: “*Muallimim, diyen olmak gerekir imanlı / Edepli, sonra liyakatli, sonra vicdanlı.*”<sup>66</sup> Dolayısıyla müellifin dile getirdiği yukarıdaki görüşler modern eğitim ve öğretim teknik, yöntem ve ilkeleri doğrultusunda pedagojik değer taşıyan düşünceler olarak değerlendirilebilir. Asırlar önce bu tür önemli konulara temas edilmiş olması itibarıyla, müellifin eserinin ayrı bir önem ve özellik taşıdığı söylenebilir. Diğer taraftan müellif eserinde, talebenin ilim öğrenme vakti üzerinde de durmuş ve ezber için en güzel vaktinin seher vakti ve akabindeki zaman dilimi olduğunu ifade etmiş ve seher vakti zihnin dinlenmiş olacağını, bu nedenle öğrenmenin ve ilmi bir mesele üzerinde düşünmenin daha kolay gerçekleşebileceğini belirtmiştir.<sup>67</sup>

## 2.2. Eserin Öğretim İlke ve Yöntemleri Açısından Tahlili

Gazzâlî'nin *Eyyühe'l-Veled* adlı eserinde, genç öğrencisini muhatap olarak iman, ibadet ve ahlaka dair temel konuları herkesin anlayabileceği sadelikte değişik ilke ve yöntemlerle anlatılması İslâm eğitiminin temelini teşkil eden Hz. Peygamber'in terbiye metoduyla da benzerlik göstermek-

<sup>65</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 88.

<sup>66</sup> Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (İstanbul: İnkılap ve Ata Yayınevi, 1981), 28.

<sup>67</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 49-50. Krş. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din 3*: 74-75; Bayraktar, *Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, 278; Çelebi, *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, 310.

tedir.<sup>68</sup> Gazzâlî'nin günlük bireysel ve toplumsal hayatı çokça konu etmesi nedeniyle, eserinde günümüz modern eğitim sisteminde de son derece etkili olan bazı öğretim ilke ve yöntemlerini aktif olarak uyguladığı görülmektedir. Gazzâlî'nin eserinde kullandığı anlatım ve soru-cevap yöntemlerinden<sup>69</sup> başka, göze çarpan ilke ve yöntemlerden bazıları aşağıda verilmiştir.

### 2.2.1. Öğretim İlkeleri

Temel düşünce ve prensip olarak açıklanan<sup>70</sup> ilke, eğitim-öğretim süreçlerinde hedeflere ulaşmada bireye rehberlik eden öncü fikirlerdir.<sup>71</sup> Gazzâlî'nin eseri incelendiğinde aşağıdaki ilkelerin ön plana çıktığı görülmektedir.

#### 2.2.1.1. Hayatilik/Yaşama Yakınlık İlkesi

Günümüz eğitim anlayışının en temel ilkelerinden biri olan hayatilik ilkesi, verilen eğitimin gerçek yaşamda işlevsel olması veya gerçek hayatla ilişkilendirilmesi, işe yaraması anlamına gelmektedir.<sup>72</sup> Buna göre, eğitim-öğretimde ve içerikte günlük hayatta kullanılabilir ve yararlı bilgiler yer almalıdır. Okul, yaşama hazırlık yeri olmaktan çok, yaşamın kendisi olmalıdır. Değişim ve dönüşümün üst düzeyde yaşandığı, bilgiye ulaşmanın çok kolay olduğu bir çağda, okullar da hayatın bir parçası olmalıdır.<sup>73</sup> Dolayısıyla öğretmen, bireyin gerçek hayatta karşılaşabileceği durumlara yer verdiği ölçüde, öğrencinin öğrenmesi anlamlı hale gelecektir. Modern eğitim anlayışında, öğretim süreci hayattan kopuk olmamalı, birey öğrendiği bilgi ve becerileri gerçek hayatta kullanabilmelidir.

Gazzâlî, eserinde abdestin ve gusül abdestinin alınışını, namazların kılınışını, orucun nasıl tutulacağı gibi günlük hayatta bireye lazım olabilecek

<sup>68</sup> “İnsanların idrak seviyelerine göre konuşmakla emrolundum.” (Buhârî, İlim, 49); “İnsanların durumlarına göre hitap edin” (Ebû Dâvûd, “Edeb”, 22-23). Hz. Peygamber, insanlara bir şey öğretirken muhataba göre ve meseleyi izaha yardımcı olacak en güzel metotları kullanmıştır. Geniş bilgi için bk. Abdurrahman Ece, “Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber’in Eğitim ve Öğretim Metodu”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2009): 291-314; Ramazan Gürel, “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2, (2015): 7-29.

<sup>69</sup> Geniş bilgi için bk. Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005); Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 202-215; Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, 176-180.

<sup>70</sup> www.tdk.gov.tr, erişim: 21.10.2019.

<sup>71</sup> Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017), 12.

<sup>72</sup> Murat İnce, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, ed. Ali Arslan-Cevat Akar (Ankara: Pegem Yayınları, 2018), 19.

<sup>73</sup> Tuğba Yanpar Yelken, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayınları, 2017), 223.

bilgileri bireyin uygulayabileceği şekilde açık bir şekilde ifade etmektedir. Örneğin, “*Namazı Rasulüallah’ın kıldığı gibi kılmak gerekir. Rükû sırasında üç defa ‘Sübhane Rabbiyel Azim’ denir. Daha sonra rükûdan kıyama geçilir. Bu sırada ise ‘Semiallahü li men hamideh’ denir. Rükûdan doğruluştta vücut dimdik hale getirilir. Çünkü burada Tadil-i Erkan denilen bir görev vardır. Bundan sonra ‘Allahü Ekber’ diyerek secdeye inilir. Secdeye iniş sırasında önce her iki dizler, sonra eller, sonra alın ve burun birlikte yere konur...’*”<sup>74</sup>, “*Yemeğe başlarken Besmele ile başla, sağ elle ve önüne gelen yerden ye. Yemeği yerken acele etme, lokmaları birbiri ardına tıkma ve lokmaları iyice çiğne.*”<sup>75</sup> şeklinde eserde açıklamalar/öğütler yer almaktadır. Hayatilik ilkesinde, kazandırılmak istenilen davranış eğer öğrencinin gerçek yaşamında bir işe yaramayacaksa eksik, amaçtan yoksun bir kazanım olacaktır. İşte Gazzâlî'nin kişisel ve toplumsal hayata verdiği önem nedeniyle eserinin hemen hemen tamamı bireyin gerçek yaşamında kullanılabilecek yararlı bilgiler içermektedir.

### 2.2.1.2. Öğrenciye Görelik İlkesi/Seviyeye Göre Hitap Etme

Günümüzde öğretim anlayışında bireyin merkeze alındığı bir yaklaşım ön plandadır. Her bireyin farklı bir öğrenme anlayışı, hızı ve stili olduğu açıktır.<sup>76</sup> Dolayısıyla, öğretim sırasındaki tüm etkinliklerde öğrencilerin bireysel farklılıkları dikkate alınmalıdır. Konu seçimi, öğretim yöntemi, kullanılan dil ve materyal öğrenciye uygun yürütülmeli, öğrencinin fizyolojik ve psikolojik özelliklerine dikkat edilmelidir.<sup>77</sup> Zira insanlar zekâ, kabiliyet, beden vs. yönüyle farklı yaratılmışlardır.

Öğretim ilkeleri arasında yer alan “öğrenciye/çocuğa görelik ilkesi” müellifin eserinde dikkate aldığı bir konudur. Bu ilkeye göre, öğrenciler aynı yaş grubunda olsalar bile her öğrencinin ilgi, yetenek ve zekâ düzeyleri ile fizyolojik ve ruhsal özelliklerinin birbirinden farklı olduğunu kabul edip ona göre bir program hazırlanması gerekir.<sup>78</sup> Genellikle geleneksel eğitim anlayışında aynı gelişim düzeyinde bulunan öğrencilerin tamamının aynı zekâ seviyesine, ruhsal özelliklere, fizyolojik özelliklere ve ilgilere sahip olduğu kabul edilerek eğitim verilmesine rağmen, müellifin eserlerinde günümüz eğitim metoduna uygun bir yol izlendiği görülmektedir. Zira öğrencilerin tamamı aynı gelişim seviyesinde olsa da bunların hepsinin her yönüyle birbirinin aynısı olması imkânsızdır. Bunun doğal bir sonucu olarak da sınıf seviyesinin altında ve üstünde kalan öğrenciler böylesi bir

<sup>74</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 13.

<sup>75</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 52.

<sup>76</sup> Yelken, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 229.

<sup>77</sup> Veysel Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayınları, 2014), 108. İnce, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 18.

<sup>78</sup> Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 96; İnce, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 20.

eğitimden olumsuz bir şekilde etkilenecektir. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi, müellifin kendisini üçüncü düzeyde görmesi ve bu şekilde bir anlayışla muhatabına yaklaşması -bu en alt seviyedeki muhatabın bile anlayabileceği düzeydir- günümüz eğitimi açısından da önemli bir ilke olduğu söylenebilir.

Terbiyede bilgi ve görevlerin verilmesi belli bir olgunluk seviyesine ulaşmayı esas aldığı gibi<sup>79</sup> Gazzâlî'nin de eserinde bu ilkeye uyduğu, öğrencisinin anlayabileceği sadelikte ve onun seviyesine uygun bir anlatım yöntemi kullandığı görülmektedir. Örneğin tevhid konusunu ele alırken şöyle bir yol izlemiştir: “*Tevhid, birlemek demektir. Bu birlikteliği ‘Tevhid Kelimesi’ toparlamaktadır. O da: ‘Lâ ilahe illallah Muhammedün Rasûlüllah’ tır. Şehadet kelimesi de tevhidi daha açık toplamakta ve toparlamaktadır. O da: ‘Eşhedü en lâ ilahe illallahü ve eşhedü enne muhammeden abdühü ve rasûlüh’ tür...*”<sup>80</sup> dedikten sonra tevhid ve şehadet kelimelerinin anlamlarını vermiş, daha sonra Hz. Peygamber’in hadisleriyle ve bir kıssa ile konuyu açıklamıştır. Anlatımlarında devamlı olarak temsil ve somut örneklerle yer vermesi de seviyeye göre bir anlatım yöntemini benimsediğini göstermektedir.

### 2.2.2. Öğretim Yöntemleri

Yöntem, belli bir sonuca ulaşmak, bir problemi çözmek, her hangi bir işi görmek için bilinçli bir şekilde seçilen ve izlenen yol ve başvurulan teknik, usûl gibi anlamlara gelmektedir.<sup>81</sup> Müellifin *Eyyühe 'l-Veled* adlı eseri incelendiğinde aşağıdaki yöntemlerin yer aldığı görülmektedir.

#### 2.2.2.1. Temsil/Analoji Yöntemi ve Metaforik Anlatım Yöntemi

Temsil ve metaforik anlatım<sup>82</sup> anlaşılması güç bir durumu, daha belirgin ve çok bilinen benzeri ile veya örneklerle anlatmaktır. Bu metot, soyut kavramları herkesin anlayabileceği şekilde somut hale getirmesi, uzağı yakınlılaştırması, anlamların zihinlere yerleşmesi için duyular âleminde bir model oluşturması, kapalı manaları açması gibi özellikleriyle eğitim-öğretimde oldukça önemli bir yer tutar.<sup>83</sup> Ayrıca bazı bilgileri daha etkili ve çarpıcı bir

<sup>79</sup> Mustafa Usta, “Mevlana’nın Eğitiminde Metot, Program ve Gayeler”, *4. Milli Mevlana Kongresi (12-13 Aralık 1989)* (Konya, 1989): 165.

<sup>80</sup> Gazzâlî, *Eyyühe 'l-Veled*, 31.

<sup>81</sup> Osman Pazarlı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Genel Metodlar* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1967), 141; Öcal, *Din eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 189.

<sup>82</sup> Geniş bilgi için bk. Kerim Demirci, “Metafor: Bir Anlatım ve Üretim Mekanizması”, *Dil Bilimleri Kültür ve Edebiyat*, ed. M Sarıca-B. Sarıca (Ankara: Padam Yayınları, 2016), 330-343; Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmi'den Niyâzi-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım* (Van: Ahenk Yayınları, 2005).

<sup>83</sup> Abdullah Özbek, *Bir Eğitimiçi Olarak Hz. Muhammed* (Konya: Esra Yayınları, 1991), 165.

şekilde sunmak ve zihinlerde yer etmesini sağlamak için de temsil metodu önemlidir.<sup>84</sup> Kur'ân<sup>85</sup> ve hadislerde<sup>86</sup> bu metodunun etkili bir anlatım yolu olarak kullanıldığı görülmektedir.

Gazzâlî, eğitimde temsil metodunu oldukça çok kullanan bir şahsiyettir. O, insanların zihninde derin etkiler yapabilmek için onların zihinlerini yormayacak, öğrenme isteklerini kırmayacak, var olan düşüncelerini rencide etmeyecek şekilde olabildiğince açık ve anlaşılır misallerle temas kurulmasını gerektiğini vurgular.<sup>87</sup> Gazzâlî'nin *Eyyühe'l-Veled* adlı eserin pek çok yerinde bu metoda başvurduğu görülmektedir. Onlardan bir kaç şü şekildedir. “*Gökteki yıldız gibi senin nurun ziyade ola, Evinizi kilise gibi eylemeyiniz, namazla ziyaretleyiniz, Beyinleri ırmak gibi akar, Her kim sabah namazının farzını cemaatle kılrsa kıyamet gününde yüzü ayın on dördü gibi ola.*”<sup>88</sup>

#### 2.2.2.2. Tahkiye (Hikâye) Yöntemi

Müellifin ele alınan eserinde tahkiye metodunun, yani vermek istediği mesajı hikâye anlatımı ve hikâyecilik yöntemiyle vermenin oldukça önemli bir yerinin olduğu görülmektedir. Nitekim müellif eserinde zaman zaman insanın anlamasını zorlaştıran soyut konuları muhatabın anlayış ve kavrayış seviyesini indirmek, somutlaştırmak amacıyla hikâye yöntemine başvurmuştur. Zira eğitim-öğretim faaliyetinde somut şeyler, daha ilgi çekici ve kolay kavranır.

Müellif eserinde “İman ve Hayâ” başlığı altında akılla ilgili gerekli açıklamaları yaptıktan sonra şöyle bir hikâye anlatır: “*Bir gün Hasan Basri Hazretleri'ne bir kadın geldi ve dedi: Ey Allah dostu sana sorularım var.*

<sup>84</sup> Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, 80.

<sup>85</sup> “Allah'ın hoş bir sözü; kökü sağlam, dalları göğe doğru olan ve Rabbinin izniyle her zaman meyve veren hoş bir ağaca benzeterek nasıl misal verdiğini görmüyor musun? Çirkin bir söz de yerden koparılmış kökü olmayan kötü bir ağaca benzer.” (İbrâhim, 14/24-26); “Allah temsil getirmekten çekinmez.” (Bakara, 2/26).

<sup>86</sup> Hz. Peygamber'in eğitim-öğretim modeline bakıldığı zaman, temsil metodunun önemli bir konumda olduğu görülecektir. Hz. Peygamber, anlatımlarında çoğu zaman doğrudan ifadeler kullanmakla birlikte, insanların gördükleri, tattıkları, tutabildikleri şeyleri örnek getirerek muhatabın bu sayede meseleyi daha kolay anlamalarını sağlamıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Hz. Peygamber Kur'ân okuyan mümini tadı ve kokusu olan portakala, okumayanı sadece tadı olan hurmaya benzetmiş; Kur'ân okuyan münafığı ise, kokusu güzel ancak tadı acı olan fesleğene, okumayanı ise tadı ve kokusu acı olan Ebu cehil karpuzuna benzetmiştir. (Buhari, “Şirket”, 6; Tirmizi, “Fitent”, 12); Yine bir arada yaşamayı geminin üst ve alt katlarında yolculuk eden kişilere benzetmiştir. (Buhari, “Zebaih”, 31; Müslim, “Birr”, 146). Hz. Peygamber'in temsil metodu için bk. Abdü'l-Fettah Ebu Ğudde, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*, trc. Enbiya Yıldırım, (İstanbul: Yasin Yayınları, 2001), 93.

<sup>87</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din* 3: 176-177.

<sup>88</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 12, 26, 45.

*Cevaplandırmanı istiyorum. Hasan Basri Hz. ‘Sor Bakalım ‘dedi. Kadın: Din temizliği, din cevheri, din hazinesi nedir? dedi. Hasan Basri Hz. dedi ki: Din temizliği abdest almaktır, din cevheri Allah’tan korkmaktır, din hazinesi ilimdir, din kuvveti namazdır, din madeni hayâdır. Allah ve Resulü hayâ sahibini övmektedir, dedi.’”<sup>89</sup>*

Gazzâlî’nin eserinde tasavvufî fikirler ve edeplerle ilgili konular, bağlantılı hikâyelerle somutlaştırılarak ve zenginleştirilerek ele alınmıştır. Ancak ona göre hikâyeler muhatabın haline uygun olmalıdır.<sup>90</sup> Soyut kavramların/konuların anlaşılmasında bir köprü görevi gören tahkiye yöntemi, insan fitratına uygun olan eğitim-öğretim metotlarından biridir. İnsanın öğrendiklerini destekleme, öğrenme arzusunun canlı kalmasına etki etmektedir. Ayrıca bu metot, konunun anlatımını kolaylaştırması, duyu organlarına, duyulara ve akla aynı anda hitap etmesi ve muhatabın ilgisini uyanık tutması gibi<sup>91</sup> pek çok özelliğiyle eğitimin vazgeçilmez metotlarından biridir.

Burada yeri gelmişken müellifin eserinde kullandığı bazı hikâyelerin -çok az sayıda olsa da- hem Kur’ân ve Sünnete hem de pedagojiye uygun olmadığını belirtmekte fayda vardır. Örneğin, ana-babaya iyilik etmenin gerekliliği konusunda şöyle bir hikâyeye anlatır: *“Hasan Basri Hazretleri (ö.110/728) bir hac mevsiminde Harem-i şerifte, arkasında yeşil zembille tavaf eden bir kimse gördü. O zata hitaben: arkandaki zembili bırakıp daha rahat tavaf etsen olmaz mı? dedi. O zat: arkamdaki zembil bana yük değildir. Onun hiçbir ağırlığını duymuyorum. O benim anamdır. Ben onu yedi seferdir tâ Şam tarafından getiriyor ve hac yaptırıyorum, dedi. Hasan Basri Hazretleri: Ey kişi! Ömrün olsa da kıyamet kopuncaya kadar böyle yapsan, bir defa ana-babanın rızasının karşılığı olamaz. Yeter ki onlar: Razıyım evladım, desinler yeter. Hiçbir ibadet onları sevindirmenin yerini tutmaz, dedi.”*<sup>92</sup>

İçerdiği mesajlar bakımından Kur’ân’a ve Sünnete uygun olmayan, teşvik edeyim derken akıl ve mantık sınırlarını zorlayan bir hikâyeye ile mesaj verildiği görülmektedir. Nitekim *“Hiçbir ibadet onları sevindirmenin yerini tutmaz”* ifadesi ile diğer bütün ibadet (namaz, oruç, zekât, hac) ve iyilikler (amel-i salih) önemsizmiş gibi anlatılmaktadır. Dolayısıyla bir konuyu ön plana çıkarıp teşvik edeyim derken, bazen yanlış anlaşılmalara sebep olabilecek ifadelere de rastlanmaktadır. Bu nedenle müellifin eserinde yer alan pek çok hikâyeye din eğitiminde kullanılabilecek mahiyette olmakla birlikte birkaç hikâyenin ise, din eğitimi açısından uygun olmadığını belirtmek gerekir.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, 38.

<sup>90</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’ d-din* 4: 102.

<sup>91</sup> Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 222.

<sup>92</sup> Gazzâlî, *Eyyühe’l-Veled*, 92.

<sup>93</sup> Eserde yer alan ve pedagojik açıdan uygun olmayan bazı hikâyelerin, müellifin vefa-



### 2.2.2.3. İlmihal Yöntemi

Sorunun öğretmen tarafından sorulması, cevabın da kendisi tarafından verilmesi şeklinde uygulanan bir öğretim yöntemidir. Bu yöneme “ilmihal metodu”<sup>94</sup> denilmesinin sebebi ise, eskiden beri çocuklara ilmihal bilgilerin bu yöntemle öğretilmesindedir. Muallimler, medreselerde veya mahalle mekteplerinde ilmihal bilgilerini çocuklara bu yöntemle öğretiyorlardı. Önceden hazırlanmış ve kalıp haline getirilmiş sorular ve cevapları<sup>95</sup> öğrencilere bu yöntemle ezberletiliyordu. Bu usul gelenek halinde asırlarca devam edegelmiştir.<sup>96</sup> Ancak son zamanlarda okullarda fazla ilgi görmeyen bu yöntemle yine de çocuklara bir takım bilgilerin kazandırılması mümkündür. Gazzâlî'nin eserinde de bu yöntem çok kullanılmamakla birlikte, az da olsa birkaç yerde kullanıldığı görülmektedir.<sup>97</sup>

### 2.2.2.4. Terğib (Teşvik Etme) ve Terhib (Sakındırma) Yöntemi

Terğib “bir kimseyi bir şey yapmaya teşvik etmek, özendirmek” demektir. Terhib ise, “bir kimseyi bir iş yapmaktan korkutmak, sakındırmak” anlamlarına gelir.<sup>98</sup> Dolayısıyla terğib, dinin iyi doğru, güzel ve faziletli kabul ettiği şeylere teşvik etmek, terhib ise dinin kötü, günah ve yanlış olarak bildirdiği davranışlardan sakındırmayı ifade etmektedir. Dinî literatürde genellikle birlikte kullanılan bu iki kelime Kur’ân ve hadislerde

---

tından sonra eserine yapılmış eklemeler olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim çalışmamızda incelediğimiz eserlerden Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî tarafından tahkik edilen eserde yer alan bazı hikâyelerin, Süleyman b. Cerağ tarafından tercüme edilen eserde yer almadığı görülmektedir.

<sup>94</sup> Bu metoda soru-cevap metodu diyenler olmakla birlikte katehetik veya kateşetik metod diyenler de vardır. Bunun nedeni ise, Hristiyanlığın ilk dönemlerinde yeni dine girenlere ve daha sonraları da çocuklara kiliselerde dini akideleri öğreten ve adlarına “Kateşet” denilen öğretmenlerin aynı görevi ifa etmeleridir. Kateşetler, öğretenecekleri bilgileri, sorular ve cevaplar halinde önceden hazırlar ve öğrencilerine ezberlemeleri için verirlerdi. A. Hasip Aytuna, *Orta Dereceli Okullarda Öğretmenlik ve Problemleri* (İstanbul: MEB, 1974), 374. Ayrıca bk. Mehmet Zeki Aydın, “Aktif Öğretim Yöntemlerinden Buldurma (Sokrates) Yöntemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 1-19.

<sup>95</sup> Örneğin, S. İtikadda mezhebin nedir? C. Ehlişünnet vel cemaattir. S. Ehlişünnet vel cemaat ne demektir? C. Peygamberimizin ve eshabı ve cemaati ne itikat üzere oldular ise ben dahi o itikat üzereyim demektir. (*Eseri Halil*, Sabık şimşikhane mektebi ibtidai muallimi ula, İstanbul: 1300), 2.

<sup>96</sup> Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*, 215.

<sup>97</sup> “Ey oğul! Sabah namazını kılıp mescidden dışarı çıkarken önce sol ayak dışarı atılır ve ne denir? “Allahım! Bana fazlınla ve kereminle rahmet kapılarını aç, denir.” (Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 67); “Ayağın edebi nedir? Haram olan yere gitmemektir.” (Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 73).

<sup>98</sup> Mehmet Görmez, “Terğib ve Terhib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 508-509.



değişik köklerle çokça kullanılmaktadır. Aslında inananları iyiliğe teşvik edip kötülüklerden sakındıran her âyet üslup bakımından terğib ve terhib bağlamında değerlendirilebilir. Çünkü Kur’ân, sunduğu mesajı sevdirmeye, benimsetmeye, teşvik etmeye ve kabul ettirmeye amacıyla müjde, mükâfat ve cennet nimetlerinin hatırlatılması gibi, insanların hoşlarına giden unsurları kullanmaktadır.<sup>99</sup>

Gazzâlî'nin eserine bakıldığında, teşvik ve sakındırma örneklerinin oldukça çok olduğu, ancak teşvikin daha çok olduğu görülecektir. Burada ancak birkaç örnekle iktifa edeceğiz. *"Ey oğul! Bayram günlerinde eşine, çocuklarına ve yakınlarına tatlılıkla muamele eyle. Onların gönüllerini alıp sevindir. Mümkün olduğunca hediyeleşmeyi ihmal etme. Rasûlullah şöyle buyurmuştur: Bayram günlerinde fakirlere, yoksullara ve yetimlere sadaka vererek hatırını soran kimselere Kâbe-i Muazzama'yı bin defa tavaf etmişçesine sevap verilir."*<sup>100</sup>

*"Ey oğul! Namazın rükû, secde ve diğer rükünlerinde emredildiği gibi namaz kılmak, ifrad ve tefridden uzak durmak şarttır. Rasûlullah Efendimizin hayatta bulunduğu saadet devrinde bir kişi namazını kılmaya çalışıyordu. Bir gün Efendimiz kendisini namaz kılariken rükûuna, secdelerine, secde aralarına dikkat etmediğini gördü. O kişi için: Bu kişi namazlarını böyle kılmaya devam ederse "yarım" olarak gider ve yaptığının bir yarısını da görmez buyurdu."*<sup>101</sup>

Eğitim-öğretimde insanları bir davranışa ve anlayışa yönlendirebilmek için terğib ve terhib metodu Hz. Peygamber'in de sıkça kullandığı bir metottur. Bu sayede Hz. Peygamber, muhataplarının hem duygu, hem zihin hem de vicdanlarını harekete geçmiştir.<sup>102</sup> Bu metod, kişinin olumsuz sonuçlardan uzaklaşma veya olumlu sonuca ulaşma isteğini uyandırarak eğitim-öğretim faaliyetine karşı etkili bir ilgi ve motivasyon kaynağı sağlar.<sup>103</sup> Bu nedenle terğib ve terhib metodunun bir davet/tebliğ değil, aynı zamanda bir eğitim vasıtası olduğu görüşü de vardır.<sup>104</sup> Ancak terhibin küfür, şirk ve olumsuz fiil içerisinde olanlara yönelik olduğu dikkate alınırsa bu metodun hem davet ve tebliğ, hem de eğitim aracı olduğu söylenebilir.

### 2.2.2.5. Sevdirmeye ve Öğütlerle İnkâna Etme

Eğitimde istenen başarının elde edilebilmesi, sevgi temelli bir yöntem

<sup>99</sup> Mehmet Şanver, *Kur'ân'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 201.

<sup>100</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 73.

<sup>101</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 85.

<sup>102</sup> Gürel, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Eğitim Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke Ve Metotlar", 131.

<sup>103</sup> Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, 84-85.

<sup>104</sup> Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, 235.

izlenmesine bağlıdır. Bizlere her konuda örnek olan Hz. Peygamber'in eğitim-öğretim metoduna bakıldığında,<sup>105</sup> sevgi unsurunun ön plana çıktığı ve eğitimi sevgi üzerine bina ettiği görülmektedir. Öğüt, kalbi yumuşatmak ve Allah'ın azabından korkutmak amacıyla birine nasihat etmek,<sup>106</sup> ikna ise "bireylerin seçimlerini etkileme amaçlı yapılan iletişim ya da bir bireyin etkisiyle bireyde tutum ve davranış değişikliği oluşması"<sup>107</sup> olarak tanımlanır.

Öğüt, hak ve iyiliği ortaya çıkarmak, nasihate muhatap kişiyi zarardan uzaklaştırmak, saadet ve istifadesini gerçekleştirecek şeylere delalet etmek gayesiyle yapılır.<sup>108</sup> Zira insan, yaratılış itibarıyla bazen yanlış düşebilir ve hevasının peşinden koşabilir.<sup>109</sup> İşte bu gibi hallerde mutlaka güzel öğüde ihtiyaç vardır. Çünkü insan, psikolojik olarak kendine söylenenlerden etkilenir. Hatta bunun ikna için sık sık tekrar edilmesi faydalıdır.

Sevdirme ve öğütle ikna etme gerek ahlak eğitimi bakımından, gerekse bilgilerin davranışa dönüşmesini sağlamak amacıyla Gazzâlî'nin bazı vesilelerle başvurduğu ilkedir. O, çocuğun baskı ve kaba davranışları kişiliğinin rencide olmamasına dikkat etmek, onlara karşı yumuşak ve mülayim davranmak gerektiğini ifade eder.<sup>110</sup> Gazzâlî'nin bu görüşü *Eyyühe'l-Veled* adlı eserde açıkça görülmektedir. Eserinde öğrencisini muhatap alarak "Ey oğul" gibi samimi ve sevgi dolu bir ifade kullanarak başlaması bunun en önemli göstergesidir. Onun eserindeki "Ey oğul! Abdest bozmak için tuvalete yaklaştığında besmele çek ve önce sol ayağını eşikten içeriye bas. Sonra da sağ ayağını içeri atarak otur. Oturuş sırasında ön ve arka tarafının kible tarafına gelmemesine dikkat et. Büyük veya küçük abdestine bakma. Tuvalet içerisinde bulunduğun sürece konuşma. İhtiyacın bitmeden yerinden ayrılıp kalkma. İhtiyaç bitince de orada bekleme."<sup>111</sup> şeklindeki öğüdü, onun eğitimde muhataba bir baba şefkatiyle yaklaşarak öğüt verdiğini göstermektedir.

### 2.2.2.6. Darb-ı Mesel

Bir durumu misal yoluyla anlatmak maksadıyla eskiden beri söylenegelmiş hikmetli ve meşhur söz; meydana gelen bir olayı, durumu anlatmakta kullanılan kalıplaşmış anlamlı sözler<sup>112</sup> gibi anlamlara gelen darb-ı mesel,

<sup>105</sup> Ebû Dâvûd, "Tahâret", 4; Nesâî, "Tahâret", 36; Müslim, "Mesâcid", 292; Buhârî, "Edeb", 39.

<sup>106</sup> Bayraktar, *İslâm Eğitimiinde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, 46.

<sup>107</sup> W. L. Brembeck,-W. S. Howell, *Persuasion: A Means of Social Influence* (New York: Prentice Hall, 1954), 24.

<sup>108</sup> Bayraktar, *İslâm Eğitimiinde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, 46.

<sup>109</sup> Bk. el-Câsiye, 45/23; el-Furkân, 25/43.

<sup>110</sup> Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn 2*: 486.

<sup>111</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 3.

<sup>112</sup> Ahmet Mermer - Neslihan Koç Keskin, *Eski Türk Edebiyatı Terimler Sözlüğü*

insana iyi ile kötü, güzel ile çirkin arasında mukayeseye imkân verdiği için öğretilenin daha kalıcı olması nedeniyle eğitim-öğretimde kullanılan bir metottur. Nitekim bugün bile yapılan uzun konuşmadan geriye kalan ve uzun süre hatırlanan güzel misallerdir.

Kur'ân'da da çokça kullanılan bir metot olan darb-ı meselde, güzelliği ve çirkinliği açılmak istenen şey, güzelliği ve kötülüğü bilinen başka bir şeye benzetilmesi suretiyle yapılır.<sup>113</sup> Örneğin, Müşriklerin Allah'tan başkasını dost edinmelerinin örümcek ağına benzetilmesi gibi.<sup>114</sup> Gazzâlî'nin de eserinde bu metodu çokça kullandığı görülmektedir. Örneğin, "İmam rûkûa inince beraber Allahü ekber diyerek rûkû eyle ve sakın imamdan evvel rûkû ve sücûd eyleme ve başın kaldırma. Resûlullah buyurdu ki: Her kim imamdan evvel rûkû ve sücûd eyleyüp kalksa, yevm-i kıyamette onun başı merkez başı gibi ola."<sup>115</sup> Müellifin eserinde teşbih ve temsilleri kullanması onun dil ve üslup konusundaki maharetini de göstermektedir. Gazzâlî, benzetme ve örneklemeyi olabildiğince kullanarak anlatılanların kolay kavranmasını sağlamıştır. Ancak benzetmeler, muhatabın bildiği şeylerden ve yönlerden seviyesine uygun olarak verilmelidir. Zira hakkında bilgisi olmayan bir insana astronomi ile ilgili misaller verilirse bunu anlaması mümkün değildir. Bu metodu kullanan Cenab-ı Hak, cahiliye devri insanını eğitmek için uygun misaller vermiştir.<sup>116</sup>

Yine bu metotta, bir birine benzeyen iki şey, aradaki bir farkı belirtmek için mukayese edilir. Kur'ân'da çokça zikredilen kafir-mü'min örneği bu metot altında değerlendirilebilir.<sup>117</sup> Her ikisinin ortak yanları beşer olmalarıdır. Nitekim bir şeyin zıddı ile verilmesi İslâm eğitiminin temel prensiplerindedir. Bu prensip bizzat Allah tarafından konmuş ve uygulanmıştır. İyi ile kötü, güzel ile çirkin, cennet ile cehennem yani kafirlerin tadacağı azap ile mü'minlere verilecek nimetler aynı yerde zikredilmiştir.<sup>118</sup> Gazzâlî'nin eserinde de çokça kullanılan bu metoda şu örneği verebiliriz: "Cimrilik, korkaklık ve israf haramdır. Bunlardan ancak cömertlik, cesaret ve tutumlulukla kurtulabilirsin."<sup>119</sup>

Görüldüğü gibi her kavram zıttı ile verilmiştir. Her seviyede insanın kolaylıkla anlayabileceği güzel misallerde güzel ve faydalı sözün daha fazla kalıcılığı sağlandığı gibi, daha faydalı olacağı da söylenebilir. Bu nedenle,

(İstanbul: Akçağ Yayınları, 2018), 37.

<sup>113</sup> Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, 52-53.

<sup>114</sup> Bk. el-Ankebût 29/41.

<sup>115</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 13.

<sup>116</sup> Örneğin, "Devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?" (Gâşiye 88/17.)

<sup>117</sup> Bk. Muhammed 47/1-3.

<sup>118</sup> Geniş bilgi için bk. Bayraktar, *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*, 52-54.

<sup>119</sup> Gazzâlî, *Eyyühe'l-Veled*, 73.

öğretmen öğrenciye, anne-baba çocuğa, din görevlisi cemaate şunu yapma derken, neyi yapacağını da göstermesi eğitimde başarıya ulaşmanın en önemli ilkelerinden biridir.

## SONUÇ

Bu çalışmada Gazzâlî'nin öğrencisini muhatap alarak yazdığı *Eyyühe'l-Veled* adlı eser, pedagojik açıdan incelenmiş ve günümüz eğitim anlayışıyla birlikte değerlendirilmiştir. Eserin muhteva açısından tahlili yapıldığında, kaleme alındığı dönemin şartları ve eğitim anlayışına göre, yenilikçi ve pedagojik özellikler taşıdığı görülmüş; günümüz eğitim-öğretim yöntemleri açısından pek çok benzerlikleri tespit edilmiştir. Gazzâlî, eserinde yer verdiği ve yukarıda detayları açıklanan yöntemlerin yanı sıra, anlatımlarında muhatabın konuyu daha rahat anlayabilmesi için akıcı ve sade bir dil kullanmaya özen göstermiş ve bolca âyet, hadis, hikâye ve özlü sözlere başvurmuştur.

Müellif, eseri her ne kadar öğrencisini muhatap alarak “Ey oğul” hitabıyla kaleme almış olsa da, aslında eserin herkese hitap ettiği görülmektedir. Eserinde görülen en önemli hususlardan biri, muhatabın seviyesine göre sevgi ve samimi bir hitap ile tavsiyelerine başlamış olmasıdır. Böyle bir hitap, eğitim-öğretim açısından muhatabın gönlünü kazanma açısından oldukça önemli bir husus olup, günümüz öğretim ilke ve yöntemlerine göre de “öğrenciye yönelik” ilkesi altında değerlendirilebilir.

Gazzâlî'ye göre eğitim, hayatın her alanını kapsamakta ve süreç olarak devam etmektedir. Bu nedenle eserinde verdiği tavsiyeler hayatın bütün yönlerini içine alacak şekildedir. Dolayısıyla eser, günümüz öğretim ilke ve yöntemlerinden “hayatilik ve yaşama yakınlık” ilkeleriyle uyumlu olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan müellif, teorik bilgiyi hayata geçirmeyi hedeflemiş, dolayısıyla eserde eğitimin teoriden çok pratik boyutu ön planda tutulmuş, sanki yüz yüze bir eğitim yapıyormuşçasına uygulamalı bir yöntem izlemiştir.

Eserdeki bazı hikâye ve düşüncelerin de pedagojik açıdan tahlili yapılmış, anlaşılması güç olan bazı hikâye ve düşüncelerin olduğu da tespit edilmiştir. Bunlarla birlikte eserde bu günün eğitim anlayışına ışık tutacak pek çok tavsiyelerin mevcut olduğu ve din eğitimi alanında kullanılabilecek önemli eserler arasında yer aldığı söylenebilir.

Gazzâlî'nin eğitim görüşleri bağlamında ele alınan *Eyyühe'l-Veled* adlı eserin günümüz eğitim anlayışı bağlamında değerlendirilmesinde, onun eğitim konusundaki görüş ve düşüncelerinin günümüz eğitim prensipleriyle de uygunluk gösterdiği ve aradan dokuz asır gibi bir süre geçmiş olmasına rağmen, düşüncelerinin hâlâ tazeliğini ve uygulanabilirliğini koruduğu görülmüştür. Ancak Gazzâlî'nin zikredilen eserindeki bazı görüşlerin anlaşılabilmesi ve anlatılabilmesi için sosyolojik ve psikolojik tahlillere

ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca her görüş ve düşüncenin, yazıldığı ve söylendiği dönemin karakteristik özellikleri dikkate alınarak değerlendirildiği takdirde daha iyi anlaşılacağını ve daha geçerli bir anlam ifade edeceğini de belirtmek gerekir.

### KAYNAKÇA

Attar, Feridüddin. *Pendname*. Çev. M. Ali Özkan. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2012.

Aydın, M. Şevki. *Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi Öğretmeni*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.

Aydın, Mehmet Zeki. “Aktif Öğretim Yöntemlerinden Buldurma (Sokrates) Yöntemi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2001): 1-19.

Ayhan, Halis. *Eğitime Giriş ve İslâmiyet'in Eğitime Getirdiği Değerler*. İstanbul: Damla Yayınları, 1986.

Bayraktar, M. Faruk. *İslâm Eğitiminde Öğretmen Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

Bedevi, Abdurrahman. *Müellefatü'l-Gazzâli*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme, 1961.

Bilgin, Beyza-Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*. Ankara: Gün Yayınları, 1995.

Bouyges, Maurice. *Essai de de Chronologie des Oeuvres de al-Ghazali*. Ed. Michel Allard (Paris, Hardcover, 1900).

Brembeck, W. L. - Howell, W. S. *Persuasion: A Means of Social Influence*. New York: Prentice Hall, 1954.

Çağrı, Mustafa. “Gazzali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996, 13: 489-490.

Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2005.

Cebeci, Suat. “Yazı Dili ve Yazılı İletişim Bağlamında Gazâli'nin Üslubu”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 47/3 (2011): 135-146.

Çamdibi, Hasan Mahmud. *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî*. İstanbul: Çamlıca, 2014.

Çamdibi, Hasan Mahmud - Keskiner, Emine. “Gazzâlî'ye Göre Çocuk Eğitimi”. *900. Vefat Yılında İmam Gazzâlî*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2012.

Çelebi, Ahmed. *İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi*. Çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınları, 1998.

Çelik, Ali. “Emir Kipi Üzerine”, *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/1 (2014): 333-351.

Çelikel, Bülent. *Gazzâlî ve Eğitim*. İzmir: Tıbyan Yayınları, 2009.

Çelikel, Bülent. “Gazzâlî (Ö. 1111 M)”. *Klasik İslâm Eğitimcileri*. Ed. M. Köylü-A. Koç. İstanbul: Rağbet, 2016.

Demirci, Kerim. “Metafor: Bir Anlatım ve Üretim Mekanizması”. *Dil Bilimleri Kültür ve Edebiyat*. Ed. M Sarıca-B. Sarıca. Ankara: Padam Yayınları, 2016.

Ebu Ğudde, Abdü'l-Fettah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed ve Öğretim Metodu*. Trc. Enbiya Yıldırım. İstanbul: Yasin Yayınları, 2001.

Ece, Abdurrahman. “Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber'in Eğitim ve Öğretim Metodu”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2009): 291-314.

Ersin, Mefharet. *Eğitimde Psikolojinin Rolü 2*. İstanbul: MEB Yayınları, 1981.

Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. İstanbul: İnkılap ve Ata Yayınevi, 1981.  
ez-Zebîdî, Muhammed Murtaşâ. *İthâfû-s sâdeti 'l-müttakîn bi şerhi es-rârı ihyâi 'ulûmi'd dîn* 1. Mısır: 1311.

Gazzâlî. *el-Münkız mine 'd-dalâl*. Trc. Hilmi Güngör. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

Gazzâlî. *Eyyühe 'l-Veled. Thk. Ali Muhyiddin Ali el-Karadâğî*. Beyrut: Dâru'l Beşâiri'l-İslâmiyye, 1985.

Gazzâlî. *Fatihatu 'l-Ulum*. Çev. Halit Zavalı. İstanbul: Bilsam Yayınları, 2015.

Gazzâlî. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* 1, 2, 3, 4. Terc. A. Serdaroglu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.

Gazzâlî. *Kimyâ-i Saâdet*. Terc. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, 1981.

Gazzâlî. *Mi 'yeru 'l-İlim*. Çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Gazzâlî. *Tahâfüt el-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. Çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Gazzâlî. *Eyyühe 'l-Veled*. Çev. Süleyman b. Cerağ. İstanbul: Şirket-i Sahafîye-i Osmaniye, 1302h.

Görmez, Mehmet. “Tergîb ve Terhib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 508-509.

Günaydın, Y. Turan. “Gazzâlî Tercümeleleri: Osmanlı Devri ve 1928 Sonrası İçin Bibliyografya Denemesi”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011): 63-90.

Güngör, Erol. “Milli Eğitimimizde Eğitici ve Öğretici Olarak İnsan”. *Türk Kültürü Dergisi* 39/460 (2001): 466-472.

Gürbüz, Deniz. “Gazzâlî'yi Anlamanın Usulü”. *Diyanet İlmî Dergi* 47/3 (2010): 7-20.

Gürel, Ramazan. “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Eğitim-Öğretim Modelinde Belli Başlı İlke ve Metotlar”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslâm Tetkikleri Merkezi Dergisi* 1/2 (2015): 7-29.

Güzel, Abdurrahim. “Gazzâlî Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme”. *Ebü*

*Hâmid Muhammed el-Gazâlî: 1050-1111*. Haz. A. H. Köker. Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 1988: 249-272.

İşıkdوغان, Davut. “Eğitim ve Din Eğitimi Kaynaklarında Öğretmen Nitelikleri (Tarihsel Süreç)”. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11 (2014): 1-17.

İbn Sahnûn. *Eğitim ve Öğretimin Esasları (Adâbü'l-mu'allimîn)*. Çev. M. Faruk Bayraktar İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2014.

İnanç, Banu Yazgan vd. *Gelişim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2018.

İnce, Murat. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ed. A. Arslan-C. Akar. Ankara: Pegem, 2018.

Kant, İmanuel. *Pedagoji Üzerine*. Çev. M. Rahmi. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2005.

Karadaş, Cağfer. “Nizamiye Medreseleri ve Gazzâlî”. *Uluslararası Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu (5-7 Ekim 2012)*. Muş: 2012.

Karlığa, H. Bekir. “Gazzâlî: Eserleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996, 13: 524.

Kasım, Mahmud. “İmam Gazâlî ve J.J. Rousseau Arasında Eğitim Hakkında Bir karşılaştırma”. Çev. Selahattin Parladır. *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (1998), 47-53.

Kazıcı, Ziya. *İslâm Eğitim Öğretim Tarihi*. İstanbul: Bir Yayınları, 1993.

Köylü, Mustafa. “Çocukluk Dönemi Dinî İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”. *AÜİFD* 45 (2004): 137-154.

Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017.

Lazarus, Hava. *Studies in Al-Ghazali*. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1975.

Mehmedoğlu, Yurdagül. *Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Oruç, Cemil. “İmam Gazâlî'nin Yaşadığı Döneme Kadar İslâm Eğitiminin Yapısı ve Gazâlî'de Eğitimin İmkânı”, *EKEV Akademi Dergisi* 14/45 (2010): 95-116.

Oruç, Cemil. “Okul Öncesi Dönemde Dinî Duygunun Kökenleri ve Gelişmesi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010): 75-96.

Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara, TDV, 2005.

Özbek, Abdullah. *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*. Esra Yayınları: Konya 1991.

Özdemir, Saadettin. “Gazâlî'nin Ahlak Eğitimi Hakkındaki Görüşleri”. *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu* (12-14 Mayıs 2011). Isparta: SDÜ, 2011.



- Parladır, Selahattin. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. İzmir: Anadolu Matbaası, 1996.
- Pazarlı, Osman. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Genel Metodlar*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1967.
- Rızaeddin b. Fahreddin. *İmam Gazzâli*. Haz. L. Yakupoğlu Boran. İstanbul: Büyüyen Ay, 2018.
- Sanemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Anı Yayınları, 2018.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Şanver, Mehmet. *Kur'ân'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Şentürk, Yaşar. *Gazzâlî'nin Eğitim Görüşü*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1986.
- Şimşek, Eyüp. "Çocukluk Dönemi Dinî Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/1 (2004): 207-220.
- Taşköprülüzade Ahmed Efendi. *Mevzuat'ül Ulûm*. Sad. M. Çelik. İst. Üçdal Neşriyat, 2011.
- Uludağ, Süleyman. *Doğuş Devrinde Tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Usta, Mustafa. "Mevlana'nın Eğitiminde Metot, Program ve Gayeler". *4. Milli Mevlana Kongresi (12-13 Aralık 1989)*. Konya, 1989: 161-165.
- Ülken, Hilmi Ziya. "Gazzâlî'nin Bazı Eserlerinin Türkçe Tercümeleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961): 59-79.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: DİB Yayınları, 1983.
- Yavuz, Kerim. *Çocuğun Dünyası ve Gelişme*. İstanbul: Çocuk Vakfı Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Sevim Seda. *Eyyühe'l-Veled Tercümesi*. Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2018.
- Yılmaz, Orhan. "Gazzâlî'nin Eyyühe'l-Veled İsimli Kitabının Önemi ve Kitapta Geçen Hadislerin Değerlendirmesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (2019): 185-213.
- Zernüci, Burhaneddin. *Ta'limü'l-müteallim*. Çev. Vehbi Yavuz. Bursa, İlim ve Kültür Yayınları, 1987.



# ZEYREKZÂDE EMRULLAH MUHAMMED'İN KUR'ÂN OKUMA KARŞILIĞI ÜCRET ALMA MESELESİNE DAİR RİSALESİ: İNCELEME ve TAHKİK

## ZEYREKZADE EMRULLAH MUHAMMED'S TREATISE RELATED TO ISSUE OF BEING PAID IN RETURN FOR RECITING THE QUR'AN: AN ANALYSIS AND CRITICAL EDITION

Geliş Tarihi: 02.12.2019 Kabul Tarihi: 01.06.2020

✉ **ABDULLAH KAVALCIOĞLU**  
DR. ÖĞR. ÜYESİ  
TRABZON ÜNİVERSİTESİ  
İLAHIYAT FAKÜLTESİ  
orcid: 0000-0002-4993-0693  
konursukaval69@gmail.com

### ÖZ

16. yüzyılda yaşamış olan Zeyrekzâde Emrullah, kadılık ve müderrislik gibi önemli görevleri üstlenen bir Osmanlı âlimidir. Zeyrekzâde, üstlenmiş olduğu kadılık ve müderrislik görevleri yanı sıra fıkıh, tefsir, Arapça ve tarih ilimleri ile ilgili eserler kaleme almıştır. Bu eserlerden biri de Kur'an okuma karşılığı ücret almanın hükmü hususunu ele alan *Risâle fî cevâzi ahzi 'l-ücreti li-kıraeti 'l-Kur 'ân* adlı risaledir. Bu eser Kur'an okuma karşılığı ücret almanın caiz oluşu görüşünü delilleri ile birlikte detaylı bir şekilde ele alan bir risale olup henüz tahkik edilmemiştir. Müellif, Kur'an okuma karşılığı ücret almanın caiz olmadığı görüşünü savunan bir risale yazıldığını ve bu risaledeki görüşlerin genel kabul gördüğünü ifade etmiştir. Zeyrekzâde, eser ve müellif ismi zikretmeden bu risaledeki görüşleri aktarır ve bu iddialara cevaplar verir. Bu çalışmanın en önemli hedeflerinden biri Zeyrekzâde'nin bu risalesini hangi esere karşı yazdığını tespit etmektir. Bu çalışmada giriş bölümünde konu ile ilgili risaleler kısaca tanıtıldıktan sonra tahkik edilen risalenin müellifi hakkında bilgiler verilmiştir. Yine bu çalışmada tahkik edilen risalenin özellikleri, kaynakları ve nüshaları hakkında da bilgi verilmiştir. Son olarak risalenin orijinal metninin neşri yapılmıştır.

**Anahtar Kelimer:** Fıkıh, Kur'an okuma, Ücret, Zeyrekzâde, Hanefilik.

### ABSTRACT

Zeyrekzâde Emrullah, who lived in the 16<sup>th</sup> century, is an Ottoman scholar who had assumed important duties as a qâdi (judge) and mudarris (lecturer). In addition to the duties of judge and lecturer, Zeyrekzâde wrote books on fiqh, tafsir, Arabic language, and history. One of these works is the treatise called *Risâle fî cevâzi ahzi 'l-ücreti li-kıraeti 'l-Kur 'ân*, which deals with the provision of payment for reciting the Qur'an. Although this work is an important treatise that discusses the view that it is permissible to receive a fee for reciting the Qur'an, it had not been studied before. The author states that a treatise was written defending the view that it is not permissible to receive a fee for reciting the Qur'an and that the views in that treaty were commonly accepted. Zeyrekzâde, without mentioning the name of the work and author, narrates the views in this treatise and answers these claims. One of the most important aims of this study is to determine against whom Zeyrekzâde wrote this treatise. In this study, after introducing the related treatises briefly in the introduction part, information about the author of the treatise is given. Besides, information regarding the characteristics, sources and copies of the treatise is given as well. Finally, the original text of the treatise is presented.

**Keywords:** Fiqh, Qur'an Recitation, Wage, Zeyrekzâde, Hanafism.

## ZEYREKZADE EMRULLAH MUHAMMED'S TREATISE RELATED TO ISSUE OF BEING PAID IN RETURN FOR RECITING THE QUR'AN: AN ANALYSIS AND CRITICAL EDITION

### SUMMARY

Being paid for reciting the Qur'an is a subject that has been discussed among Muslims since the era of Companions. The main rationale for this discussion is whether or not a fee can be charged for performing an act of worship. In this research, *Risâle fî cevâzi ahzi'l-ücrti li-kiraeti'l-Kur'an*, which argues that it is licit to charge a fee for reciting the Qur'an, but has no information regarding its author in the biography books, was examined and prepared for publication. This treatise was written by Zeyrekzâde Emrullah Muhammed b. Seyrek al-Hüseynî (d. 1008/1600), who will be mentioned later along with the evidence. In this treatise, the author conveys the evidence and justifications mentioned in a treatise written about the subject without mentioning the title and author of the work, and answers them. Such studies aiming to examine a single subject in detail give important clues about the mindset of the period in which the work was written, and how the subject was understood.

As far as we could determine, four chapters address the issue of charging fees for reciting the Qur'an. Among these treatises, *İnkâzü'l-hâlîkîn* and *Şifâü'l-'alîl* and *bellü'l-ğalîl* advocate the view that it is illicit to charge a fee for reciting the Qur'an while *Ref'u'l-ğışâve 'an ahzi'l-ücreti 'ale't-tilâve* and the work of Zeyrekzâde argues it is licit to do so. *Risâle fî cevâzi*, the work of Zeyrekzâde, is the first treatise to advocate the view that it is licit to charge a fee for reciting the Qur'an. Another feature of this treatise is that it includes in and responds to the evidence and justifications of the opposing opinion, and explains its own opinion along with its reasons. In the treatise named *Ref'u'l-ğışâve 'an ahzi'l-fee 'ale't-tilâve*, written by Mahmud Hamza, he quotes fatwas and opinions from the books of fiqh that can only be considered as evidence for his own opinion.

He was known as Seyrekzâde because of his author father, whose full name is Emrullah Muhammed b. Seyrek Muhyiddin al-Husayni, as Hanefî about the sect he followed, and as İstanbulî, Rûmî as to where he lived. Seyrekzâde was used in the works introducing the author.

However, since the author wrote as Zeyrekzâde in the section he wrote for the promotion of the treatise which is the subject of our study and stated that he wrote it himself, Zeyrekzâde will be used in this study.

The son of Seyrek Muhyiddin Hüseyin Efendi, the first teacher of Sultan Selim II, Zeyrekzâde was born on the fifth day of Dhu al-Qa'dah in the year 945 of the Hijri calendar. The author passed away in Istanbul on the Bara'ah Night (1600) of the year 1008 of the Hijri calendar. Zeyrekzâde, who started his education life at a young age, wrote many works and was known as a virtuous and competent person among scholars. After taking lessons from the prominent scholars of his time, he worked as a lecturer in various madrasas for the rest of his life. Zeyrekzâde also served as a qadi. Rumor has it that the author, who stated that he had attended scientific discussions in the knowledge circles, hated the members of tariqa (sufist orders).. Therefore, to not receive the prayers of hatemongers, his last will to his children was that his funeral not be taken to the Fatih Mosque, and that no ulama quilted turban shall be put on his coffin.

Zeyrekzâde did not name the treatise that is the subject of this study. However, based on the phrase “words on the permissibility of charging a fee for reciting the Qur'an” in the introduction section of the treatise, it is recorded as “Risale fi cevazi ahzi'l-üçrti li-kıraeti'l-Kur'an” and “Risale fi cevazi ahzi'l-ücre ala tilaveti'l-Kur'an” in the library records. The author does not explicitly express to whom or against which treatise it was written. However, he refers to a treatise that argues it is permissible to charge a fee for reciting the Qur'an. In our opinion, the treatise whose author's opinions Zayrekzâde cites and answers is the treatise named İnķāzū'l-halikîn written by Birgivî Mehmed Efendi (d. 981/1573). Because Zeyrekzâde, almost in his entire treatise, cites the reasons included in the treatise of Birgivî and answers such reasons. The primary sources of this treatise are fiqh works as he deals with the dispute over the provision of a fiqh issue. In this treatise, Zeyrekzâde referred to some works by mentioning their names directly, and quoted from such works.

## GİRİŞ

**K**ur’ân okuma karşılığı ücret alma konusu Sahabe döneminden başlamak üzere Müslümanlar arasında tartışılan bir konudur. Bu tartışmanın temel gerekçesi aynı zamanda ibadet olan bir eylemi yapma karşılığı ücret alınmayacağı hususudur.<sup>1</sup> Bu araştırmada Kur’ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğu görüşünü savunan ancak tabakat kitaplarında herhangi bir müellife aidiyetine dair bir bilgi bulunmayan *Risâle fi cevâzi ahzi’l-ücreti li-kıraeti’l-Kur’ân* adlı eser tahkik edilerek yayına hazırlandı. Daha sonra delilleri ile birlikte zikredileceği üzere bu risale Zeyrekzâde Emrullah Muhammed b. Seyrek el-Hüseynî (ö. 1008/1600) tarafından yazılmıştır. Müellif, bu risalede eser ve müellif ismi zikretmeden konu hakkında yazılmış olan bir risalede zikredilen delil ve gerekçeleri aktarıp onlara karşı cevaplar verir. Tek bir konuyu detaylı bir şekilde incelemeyi hedefleyen bu tür çalışmalar eserin yazıldığı dönemin fikir yapısı ve tartışılan konunun anlaşılma biçimi hususunda önemli ipuçları verir. Bu çalışmada öncelikle konu hakkında yazılmış olan risaleler tanıtılarak başlanacak daha sonra eser ve müellifi hakkında bilgi verilecektir.

### **Kur’ân Okuma Karşılığı Ücret Almanın Hükümü Konusundaki Risaleler**

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur’ân okuma karşılığı ücret almanın hükmü konusunu ele alan dört risale vardır. Bu risaleler şunlardır;

#### **1- İnķāzū’l-hâlikîn;**

Birgivî Mehmed Efendi’nin (ö. 981/1573) eseri olan bu risalede niyet, riya, riyanın hükmü, sıla ve ücret arasındaki farklar konuları ele alınır. 967/1560 yılında tamamlanan bu eser bizzat

<sup>1</sup> Konu hakkındaki tartışmalar için bk. Mehmet Şener, “Kur’an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 410-411; Abdurrahman Çetin, “Ücretle Kur’ân Öğretme ve Okuma Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1993): 124-129.

müellifi tarafından Türkçe olarak da yazılmıştır.<sup>2</sup> Müellif bu eseri yaşadığı dönemde bazı bölgelerde yaygın olan ve gittikçe kabul görmeye başlayan Kur'ân-ı Kerîm okuyarak dünyalık elde eden ve bu işi bir geçim kaynağı sayan kişilerin bu yanlış anlayıştan kurtulmalarına vesile olmak için yazdığını ifade eder.<sup>3</sup> Birgivî'nin benzer konuları ele aldığı ve *Îkazü'n-nâimîn ve ifhâmü'l-kasrîn* ismini verdiği diğer bir risalesi de vardır. Ücretle Kur'ân okumanın ve para vakfetmenin hükmü konularını ele alan bu eser 972/1565 yılında bitirilmiştir.<sup>4</sup> Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Birgivî'nin önce Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın ve para vakfetmenin caiz olmadığına dair bir risale yazdığını Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) ise bu konuda Birgivî'nin görüşüne muhalif bir fetva verdiğini aktarır. Kâtib Çelebi'ye göre Birgivî, Ebüssuûd Efendi'nin konu hakkındaki muhalif fetvasından sonra *Îkazü'n-nâimîn ve ifhâmü'l-kasrîn* isimli risalesini yazmıştır.<sup>5</sup>

## 2- Risâle fî cevâzi ahzi'l-ücreti li-kıraeti'l-Kur'ân;

Bu risale hakkında sonraki bölümlerde bilgi verilecektir.

## 3- Şifâü'l-'afil ve bellü'l-ğafil fî hükmi'l-vasiyeti bi'l-hatâmât ve't-tehâfil;

Son dönem Osmanlı âlimlerinden biri olan İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) tarafından yazılan bu risale 1229/1814 tarihinde tamamlanmıştır. Bu eser müellifin birbirinden farklı risalelerinin toplandığı *Mecmû'atü resâ'ili İbn Âbidîn*'in içinde yer almaktadır.<sup>6</sup> Müellif, Şam ve çevresindeki yerleşim yerlerinde 1812-1813 yıllarında veba hastalığının yaygınlaştığını ve insanların kendisiyle Allah'a yaklaşılan büyük bir ibadet olduğu inancıyla birbirlerine hatim okumayı vasiyet ettiklerini söyler. Müellif, Hanefî âlimlerin tesis etmiş oldukları kurallar sebebiyle yapılan bu muamelenin cevazı hususunda kuvvetli şüpheleri bulunması sebebiyle bu risaleyi yazdığını ifade eder.<sup>7</sup> Risalede para karşılığında Kur'ân okuma, hatim ve tehlil vasiyet etme konuları ele alınmıştır. Müellif eserinde Hanefî fıkıh kitaplarının

<sup>2</sup> Bu eserin Türkiye kütüphanelerinde yazma nüshaları mevcuttur. Bk. Mehmed b. Pir Ali Birgivî, *Terceme-i inkazü'l-halikin*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 003842/2, 21a-28b; Mehmed b. Pir Ali Birgivî, *İnkazü'l-halikin tercemesi*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şry, nr. 000812, 168a-173b.

<sup>3</sup> Birgivî, Mehmed b. Pir Ali, *İnkazü'l-halikin* (Resâil-İ Birgivî içinde), Haz. Ahmed Hâdî El-Kassâr, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011), 51.

<sup>4</sup> Emrullah Yüksel, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 193.

<sup>5</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Bağdat, Mektebetü'l-Müsenna, 1941), 1: 214-215.

<sup>6</sup> Ahmet Özel, "İbn Âbidîn, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 292.

<sup>7</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Mecmû'atü'r-resâ'ili İbn Âbidîn* (İstanbul: Şirket-i Sahâif-i Osmaniyye, 1908), 1: 152.



dan konu ile ilgili görüşleri gerekçeleri ile birlikte aktarır. İbn Âbidîn bu risalesinde Kur'ân okuma karşılığında ücret almanın caiz olduğu görüşünü savunanların gerekçelerini de aktarır ve bu iddialara cevap verir.<sup>8</sup>

#### 4- Ref'u'l-ğışâve 'an ahzi'l-ücreti 'ale't-tilâve;

Bu risale Osmanlı Devleti döneminde Şam müftülüğü de yapmış olan Mahmûd Hamza b. Muhammed Nesîb b. Hüseyin b. Yahyâ el-Hüseyinî (1821-1887) tarafından yazılmıştır.<sup>9</sup> Müellif kendisine İbn Âbidîn'in *Şifâü'l-'alil ve bellü'l-ğalil* risalesi ve diğer eserlerinde savunulan Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olmadığı görüşünün Hanefilerde kabul gören görüş olup olmadığını sorulduğunu kendisinin de bu risaleyi cevap olarak yazdığını ifade eder. Mahmûd Hamza'ya göre İbn Âbidîn'in eserlerinde savunduğu görüş mütekaddimün Hanefiler'in görüşüdür ve itaat sayılan fiillerin icare akdinin konusu olamayacağı kuralına dayandırılır. Müellif, müteahhirün Hanefileri'nin genelinin ise Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğu görüşünü benimsediklerini ve bu görüşü eserlerinde yazdıklarını ifade eder. Müellif bu husustaki nakillerin neredeyse tevatür derecesine ulaştığını ifade eder ve bu nakillerden kırk örnek vererek eserini bitirir.<sup>10</sup>

Bu bölümde Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın hükmü konusunu ele alan risaleler kısaca tanıtılmıştır. Ancak bu konuyu ele alan risalelerin yalnızca bu dört risale olduğunu söylemek doğru olmaz. Zira bu konuda yazılmış olup henüz tespit edilememiş eserlerin olması muhtemeldir. Bu dört çalışmanın ortak özelliği her birinin Osmanlı coğrafyasında yazılmış olmasıdır. Bu çalışmaların diğer bir ortak özelliği ise bu eserleri yazan âlimlerin Hanefî mezhebine mensup olmaları ve konuyu Hanefîliği merkeze alarak tartışmış olmalarıdır.

Bu dört risaleden *İnkâzû'l-hâlikîn* ve *Şifâü'l-'alil ve bellü'l-ğalil* Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olmadığı görüşünü savunurken *Ref'u'l-ğışâve 'an ahzi'l-ücreti 'ale't-tilâve* ve *Zeyrekzâde*'nin eseri Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğu görüşünü savunur. *Zeyrekzâde*'nin eseri olan *Risâle fî cevâzi ahzi'l-ücreti li-kıraeti'l-Kur'ân* Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğu görüşünü savunan ilk risaledir. Bu risalenin diğer bir özelliği ise karşıt görüşün delillerine ve gerekçelerine yer verip bunlara cevaplar veren ve kendi görüşünü gerekçeleri ile birlikte açıklayan bir risale olmasıdır. Mahmûd Hamza tarafından yazılan *Ref'u'l-ğışâve 'an ahzi'l-ücreti 'ale't-tilâve* adlı risalede yalnızca fıkıh

<sup>8</sup> Örnek için bk. İbn Âbidîn, *Mecmû'atü'r-resâ'ili İbn Âbidîn*, 1: 153-168.

<sup>9</sup> Mustafa Baktır, "Mahmûd Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 365-366.

<sup>10</sup> Mahmûd Hamza el-Hüseyinî, *Ref'u'l-ğışâve 'an ahzi'l-ücreti 'ale't-tilâve* (Dımaşk: Matbaatu'l-Mearif, 1885), 2-11.

kitaplarında yer alan kendi görüşüne delil sayılabilecek fetva ve görüşleri aktarmıştır. Ancak Mahmûd Hamza, muhalif görüşü benimseyenlerin delil ve gerekçelerine de kendi görüşünü doğrulayan örneklerin açıklamasına da yer vermemiştir.

## 1. Zeyrekzâde'nin Hayatı ve Eserleri

### 1. 1. Adı ve Lakabı

Tam adı Emrullah Muhammed b. Seyrek Muhyiddin el-Hüseyinî<sup>11</sup> olan müellif babasına nispetle Seyrekzâde, mensup olduğu mezhebe nispetle Hanefî, yaşadığı yere nispetle İstanbulî, Rûmî<sup>12</sup> olarak tanınmıştır. Müellifi tanıtan eserlerde Seyrekzâde<sup>13</sup> nispeti kullanılmıştır. Ancak müellifin çalışmamıza konu olan risalenin tanıtımı için kaleme aldığı ve bizzat kendisinin yazdığını ifade ettiği kısımda Zeyrekzâde diye yazdığı için<sup>14</sup> bu çalışmada Zeyrekzâde nispeti esas kabul edilecektir.

### 1. 2. Doğumu ve Vefatı

Sultan II. Selim'in ilk hocası olan Seyrek Muhyiddin Hüseyin Efendi'nin oğlu olan Zeyrekzâde, Hicri 945 yılının Zilkade ayının beşinci gününde (25 Mart 1539) dünyaya gelmiştir.<sup>15</sup> Müellif, Hicri 1008 yılın Berat Gecesinde (1 Mart 1600) yılında İstanbul'da vefat etmiştir.<sup>16</sup>

### 1. 3. Eğitimi ve Yaptığı Görevler

Şehzade muallimi olan bir babanın oğlu olan ve ilk eğitimini de babasında alan Zeyrekzâde, küçük yaşlardan itibaren ilim tahsiline başlamıştır. Öğrenmeye olan isteği ve zekâsıyla akranları arasında ön plana çıkan müellif bulunduğu muhitin önde gelen hocalarından medrese tahsilini tamamlamıştır.<sup>17</sup> Yirmi bir yaşına geldiğinde önce Taşköprizâde Ahmed Efen-

<sup>11</sup> Nev'izâde Atâyî, *Hadâiku'l-hakâ'ik fî tekmeleti's-şakâ'ik*, haz. Suat Donuk (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2: 1170.

<sup>12</sup> Bağdathî İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (İstanbul: Maarif Basımevi, 1955), 2: 264; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melayîn, 2002), 6: 154.

<sup>13</sup> Örnek için bk. Atâyî, *Hadâiku'l-hakâ'ik*, 2: 1170; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2: 264; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6: 154.

<sup>14</sup> Zeyrekzâde Emrullah Muhammed b. Seyrek el-Hüseyinî, *Risale fî cevazi ahzi'l-ücre ala tilaveti'l-Kur'an*, Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, nr. 001559, 113a.

<sup>15</sup> Atâyî, *Hadâiku'l-hakâ'ik*, 2: 1170; Ali Osman Coşkun, "Seyrekzâde Mehmed Âsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 38.

<sup>16</sup> Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani*, haz. Nuri Akbayar (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 2: 482.

<sup>17</sup> Atâyî, *Hadâiku'l-hakâ'ik*, 2: 1171; Ramazan Ekinci, "Zeyrekzâde Emrullah Mehmed Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Madde nr. 25001.

di' den (ö. 968/1561)<sup>18</sup> sonra Abdülkerîmzâde Efendi' den dersler almıştır.<sup>19</sup> Eğitimi tamamlandıktan sonra ise sırasıyla şu görevleri üstlenmiştir;

- Hicrî 971 senesi Şaban ayında Hayrabolu Rüstem Paşa Medresesi' nde Müderrislik görevine getirilmiştir.

- Hicrî 973 senesi Şaban ayında Rodosçuk Rüstem Paşa Medresesi' nde Müderrislik görevine getirilmiştir.

- Hicrî 983 senesi Muharrem ayında Orhaniye İznik Medresesi' nde Müderrislik görevine getirilmiştir. Hicrî 985 senesi Cemâziyelâhir ayında görevine son verilmiştir.

- Hicrî 987 senesi Rebû'l-âhir ayında Edirne Üçşerefeli Medresesi' nde Müderrislik görevine getirilmiştir.

- Hicrî 993 senesi Safer ayında Sahn-ı Semâniyye Medresesi' nde Müderrislik görevine getirilmiştir.

- Hicrî 995 senesi Zilkade ayında Bağdat kadılığına atanmıştır.

- Hicrî 998 senesi Rebûlevvel ayında Manisa kadılığına atanmıştır.

- Hicrî 1000 senesi Safer ayında Trablusşam<sup>20</sup> kadılığına atanmıştır.

- Hicrî 1001 senesi Zilkade ayında eski mesleği olan müderrisliğe geri dönmüş ve Edirne' de Dâru'l-Hadis Medresesi müderrisi olmuştur.

- Hicrî 1003 senesi Zilkade ayında Sahn-ı Semâniyye Medresesi Müderrisliği' ne atanmıştır.

- Hicrî 1004 senesi Zilkade ayında Selanik Kadılığı' na atanmıştır. Hicrî 1005 senesi Safer ayında görevden alınmıştır.<sup>21</sup>

#### 1. 4. İlmî Kişiliği

Küçük yaşlarda eğitim hayatı başlayan Zeyrekzâde, birçok eser kaleme almış ve ilim erbabı arasında faziletli ve ehliyetli bir kişi olarak tanınmıştır.<sup>22</sup> Yaşadığı devrin önde gelen âlimlerinden ders aldıktan sonra hayatının geri kalan kısmında çeşitli medreselerde müderris olarak görev yapmıştır. Müellifin Sahn-ı Samân medreselerinde de müderrislik yapmış olması onun başarılı bir müderris olduğunun göstergesidir. Zira bir müderrisin Sahn-ı Samân medreselerine terfi etmesi ancak ilmî kudret ve kabiliyetini kanıtlayıp terfi etmesiyle mümkün olurdu.<sup>23</sup> Ayrıca müellif Osmanlı

<sup>18</sup> Hayatı için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprüzâde Ahmed Efendi", (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 151-152.

<sup>19</sup> Atâyî, *Hadâiku'l-hakâ'ik*, 2: 1171.

<sup>20</sup> Lübnan'ın kuzey kısmında yer alan ve günümüz Suriye sınırına yakın bir yerde bulunan şehir. Cengiz Tomar, "Trablusşam", (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41: 292.

<sup>21</sup> Atâyî, *Hadâiku'l-hakâ'ik*, 2: 1171-1172; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İFAV, 2005), 2: 635.

<sup>22</sup> Atâyî, *Hadâiku'l-hakâ'ik*, 2: 1171.

<sup>23</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984), 55-57.

coğrafyasının değişik bölgelerinde kadılık görevi de yapmıştır. Hayatının önemli bir kısmında böyle önemli görevler üstlenmiş olması müellifin hem ilmî yönden kabiliyetli olduğuna hem de sağlam bir karaktere sahip olduğuna delalet eder.

Şehzade muallimi olan bir babanın oğlu olan Zeyrekzâde'nin çocukları da ailenin ilim geleneğini sürdürmüştür. Oğullarından biri genç yaşta vefat eden ve Müderris olan Ahmed Efendidir. Diğer bir oğlu Seyyid Yunus Efendi ise çeşitli medreselerde müderrislik yapmış daha sonra Nakîbü'l-eşrâfîlik<sup>24</sup> görevini üstlenmiştir.<sup>25</sup>

### 1. 5. Eserleri

Müellifin ilmî yönden derinliğini gösteren diğer bir gösterge ise yazmış olduğu eserlerdir. Müellife nispet edilen eserler şunlardır;

#### 1- *Ta'lika ale'l-eşbah ve'n-nazair*

İbn Nüceym (ö. 970/1563)'in İslâm hukukundaki küllî kaideleri ele alan *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eserinin şerhidir. Müellif, kitabın yazarı, konusu ve önemi hakkında bazı bilgiler vermiştir. Bazı arkadaşlarının bu eseri okuduklarını ve kendisinden bu eseri daha anlaşılır kılacak bir şerh yazmasını istediklerini ifade etmiştir.<sup>26</sup> Müellif eseri Cemâziyelâhir 1000 (Nisan 1592) senesinde bitirdiğini söyler.<sup>27</sup> Yazmada başlıklar ve “kavluhu” kelimeleri kırmızı diğer yerler siyah mürekkeple yazılmıştır. Yazmaya ait *Ta'lika ale'l-eşbah ve'n-nazair*,<sup>28</sup> *Şerhu'l-eşbahi ve'n-nazair l'ibn Nüceym*,<sup>29</sup> *Haşiye ale'l-eşbahi ve'n-nazair*<sup>30</sup> nüshaları mevcuttur.

#### 2- *Şerhu mesalikü'l-halas*

Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) bu risaleyi Sa'düddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1413) bazı belâğat konularında yaptıkları münazaradaki haksızlığı gidermek için kaleme almıştır.<sup>31</sup> Zeyrekzâde, bu risaleyi bizzat müellifinde imla ederek yazmış-

<sup>24</sup> Nakîbü'l-eşrâf için bk. Ş. Tufan Buzpınar, “Nakîbüleşraf”, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 322-324.

<sup>25</sup> Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 2: 482; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyiü'l-fuzalâ*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 1: 668-669.

<sup>26</sup> Zeyrekzâde Emrullah Muhammed b. Seyrek el-Hüseynî, *Ta'lika ale'l-eşbah ve'n-nazair*, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Demirbaş nr. 003418-II, 133b.

<sup>27</sup> Zeyrekzâde, *Ta'lika ale'l-eşbah ve'n-nazair*, 210a.

<sup>28</sup> Zeyrekzâde Emrullah, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, nr. 000337.

<sup>29</sup> Zeyrekzâde Emrullah, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 000854.

<sup>30</sup> Zeyrekzâde Emrullah, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 000255.

<sup>31</sup> Ömer İshakoğlu, *Türklerin XV-XVI. Asırlarında Arapça Belagata Yaptığı Katkılar* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004), 80.

tır. Hocasının risalesini yazan Zeyrekzâde, daha sonra bu risalenin şerhini yazmıştır. Müellif öncelikle kısa bir şerh yazmaya niyetlendiğini daha sonra istek üzerine ayrıntılı bir şekilde risaleyi şerh ettiğini ifade etmiştir.<sup>32</sup> Kütüphanelerde *Şerhu Mesaliki'l-halas fi mehaliki'l-havas li-Taşköprü Zade*,<sup>33</sup> *Şerh Mesaliki'l-halas fi mehaliki'l-havas*<sup>34</sup> isimli nüshaları vardır.

### 3- *Haşiye ala dibaceti tefsiri Ebi's-Su'ud*

Zeyrekzâde'nin Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-selîm* isimli tefsirine yaptığı şerhtir. Müellif bu eseri Hicri 1003 (m 1595) yılında yazmıştır.<sup>35</sup> Müellif, bu eserini tahta yeni geçen Osmanlı Padişahı III. Mehmed'e (ö. 1012/1603) ithaf etmiştir. Esere verilen isim Zeyrekzâde'nin yalnızca *İrşâdü'l-'akli's-selîm* adlı eserin mukaddime bölümüne şerh yaptığı izlenimini verir. Ancak müellif mukaddime ile birlikte Fatıha suresi kısmını da şerh etmiştir.<sup>36</sup> Bu eser *Haşiye ala dibaceti tefsiri Ebi's-Su'ud*, ismiyle Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu 000249 numara kaydıyla bulunmaktadır.

### 4- *Şakâyet-i Numaniyye zeyli*

Bazı kaynaklarda bu eser Zeyrekzâde'ye nispet edilmiştir.<sup>37</sup> Ancak eserin çok fazla rağbet görmediği anlaşılmaktadır. Zira kütüphane kayıtlarında ve kataloglarda yapılan araştırmalarda eserin herhangi bir nüshası tespit edilememiştir.<sup>38</sup>

## 2. *Risâle fi Cevâzi Ahzi'l-Ücreti li-Kıraeti'l-Kur'an*

### 2. 1. Risalenin Adı ve Muhtevası

Müellif risalenin yazma nüshalarında bu esere bir isim tayin etmemiştir. Ancak risalenin giriş kısmında yer alan “Kur'an okuma karşılığı ücret almanın caiz olması hususunda kelimeler” (كلمات في جواز أخذ الأجرة لقراءة القرآن) ifadesinden hareketle kütüphane kayıtlarına “*Risale fi cevazi ahzi'l-ücreti li-kıraeti'l-Kur'an*” ve “*Risale fi cevazi ahzi'l-ücre ala tilaveti'l-Kur'an*” isimleriyle kaydedilmiştir.

<sup>32</sup> İshakoğlu, *Türklerin XV-XVI. Asırlarında Arapça Belagata Yaptığı Katkılar*, 112.

<sup>33</sup> Zeyrekzâde Emrullah, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, nr. 002830.

<sup>34</sup> Zeyrekzâde Emrullah, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 002979.

<sup>35</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 65; Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmâd Ebüssuûd Efendi, *İrşadü'l-'akli's-selîm ila mezaya'l-Kur'an-i'l-Kerim*, thk. Halid Abdu'l-Ğani (Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 1: 27.

<sup>36</sup> Mehmet Taha Boyalık, *el- Keşşâf Literarü: Zemaşeri'nin tefsir klasiğinin etki tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 212.

<sup>37</sup> Atâyî, *Hadâiku'l-hakâ'ik*, 2: 1172; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 2: 482.

<sup>38</sup> İkinci, “Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi”, Madde nr. 25001.

Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın hükmü konusunu ele alan risalede müellif, risaleye bu eseri yazma sebebine açıkladığı ve “sıla” kavramına dair bilgiler verdiği giriş kısmıyla başlar.<sup>39</sup>

Müellif, bu risalenin kime ya da hangi risaleye karşı yazıldığını açıkça ifade etmez. Ancak Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olmadığı görüşünü savunan bir risaleye (قال عفى الله) ifadeleriyle atıflar yapar. Kanaatimize göre Zeyrekzâde'nin görüşlerinden alıntılar yapıp cevaplar verdiği risale Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573) tarafından yazılan *İnkâzû'l-hâlikîn* adlı risaledir. Zira Zeyrekzâde, neredeyse risalesinin tamamında Birgivi'nin risalesinde yer alan gerekçeleri zikreder ve bu gerekçelere cevaplar verir. Bu benzerliklere şu örnekleri zikredebiliriz;

Birgivi risalesinde mukaddimeden sonra konunun riya kavramı ile ilişkisine değindikten sonra sila ve ücret kavramları arasındaki farkı beyan eden şu ifadeleri kullanır;

”إعلم أن الفرق بينهما ظاهر جداً، لمن له أدنى دربة في الفقه، يقول الفقهاء في مواضع كثيرة هذه صلة وليست بأجرة، وتلك أجرة وليست بصلة، فهما متقابلتان فالأجرة ما عين بآراء عمل من الأعمال، وجعل عوضاً عنه وغرضاً للعامل من عمله، فالمعطي إنما يعطي ليعمل العامل، والأجير إنما يعمل ليأخذها فلا يستحق العامل بهذا العمل ثواباً في الأجرة، وإنما يستحق الأجرة في الدنيا، وتحل له إذا روعيت شرائط صحة الإجارة. وأما الصلة، فهبة مبتدئة بسبب اتصاف المعطي بعمل من أعمال البر، أو ليتصف به، بأن يستعين بها في تحصيله، كأرزاق القضاة والمعلمين والمتعلمين، والأئمة والمؤننين، من بيت مال المسلمين، والأوقاف المشروطة لواحد منها.”<sup>40</sup>

Zeyrekzâde, risalesinin mukaddime bölümünden sonra sila ve ücret arasındaki farkı beyan eden bu açıklamayı (قال عفى الله) diyerek şu şekilde aktarmıştır;

”الفرق ظاهر بينهما لمن له دربة في الفقه، الأجرة؛ ما عُيِّن بآراء عمل من الأعمال، وجعل عوضاً عنه وغرضاً للعامل من عمله، فالمعطي إنما يُعطي ليعمل الأجير، ولا يعمل الأجير إلا لأخذ الأجرة، وإنما يستحقها إذا رُوِّعَتْ شرائط صِحَّة الإجارة. وأما الصلة؛ فهبة مبتدئة بسبب اتصاف المعطي بفتح الطاء بعمل من أعمال البر، أو ليتصف بأن يستعين في تحصيله؛ كأرزاق

<sup>39</sup> Zeyrekzâde Emrullah Muhammed b. Seyrek el-Hüseyinî, *Risale fi cevazi ahzi'l-ücre ala tilaveti'l-Kur'ân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizade, nr. 000710, 10a.

<sup>40</sup> “Bil ki; o ikisi (ücret ve sila) arasındaki fark fıkah meselelerinde anlayışı en kıt olanın bile anlayabileceği kadar açıktır. Fakihler birçok yerde ‘bu siladır ücret değildir’ ve ‘bu ücrettir sila değildir’ derler. Ücret herhangi bir iş için belirlenmiş olan maldır ve o işe bedel olması için işi yapan kimseye verilir. Parayı veren kişi iş yapılıns diye parayı verir parayı alan kişi ise o işi yalnızca ücret almak için yapar. Bundan dolayı işçi yaptığı bu iş sebebiyle yalnızca ücreti hak eder. Ancak âhirette sevabı hak etmez. Yapılan akdin şartlarına riayet ederse aldığı ücret helal olur. Sila ise parayı veren kimsenin (verdiği parayı) hayırlı bir iş yapmak niyetiyle hibe olarak vermesi parayı alan kimsenin ise yaptığı bu işle sevap kazanmayı kastederek hibe edilen parayı almasıdır. Kadıların, müderrislerin, öğrencilerin, imamların, müezzinlerin beytülmal-den veya bunlardan biri için kurulmuş vakıflardan aldıkları para silanın örnekleridir.” Birgivi, *İnkazû'l-hâlikîn*, 63.

القضاة والمعلمين والمتعلمين والأئمة والمؤذنين من بيت مال المسلمين، والأوقاف المشروطة بواحد منهم. فمن اشتغل بعمل من هذه الأعمال للتقرب إلى الله يحل له ما أخذه من الصلّة، ويستحقّ بالثواب من الله تعالى في الآخرة.<sup>41</sup>

Birgivî'nin risalesinde konu hakkında genel değerlendirmeler yaptıktan sonra Şeriatle sabit olan meselelerin iki kısımda değerlendirilmesi gerektiğini şu şekilde ifade eder;

”المسائل المثبتة بالشرع قسمان: نصية قطعية كالثابت بحكم الكتاب والسنة المشهورة والإجماع، مثل وجوب الصلاة وحرمة الربا وغيرهما،<sup>42</sup>“

Zeyrekzâde ise bu kısmı (غفر الله له) diyerek şu şekilde aktarmıştır;

”الكلام المثبتة بالشرع على ما قرّره غفر الله له إتها قسمان؛ نصيّة قطعيّة، كالثابت بحكم الكتاب والسنة والإجماع، واجتهاديّة ظنيّة ففيها التقليد.“<sup>43</sup>

Birgivî konuyla ilgili delillendirmeye geçmeden önce fetva verecek kişinin uyması gereken ilkelere değinir ve Ebu'l Leys es-Semerkindî (ö. 373/983)'den aktarımla fetva usulüne dair bilgiler verir.

”لا ينبغي لأحد أن يفتي إلا أن يعرف أقاويل العلماء، ويعلم من أين قالوا ويعرف معاملات الناس، فإن سئل عن مسألة يعلم أنّ العلماء الذين هو تميّز مذهب بينهم قد اتفقوا عليه، فلا بأس عليه بأن يقول هذا جائز وهذا لا يجوز. ويكون هذا على سبيل الحكاية، وإن كانت مسألة قد اختلفوا فيها فلا بأس أن يقول: هذا جائز في قول فلان، ولا يجوز في قول آخر، ولا يجوز له أن يختار قول بعضهم ما لم يعرف حجّته.“<sup>44</sup>

Bu ifadeler Zeyrekzâde'nin risalesinde şu şekilde geçer;

”لا ينبغي لأحد أن يفتي إلا أن يعرف أقاويل العلماء، ويعلم من أين قالوا ويعرف معاملات الناس، فإن سئل عن مسألة يعلم أنّ العلماء الذين هو تميّز مذهب بينهم قد اتفقوا عليه، فلا بأس عليه بأن يقول هذا جائز وهذا لا يجوز. ويكون هذا على سبيل الحكاية، وإن كانت مسألة قد اختلفوا فيها فلا بأس أن يقول: هذا جائز في قول فلان، ولا يجوز في قول آخر، ولا يجوز له أن يختار قول بعضهم ما لم يعرف حجّته.“<sup>45</sup>

Zeyrekzâde, Risalesinin devamında da Birgivî'den aktarımlar yapar ve

<sup>41</sup> Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi'l-ücre*, Kasidecizade, 10b-11a.

<sup>42</sup> “Şeriatle sabit olan meseleler iki kısımdır. Kitap, meşhur sünnet ve icma ile sabit olanlar örneğinde olduğu gibi katilik ifade edenler ilk kısımdır. Namazın farz olması faizin haram olması ve benzerleri bu kısmın örnekleridir.” Birgivî, *İnkāzū'l-hâlikîn*, 70.

<sup>43</sup> Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi'l-ücre*, Kasidecizade, 11a.

<sup>44</sup> “Kişi bir konuda fetva vermek istediğinde o konuda âlimlerin görüşlerini bilmesi gerekir. Ve görüşü aktarılan âlimin bu görüşün nerede söylendiğini ve halka nasıl davrandığını bilmesi gerekir. Kendisine bir meselenin hükmü sorulduğunda eğer bu mesele belli bir mezhebe bağlı olanların ittifak ettikleri bir husus ise soru sorulan kimse (ittifak edilen görüş doğrultusunda) bu caizdir ve bu caiz değildir demesinde bir sakınca yoktur. Bu icma edilen görüşü aktarmaktan ibarettir. Eğer konu (o mezhebe bağlı olan âlimlerin) ihtilaf ettikleri bir mesele ise ‘şu kimsenin görüşüne göre caizdir, şu diğer kişinin görüşüne göre caiz değildir’ demesinde bir sakınca yoktur. Hüccetlerini bilmedikçe bu görüşlerden birini seçmesi doğru değildir.” Birgivî, *İnkāzū'l-hâlikîn*, 70.

<sup>45</sup> Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi'l-ücre*, Kasidecizade, 11a.



bu iddialara cevap verir. Birgivî, görüşünü temellendirmek için öncelikle Kitaptan, sünnetten, icma ve kıyastan delillere yer verir ve bu kısmı 'kati deliller ile delillendirme yöntemi' (مسلك الاستدلال بالنصوص القطعية) başlığı altında ele alır.<sup>46</sup> Zeyrekzâde ise Birgivî tarafından zikredilen bu delillerden bir kısmını Birgivî'nin gerekçeleri ile birlikte zikreder daha sonra o delil hakkında kendi görüşünü aktarır.<sup>47</sup> Birgivî'nin görüşlerini temellendirmek için başvurduğu ikinci yöntem ise konu hakkında daha önce verilen fetvaları da içeren kısmı 'taklidî ispat yöntemi' (إثبات التقليدي) başlığı altında ele alır.<sup>48</sup> Zeyrekzâde ise bu kısımda zikrettiği bazı delilleri gerekçeleri ile birlikte Birgivî'den aktarır ve bu iddialara karşı kendi görüşünü ispatlamaya yönelik açıklamalar yapar.<sup>49</sup>

## 2. 2. Risalenin Müellife Âidiyeti

Zeyrekzâde'nin hayatı hakkında başta Nev'îzâde Atâyî'nin *Hadâiku'l-hakâ'ik* adlı eseri olmak üzere birçok kaynakta çeşitli bilgiler vardır. Ancak biyografi kaynaklarında bu çalışmanın konusunu teşkil eden risalenin Zeyrekzâde'ye nispet edildiğine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ve bu risaleye atıf yapan ya da risaleden alıntı yapılan her hangi bir eser tespit edilememiştir.

Ancak bu risalenin Zeyrekzâde'ye ait olduğunu gösteren birtakım deliller vardır. Bu delilleri şu şekilde sıralayabiliriz;

- Bu çalışmada ana nüsha olarak kabul ettiğimiz Kasidecizade nüshasının bu risalenin Müderris İbni Zeyrek tarafından yazıldığı kaydedilmiştir.<sup>50</sup>

- Bu çalışmada istifade ettiğimiz diğer nüsha olan Raşid Efendi nüshasının ilk varağında Zeyrekzâde'ye ait olduğu yazılıdır.<sup>51</sup>

- Bu risalenin Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizade nüshasında *İbn Zeyrek Rüknu'ddin b. Muhammed Zeyrek*, Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesinde bulunan *nüshasında Zeyrekzade Muhammed b. Mahmud el-Hüseynî* ve Süleymaniye Kütüphanesi Serez nüshasında *Zeyrek Muhammed Efendi* ifadeleriyle müellife nispet edilmiştir.

- Bu risalenin Zeyrekzâde tarafından yazıldığının en önemli delili ise Zeyrekzâde'nin bizatihi kendi eliyle yazdığını ifade ettiği ve Süleymaniye Kütüphanesi Serez koleksiyonunda "*Risale fi cevazi ahzi'l-ücre ala tilaveti'l-Kur'an*" ismiyle kaydedilen nüshada bulunan ifadelerdir. Müellif bu nüshada ismini Muhammed Hüseyinî Zeyrekzâde diye açıkça yazar.

<sup>46</sup> Birgivî, *İnkâzü'l-hâlikîn*, 70-74.

<sup>47</sup> Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi'l-ücre*, Kasidecizade, 11a-13a.

<sup>48</sup> Birgivî, *İnkâzü'l-hâlikîn*, 75-78.

<sup>49</sup> Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi'l-ücre*, Kasidecizade, 13a-16a.

<sup>50</sup> Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi'l-ücre*, Kasidecizade, 10a.

<sup>51</sup> Zeyrekzâde Emrullah Muhammed b. Seyrek el-Hüseynî, *Risale fi cevazi ahzi'l-ücre ala tilaveti'l-Kur'an*, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, nr. 000685, 1b-6b.

### 2. 3. Risalenin Telif Sebebi

Kur’ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğu görüşünü savunan Zeyrekzâde, yaşadığı dönemin âlimlerinden biri tarafından Kur’ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olmadığı görüşünü savunan bir risale yazıldığını söyler. Ancak bu risalenin ismi ya da müellifine dair bir bilgi vermez. Müellif, risalesinin ferağ kaydında risaleyi Hicri 984 yılında yazdığını ifade etmiştir.<sup>52</sup> Müellif risalesinde isim vermeden (قال عفی الله) <sup>53</sup> (قال رحمه الله) <sup>54</sup> ifadeleriyle atıflar yapar. Bu ifadeler Zeyrekzâde’nin bu risaleyi, risale ve müellif adı zikretmeden atıflar yaptığı âlimin vefatından sonra yazdığını göstermektedir. Yukarıda delilleri ile birlikte izah edildiği üzere bu risale Birgivi tarafından yazılan *İnkâzû’l-hâlikîn* adlı risaledir. Birgivi’nin vefat tarihi ise Hicri 981 yılıdır.<sup>55</sup> Zeyrekzâde Süleymaniye Kütüphanesi Serez koleksiyonunda bulunan nüshada Hicri 979 yılında âlim meclisinde Kur’ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olmadığını savunan bir âlimle tartıştığını ve onu güçlü delillerle susturduğunu daha sonra ise bu konuda bir risale yazdığını ifade eder.<sup>56</sup>

Zeyrekzâde, Birgivi tarafından yazılan *İnkâzû’l-hâlikîn* adlı risalede yer alan görüşlerin dönemin âlimlerinin çoğu tarafından -üzerinde yeterince düşünülmeden- genel kabul gördüğünü ifade eder. Zeyrekzâde, konu hakkında mezhepte muteber olan kitaplarda bazı açıklamalar bulunduğunu ifade eder. Müellif, konu hakkında muteber fıkıh kitaplarında araştırma yaptığını ve Kur’ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olmadığını reddetmeye yetecek bilgiler de bulunduğunu söyler. Zeyrekzâde, Birgivi’nin risalesinin hatalı bilgiler barındırdığını ancak kendisinin bu yanlışların hepsine değil de yalnızca doğru olanın açıkça gizlendiğine inandığı yerlere değindiğini ifade eder.<sup>57</sup>

Zeyrekzâde, Birgivi’nin risalesinin hatalı görüşler barındırmasına rağmen genel kabul görmesi dolayısıyla bu risalede doğru olduğu iddia edilen görüşlerdeki hataları ortaya çıkarmanın ‘imanın derecelerinden-göstergelelerinden biri olan insanlara rahatsızlık veren bir şeyi yoldan kaldırmak’<sup>58</sup> kâbilinden bir amel olduğu inancındadır.<sup>59</sup>

<sup>52</sup> Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi’l-ücre*, Kasidecizade, 16a.

<sup>53</sup> Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi’l-ücre*, Kasidecizade, 11a.

<sup>54</sup> Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi’l-ücre*, Kasidecizade, 10a.

<sup>55</sup> Yüksel, “Birgivi”, 6: 191.

<sup>56</sup> Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi’l-ücre*, Serez, 113b.

<sup>57</sup> Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi’l-ücre*, Kasidecizade, 10a.

<sup>58</sup> Müellif “İman, yetmiş kusur derecedir. En üstünü Allah’tan başka ilah yoktur sözü, en düşüğü ise rahatsız edici bir şeyi yoldan kaldırmaktır. Haya da imandandır.” Hadisine atıf yapmaktadır. Hadis için bk. Müslim, “İman”, 58.

<sup>59</sup> Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi’l-ücre*, Serez, 113b.

## 2. 4. Risâlenin Kaynakları

Fıkhî bir meselenin hükmü hakkındaki ihtilafı konu edindiği için bu risalenin öncelikli kaynakları fıkıh eserleridir. Zeyrekzâde, bu risalesinde bazı eserlere doğrudan isimlerini zikrederek atıf yapıp bu eserlerden ictibaslarda bulunmuştur. Müellifin ismini zikrederek en fazla atıf yaptığı eser Burhânüddîn el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eseridir. Zeyrekzâde'nin müellifinin adını zikrederek atıf yaptığı diğer eser ise Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983) *Bustânü'l-ârifin* adlı eseridir. Müellif bazen de eser ve müellif ismi zikretmeden atıflar yapmıştır. Bu atıfların yer aldığı kaynaklar tahkik metninin dipnotlarında olabildiğince aktarılmıştır. Bu eserlerden biri İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Baḥr-ürü'r-râ'ik* adlı eseridir. Müellif'in en fazla atıf yaptığı eser ise Birgivî'nin *İnkâzû'l-hâlikîn* adlı risalesidir. Müellif bu risaleye eser ve müellif ismi zikretmeden atıf yapmıştır.

Ayrıca bu risalenin kaynakları arasında Kādî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl* adlı tefsiri vardır. Risalenin önemli bir kısmında her iki görüş sahibi tarafının kendi görüşünün doğruluğunu kanıtlamak için aktardığı ve yorumladığı hadisler de vardır. Risalede istifade edilen hadis kaynakları arasında *Şaḥîḥ-i Buḥârî*, *Sünen-i İbn Mâce*, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Sünenü'l-kübrâ* adlı eseri ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmi'u's-şâḥiḥ* isimli eseri vardır.

## 2. 5. Risâlenin Nüshaları

Bu risâlenin Türkiye kütüphanelerinde iki nüshasına ulaşabildik. Benzer bir isimle yine Zeyrekzâde'ye nispet edilen Serez nüshası ise risalenin kendisi değil risaleye dair bilgiler ihtiva eden tek sayfalık bir metindir.

### Süleymaniye Kütüphanesi (Kasidecizade, nr. 000710)

“*Risale fi cevazi ahzi'l-ücreti li-kıraeti'l-Kur'ân*” diye kaydedilen bu nüsha her biri yirmi bir satır olan altı varaklık bir nüshadır. Değişik kollarında risaleleri barındıran ve toplamı 241 varak olan mecmuanın 10-16 varakları arasındaki ikinci risâlesidir. 984 (1576/1577) yılında telif edilen nüshanın müstensihî zikredilmemiştir. Müellifi hayattayken yazılmış olan bir nüsha olduğu için asıl nüsha olarak kabul ettiğimiz bu nüsha “ك” rumuzuyla gösterilmiştir. Bu nüshanın hamisinde ya da satır aralarında herhangi bir not veya açıklama bulunmamaktadır.

### Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi (Raşid Efendi, nr. 000685)

“*Risale fi cevazi ahzi'l-ücre ala tilaveti'l-Kur'ân*” isimle kaydedilen bu nüsha sekiz satır olan son varığı hariç her biri on dokuz satır olan altı varaklık bir nüshadır. Ferağ kaydında 1022/1614 yılında istinsah edildiği

yazılan risale, değişik konularda risaleleri barındıran mecmuanın ilk risalesidir ve 1-6 varaklarında yer alır. Bu nüshanın hamisinde ve satır aralarından metnin anlaşılmasına yardımcı olacak birçok açıklama vardır.<sup>60</sup> (ش) rumuzuyla gösterilen nüshada başlık sayılabilecek kısımlar kırmızı mürekkeple yazılmıştır.

### Süleymaniye Kütüphanesi (Serez, nr. 001559)

Bu nüsha her ne kadar “*Risale fi cevazi ahzi 'l-ücre ala tilaveti 'l-Kur 'ân*” ismiyle kaydedilmiş olsa da risalenin kendisi değildir. Ancak bu nüsha risale hakkında bilgiler ihtiva eden bir metindir. Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) *eṭ-Ṭarīkatü 'l-Muḥammediyye* adlı eserinin son varlığında yer alan nüshada müellif risaleyi yazma sebeplerini zikretmiş ve risaleyi özetleyerek aktarmıştır.

### 2. 6. Risalenin Tahkikinde Benimsenen Yöntem

Risâlenin tahkikinde uyulan esasları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Bu çalışmada standart esaslar getirmiş olması sebebiyle İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) benimsenmiştir.

- Tahkike esas nüsha olarak müellifin hayatta olduğu dönemde yazılan Süleymaniye Kütüphanesinde yer alan (Kasidecizade, nr. 000710) nüsha tercih edilmiştir. Bu nüshanın tahkik rumuzu için “ك” harfi tayin edilmiştir. Metnin tahkikinde ulaşabildiğimiz diğer nüsha ise Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi 000685 numarada kayıtlı olan ve (ش) rumuzuyla gösterilen nüshadır. Asıl nüsha olarak benimsediğimiz nüshada atlanıldığını düşündüğümüz kısımları [ ] içine alarak (ش) nüshasından ekledik ve dipnotta sebebini izah ettik.

- Risalenin metninde asıl nüsha olarak kullandığımız Kasidecizade (ك) nüshası ile Raşit Efendi (ش) nüshası arasında bazı farklılıklar vardır, bu farklılıklar dipnotta yazılmıştır.

- Asıl nüsha olarak benimsediğimiz nüshada müellife ya da eseri daha sonra okuyan kişiye ait herhangi bir not bulunmamaktadır. Ancak (ش) rumuzuyla gösterilen nüshanın okunup gözden geçirildiği anlaşılmaktadır. Zira bu nüshanın hamisinde ve satır aralarında birçok not ve açıklama yer almaktadır. Bu not ve açıklamalardan metnin anlaşılması açısından faydalı olacağını düşündüğümüz kısımları “في هامش ش:” kaydıyla dipnotlarda aktarılmıştır.

- Metnin yazılmasında günümüz imla kurallarına riayet edilmiştir. Tahkik esnasında günümüz yazım kurallarından kaynaklanan farklılıklar nüsha farkı olarak gösterilmemiştir.

- Risalede yer alan “ع م” şeklindeki kısaltmayı aslına uygun olarak ta-

<sup>60</sup> Bk. Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi 'l-ücre*, Raşit Efendi, 1b-6b.

mamlayarak “عليه السلام” şeklinde yazdık.

- Metnin daha iyi anlaşılması için metne eklediğimiz başlıkları [ ] içine alarak gösterdik.

- Risalede başka eserlerden yapılan alıntılar üç satırdan fazla ise içerlek içine alınmış daha az ise “” işareti arasına alınmıştır. Yapılan alıntılar alıntı yapılan eserde bulunarak hangi sayfada olduğu dipnotta yazılmıştır.

- Eserde ismi geçen önemli şahsiyetler isimlerinin geçtiği ilk yerde dipnot verilerek kısaca tanıtılmıştır.

- Risalenin metninde asıl nüsha olarak kullandığımız Kasidecizade (ك) nüshası ile Raşit Efendi (ش) nüshası arasında bazı farklılıklar vardır bu farklılıklar dipnotta yazılmıştır.

## SONUÇ

İmamlık, müezzinlik, fıkıh öğretme, Kur'ân öğretme gibi ibadet yönü de olan eylemler karşılığında ücret almanın hükmü hususu fūrû' fıkıh kitapları, fetva mecmuaları ve müstakil risalelerde ele alınmıştır. Yine âyet ve hadislerle yapılması teşvik edilen ve yapılmasıyla sevap kazanılan Kur'ân okuma eylemi karşılığında ücret alma meselesi de sahabe devrinde başlamak üzere Müslümanlar arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Tabakat kitaplarında kendisine değinilmeyen *Risâle fî cevâzi ahzi 'l-ücreti li-kıraeti 'l-Kur 'ân* adlı risale bu konuyu ele alan eserlerden biridir. Bu eser Zeyrekzâde Emrullah el-Hüseyînî (ö. 1008/1600) tarafından yazılmıştır.

Müellifin Kur'ân okuma karşılığında ücret almanın hükmü konusunu ele aldığı *Risâle fî cevâzi ahzi 'l-ücreti li-kıraeti 'l-Kur 'ân* adlı eseri Birgivî Mehmed Efendi'nin (ö. 981/1573) *İnkâzû 'l-hâlikîn* adlı risalesine reddiye olarak yazılmıştır. Altı varaktan oluşan bu risale Kur'ân okuma karşılığında ücret almanın caiz olduğu görüşünün savunulduğu ilk risaledir. Aynı görüşü benimseyen Mahmûd Hamza tarafından üç asır sonra *Ref' u 'l-gışâve 'an ahzi 'l-ücreti 'ale 'l-tilâve* isimli bir risale daha yazılmıştır. Ancak Mahmûd Hamza tarafından yazılan bu risalede yalnızca cevaz hükmünü destekleyen fetva ve görüşler aktarılmış, konu ile ilgili değerlendirme yapılmamıştır. Bu sebeple Kur'ân okuma karşılığı ücret almanın caiz olduğu görüşünü gerekçe ve delilleriyle genişçe ele alan ilk ve tek eserin Zeyrekzâde'nin *Risâle fî cevâzi ahzi 'l-ücreti li-kıraeti 'l-Kur 'ân* adlı risalesi olduğu söylenebilir. Şunu da ifade etmek gerekir ki Kur'ân okuma karşılığında ücret alma konusunu ele alan ve farklı görüşleri savunan risalelerin hem 16. yüzyılda hem de 19. yüzyılda yazılmış olması Osmanlı toplumunda bu konu hakkındaki tartışmaların devam ettiğini gösterir.

Zeyrekzâde'nin *Risâle fî cevâzi ahzi 'l-ücreti li-kıraeti 'l-Kur 'ân* adlı eseri sila-ücret ayırımı ve Hanefî mezhebinde fetva verme usulüne dair bilgiler verilen mukaddime bölümü ve iki bölümden oluşur. Birinci bölümde ‘kati deliller ile delillendirme yöntemi’ başlığı altında Kitap, sünnet, icma ve kı-

yastan deliller zikreder ve bu deliller hakkındaki değerlendirmelerini ifade eder. İkinci bölümde ise taklidî ispat yöntemi başlığı altında konu hakkında zikredilen fetvalar ve bu fetvalar hakkında müellifin değerlendirmeleri vardır. Zeyrekzâde bu eserinde Birgivî'nin *İnkâzû'l-hâlikîn* adlı risalesinin konuyla ilgili bölümünde yer alan kısımlandırmayı esas almıştır. Müellif eserinin çoğunda ismini zikretmeden Birgivî'nin delilini aktarır ve bu delil ile ilgili kendi görüşünü zikredip diğer delile geçer. Risalede kendisine atıf yapılan ya da kendisinden alıntı yapılan eserlerin çoğunluğu Hanefî fûru eserleridir.

Zeyrekzâde'nin bu risalesine hiçbir kaynak tarafından bir atıf yapılmamış olması, onun Zeyrekzâde'ye ait olduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmaması ve kütüphanelerde yalnızca iki nüshasının bulunması gibi etkenler bu eserin yeterince ilgi görmediğini gösterir. Ancak Kur'ân okuma karşılığında ücret almanın caiz olduğu görüşünün detaylı bir şekilde ele alınması bu risalenin önemini ortaya koymaktadır.

### KAYNAKÇA

Atâyî, Nev'îzâde. *Hadâiku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-şakâ'ik* haz. Suat Donuk. 2 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve 'asâru'l-musannifîn*, 2 Cilt. İstanbul: Maarif Basımevi, 1955.

Baktır, Mustafa. "Mahmûd Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 365-366. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. 2 Cilt. İstanbul: İFAV, 2005.

Birgivî, Mehmed b. Pir Ali. *Resâil-i Birgivî*, Haz. Ahmed Hâdî El-Kasâr, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2011.

Birgivî. *Terceme-i inkazû'l-halikin*. Yazma Bağışlar, nr. 003842/2: 21a-28b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Birgivî. *İnkazû'l-halikin tercemesi*. Ali Emiri Şry, nr. 000812: 168a-173b. Millet Kütüphanesi.

Boyalık, Mehmet Taha. *el- Keşşâf Literarî: Zemahşerî'nin tefsir klasiğinin etki tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

Buzpınar, Ş. Tufan. "Nakîbüleşraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 322-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çetin, Abdurrahman. "Ücretle Kur'ân Öğretme ve Okuma Meselesi". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (1993): 119-130.

Coşkun, Ali Osman. "Seyrekzâde Mehmed Âsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad. *İrşâdü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'ân-i'l-Kerim*. Thk. Halid Abdu'l-Ğani. 8 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.

el-Hüseynî, Mahmûd Hamza. *Ref'û'l-gışâve 'an ahzi'l-ücreti 'ale't-tilâ-ve*. Dimeşk: Matbaatu'l-Mearif, 1885.

Ekinci, Ramazan. “Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi”, Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Madde nr. 25001.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Mecmû'atü'r-resâ'ili İbn 'Âbidîn*. 2 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahaif-i Osmaniyye, 1908.

İshakoğlu, Ömer. *Türklerin XV-XVI. Asırlarında Arapça Belagata Yaptığı Katkıları*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. 4 Cilt. Bağdat, Mektebetü'l-Müsenna, 1941.

Özel, Ahmet. “İbn Âbidîn, Muhammed Emîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 292. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Süreyya, Mehmet. *Sicill-i Osmani*. haz. Nuri Akbayar. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Şener, Mehmet. “Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 409-412. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyiü'l-fuzalâ*. haz. Ramazan Ekinci. 4 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Tomar, Cengiz. “Trablusşam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 292-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Taşköprüzâde Ahmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yüksel, Emrullah. “Birgivi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Zeyrekzâde, Emrullah Muhammed b. Seyrek el-Hüseynî, *Risale fi cevazi ahzi'l-ücre ala tilaveti'l-Kur'ân*, Serez, 001559: 112b-113a. Süleymaniye Kütüphanesi.

Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi'l-ücre ala tilaveti'l-Kur'ân*, Raşid Efendi, 000685: 1b-6b. Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi.

Zeyrekzâde, *Risale fi cevazi ahzi'l-ücre ala tilaveti'l-Kur'ân*, Kasideci-zade, 000710: 10a-16b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Zeyrekzâde, *Ta'lika ale'l-eşbah ve'n-nazair*, Demirbaş nr. 003418-II: 133b-210a. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi.

Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-ilm li'l-melayîn, 2002.



### 3. Risâlenin Tahkikli Metni

#### [رسالة في جواز أخذ الأجرة لقراءة القرآن لوزيركزاد]

بسم الله الرحمن الرحيم<sup>61</sup> [10ظ]

الحمد لله رب العالمين والصلوة على أكمل النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد فهذه رسالة مشتملة على كلمات في جواز أخذ الأجرة لقراءة القرآن. وقد كتب في عدم جوازها رسالة بعض المحققين من علماء الزمان. وقد تلقاها بالقبول أكثر صلحاء العصر من غير أعمال الرؤية والفكر، مع أنها مشتملة على تصرفات فاسدة. نعم قد نقل فيها مسائل من الكتب المعتمدة،<sup>62</sup> فوجدتها كافية لرد أنظاره الكاسدة. وقد اكتفيت في الرد بالإشارة من غير تصريح في العبارة بمفدماته المزيفة المزخرفة، إلا فيما طغى وغلى وستر الحق الصريح. وعلى ما أُلزمت تزييف كلامه بل أُلزمت تحقيق المرام على ما يُفهم من عباراته وإشارته. ثم بينت قصوره في تحقيق المنازع فيها، وحسبي الله ونعم الوكيل.

#### [الفرق بين الصلّة والأجرة]

الكلام في الفرق بين الصلّة والأجرة على ما قرره، قال عفى الله عنه:<sup>63</sup> الفرق ظاهر بينهما لمن له دربة في الفقه، الأجرة؛ ما عُنِي بإزاء عمل من الأعمال، وجعل عوضا عنه وغرضا للعامل من عمله، فالمعطى إنما يُعطى ليعمل الأجير، ولا يعمل الأجير إلا لأخذ الأجرة، وإنما يستحقها إذا رُوِعت شرائط صحّة الإجارة. وأما الصلّة؛ فهي مبتدأة بسبب اتصاف المعطى -بفتح الطاء- بعمل من أعمال البرّ، أو ليتّصف بأن يستعين في تحصيله؛ كأرزاق القضاة والمعلمين والمتعلمين والأئمة والمؤذنين من بيت مال [11و] المسلمين، والأوقاف المشروطة بواحد منهم. فمن اشتغل بعمل من هذه الأعمال للتقرب إلى الله يحل له ما أخذ من الصلّة، ويستحق بالثواب من الله تعالى في الآخرة.<sup>64</sup> الكلام في الكلام<sup>65</sup> المثبتة بالشرع على ما قرّره غفر الله له<sup>66</sup> إنها قسمان؛ نصيّة قطعيّة، كالثابت بحكم الكتاب والسنة والإجماع، واجتهاديّة ظنيّة ففيها التقليد. فالمسألة إذا كانت من القسم الأوّل يمكن تحقيقه للمجتهد وغيره لإمكان الوصول إلى تحقيقه بالأدلة القطعيّة لمن لا يكون أهلا للاجتهاد. وأما إذا كانت من القسم الثاني، فإن كان غير المجتهد مطلعا على مأخذ الأحكام أهلا للنظر مترقيا<sup>67</sup> من درجة التقليد الخاص وهو الذي أُجيز له الفتوى. كما قال الفقيه أبو الليث:<sup>68</sup>

لا ينبغي لأحد أن يفتي إلا أن يعرف أقاويل العلماء، ويعلم من أين قالوا ويعرف معاملات الناس، فإن عَرَفَ أقاويل العلماء ولم يوفِّ<sup>69</sup> مذهبهم فإن سئِلَ عن مسألة يعلم أنّ العلماء الذين هو تميّز مذهب بينهم<sup>70</sup> قد اتفقوا عليه، فلا بأس عليه بأن يقول

61 ش + و به نستعين.

62 ش + فتنبّعها.

63 يعني البركوي.

64 إنقاذ الهالكين للبركوي، 67-68.

65 ش: المسائل، وهو الأصح.

66 ش + ذكر رحمه الله.

67 ش: من قيام.

68 هو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت. 375 هـ/ 985 م) الفقيه الحنفي، الملقب بإمام الهدى، له تصانيف كثيرة، منها؛ تنبيه الغافلين، بستان العارفين، خزنة الفقه. انظر: الأعلام للزركلي، 27/8.

69 ش: ولم يعرف، وهو الأصح.

70 ش: هو ينتحل مذهبهم.

هذا جائز وهذا لا يجوز. ويكون هذا على سبيل الحكاية، وإن كانت مسألة قد اختلفوا<sup>71</sup> فيها فلا بأس أن يقول: هذا جائز في قول فلان، ولا يجوز<sup>72</sup> في قول آخر، ولا يجوز له أن يختار قول بعضهم ما لم يعرف حجته<sup>73</sup>.  
الكلام في النصوص على ما قرره. قال رحمه الله: <sup>74</sup>

إن النصوص محمولة على ظواهرها ما لم يمنع عنها مانع، وإن العبرة لعموم اللفظ وإطلاقه، لا لخصوص السبب وتقييده، وإن شريعة من قبلنا شريعة لنا إذا قص الله تعالى [11ظ] ورسوله من غير نسخ، وإن النهي للتحريم، وإن تأويل الراوي وتوجيه الآية والحديث بدون الرفع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون حجة على الغير، وإن ترتب الحكم على المشتق يدل على عليّة مأخذ الاشتقاق ما ثبت في موضعه.<sup>75</sup>

### [جواز قراءة القرآن في مقابلة الشيء]

الكلام في جواز قراءة القرآن في مقابلة الشيء إما بطريق الأجرة أو بطريق الصلة، وإن هذه المسألة من أي قسم من القسمين؛ من النصيّة القطعية أو من الاجتهادية الظنية على ما قرره مع أجوبته التي هدانا الله إليها، وقد اختار المرحوم<sup>76</sup> عدم جوازها سالكا<sup>77</sup> مسلكين؛

#### المسلك الأول:

مسلك الاستدلال بالنصوص القطعية بناء على ورود النصوص الواردة القاطعة، فيه بعينه لدخوله تحت العمومات الواردة في النصوص تارة بالنهي وأخرى بالوعيد بمُرُتُكَبِه؛ أمّا النهي فقوله تعالى [وَلَا تَسْرُبُوا بِآيَاتِي تَمَنَّا قَلِيلًا وَإِنِّي فَاتَفُونَ] [البقرة، 41/2]؛ وأما الوعيد فقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيُسْرَتُونَ بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ) [البقرة، 174/2]؛ وجه الاستدلال: أن المراد بالاشتراء؛ الاستبدال والأخذ، وبالآيات آيات الكتاب، وبالتمن القليل الدنيا بدليل إطلاقها عليه في الكتاب والسنة والإجماع، والضمير في "به" لما أنزل لقربه وذكره صريحاً. فدل الأيتان على أن الاشتراء حرامٌ وأنه والكتمان سببان لأكل النار، فثبت حرمة أخذ الدنيا بسبب القرآن.

**أقول:** هذا الاستدلال ليس بتام؛ لأنّ الاشتراء هنا مجازٌ عن الاستبدال، كما ذكره نفسه والاستبدال لا يمكن [12و] إلا بعد إضاعة أصله بالكليّة، واتباع الهوى بالمرّة. إذ ما دام الأصل باقياً والانقاع به ممكناً لا يوجد فيه الاستبدال، ولا يصحّ أن يقول: ذهب عنه واستبدل به غيره على طريق الحقيقة، وإنما يطلق على مثله الاستبدال والفوات إذا فات معظم منافعه، وذلك لا يمكن إلا بعد الإنكار بحقيقته، فالاستبدال المراد بالاشتراء هنا: هو الإنكار بحقيقتها وأحكامها وذلك لا يكون إلا بالإنكار بما أنزل من الآيات بأنّها ليست بحقّة.

قال القاضي<sup>78</sup> في تفسيره: «ولا تستبدلوا بالإيمان بها والاتباع لها حظوظ الدنيا، فإنّها وإن جلت

71 هامش ش: اى العلماء.

72 هامش ش: عند ابي حنيفة أو عند ابي يوسف أو عند محمد.

73 بستان العارفين لأبو الليث السمرقندي، نسخة ليدن، [6و].

74 ش + إعلم.

75 إنقاذ الهالكين للبركوي، 71.

76 يعني البركوي.

77 ش + فيه.

78 هو ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت. 691 هـ / 1292 م)، فقيه وأصولي شافعي، من تصانيفه المنهاج في الأصول، أنوار التنزيل وأسرار التأويل. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، ٧٥١/٨؛ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه، 172/2.

قليلة مستردلة بالإضافة إلى ما يفوت عنكم من حظوظ الآخرة بترك الإيمان»<sup>79</sup> انتهى.<sup>80</sup> والذي فهم من هذا التفسير؛ أنّ الإيمان ما دام باقيا لا يدخل في عموم هذا الآية، لأنّه لا يصدق عليه أنّه استبدل لأنّ انتفاعه منها باقٍ، ولا يخرج أحد من حكمه ما دام مؤمنا بقلبه ومصداقاً بلسانه، وأيضاً أنّ المستحقّ<sup>81</sup> إنما هو الجامع بين الكتمان والاستبدال لا المتفرد بأحدهما، وأمّا المتفرد بأحد الصلتين فالآية ساكتة عنه، على أنّك عرفت معنى الاشتراء، وإنّ من ضيق الأمر في قراءة القرآن أشبه الساعي لكتمانها من الموسّع في طريق قرانته والله الهادي.

وأما ما نقل المولى المذكور<sup>82</sup> من الفقيه أبي الليث من قوله: «ولأجل هذه الآية كره إبراهيم النخعي<sup>83</sup> بيع المصحف»<sup>84</sup> فأدّل دليل على أنّ ليس المراد بالاشتراء أخذ الأجرة لقراءة وبيع الأوراق المنقوشة [12ظ] بالنقوش الدالة عليه، ليس باستبدال وإلا يدخل تحت عمومه فيكون محرّماً ومقطوعاً حرّمته، فلا معنى الكراهة احتياطاً، وأيضاً إن صحّ الاستبدال بهاتين الآيتين يكون حرمة تعليم القرآن بالأجرة مقطوعاً بها، فكيف يكون حراماً قطعاً فيكفر جاحداً، كيف وقد جعل المولى المذكور<sup>85</sup> تلك المسألة ثابتة بالادلة القطعية التي من جملتها هاتان الآيتان؟ وقد جوزها المتأخرون، ويلزم إكفارهم على زعمه فحاشاهم! فثبت أنّ الآيتين ليستا ممّا يستدلّ به في المسألة المتنازع فيها فضلاً عن قطعيتها،<sup>86</sup> فلا معنى لجعلها<sup>87</sup> من القسم الأول.

واستدلّ أيضاً بقوله تعالى: (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَّتْهَا نُوِفْ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ) (أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (هود، 15-16)؛<sup>88</sup> الاستدلال: إرادة الحياة الدنيا هو القصد إليها والرغبة فيها، ومن قصد من قراءة القرآن أخذ الأجرة دخل في عموم الوعيد الوارد في هذه الآية، والوعيد يدلّ على الحرمة قطعاً.

**والجواب:** الله تعالى أعلم أن يكون المراد به الكفار، بدليل حصر الجزاء لهم،<sup>89</sup> والمؤمنون المذنبون منهم مخصوصون<sup>90</sup> بالآيات الأخر. فإنّ من أراد الحياة الدنيا وزينتها ثم لم ينصرف عن الاعتقاد الحق والإقرار به لا يخدّون فيها، ولا ينحصر جزائهم فيها على أنّه لو أرادوا بالتعليم رئاسة الفقهاء والأجرة يدخل في عمومه، فيكون حرّمته قطعية. وقد ذهب المتأخرون إلى خلافه، فإذا كانت الآية قطعية في تحريم الأجرة [13و] -على ما هو من العبادات- يلزم إكفار من ذهب إلى جواز أخذ الأجرة للتعليم ونحوه، والعياذ بالله!

واستدلّ أيضاً بقوله تعالى: (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ) [أنعام، 90/6]؛ وقوله تعالى: (وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ) [يوسف، 104/12]؛ وجه الاستدلال؛ أنّ الضمير<sup>91</sup> للقرآن، والحصر اضافي، فالمعنى لا يتجاوز القرآن إلى كونه ممّا يسأل عليه الأجر من الخلق، والآية وإن كانت في حقّ النبيّ عليه السلام، لكن إذا انحصر عدم الأجر عليه<sup>92</sup> يدلّ على عدم جواز

79 أنوار التنزيل للبيضاوي، 1/ 013.

80 ش + كلامه.

81 ش + بالوعيد.

82 يعني البركوي.

83 هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي الكوفي (ت. 96 هـ/714 م) وَكَانَ مُقْتَبِي أَهْلِ الْكُوفَةِ، رَوَى عَنْ مَسْرُوقٍ، وَعَلْقَمَةَ بْنِ قَيْسٍ، وَعَبِيدَةَ السُّلَمَانِيِّ، وَأَبِي زُرْعَةَ النَّجَلِيِّ، رَوَى عَنْهُ: الْحَكَمُ بْنُ عُثَيْبَةَ، وَعُمَرُ بْنُ مَرْةٍ، وَحَمَّادُ بْنُ أَبِي أَنْطَرٍ: سِيرَ أَعْلَامِ النُّبَلَاءِ لِلذَّهَبِيِّ، 4/ 520-521؛ الأعلام للزركلي، 1/ 80.

84 إنقاذ الهالكين للبركوي، 17.

85 يعني البركوي.

86 ش: قطعتهما.

87 ش: لجمعهما.

88 ش + وجه.

89 ش + بالنار.

90 ش: والمؤمنون المذنبون مخصوصون منهم.

91 ش + يشير.

92 في هامش ش: أي على القرآن.

الأجر من أى معلّم كان و من أى قارئ كان، لأنّه<sup>93</sup> أنزل.

**والجواب:** إن كانت المسألة من قبيل الصلّة فظاهر، وإن كانت من قبيل الأجرة فالحصر ليس بناف لها، لأنّه ليس من أوصاف القراءة حتّى يلزم من حصره على كونه ذكراً عدم جواز الأجرة، فإنّ الأجرة ليست من صفته، فلا يلزم نفيها. غاية ما في الباب. أنّ الرسول حرام عليه أخذ الأجرة؛ لكون القراءة مقصوراً على كونه ذكراً، فإنّه بعث للتذكير به لا لكسب الدنيا به. وأخذ الأجرة في مقابلته غاية ما في الباب؛ أخذ الأجرة له عليه السلام حرام بذلك النص، بعثت كون القرآن ذكراً. فيكون أخذ الأجرة حراماً على أحاد<sup>94</sup> الأمة لكون النصّ معلولاً بكونه ذكراً، فيكون حرمة<sup>95</sup> ثابتاً بالقياس دون النصّ القاطع. فلذلك ذهب المتقدّمون من الأئمة إلى عدم جواز أخذ الأجرة على العبادات، وقد جوز المتأخرون. وسيأتي الكلام<sup>96</sup> إن شاء الله تعالى على أنّه إن صحّ يلزم أيضاً حرمة تعليم القرآن بالأجرة وقد عرفت فساده. واستدل<sup>97</sup> أيضاً بقوله تعالى: (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَدْمُومًا مَدْحُورًا) [الإسراء، 18/17]؛ وجه الاستدلال؛ [13] و أخذ الأجرة إرادة العاجلة فيستحقّ أخذها الوعيد فيكون حراماً.

**[والجواب]<sup>98</sup>:** هذا لمن كان قصده مقصوراً على العاجلة، وذلك<sup>99</sup> إلى أحوال القلب. وظاهر حال المؤمن ينافي عنها وإلا فلا فرق بين هذه المسألة وسائر العبادات<sup>100</sup> في فساد النية، فلا اختصاص لهذه الآية بتحريم أجرة القراءة دون أجرة التعليم. وهذا الظنّ في عامّة المؤمنين من قبيل بعض الظنّ.<sup>101</sup>

وأما النية فقوله عليه السلام: «إِقرءوا القرآن وَلَا تَأْكُلُوا بِهِ»<sup>102</sup> ذكره صاحب الهداية<sup>103</sup> في كتاب الإجارة<sup>104</sup> ومنها ما روى الترمذيّ قال<sup>105</sup> عليه السلام: «مَنْ قرأ القرآن فليَسألِ الله بهِ، فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ أَقْوَامٌ يَقْرءُونَ القرآنَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ بِهِ»<sup>106</sup> و منها ما رواه أبو داود عن عبادة بن الصّامت: «عَلِمْتُ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ الصُّفَّةِ القرآنَ فَأَهْدَى إِلَيَّ رَجُلٌ قَوْسًا فَقُلْتُ: لَيْسَتْ بِمَالٍ وَأُرْمِي بِهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَعَالَى، فَأَتَيْتُهُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، رَجُلٌ أَهْدَى إِلَيَّ قَوْسًا لَيْسَتْ بِمَالٍ وَأُرْمِي بِهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنْ كُنْتَ تُحِبُّ أَنْ تُطَوَّقَ طَوْقًا مِنْ نَارٍ فَاقْبَلْهَا»<sup>107</sup> وأما النية فقوله<sup>108</sup> عليه السلام: «لَا تَأْخُذُوا بِالْعِلْمِ وَالقرآنِ ثَمَنًا، فَيَسْبِقَكُمُ الدَّانَةُ إِلَى الْجَنَّةِ»<sup>109</sup>.

93 ش + به.

94 في هامش ش: الرسول.

95 ش: حرمتها.

96 ش + فيه.

97 في هامش ش: مولى المذكور.

98 ش + الجواب.

99 ش + راجع.

100 في هامش ش: كصوم وزكوة.

101 في هامش ش: يريد به ما أشير به في قوله تعالى: (إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) [حجرات، 12/49].

102 مسند أحمد، 295/24 (15535).

103 أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني (ت. 593 هـ/1197 م)، من أكابر فقهاء الحنفية، من تصانيفه؛ الهداية في شرح البداية، منتقى الفروع، مناسك الحج، الأعلام للزركلي، 266/4؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا، 207/1.

104 كتاب الهداية لمرغيناني، 238/3.

105 ش + رسول الله.

106 سنن الترمذي، فضائل القرآن 42.

107 مسند أحمد، 363/37 (22689)؛ سنن ابن ماجه، التجارات، 8.

108 ش: ومنها قوله. وهو الأصح.

109 كنز العمال لمتقي الهندي، 336/2 (4179).

**الجواب:** أن هذا الأحاديث وإن كانت نصًا فيما نحن فيه وقطعيّ الإثبات لكنّها من قبيل الأحاد، فتكون ظنيّ الثبوت فلا تكون قطعيتّه في حرمته على أنّه معارض لقوله عليه السلام: «إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى»<sup>110</sup> وهذا الحديث بما أخرجه البخاريّ في صحيحه على أنّه ثبت في علم الأصول، إنّ ترجيح الروايات بعضها على بعض [14ظ] قد يكون بالكتب<sup>111</sup> ومثل ذلك بصحيح البخاريّ ومسلم، وذكر في بعض كتب الأصول أنّهما يرجحان على سائر السنن وما قيل روي أنّه ورد في الرقية دون القراءة لحصول الثواب، فمدفوع بما ذكره<sup>112</sup> من أنّ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب على أنّه يدلّ على جواز أجره القراءة المخصوصة، وقد ادّعى عدم جواز الأجر في مقابلة قراءة القرآن على أيّ وجه كان وإذا تعارض الأحاديث والآيات ولم يدلّ على مدعاه وجب علينا تقليد المجتهدين،<sup>113</sup> والأخذ بأرفق أقوالهم لئلا يضيق الرحمة الواسعة.

### المسلك الثاني في الإثبات التقليديّ:

إذا عرفت ما قدّمنا لك عرفت أنّ<sup>114</sup> جواز الأجر في تلك المسئلة والاستدلال عليها بما ذكره<sup>115</sup> لا يتمّ، فيجب فيه المصير إلى أقوال الفقهاء وتحرير محلّ النزاع؛ وهو أنّ قراءة القرآن عبادة، وهذه صغرى سهلة الحصول لا ينكر<sup>116</sup> من الفقهاء وغيرهم، وكبراه؛ كلّ عبادة لا يجوز فيه الأجر، وهذه الكبرى كليتها مسلمة عند المتقدّمين، وإثباتها على ما في الهداية<sup>117</sup> من وجوه الأوّل قوله عليه السلام: «أَفْرَعُوا الْقُرْآنَ وَلَا تَأْكُلُوا بِهِ»<sup>118</sup> ولما كان حدّ الأكبر<sup>119</sup> مندرجا تحت الحدّ الأصغر اندراج الجزء في الكلّ، يكون إثباته في ضميته إثباتا للقضية الكلية. فلذلك: اكتفى به في إثباتها<sup>120</sup> فظهر أنّ ثبوت تلك الجزئية وإثباتها ليسا بطريق القياس الفقهيّ، بل من تمثيلات الفقهاء والتمثيل ليس بقياس، بل هو أراد قضية شخصية لضبط قاعدة كلبية، وتحقيقها على هذا يبتني على تأصيلات الهداية. لكنّ الاستدلال بهذا الحديث إنّما يتمّ لو كان سالما عن المعارضة بالحديث الآخر، وكذا ما ذكره<sup>121</sup> في الهداية من حديث عثمان بن أبي العاص حيث [14و] قال: «إِنِ اتَّخَذْتَ مُؤَدِّنًا فَلَا تَأْخُذْ عَلَى أَدَائِهِ أَجْرًا»<sup>122</sup> وهذا أيضا من قبيل الاستدلال المذكور، وقد عرفت ما فيه فكان صاحب الهداية لمأ رأى الاستدلال به<sup>123</sup> غير تامّ، لما ذكرنا سلك مسلك الرأى وقرّر الأصول. وقال في إثبات تلك الكبرى: لأنّ القربة متى حصلت وقعت عن العامل، وهذه العبادات يعنى به<sup>124</sup> تعليم القرآن والتأدين ونحوهما من جنس القرب، وهي حقوق الله تعالى خالصة على العبد، ولا يشارك فيها غيره، والأجر في قراءة القرآن وتعليمه تقتضي المشاركة للمؤجّر، فلا تصحّ الإجارة في أصل وضعه، لأنّ وضع العبادات على إخلاص العمل لله تعالى، فيكون موضوعها الإخلاص، كما قال الله تعالى: (وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا) [كهف، 110/18]، فيكون منهيا عنها حراما كي

110 صحيح البخاري، طب 76.

111 في هامش ش: أى البخارى.

112 في هامش ش: المرحوم.

113 في هامش ش: المراد من المجتهدين إمام أعظم وإمام أبي يوسف وغيرهما.

114 ش + عدم.

115 في هامش ش: المرحوم.

116 ش: ينكرها أحد.

117 كتاب الهداية للمرغيناني، 238/3.

118 مسند أحمد، 295/24 (15535).

119 في هامش ش: أى محمول المطلوب.

120 في هامش ش: أى موضع المطلوب.

121 في هامش ش: المرحوم.

122 مسند أحمد، 201/26 (16271) ؛ سنن الترمذي، الصلاة 290.

123 في هامش ش: «أَفْرَعُوا الْقُرْآنَ وَلَا تَأْكُلُوا بِهِ». مسند أحمد، 295/24 (15535).

124 ش: بها.

لا يعود<sup>125</sup> على موضعها بالنقض، فإذا كانت أمثال ذلك من القُرب الخالصة لله تعالى تعتبر في أَدانها أهليةً العامل، فلا يجوز أخذ الأجرة عن غيره كما في الصوم والصلاة، فإنهما عبادة خالصة. وقرّر صاحب الهداية أصلاً آخر فيه<sup>126</sup> وهو مبني على تمهيد قاعدة وهو؛ أنّ الإجارة في اللّغة بيع المنفعة والقياس يأبى جوازها؛ لأنّ المنفعة هي المعقود عليها وهي معدومة، وإضافة<sup>127</sup> إلى ما سيوجد غير صحيحة،<sup>128</sup> فجواز الإجارة للضرورة دفعا لحاجة الناس على خلاف القياس. وقد شهدت بصحتها الآثار؛ وهو قوله عليه السلام: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»،<sup>129</sup> وقوله عليه السلام: «مَنْ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَلْيُعْلَمْهُ أَجْرَهُ»،<sup>130</sup> والمنافع فيها أقيمت مقام العين رعاية لمصلحة الناس، فلا بدّ أن يكون<sup>131</sup> معلومة كيلا يكون الجهالة مفضية إلى النزاع، فصار كجهالة الثمن والمبيع في البيع، وقد ورد النصّ في لزوم كونها<sup>132</sup> معلومة. [15ظ] وهذا لا يمكن إلا في مقدور التسليم، وقد يكون بعض العبادات كتعليم القرآن ممّا<sup>133</sup> يشغل بتسليمه الأجير، وهو المعلمّ إلا بمعنى من قبيل المتعلم فيكون ملتزمًا ما لا يقدر على تسليمه،<sup>134</sup> فلا يصحّ فيمتنع الاطراد وهذا ضعيف كما حقّق في موضعه. وقد استدل المولى المذكور بما حاصله؛ أنّ الأجرة لقراءة القرآن لتحصيل الثواب وهو لا يكون بلا نيّة، والنّيّة هو قصد القلب والربط على شيء وذلك غير إحضار بالبال، فإذا كان الباعث على القراءة أخذ الأجرة يكون قصده مقصودا عليه وقراءته لأجله، فلا يحصل الثواب<sup>135</sup> فلم يوجد النّيّة، فلا يوجد منفعة القراءة على ما عقد المؤجّر عليه، فلا يجوز أخذ الأجرة.

أقول: هذا ضعيف إذ هذا الباعث لا ينافي قصد القلب إلى تحصيل الثواب بل هو يهيجه، ألا يرى أنّ الأكل والشرب وسائر الأفعال<sup>136</sup> من المقتضيات البشريّة مما يمكن تصحيح النّيّة فيه كما ورد في الأحاديث الصحيحة: أنّ المضاجعة مع حليلته مأجور عليها، وكذا الأكل والشرب، إذا كانا لتقوية البدن في العبادة مع أنّ فيه باعثًا قويًا محبوبًا<sup>137</sup> لا<sup>137</sup> عليه البشر، وهذا قد لا يكون في بعض الناس، إمّا لغلبة الوسوسة أو لغلبة الطبيعيات والعاديّات<sup>138</sup> على العبادات وظاهر حال المسلم طلب الثواب في أمره كلها، وإن تخلّف في بعض الناس وهذا سوء الظنّ بكلّهم، فهو من قبيل بعض الظنّ. واستدلّ<sup>139</sup> أيضا؛ بأنّه من قبيل الرياء أو يلحق بها، وقد عرفت أنّ احتمال الرياء لا يبطل أصل العبادة حتّى أنّه لو صلّى وصام رياء لا يلزم الكفارة والقضاء، وأمّا الملحق بالرياء فلا ذكر له، ولا حكم في كتب الفقه ولا في كتب الأخلاق التي يبحث فيها عن أحوال القلب.<sup>140</sup> ثم إن المتأخّرين من [15و] مشايخنا قالوا: إنّ تلك الكبرى<sup>141</sup> وإن كانت كليّة لكن الاستحسان ربما يتخصّصها ببعض الأوقات،<sup>142</sup> وذلك لأنّ رعاية تلك القضية لرفع احتمال الشرك في العبادات وربّما

125 ش: تعود.

126 في هامش ش: أي إثبات تلك الكبرى.

127 ش + التملك.

128 كتاب الهداية لمُرغيناني، 230/3.

129 سنن ابن ماجه، رهون 4.

130 السنن الكبرى للبيهقي، إجارة 28.

131 ش: تكون.

132 في هامش ش: أجرة.

133 ش + لا.

134 ش: على تسليمه، وهو الأصحّ.

135 في هامش ش: أي لأجل الماجر.

136 ش + الطبيعيّة.

137 في هامش ش: أي مجلوقا.

138 في هامش ش: جمع عادة.

139 في هامش ش: المولى المذكور.

140 ش + والله أعلم.

141 في هامش ش: أي كل عبادة لا يجوز فيه الأجرة.

142 ش + فيكون القضية الكلية مشروطة مقيدة ببعض الأوقات.

يلحق به ضرر فوق ذلك، وهو تضييع حفظ القرآن فإنّ ذلك إنّما يتمّ بالمدارسة والممارسة، وإتباع النفس بتكرارها، وقد ظهر التواني<sup>143</sup> في أمور الدين، فلذلك؛ استحسَنوها<sup>144</sup> المتأخرون في العبادات كالتعليم والتأذين والإمامة،<sup>145</sup> فيكون كبرى الصغرى المذكورة سهلة الحصول من جزئيات تلك القاعدة التي هي الكبرى لها، فأثبتت جوازها بالاستحسان الذي قوي أثره وإن خفي سببه، ومن عادة الفقهاء سيّما صاحب الهداية طيّ الكبرى والاشارات إليها مطاوى تأصيلاتهم، كما يشهد لذلك تتبع عباراتهم في مصنفاتهم سيّما في الهداية، وقد صرّح به شرّاح الهداية: فهذا ليس برّاجع إلى القياس الفقهيّ وهو تعدية الحكم من الأصل المقيس عليه في القياس<sup>146</sup> قضية مستقلة اعتبرت بحسب حكمها في محلّ جزءي، فدلّيلها عين تلك القضية الواردة بحسب واحد من الأدلّة الثلاثة؛ الكتاب والسنة والإجماع.

ثمّ تعدّى حكمها بعلمته المأخوذة في ذلك المنصوص إلى ما لا نصّ فيه، وأمّا محلّ النزاع فليس بقضيتيه مخصوصة وردت في الشرع، بل هو راجع إلى أصل واحد يتفرّع عنها جزئيات، كما صرّح به صاحب الهداية حيث قال في إثبات حرمة الاستأجار على الأذان ونحوه: والأصل أراد به القاعدة الكلية؛ إنّ كلّ طاعة تخصّص بها المسلم لا يجوز الاستأجار عليها عندنا،<sup>147</sup> وهو القياس في العبادات، [16ظ] وأمّا الاستحسان فيعلم أصله منها وهو أنّ كلّ عبادة ظهر فيها التواني يجوز وضع الأجرة وأخذها، وهذا القياس وذلك الاستحسان يجريان في كلّ العبادات ولا يلزم في جزئيات الوقائع رواية عن<sup>148</sup> المجتهد بل الإرجاع إلى الأصل الواحد كاف.

فذلك؛ أصل الفقهاء المسائل في كتبهم ليتمكن ضبط الأحكام الجزئية التي يتعدّر ضبطها، فلا قياس فقهيّاً في إرجاع القضية الشخصية الجزئية إلى أصل كليّ مما أصله الفقهاء، وبيّنوا طريق إرجاعها إليه كما كفلت به الهداية، وبهذا التحقيق يندفع ما أورده المولى المذكور من الشكوك والأوهام، والله أعلم بتحقيق المقام.

ثمّ إنّ هذا على تقدير كونها أجرة؛ وأما على تقدير كونها صلّة فالأمر على طرق الثمام،<sup>149</sup> وأما ما نقله من الخلاصة من أنّ الوصية بقراءة القرآن عند قبره باطلّة، فلا يدلّ على عدم جواز الصلة لقراءة القرآن، والصحيح ما نقله عن البعض إنّ القارئ إذا كان معيّنًا ينبغي أن يجوز وصيته له على وجه الصلة،<sup>150</sup> والتعيين قد يكون بالشخص وقد يكون بالوصف كما ذكر في كتاب الوصية<sup>151</sup> من أنّ الوصية إلى الفقهاء ونحوهم جائز، وبالجملة أنّ المولى المذكور لم يبراع القواعد التي ذكرها فتتبع والله الموفق. وهذا آخر ما أردنا جمعه و تحريره على ما فهم من رسالته من غير مراجعة إلى كتاب آخر، بعد أنّي تتبعت عبارة صاحب الهداية في الإجارة، والعارف بكفيه الإشارة، وما قصدت به ازدراء<sup>152</sup> في حقه بل أردت تحقيق الحقّ على ما تبين لي: (وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ) [أحزاب، 4/33]،<sup>153</sup> تمّ تسويد الأوراق<sup>154</sup> بين العصر والعشاء مع تحلّل الصلاة والعشاء في غرة من ذي الحجة سنة أربع وثمانين وتسعمائة، تمّت.

<sup>143</sup> في هامش ش: التكاثر والضعف.

<sup>144</sup> في هامش ش: أى أجرة.

<sup>145</sup> ش + فيكون كبرى الصغرى المذكورة هكذا وكلّ عبادة ظهر فيها التواني يجوز الاستأجار عليها، وهذا الكبرى قياسها معها.

<sup>146</sup> ش: إلى فرع المقيس فإنّ المقيس عليه في القياس.

<sup>147</sup> كتاب الهداية لمُرغيناني، 238/3.

<sup>148</sup> ش: من.

<sup>149</sup> في هامش ش: الثمام نبت ضعيف له خوص.

<sup>150</sup> البحر الرائق لابن نجيم، 518/8.

<sup>151</sup> لم أعثر عليه.

<sup>152</sup> في هامش ش: أى التحقيق.

<sup>153</sup> ش + تمت الرسالة بعون الله المنان.

<sup>154</sup> ش: فيما بين الظهر والعصر في أربعة و عشرين يوماً من شهر رمضان في اليوم الخامس تاريخ سنة 1022.



صورة الورقة الأولى من المخطوط:



صورة الورقة والأخيرة من المخطوط:





# OSMANLI DÖNEMİNDE CAMİLERDE KUR'ÂN OKUNMASIYLA İLGİLİ GÖREVLİLER OFFICIALS RELATED TO RECITING THE QUR'AN IN MOSQUES IN THE OTTOMAN PERIOD

Geliş Tarihi: 13.12.2019 Kabul Tarihi: 01.06.2020

✉ MURAT AKGÜNDÜZ

PROF. DR.

HARRAN ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0001-7469-1308

makgunduz@harran.edu.tr

## ÖZ

Osmanlı döneminde camiler, din hizmetlerinin farklı alanlarında ihtiyaçları karşılayan canlı bir merkez olma işlevine sahiptir. Camilerde namaz kılınması yanında Kur'an'dan çeşitli sûrelerin okunmasına da özel bir önem verilmiştir. Bu sebeple vakfiyelerde Amme, En'am, Fetih, Mülk ve Yâsîn sûreleri gibi belli sûrelerin belirli vakitlerde okunması için görevliler tayin edilmiştir. Genellikle cüzî ücretler alan bu görevliler Amme, cüzân, En'âm ve Yâsîn şeklinde isimlendirilmiştir. Kur'an okuyucuları arasında en yaygın görevi yerine getiren cüzânlar, camilerde hatim geleneğinin yaşatılmasını sağlamışlardır.

Arşiv belgeleri ve vakfiyelere dayanarak, Osmanlı döneminde camilerde Kur'an okunmasıyla ilgili on iki ayrı görevlinin olduğu tespit edilmiştir. İstanbul'daki selâtin camilerinin kadrosunda bu görevlilerin çoğu bulunurdu. Bunun dışında Osmanlı Devleti'nin en ücre köşesindeki camide bile Kur'an okuyuculuğu görevine rastlamak mümkündür. Böylelikle camilerde her namaz vaktinden önce veya sonra Kur'an kıraati ihmal edilmemiştir.

Bu makale, Osmanlı döneminde camilerde Kur'an okunmasıyla ilgili görevlilerin toplu bir şekilde incelenmesi amacıyla yazılmıştır. Çalışmada arşiv belgeleri, yayımlanmış vakfiyeler ve konuyla ilgili araştırmalardan faydalanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Kıraat, Amme, Cüzân, Devirhân, Yâsîn.

## ABSTRACT

In the Ottoman period, mosques were lively centers meeting the needs in different fields of religious services. Special attention was paid to reciting various surahs from the Qur'an along with performing prayers in mosques. For this reason, we observe at waqfiyya (endowment registers) that some officials were appointed to recite certain surahs such as al-Naba, al-An'am, al-Fath, al-Mulk and Ya-Sin at certain times. These officials, who generally received low salaries, were named as Amma-khan, Juz-khan, An'am-khan and Yasin-khan. The juz-khans, who were the most frequent performers among the Qur'an reciters, helped the continuation of the tradition of the khatm (reciting the entire Qur'an) in mosques.

Based on the archives and waqf documents, it was found out that there were twelve officials about the recitation of the Qur'an in the mosques during the Ottoman period. Most of these officials served in the Sultan mosques in Istanbul. But, it is possible to come across reciters of the Qur'an even in the most distant mosques in the Ottoman Empire. Thus, Qur'an recitation was never neglected in mosques before or after every prayer time.

This article aims to examine all officials who dealt with the recitation of the Qur'an in the mosques during the Ottoman period based on the archives, published waqf documents and the researches on this subject.

**Keywords:** The Qur'an, Recitation, Amma-khan, Juz-khan, dawir-khan, Yasin-khan

## OFFICIALS RELATED TO RECITING THE QUR'AN IN MOSQUES IN THE OTTOMAN PERIOD

### SUMMARY

It is known that mosques had many staff during the Ottoman period. There are many data about their appointments, depositions and salaries in the archive and waqf documents. There were officials who were reciting the Qur'an along with the Imams, Muadhhdhins (callers to prayers), and khatibs (preachers) in the mosques. This article is prepared in order to highlight this subject as it has not been studied before.

It is accepted that in the history of Islam, the regular recitation of the Qur'an in the mosques started during the Umayyad period. It is known that the Qur'an was recited in mosques in all Islamic states until the Ottoman period. The special officials who carry out the duty of recitation of the Qur'an in mosques emerged during the Ottoman period. It has also been suggested that they were appointed to make mosques attractive and to make worshipping more delightful. Historical practice indicates that this view is an accurate interpretation.

The official who recited the last two verses of the Surah al-Baqarah after the 'isha prayer was called Amanarrasulu-khan. Today, this duty is carried out by imams in mosques.

Amma-khan was the official who recited the Surah al-Naba (Amma), the beginning of the 30<sup>th</sup> juz of the Qur'an. These officials served in the Sultan mosques and other mosques in Istanbul, if it is specified in their waqf documents. Today, it is observed that the Surah al-Naba is recited by the imams after the 'asr prayer.

The official who recited ten verses from the Qur'an was called 'Ashr-khan. A proposal was to be made by the judge of the city for their appointment. The one who did not carry out his duty duly was dismissed.

One of the most common officials about reciting the Qur'an was the juz-khan who recited one juz (20 pages) of the Qur'an in the dhuhr and 'asr prayers. It is seen in the waqf documents of the Sultan mosques that they had many juz-khan. There were also officials who were responsible for the storage and distribution of the juz. This indicates that reciting juz in mosques was a regular activity.

The dawir-khan, one of the most common officials, usually and repeatedly recited juz in the dhuhr and Friday prayers. Only those who memorized the whole Qur'an were appointed to the duty of dawir-khan. The chief dawir-khan was called Sarmahfil. He had the duty of starting and ending the recitation of the Qur'an. The one who had good knowledge of tajwid and qiraat was appointed as Sarmahfil. He had higher salary than dawir-khan.

An'am-khan was in charge of reciting the sixth chapter of the Qur'an, Surah al-An'am. In the waqf document of the Bayazid Mosque in Istanbul, it was mentioned that five people would recite the Sura al-An'am without talking among each other and in return, receive five dirhams per day.

Fatiha-khan was in charge of reciting the Surah al-Fatiha, the first chapter of the Qur'an. During the prayers, this surah was recited by every imam. Therefore, it will be right to say that the Fatiha-khan would recite the Surah al-Fatiha at other times.

Fatih-khan recited the Surah al-Fath, the 48<sup>th</sup> chapter of the Qur'an. This duty was sometimes carried out by the imam of the mosque. The officials who recited this surah in the mosques of Janissary guards were called Fatihchi. They performed their duties at the masjids in the barracks called Rooms. It is known that Muslim soldiers frequently recited this surah during expeditions and wars hoping that the promise of victory in this surah will also take place for themselves.

The person who was in charge of reciting the Qur'an from the beginning to the end was called the hatim-khan. Sometimes this duty was carried out by the juz-khan. Today, the recitation of the entire Qur'an is carried out especially during Ramadan in mosques and houses.

Ikhlas-khan was in charge of reciting the Surah al-Ikhlas, the 112<sup>th</sup> chapter of the Qur'an. It is understood from the archive documents that women were also appointed to this duty. The Ikhlas-khan women probably came to the mosque and recited this surah quietly.

Tabaraka-khan, also called Mulk-khan, would usually read the Surah al-Mulk, the 67<sup>th</sup> chapter of the Qur'an, after the 'isha prayer. This is because in a hadith narrated from Aisha, it was mentioned that the Prophet recited the Surah al-Sajda and Mulk before going to bed.

The person who recited Ya-Sin, which is today generally recited after the people who pass away, was called the Yasin-khan. In addition to the mosques, this official would serve in the tombs of Sultans and Viziers.

We understand that the most common among the officials who had the duty of reciting the Qur'an in the mosques were the juz-khans and dawir-khans, which shows that it was important to recite the entire Qur'an.

We understand that the most common among the officials who had the duty of reciting the Qur'an in the mosques were the juz-khans and dawir-khans, which shows that it was important to recite the entire Qur'an.

## GİRİŞ

Osmanlı döneminde camilerde görülen bütün hizmetler için ayrı bir görevli tayini uygulaması bulunuyordu. Vakfiyelerde camilerin imam, hatip, vâiz, müezzin, kayyım gibi aslî görevlileri dışında Kur’ân okunmasıyla ilgili görevliler de mevcuttu. Bunlardan bazıları Kur’ân’dan bir cüz okuyarak hatim tamamlarken, diğer bir kısmı da Amme, En’âm, Fâtiha, Fetih, İhlâs, Mülk (Tebâreke) ve Yâsîn gibi belli sûreleri belli vakitlerde okurdu. Bu makalede alfabetik sıraya göre bu görevlilerin tanımı, tayini ve nasıl görev yaptıkları anlatılacaktır.

Konuyla ilgili daha önce bazı araştırmalar yapılsa da, camilerde Kur’ân okunmasıyla ilgili görevliler toplu olarak incelenmediği için böyle bir makaleye ihtiyaç duyulmuştur. Öncelikle XVI-XIX. asırlar arasındaki arşiv belgeleri ve vakfiyelere başvurulmuştur. Dolayısıyla Osmanlı dönemi derken, XVI. asırdan XIX. asrın sonuna kadar camilerde Kur’ân okunmasıyla ilgili görevlilerin durumu kastedilmiştir.

Yeni ismiyle Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA) ve Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi’ndeki defter ve belge kataloglarında tarama yapıldıktan sonra genellikle yayımlanmış vakfiyelerden ve konuyla ilgili araştırma eserlerinden istifade edilmiştir. Özellikle Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi’ndeki Ruûs Defterlerinde Kur’ân okunmasıyla ilgili görevlilerin tayin ve azil süreci hakkında önemli bilgiler mevcuttur. Ayrıca Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi’nde bulunan Hurûfât Defterlerinde de camilerde görev yapan imam, hatip, vâiz, cüzhân, devirhân gibi görevlilerin tayin kayıtları yer almaktadır.<sup>1</sup>

“Duaguyân” yani dua okuyucu da denilen bu görevlilerin camilerde ve türbelerde istihdam edilmesinin, psikolojik telkin görevini de yerine getirdiği, bu şekilde sultana ve mevcut siyasî oto-

<sup>1</sup> Yasemin Beyazıt, “Hurûfât Defterlerinin Şehir Tarihi Araştırmalarındaki Yeri”, *History Studies* 5/1 (2013): 39. Hurûfât Defterlerini esas alarak cami görevlilerini inceleyen bir çalışma için bk. Faruk Söylemez-Muhammet Nuri Tunç, “18. Yüzyılda Behisni’de Camiler ve Cami Görevlileri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2017): 60-87.

riteye tabi olmaya yardımcı olduğu ileri sürülmüştür.<sup>2</sup> Çünkü camilerde bu görevi yapanlar, ardından devrin padişahına dua ederek mevcut otoriteye bağlılıklarını da sergilemiş olurlardı.

Burada inceleyeceğimiz bütün görevlilerin isminde geçen “hân” kelimesi, Farsça okumak, çağırmak anlamlarına gelen “handen” mastarından ism-i fâildir.<sup>3</sup> “Okuyan” anlamında sûre isimlerine eklenmiştir.

Camilerde kurrâ tarafından Kur’ân tilaveti geleneği, Emevîler döneminde başlamıştır. İbn Cübeyr’e (ö. 614/1217) göre Şam Emeviyye Camii’nde sabah ve ikindi vakitlerinde düzenli bir şekilde Kur’ân okunurdu. Özellikle cuma günlerinde Kur’ân tilavetine ayrı bir önem verilirdi.<sup>4</sup>

Sonraki asırlarda camilerde Kur’ân tilaveti geleneği devam etmiş ve Osmanlı döneminde bununla ilgili görevliler ortaya çıkmıştır. Bu görevlilerin, camileri cazip hale getirmek ve cemaate ibadet zevkini tattırmak için tayin edildiği de ileri sürülmüştür.<sup>5</sup> Tarihî uygulamaya bakıldığında, bu görüşün isabetli bir yorum olduğu anlaşılmaktadır.

## 1. ÂMENERRESÛLÜHÂN

Günümüzde de yatsı namazından sonra okunan Bakara Sûresi’nin son iki âyetini okumakla görevli olan kişidir. Eyüp’te Serbezirgân İsmail Çelebi Vakfı’ndan almak üzere günlük 2 akçe ücretle cüzhânlık ve 1 akçe ücretle Âmenerresûlü okunması cihetlerini yürüten Mustafa b. Eyyüb’un vefatından sonra bu görevler, mütevellî kaymakamının arzı ve Şeyhülislâm Ebû İshak İsmail Efendi’nin (ö. 1725) işaretleriyle büyük oğlu Mustafa’ya tevcih edilmişti.<sup>6</sup> Burada Kur’ân okunmasıyla ilgili cüzhânlık ve Âmenerresûlühânlık görevlerinin aynı kişi tarafından yürütüldüğü görülmektedir.

## 2. AMMEHÂN

“Nebe’hân” da denilen bu görevli, Kur’ân’ın 30. cüzünün başındaki Amme (Nebe’) Sûresi’ni okurdu. Sultan II. Bayezid’in (1481-1512) İstanbul’daki Bayezid Camii için düzenlediği vakfiyede, ikindiden sonra kurrâ kürsüsü üzerinde bir kişinin bu sûreyi okuyacağı ve karşılığında günlük 2 dirhem ücret alacağı zikredilmiştir.<sup>7</sup> Sultan II. Bayezid Vakfiyesi’nin aslı Arapça olduğu için, Türkçe’de gümüş parayı ifade eden “akçe” yerine “dirhem” kelimesi kullanılmıştır. Bir akçenin yaklaşık 30 TL’ye denk geldiği

<sup>2</sup> Fahri Unan, *Fatih Külliyesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 320.

<sup>3</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983), 1: 318.

<sup>4</sup> İbn Cübeyr, *er-Rihle*, (Kahire: ts. 1326/1908-9), 251.

<sup>5</sup> Cahit Baltacı, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 296.

<sup>6</sup> Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Divan-ı Hümayun Ruûs Kalemî Defterleri (A.DVNS.RSK.d)*, No. 24, 196 (3 Rebülevvel 1129/15 Şubat 1717).

<sup>7</sup> *İstanbul’da Sultan II. Bayezid Külliyesi ve Arapça-Osmanlıca Vakfiyeleri*, haz. Recep Akakuş, (İstanbul: Bayezid Camii ve Külliyesini Koruma Derneği, 2011), 28.



tespit edildiğine göre,<sup>8</sup> Bayezid Camii'nde görev yapan Ammehân günlük 60 TL, aylık 1.800 TL civarında ücret alıyordu.

Görevini fiilen yapmayan bir Ammehân azledilirdi. Mesela İstanbul Fatih'te Atpazarı yakınındaki Manisalı Mehmed Paşa Camii'nde Ammehân olan Mustafa b. Murtaza, hizmetini yapmadığı ve yaşayıp yaşamadığı bile belli olmadığı için azledilerek yerine vakıf mütevellisinin arzıyla Mehmed b. Hasan tayin edilmiştir.<sup>9</sup>

Ammehânlık görevi için para vakıflarından ücret tahsis edilebilirdi. Afyonkarahisar'daki Gedik Ahmed Paşa Camii'nde Nebe' Süresi okunması için 2.500 akçe vakfedilmiştir.<sup>10</sup>

### 3. AŞİRHÂN

“Aşr-ı şerif”, Kur'ân'dan on âyet miktarı okumak demektir. Aşr okumakla görevli olan kişilere de aşirhân denilirdi. Şarta göre, okunacak kısmın on âyetten az olmaması gerekirdi.<sup>11</sup> Genellikle cemaatle kılınan namazlardan sonra veya çeşitli toplantılarda ibadet maksadıyla yapılan tilâvetlerde, hadislerde yer alan on sayısı esas alınarak okunan on âyet veya orta uzunlukta yaklaşık on âyetlik bir bölüm için Türk muhitlerinde kullanılan “aşr-ı şerif” tabirine öteki Müslüman ülkelerde rastlanmaz.<sup>12</sup> Bu sebeple aşirhân, Osmanlı döneminde ortaya çıkan bir görevli olmuştur.

Herhangi bir camiye aşirhân tayini, şehrin kadısının teklifiyle yapılırdı. Urfa Kadısı Mevlânâ Seyyid Hacı Mehmed Efendi, sur dışında bulunan Musa Efendi Camii'ne bir aşirhân gerektiği için bu göreve Yusuf Halife'nin günlük 1 akçe ücretle tayinini arz etmiş ve 1 Cemâziyelevvel 1170/22 Ocak 1757 tarihinde tevcih işlemi gerçekleşmişti.<sup>13</sup>

Görevini yapmayan aşirhânların vakıf mütevellisinin arzıyla azledildikleri, arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Nitekim Erzurum Ulu Camii'nde aşirhân olan Osman, bu görevi yapmadığı ve kayıp olduğu için vakıf mütevellisinin arzıyla azledilmiş ve yerine Seyyid Abdullah Halife tayin edilmişti.<sup>14</sup>

Aşirhânlar kabir veya türbelerde de görev yapabilirlerdi. Halep'te Cami-i Kebîr içindeki Hz. Zekeriya'nın kabrinde aşirhân olan Şeyh Hüseyin

<sup>8</sup> Ahmet Koç-Ömer Özdemir, “Kanunî Vakfıyesi'ne Göre Süleymaniye Camii ve Görevlileri”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/2 (2017): 131.

<sup>9</sup> COA, *A.DVNS.RSK.d*, No. 24, 314 (21 Rebûlâhîr 1129/4 Nisan 1717).

<sup>10</sup> *Afyonkarahisar Vakıf Eserleri: Merkez*, haz. Mustafa Karazeybek v.dğr. (Afyonkarahisar: Kocatepe Üniversitesi, 2005), 1: 43.

<sup>11</sup> Ali Himmet Berki, *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1966), 7.

<sup>12</sup> Muhammed Eroğlu, “Aşr-ı şerif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 24.

<sup>13</sup> Enver Karakeçili, *Hurûfât Defterlerine Göre 1690-1837 Tarihlerinde Ruha Kazâsı (Vakıf Yapıları, Cemaatler, Meslek Grupları)*, (Şanlıurfa: ŞURKAV Yayınları, 2017), 101.

<sup>14</sup> COA, *A.DVNS.RSK.d*, No. 74, 430 (21 Rebûlâhîr 1164/19 Mart 1751).

yin'in vefatı sebebiyle bu görev Şeyh Halil'e tevcih edilmişti.<sup>15</sup>

Aşırhânların da içinde bulunduğu cami görevlilerinin tayininde hassas davranılması gerektiği, bizzat padişahın hatt-ı hümayunuyla emredilirdi. Bununla ilgili olan Sultan III. Selim'e (1789-1807) ait bir hatt-ı hümayunda, selâtin ve vezirlere ait vakıflara bağlı cami ve mescitlerdeki hitabet, imamet, müezzinlik ve aşırhânlık cihetlerinin ehil olmayan kimselere tevcih edildiğine dikkat çekilmektedir. Bundan sonra bu cihetlerde boşalma cihet sahibinin olduğunda erkek çocuğuna verilmesi, şayet çocuk küçükse belli bir yaşa gelinceye kadar imtihanla tayin edilen bir vekil tarafından idare edilmesi emredilmiştir. Cihet sahibinin erkek çocuğu yoksa da Haremeyn ve evkaf müfettişleri tarafından yapılacak imtihan sonucunda tayin yapılması gerektiği önemle vurgulanmıştır.<sup>16</sup>

#### 4. CÜZHÂN

Namazlardan önce veya sonra Kur'ân'dan bir cüz okuyan görevlidir. Camiler yanında tekke ve zaviyelerde de bu görevli bulunabilirdi.<sup>17</sup> Bursa'da XVI. yüzyılın ilk yarısında kurulan vakıflarda cüzhânların genellikle vakfın ailesinden seçilmesi, bu vakıfların aile vakfı özelliğine sahip olduğunu göstermektedir. Vakıf kurucularının önemli bir kısmı, kendisinin veya ailesinin ruhuna Kur'ân okunmasını istemiştir. Camiler yanında kendi evinde okunmasını isteyenler de vardır.<sup>18</sup>

Cüzhânlar, camilerde cüzlerini genellikle kürsü üzerinde okurlardı. İstanbul'daki selâtin camilerinde cüzhân kürsüleri vaaz kürsüleri gibi caminin göz alacak yerlerine değil duvarlarından ikisinin arasına konulurdu.<sup>19</sup>

Selâtin camilerinin vakfiyelerinde, cüzhânın ne zaman cüz okuyacağı ve görevini nasıl yapacağı açıklanmıştır. Fatih Sultan Mehmed Vakfiyesi'ne göre Fatih Camii'nde 20 cüzhân her gün sabah namazından sonra mihrapta bir cüz okuyup ardından padişaha dua edeceklerdi.<sup>20</sup> Yine aynı vakfiyeye göre Ayasofya Camii'nde öğle namazından sonra 20 cüzhân bir cüz okuyacaklardı.<sup>21</sup>

Süleymaniye Vakfiyesi'ne göre Süleymaniye Camii'nde sabah, öğle ve ikinci namazlarında cüz okumak üzere 120 cüzhân bulunuyordu. Bunları kontrol etmek amacıyla tayin edilen iki noktacı, gelmeyenler için deftere nokta koyup mütevelliyeye bildirecekti.<sup>22</sup>

<sup>15</sup> COA, Ali Emîri-III. Ahmed, No. 20641 (3 Zilkade 1125/21 Kasım 1713).

<sup>16</sup> Halil Nuri, *Tarih*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, No. 5996, 290a.

<sup>17</sup> Berki, *Istılah ve Tabirler*, 10.

<sup>18</sup> Hale Demirel, *Mahkeme Sicillerine Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Bursa Vakıfları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 83.

<sup>19</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 1: 318.

<sup>20</sup> *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1938), 245.

<sup>21</sup> *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, 255.

<sup>22</sup> *Süleymaniye Vakfiyesi*, haz. Kemal Edip Kürküoğlu, (Ankara: Vakıflar Genel

Cüzhânların Peygamberimizin ruhu için de Kur'ân okudukları anlaşıl-maktadır. Sultan III. Murad'ın (1574-1595) annesi olan Nurbanu Atik Vâli-de Sultan'ın (ö. 1583) vakfiyesine göre, yaptırdığı camide 90 cüzhân görev yapacaktı. Ayrıca 6 cüzhânın her gün bir cüz okuyup beşinin sevabını Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ruhuna, birini de Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Hz. Fâtı-ma'nın (ö. 11/632) ruhlarına hediye etmeleri istenmiştir.<sup>23</sup> Aynı şekilde İz-mir'de İslâm Fakih adlı bir kişi, kendi hayatında Hz. Muhammed'in (s.a.s.) ruhu için on cüz okunmak üzere 35.000 nakit akçesini vakfetmişti. Kendi-sinin vefatından sonra okunan on cüzün beşinin sevabı Resûlullah'a, beşi de kendi ruhuna bağışlanacaktı. Cüzler Faik Paşa Camii'nde okunacaktı.<sup>24</sup>

Cüzhânların sayısının zaman içinde arttığı da tespit edilen bir husustur. Mesela 1520 ve 1530 tarihlerinde Adana Ulu Camii'nde iki cüzhân bulu-nurken 1540 yılında artarak 30'a çıkmıştı. Bu durum, dinî temelin güçlen-dirilmesi şeklinde yorumlanmıştır.<sup>25</sup>

Camilerde cüzhânların görevlerini ciddi bir şekilde yapmalarını sağla-mak için gereken önlemler de alınmıştır. Vakfiyelerde cüzhân ve devir-hânların vazifelerini denetleyen ve her seferinde Kur'ân'dan ne kadarının okunduğunu işaretleyen “noktacı” adlı bir görevli mevcuttu.<sup>26</sup> Vazifesini ihmal edenlerin aybaşında ücretleri verilmez veya azledilebilirlerdi. Bu durum, Kur'ân okumakla görevli okuyucular grubunun vakıf yönetimi taf-rafından başıboş bırakılmadığını göstermektedir.<sup>27</sup>

Ayrıca dua okuyucularının Kur'ân'larını özel bir sandıkta muhafaza eden görevliye “sandûkî” denilirdi.<sup>28</sup> Bu görevliler, cüzhânlara cüzlerini dağıtır ve okuma bittikten sonra bir sandıkta muhafaza ederlerdi.

Vakfiyelerde bazen “sandûkî” tabiri yerine “hâfız-ı eczâ” kelimesi de kullanılırdı. Sultan IV. Mehmed'in (1648-1687) annesi olan Turhan Sultan (ö. 1683), Ayasofya Camii'nde her gün sabah namazından sonra birer cüz okumak üzere 30 kişiyi tayin etmişti. Bu 30 cüzhân yanında duacı, noktacı, buhurcu ve cüzleri muhafaza eden hâfız-ı eczâ adlı bir görevli de vakfiyede belirtilmiştir.<sup>29</sup>

Müdürlüğü, 1962), 35; Koç-Özdemir, “Kanunî Vakfiyesi'ne Göre Süleymaniye Camii ve Görevlileri”, 134. Geniş bilgi için bk. Yasin Yılmaz, *Kanunî Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi*, (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2008).

<sup>23</sup> Tijen Sabırlı, *Afife Nurbanu Vâlide Sultan Vakfiyesi (990/1582)*, (İstanbul: Libra Kitap, 2018), 21.

<sup>24</sup> *Kanunî Sultan Süleyman Devri Aydın İli Evkâf Defteri (Metin ve İnceleme)*, haz. M. Akif Erdoğan, (İzmir: Ege Üniversitesi, 2016), 24.

<sup>25</sup> *Çukurova Tarihinin Kaynakları: Adana Evkâf Defteri*, haz. Yılmaz Kurt-M. Akif Erdoğan, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 4: 27.

<sup>26</sup> Bahaeddin Yediyıldız, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 378.

<sup>27</sup> Cafer Çiftçi, *Bursa'da Vakıfların Sosyo-Ekonomik İşlevleri*, (Bursa: Gaye Kitabevi, 2004), 127.

<sup>28</sup> Yediyıldız, *Vakıf Müessesesi*, 379.

<sup>29</sup> *Turhan Vâlide Sultan Vakfiyesi*, haz. H. Ahmet Arslantürk, (İstanbul: Okur Kitaplığı, 2012), 23.

Cüzhânların genellikle sabah, öğle ve ikindi vakitlerinde görev yaptıkları ortaya çıkmaktadır. Yine Turhan Sultan'ın vakfiyesinde, Ravza-i Mutahhara ve Kâbe'de sabah, öğle ve ikindi vakitlerinde birer cüz okumak üzere 90 cüzhân görevlendirilmiştir.<sup>30</sup> Aynı şekilde Nuruosmaniye Camii'nde de sabah, öğle ve ikindi vakitlerinde cüz okumak üzere 24 cüzhân görev yapardı.<sup>31</sup>

Cüzhân, devirhân, En'âmhân gibi görevlilerin aldıkları ücretler, ilim tahsil edenlere ve bazı tarikat erbabına tahsis edilen cüzi burslar olarak da yorumlanmıştır.<sup>32</sup> Bunun yanında, bu neviden görevlerin imam, hatip ve müezzinlere verilen bir ek maaş gibi olduğu da ileri sürülmüştür.<sup>33</sup> Bu görevlilerin aldıkları ücretler düşünüldüğünde iki yorumun da doğru olduğunu söylemek mümkündür.

Cüzhânlar, camiler dışında bazı padişah ve vezir türbelerinde de görev yaparlardı. Mesela Fatih Sultan Mehmed'in (1451-1481) türbesinde günlük 2 akçe ücret alan 90 cüzhân bulunuyordu.<sup>34</sup>

Vakfiyesine göre Bursa'da Hacı İvaz Paşa'nın (ö. 1428) türbesinde her sabah toplanan 12 cüzhân tecvid üzere cüz okuyacaklardı.<sup>35</sup>

Sokullu Mehmed Paşa'nın (ö. 1579) Eyüp'teki türbesinde duhâ ve öğle vakitlerinde cüzhânlık görevine Ali b. Abdullah'ın tayini, vakıf mütevellisi tarafından arz edilmişti.<sup>36</sup>

## 5. DEVİRHÂN

Vakfiye gereğince cuma veya başka bir gün öğle namazından önce devir suretiyle Kur'ân okuyanlara denilirdi.<sup>37</sup> Diğer bir tanıma göre de her cuma namazından önce bir cüz okuyan ve bir ay sonunda yeniden başlamak üzere Kur'ân'ı hatmeden dua okuyucudur.<sup>38</sup>

Özellikle selâtin camilerine ait vakfiyelerde devirhânlara dair ayrıntılı bilgilere rastlamak mümkündür. Günümüzde de devam ettiği şekliyle Fatih Camii'nde cuma namazından önce devrinin en güzel Kur'ân okuyucularından 10 devirhân bir cüz okuyacaklardı. Devirhânların reisi günlük 7 akçe,

<sup>30</sup> *Turhan Sultan Vakfiyesi*, 129-131.

<sup>31</sup> *Sultan III. Osman Vakfiyesi*, haz. Ali Öngül, (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yükseköğrenim Vakfı, 2003), 11.

<sup>32</sup> Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, "Cami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 55.

<sup>33</sup> İbrahim Ateş, "Vakfiyelere Göre Din Görevlilerinde Aranan Özellikler ve Sağlanan Ekonomik İmkânlar", *Diyanet İlmî Dergi* 37/4 (1991): 215.

<sup>34</sup> Süheyl Ünver, *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih, Külliyesi ve Zamani İlim Hayatı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, 1946), 82.

<sup>35</sup> Salih Pay, *Bursa İvaz Paşa Külliyesi*, (Bursa: Eğitim-San Yayınları, 1996), 176.

<sup>36</sup> COA, *Kâmil Kepeci Tasnifi Ruûs Defterleri (KK.d)*, No. 270, 120 (3 Safer 1068/10 Kasım 1657).

<sup>37</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 1: 436; Berki, *İstilah ve Tabirler*, 12.

<sup>38</sup> Yediöldüz, *Vakıf Müessesesi*, 370.

geriye kalanlar ise 5 akçe ücret alacaklardı.<sup>39</sup>

Devirhânların reisine “sermahfil” denilirdi. Turhan Sultan, İstanbul Eminönü’ndeki Yeni Cami için tayin ettiği 10 devirhânın içinde kıraat ve tecvid ilimlerinde en çok bilgisi olan kişinin sermahfil olmasını istemiştir. Kur’ân okunmasını başlatan ve bitiren sermahfil, günlük 10 akçe alırken diğerleri 8 akçe ücret alacaklardı.<sup>40</sup>

Devirhânların başı aynı zamanda dua etme görevini de üstlenebilirdi. Mesela 6 Cemâziyelâhir 1202/14 Mart 1788 tarihinde Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), cuma selamlığı için Ayasofya Camii’ne gelmiş ve devirhânların Kur’ân tilavetini bitirmesinden sonra devirhânbaşı ayağa kalkarak İslâm askerlerinin muzafferiyeti için dua etmişti.<sup>41</sup>

Devirhânlık görevine tayin için hâfızlığın şart olduğu da arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Unkapanı’nda bulunan Süleyman Subaşı Camii’nde devirhânlık ve cüzhânlık görevleri, layıkıyla yapacağı ve hâfiz olduğu Vakıf Mütevellisi Ali tarafından bildirilen İsmail Halife’ye tevcih edilmişti.<sup>42</sup>

Bazen devirhânların kontrolü vazifesini caminin hatibi yerine getirirdi. Günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde bulunan Yanya’da Bosna Beylerbeyi Arslan Paşa’nın inşa ettirdiği caminin hatibi sermahfil olarak devirhânların hatalarını tashih edecekti.<sup>43</sup>

Osmanlı Devleti’nin son zamanlarında çıkarılan 2 Ramazan 1331/5 Ağustos 1913 tarihli Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi’nde devirhânlık, cüzhânlık ve sûrehânlık görevleri için hâfızlığın şart olduğu ve müezzinler gibi imtihan yapılacağı zikredilmiştir. Bu imtihanda adaya konuyla ilgili fikhî meselelerden sorulduktan sonra aşr-ı şerif okutularak tecvide uyması ve sesinin yeterliliği ölçülecekti.<sup>44</sup>

## 6. EN‘ÂMHÂN

Kur’ân’ın altıncı sûresi olan En‘âm Sûresi’ni okumakla görevli olan kişidir. En‘âm Sûresi, hadislerde faziletiyle ilgili çeşitli rivayetler bulunması sebebiyle çok okunmuş ve hat sanatında çokça yazılmıştır.<sup>45</sup>

<sup>39</sup> *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*, 244-245.

<sup>40</sup> *Turhan Sultan Vakfiyesi*, 83.

<sup>41</sup> *İstanbul’un Uzun Dört Yılı (1785-1789): Taylesânîzâde Hâfiz Abdullah Efendi Tarihi*, haz. Feridun Emecen, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2003), 1: 271.

<sup>42</sup> COA, KK.d, No. 270, 144 (14 Rebülevvel 1068/16 Aralık 1657).

<sup>43</sup> *Balkanlarda Osmanlı Vakıfları Vakfiyeler Yunanistan*, haz. Halit Eren v.dğr. (İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi IRCICA, 2017), 4: 125.

<sup>44</sup> *Tevcîh-i Cihât Nizamnâmesi*, (İstanbul: 1331/1913), 8. “Cihât” kelimesi cihetler demektir. Vakıf ıstılahı olarak cihet, vazife ve hizmet anlamlarına gelirdi (Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 1: 292). Geniş bilgi için bk. Umud Kaya, “Osmanlı’da Din Hizmeti Görevlilerinin Atama ve Çalışma Şartlarını Düzenleyen Tevcîh-i Cihât Nizamnâmeleri Hakkında Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2017): 203-254.

<sup>45</sup> Emin Işık, “En‘âm Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 170.

En'âmhânların nasıl görev yapacakları vakfiyelerde ayrıntısıyla zikredilmiştir. Bayezid Camii'nin vakfiyesinde, her gün beş kişinin aralarında konuşmadan En'âm Sûresi'ni okumaları ve günlük 5 dirhem ücret almaları şart koşulmuştur.<sup>46</sup>

En'âmhânlık görevini sürdüren kişinin vefatı halinde oğlu yerine tayin edilirdi. Bursa Ulu Camii'nde günlük 3 akçe ücretle En'âmhân olan Ahmed Halife'nin vefatından sonra oğlu Mehmed Emin Halife'nin tayini, Bursa Kadısı Üryânîzâde Abdullah Efendi tarafından arz edilmişti.<sup>47</sup>

Mekke'deki Mescid-i Harâm ve Medine'deki Mescid-i Nebevî'ye de En'âmhânlar tayin edilmiştir. Turhan Vâlîde Sultan, her gün sabah namazından sonra Mekke ve Medine'de En'âm Sûresi'ni okumak üzere 40 kişinin görev yapacağını vakfiyesinde zikretmiştir.<sup>48</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz görevlilerde olduğu gibi En'âmhânlar da görevlerini yapmamaları durumunda azledilirlerdi. Boyabat'ta Bayezid Camii'nde En'âmhân olan Mustafa Halife, uzak bir köyde oturması sebebiyle görevini ihmal ettiği için azledilmiş ve yerine Hâfız Ali adlı bir kişi tayin edilmiştir.<sup>49</sup>

Fatih Camii'nde ve türbesinde En'âmhânlık ciheti olmadığı için, Ayasofya Vakfı'ndan alınacak ücretle 120 En'âmhân'ın her gün Ayasofya Camii'nde En'âm Sûresi'ni okuması şeyhülislâm tarafından arz edilmiş ve Sultan III. Selim de hatt-ı hümayunuyla onaylamıştı.<sup>50</sup>

Bir yabancı kaynaktan, Topkapı Sarayı'na her gün gelen 40 En'âmci'nin camide halka halinde toplanarak En'âm Sûresi'ni okudukları ve günlük 4 akçe ücret aldıkları zikredilmektedir.<sup>51</sup> Eserin yazarının Enderun'da on sene kalan bir içoğlanı olduğu düşünülürse, saray teşkilatında da En'âmhânların olduğu söylenebilir.

## 7. FÂTİHAHÂN

Kur'ân'ın ilk sûresi olan Fâtîha'yı okumakla görevlidir. Arşiv belgelerinde Fâtîhahân tayinine dair örneklere rastlamak mümkündür. Mesela Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi Vakfı'ndan ücretini almak üzere Fâtîhahân olan Hacı Hasan oğlu Ali Sâdık'ın ölümüyle bu görev müderrislerden Halil oğlu Dede Mustafa'ya tevcih edilmişti.<sup>52</sup>

## 8. FETİHHÂN

Fetih Sûresi'ni okumakla görevlidir. Vakfiyesine göre Nuruosmaniye

<sup>46</sup> *İstanbul'da Sultan II. Bayezid Külliyesi ve Arapça-Osmanlıca Vakfiyeleri*, 28.

<sup>47</sup> COA, Ali Emîri-I. Abdülhamid, No. 7719 (21 Rebülevvel 1189/22 Mayıs 1775).

<sup>48</sup> *Turhan Sultan Vakfiyesi*, 127-128, 130-131.

<sup>49</sup> COA, Cevdet-Evkâf, No. 3284 (29 Rebüülâhir 1143/11 Kasım 1730).

<sup>50</sup> COA, Hatt-ı Hümayun, No. 11185 (29 Zilhicce 1204/9 Eylül 1790).

<sup>51</sup> Giavon Antonio Menavino, *Türklerin Hayatı ve Âdetleri Üzerine İnceleme*, trc. Harun Mutluay (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 89.

<sup>52</sup> COA, Ali Emîri-III. Selim, No. 22272 (12 Rebüülâhir 1210/26 Ekim 1795).

Camii'nde pazartesi ve perşembe günleri öğle namazından önce bu sûreyi okuyan kişiye günlük 5 akçe ücret ödenirdi.<sup>53</sup>

Fetihhânlık görevi bazen caminin imamı tarafından yapılabilirdi. Galata'daki Yeraltı Camii'nde akşam namazından önce Fetihhânlık görevini caminin imamı yerine getirecek ve karşılığında günlük 4 akçe ücret alacaktı.<sup>54</sup>

Yeniçeri ocağı ile ocakla ilgili kurumlardaki mescitlerde Fetih Sûresi'ni okuyan görevlilere de "Fetihçi" denilirdi. Bunlar, "Odalar" denilen kışlalardaki mescitlerde görevlerini yaparlardı.<sup>55</sup>

İslâm tarihinde gazaya giden Müslüman askerlerin, bu sûredeki zafer vaadinin kendileri için gerçekleşmesini temenni ederek sefer sırasında ve savaş boyunca sıklıkla Fetih Sûresi'ni okudukları bilinmektedir.<sup>56</sup>

## 9. HATİMHÂN

Kur'ân'ı hatmetmekle görevli olan kişidir. Sultan I. Abdülhamid, devletin ömrünün uzaması, ordunun zaferi, hacıların selameti ve müşriklerin helak olması niyetiyle haftada bir hatim yapmaları şartıyla tayin ettiği yedi kişiye günlük 15 akçe ücret tahsis etmişti.<sup>57</sup>

Osmanlı Devleti'nin Batı'ya doğru genişlemesinin en uzak ucunda bulunan ve bugün Slovakya'ya bağlı olan Uyvar Kalesi'nin içindeki camide bir hatimhân bulunuyordu.<sup>58</sup>

Bazı belgelerde bu görevli, "hatm-i şerif tâlîsi" şeklinde geçmektedir. Urfâ'nın Kara Meydan Mahallesi'nde bulunan Hüseyin Paşa Camii'nde cüzhânlık göreviyle birlikte Ramazan ayında vâkıfın ruhu için hatim okuma görevlerini yapan Ahmed Halife'nin elinde olan atik (eski) berati Cemâziyelâhîr 1171/Şubat-Mart 1758 tarihinde yenilenmişti.<sup>59</sup>

## 10. İHLÂŞHÂN

İhlâs Sûresi'ni okuyan kişidir. İhlâshânlık görevine kadınların da tayin edilmesi ilginç bir durumdur. İstanbul'da Gazi Davud Paşa Evkâfı'ndan almak üzere günlük 5 akçe ücretle İhlâshân olan Fâtıma bnt. Halil'in vefatından sonra bu görev kızları Hatice, Nefise ve Rukiye'ye tevcih edilmişti.<sup>60</sup>

Kumkapı'da Nişancı Mehmed Paşa Camii'nde günlük 1 akçe ücretle İhlâshân ve Mülkhân olan Ayşe Hatun bnt. İsmail'in vefatından sonra evladı

<sup>53</sup> Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi (TSMA), Defter Tasnifi, No. 4284/1 (29 Zilhicce 1169/24 Eylül 1756).

<sup>54</sup> COA, *A.DVNS.RSK.d*, No. 50, 188.

<sup>55</sup> Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri*, 1: 614.

<sup>56</sup> Emin Işık, "Feth Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 457.

<sup>57</sup> Yediyıldız, *Vakıf Müessesesi*, 80.

<sup>58</sup> Mark L. Stein, *Osmanlı Kaleleri Avrupa'da Hudut Boyları*, trc. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 93.

<sup>59</sup> Karakeçili, *Hurûfât Defterlerine Göre Ruha Kazası*, 69.

<sup>60</sup> COA, Ali Emîrî-I. Abdülhamid, No. 7723 (23 Rebûlevvel 1189/24 Mayıs 1775).



olmadığı için bu görevler Hâce Münevvere bnt. Halil'e tevcih edilmişti.<sup>61</sup> İhlâshânlık görevine tayin edilen kadınların muhtemelen camiye gelerek içlerinden bu sûreyi okudukları tahmin edilebilir.

## 11. TEBÂREKEHÂN

“Mülkhân” da denilen bu görevli, genellikle yatsı namazından önce bu sûreyi okurdu.

Çünkü Hz. Âişe'den rivayet edilen bir hadiste, Hz. Peygamber'in yatmadan önce Secde ve Mülk sûrelerini okuduğu zikredilmiştir.<sup>62</sup>

İstanbul'daki selâtin camilerinden Nuruosmaniye Camii'nde cuma geceleri bu sûreyi okuyan Tebârekehâna 3 akçe ücret verilmişti.<sup>63</sup>

Mescidlerde de bu görevli bulunurdu. Tophane'de Kâtip Mustafa Çelebi Mescidi'nde Ramazan geceleri yatsı namazından önce Mülkhânlık görevine İbrahim Halife tayin edilmiş ve kendisine berat verilmişti.<sup>64</sup>

## 12. YÂSÎNHÂN

Hadislerde faziletine dair çeşitli rivayetler bulunan Yâsîn Sûresi'nin okunması için cami ve türbelere Yâsînânlar tayin edilmiştir. Mesela Bayezid Camii'nin vakfiyesinde, her gün bir kişinin sabah namazından sonra kurrâ kürsüsü üzerinde yüksek sesle ve tecvide riayet ederek Yâsîn okuması ve karşılığında 4 dirhem ücret alması zikredilmiştir.<sup>65</sup> Aynı şekilde Turhan Sultan Vakfiyesi'ne göre bir kişi Ayasofya Camii'nde sabah namazından sonra Yâsîn okuyacaktı.<sup>66</sup>

Galata'daki Yeraltı Camii'nde sabah namazından sonra mihrapta Yâsînânlık görevi caminin imamı Hattat Mehmed Efendi'ye tevcih edilmişti.<sup>67</sup> Buna göre camilerde Kur'ân okumakla ilgili görevlerin bazen imamlara verildiği anlaşılmaktadır.

Türbelerde de Yâsînânlık görevi vardı. Sultan Ahmed Türbesi'nde medfun Sultan II. Osman'ın (1618-1622) ruhu için okunmak üzere Yâsînân olan Şeyh Ali, kendi isteğiyle bu görevi Hızır b. Memi'ye bırakmıştı.<sup>68</sup>

## SONUÇ

Osmanlı döneminde camilerde Kur'ân okunmasına verilen önemden dolayı özel görevliler tayin edilmiştir. Bu şekilde camilerde Kur'ân kıraatinin her namaz vaktinde yapılması sağlanmıştır. Aynı zamanda Osmanlı

<sup>61</sup> COA, Cevdet-Evkâf, No. 2629 (3 Cemâziyelevvel 1218/21 Ağustos 1803).

<sup>62</sup> M. Kâmil Yaşaroğlu, “Mülk Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 542.

<sup>63</sup> *Sultan III. Osman Vakfiyesi*, 9.

<sup>64</sup> COA, Cevdet-Evkâf, No. 3124 (11 Receb 1212/30 Aralık 1797).

<sup>65</sup> *İstanbul'da Sultan II. Bayezid Külliyesi ve Arapça-Osmanlıca Vakfiyeleri*, 28.

<sup>66</sup> *Turhan Sultan Vakfiyesi*, 23.

<sup>67</sup> COA, *A.DVNS.RSK.d*, No. 50, 188.

<sup>68</sup> TSMA, Evrak Tasnifi, No. 325/3 (24 Cemâziyelâhir 1034/3 Nisan 1625).

toplumunda ölenin ruhuna Kur'ân okutma geleneğinin en büyük hayırlardan biri olarak kabul edildiği de ortaya çıkmaktadır. Buna bağlı olarak cüz-hânlar ve Yâsîn-hânlar, camiler dışında bazı türbelerde yatanların ruhlarına Kur'ân okumak üzere görev yapmışlardır.

Camilerde Kur'ân okunmasıyla ilgili görevliler arasında en yaygın olanların cüz-hânlar ve devir-hânlar oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum, Kur'ân'ı baştan sona okuyarak hatim tamamlamaya önem verildiğini göstermektedir. Bunun yanında, önceki dönemlerde tartışma konusu olan Kur'ân okuyana para verilmesi meselesinin Osmanlı toplumunda genel kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Vakfiyelerde Kur'ân okuyucularına tahsis edilen ücretlerin çok fazla olmaması da bu nevi görevlerin din hizmetlerinde çalışanlara, medreselilere ve bazı tarikat mensuplarına verilen bir ek gelir kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır.

Camilere ait vakfiyelerde zengin bir görevli kadrosunun olması, ihtisaslasmaya verilen önemi de göstermektedir. İmam sadece namaz kıldırmaya odaklanırken, belli bir sûrenin veya cüzün okunması ilgili görevli tarafından yapılmıştır. Bazı cami ve mescidlerde ise Kur'ân okunması görevleri imamlara emanet edilmiştir. Zaten imamlık görevini üstlenen bir kişinin cüz veya sûre okuma yeterliliğine de sahip olması gerekir.

## KAYNAKÇA

### 1. ARŞİV BELGELERİ

COA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Ali Emîrî Tasnifi-III. Ahmed, No. 20641, I. Abdülhamid, No. 7719, 7723, III. Selim, No. 22272.

Cevdet Tasnifi-Evkâf, No. 2629, 3124, 3284.

COA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Divan-ı Hümayun Ruûs Kalemi Defterleri (A.DVNS.RSK.d)*. No. 24, 50, 74.

COA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. Hatt-ı Hümayun Tasnifi, No. 11185.

COA, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi. *Kâmil Kepeci Tasnifi Ruûs Defterleri (KK.d)*. No. 270.

TSMA, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi. Defter Tasnifi, No. 4284/1; Evrak Tasnifi, No. 325/3.

### 2. DİĞER KAYNAKLAR

*Afyonkarahisar Vakıf Eserleri: Merkez*. Haz. Mustafa Karazeybek-Zelkif Polat-Yusuf Ilgar. Afyonkarahisar: Kocatepe Üniversitesi, 2005.

Ateş, İbrahim. "Vakfiyelere Göre Din Görevlilerinde Aranan Özellikler ve Sağlanan Ekonomik İmkânlar". *Diyanet İlmî Dergi* 27/4 (1991): 191-227.

*Balkanlarda Osmanlı Vakıfları Vakfiyeler Yunanistan*. Haz. Halit Eren-Mustafa Oğuz-Zekai Mete. 5 Cilt. İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi IRCICA, 2017.

Baltacı, Cahit. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.

Berki, Ali Himmet. *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1966.

Beyazıt, Yasemin. "Hurûfât Defterlerinin Şehir Tarihi Araştırmalarında ki Yeri", *History Studies* 5/1 (2013): 39-69.

Çiftçi, Cafër. *Bursa'da Vakıfların Sosyo-Ekonomik İşlevleri*. Bursa: Gaye Kitabevi, 2004.

Çukurova Tarihinin Kaynakları: Adana Evkâf Defteri. Haz. Yılmaz Kurt-M. Akif Erdoğan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

Demirel, Hale. *Mahkeme Sicillerine Göre XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Bursa Vakıfları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Eroğlu, Muhammed. "Aşr-ı şerif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 24. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

*Fatih Mehmed II Vakfiyeleri*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1938.

Halil Nuri. *Tarih*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, No. 5996.

İşık, Emin. "En'âm Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 169-170. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

a.mlf., "Feth Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

İbn Cübeyr. *Er-Rihle*. Kahire: y.y., 1326/1908-9.

*İstanbul'da Sultan II. Bayezid Külliyesi ve Arapça-Osmanlıca Vakfiyeler*. Haz. Recep Akakuş. İstanbul: Bayezid Camii ve Külliyesini Koruma Derneği, 2011.

*İstanbul'un Uzun Dört Yılı (1785-1789): Taylesânîzâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi*. Haz. Feridun Emecen. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, 2003.

*Kanunî Sultan Süleyman Devri Aydın İli Evkâf Defteri (Metin ve İnceleme)*. Haz. M. Akif Erdoğan. İzmir: Ege Üniversitesi, 2016.

Karakeçili, Enver. *Hurûfât Defterlerine Göre 1690-1837 Tarihlerinde Ruha Kazâsı (Vakıf Yapıları, Cemaatler, Meslek Grupları)*. Şanlıurfa: ŞURKAV Yayınları, 2017.

Koç, Ahmet-Özdemir, Ömer. "Kanunî Vakfiyesi'ne Göre Süleymaniye Camii ve Görevlileri", *Diyanet İlmî Dergi* 53/2 (2017): 119-147.

Menavino, Giavon Antonio. *Türklerin Hayatı ve Âdetleri Üzerine İnceleme*. Trc. Harun Mutluay. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

Önkal, Ahmet-Bozkurt, Nebi. "Cami". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 46-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.

Pay, Salih. *Bursa İvaz Paşa Külliyesi*, Bursa: Eğit-San Yayınları, 1996.

Sabırlı, Tijen. *Afife Nurbanu Vâlîde Sultan Vakfiyesi (990/1582)*. İstanbul: Libra Kitap, 2018.

Stein, Mark L. *Osmanlı Kaleleri Avrupa'da Hudut Boyları*. Trc. Gül

Çağalı Güven. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.

*Sultan III. Osman Vakfıyesi*. Haz. Ali Öngül. Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Yükseköğrenim Vakfı, 2003.

*Süleymaniye Vakfıyesi*. Haz. Kemal Edip Kürkcüoğlu. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1962.

*Tevcih-i Cihât Nizamnâmesi*. İstanbul, 1331/1913.

*Turhan Vâlîde Sultan Vakfıyesi*. Haz. H. Ahmet Arslantürk. İstanbul: Okur Kitaplığı, 2012.

Unan, Fahri. *Fatih Külliyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Ünver, Süheyl. *İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi, 1946.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mülk Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 542. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yediyıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

# EVLENMENİN HÜKMÜ (ŞER'Î SIFATI) VE BU KONUDA İMAM ŞÂFİİ'YE NİSPET EDİLEN GÖRÜŞ THE LEGAL STATUS (JURIDICAL CHARACTER) OF MARRIAGE AND RELATED OPINION ATTRIBUTED TO IMAM SHAFII

Geliş Tarihi: 11.02.2020 Kabul Tarihi: 11.05.2020

✉ **MUSTAFA GENÇ**

DR. ÖĞR. ÜYESİ

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ

İLÂHIYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-4948-8575

mgenc@ksu.edu.tr

## ÖZ

Evlence, İslâm hukukunun kurmak istediği ailenin; aile de toplumun temelini oluşturur. Evlilik, ferdî ve içtimâî huzura, dünyevî ve uhrevî saadete vesile olabilecek bir hayat tarzıdır. Bununla nesillerin huzur ve saadet ortamında dünyaya gelmesi ve yaratılış nitelik ve gayesine uygun bir şekilde terbiyesi istenmiştir. Bu sebeple evlenmeye büyük bir önem verilmiş ve evlenme Kitap, Sünnet ve icmâ ile meşru kılınmıştır. Fıkıh bilginleri de bu deliller çerçevesinde evlenmenin hükmü konusunda çeşitli değerlendirmeler yapmışlar ve onların tamamına yakın çoğunluğu, "i'tidâl" hâlinde evlenmenin sünnet olduğu kanaatine ulaşmışlardır. Tarih boyunca büyük önem atfedilen evlilik müessesesi, son zamanlarda evlenme çağındaki gençlerimizin önemli bir kısmının evlilik yerine yalnızlığı tercih etmesi problemiyle karşı karşıya kalmıştır. Bu durum ferdî ve içtimâî hayatı yaralamaktadır. Bu makalede, evlenmenin dini hükmü çerçevesinde uhrevî sorumluluğu dikkat çekilerek, aile hayatının özendirilmesi ve böylece farkındalık oluşturularak, ilgili çalışmalara katkı sağlanması; bunun yanı sıra evliliğin hükmüne dair İmam Şâfiî'ye nispet edilen görüşün araştırılması hedeflenmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Evlenme, Evlenmenin Hükümü, İmam Şâfiî, İ'tidâl, Mubah, Sünnet.

## ABSTRACT

Marriage is the basis of the family that Islamic law wants to establish, and family is the basis of society. Marriage is a way of life that can conduct to individual and social tranquillity and bliss in the world and the hereafter. With this way of life, it was desired for generations to come into the world in an environment of peace and bliss, and to be educated here in a way that is appropriate to the nature and purpose of creation. For this reason, great importance was attached to marriage and the marriage was legitimized by the Book, Sunnah and the ijmaa (consensus). Fiqh scholars made various evaluations regarding the legal status of marriage within the framework of the basic sources, and the majority of them reached the conclusion that marriage is Sunnah in the case of "i'tidal" (moderation). Marriage, which has been attributed to great importance throughout history, has recently faced problems such as the fact that a significant proportion of our young people of marital age prefer solitude instead of marriage and the related needs are met through abnormal thinking and ways. This situation injures individual and social life. Within the scope of this article, it is aimed to encourage family life by drawing attention to the religious responsibility as part of the legal status of marriage according to sharia and thus contributing to related studies by raising awareness. In addition, it is aimed to investigate the cited opinion of Imam Shafii related to the on the legal status of marriage.

**Key Words:** Marriage, Legal Status of Marriage, The Mode of Moderation, Imam Shafii, I'tidal" (moderation), Licit (Mubah), Tradition (Sunnah)

## THE LEGAL STATUS (JURIDICAL CHARACTER) OF MARRIAGE AND RELATED OPINION ATTRIBUTED TO IMAM SHAFII

### SUMMARY

Marriage is the basis of the family and family is in the place of heart as the basis of community. Within the scope of marriage law, a common life is made lawful (halal) to spouses by matrimonial action, so that the physiological needs are fulfilled within the licit frame. However, significant number of our youth in marital age recently prefer solitude rather than marriage and the related needs are met through abnormal ways. This situation injures individual and social life.

This article is a study that aims to throw light on the extent of responsibility that bring by marriage within framework of the decree of obligation (hukm al-taklifi). In consequence of the research, it is seen that fiqh scholars determined some criteria as part of the people's carnal desires, economic opportunities, psycho-social conditions and prayers and try to build their legal opinions on these criteria. In line with these criteria, some scholars have concluded that the primary judgement of marriage is obligatory (fardh), and some of them have concluded that it is recommended (mandub) including sunnah. Beside this, there have been some scholars who have said that the primary judgement was permitted (mubaah).

According to Hanafi school, the state of i'tidal basically is that a person has a desire for women, has no fear of fornication, and has the power to pay dowry (mahr) and maintenance financially. Based on the opinion accepted more authentic (sahih) in Hanafi school, marriage is sunnah al-mu'akkadah for the person who is in state of i'tidal.

According to Mâlîki School, the main judgement in marriage is "nadb". A person who needs marriage and who is not afraid to commit fornication even if he does not marry, is considered in state of i'tidal if he also has financial power such as dowry, maintenance and garment. In this case, the marriage of that person is mandub.

In Hanbali school, the marriage of anyone who does not have the fear of fornication besides the need to marry physiologically is favoured (mustahabb), in other words, it is sunnah. In this case, there is no difference between the one who rich and the poor in terms of judgement.

Scholars of Hanafi, Mâlîki and Hanbali schools considered the

marriage and the occupations required by marriage to be more virtuous than abandoning marriage for the purpose of worship/devotion. In this regard, it is said that Imam Shafii disagrees with the majority of fuqaha.

Imam Shafii did not see any harm in the abandonment of the marriage for men who did not have carnal desire for women and for men and women who did not need marriage because they have been cut off from lust due to old age or any other incidental state. However, he said that it is mandub for those who need marriage to be protected from forbidden actions and who are in a position to achieve the consummations of marriage. Considering this view, it is convenient to say that Imam Shafii is based on the state mentioned above as the state of i'tidal. Therefore, according to Imam Shafii, the most decisive criterion in the judgement of marriage is the need to marry. For this reason, the marriage of the person who is in the state of i'tidal cannot be expressed only as mubaah. For those who need to be married carnally and who can achieve the consummations of marriage, the judgement of marriage is mandub. As a consequence, within the framework of criteria determined by the fiqh scholars on the basis of Islamic legal sources; the judgement of marriage can change as fardh, wajib, sunnah, mubaah, makruh or haraam according to the situation of people. On the other hand, there are three different views about the judgement of marriage in state of i'tidal as fardh, sunnah and mubaah.

Marriage is obligatory according to the Zahiri school and sunnah according to the majority of fiqh scholars. According to Shafii school -based on the opinion frequently referred to Imam Shafii - it is common to know that marriage is mubaah.

In this article, it was concluded that Imam Shafii did not think differently from the majority, but on the contrary, marriage can be considered sunnah/mandub in the sight of Shafii school. Therefore, it would not be wrong to say that in the state of i'tidal marriage is sunnah according to the majority of the almost all of the fuqaha. In addition, it should be kept in mind that the composition of the state of i'tidal shows some differences according to sects.



## GİRİŞ

Ailenin kuruluşu ve aile hayatı ile ilgili konular kaynaklarımızda genellikle “nikâh” (النِّكَاح)<sup>1</sup> kavramıyla ifade edilmiş ve bu kavramla oluşan başlıklar<sup>2</sup> altında anlatılmıştır. Sözlükte birçok anlamı bulunan<sup>3</sup> “nikâh”ın en çok kullanılan anlamlarından biri de “evlenme akdi”-dir<sup>4</sup> ve bu kavram “evlenme”<sup>5</sup> anlamında da kullanılmaktadır. Bu makalenin başlığında da bu anlam tercih edilmiştir.

<sup>1</sup> Meselâ bk. Bakara 2/235, 237 [“‘ukdetu’ n-nikâh” (عَدَّتْ النِّكَاحَ) şeklinde]; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u’ş-şâhih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992), “Nikâh”, 1.

<sup>2</sup> Bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm* (Beyrût: Dâru Kuteybe, 1416/1996.), 10/7; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1414/1993), 4/192; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b Ahmed b Rüşd, *Bidâyetu’l-müctehid ve nihâyetu’l-muktesid* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1406/1986), 2/2; Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğni*, thk. Muhammed Şerefüddin el-Hattâb - Seyyid Muhammed es-Seyr (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1416/1996), 9/134. Son asırda yazılan Arapça eserlerde ise “nikâh” yerine genellikle “zevâc” kavramı kullanılmıştır [bk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, *el-Ahvâlu’ş-şahsiyye fi’ş-şer’ati’l-İslâmiyye*. (b.y.: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1404/1984), 9].

<sup>3</sup> Bk. Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’âni elfâzi’l-minhâc* (Beyrut: Daru’l-kutubu’l-ilmîyye, 1415/1994), 3/123.

<sup>4</sup> Bk. Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi’ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Ahmed Dâvûdî (Dimaşk: Dâru’l-Kalem - Beyrut: Daru’ş-Şâmiyye, 1412 h.), 550; Fîrûzâbâdî Ebu’t-Tahir, *el-Okyânüsü’l-basît fi’tercemeti’l-Kâmusi’l-muhît*, çev. Mütercim Âsım Efendi (İstanbul: Matbaay-i Osmaniyye, 1305), 1/994-995.

<sup>5</sup> Fîrûzâbâdî, *Kâmus Tercümesi*, 1/994. Türkçe eserlerde genellikle “evlenme” [Mehmet Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 12], “evlilik” [Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku I*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982), 1/238; 1/229] ve “evlenme akdi” [Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku* (Konya: Post Matbaacılık, 1998), 33] gibi konu başlıkları kullanılmıştır.

Kitap,<sup>6</sup> Sünnet<sup>7</sup> ve icmâ<sup>8</sup> ile meşru kılınmış bir müessese<sup>9</sup> olan evlenmenin kaynaklarımızda önemli bir yeri vardır. Bu cümleden olmak üzere aile hukuku ile ilgili yetmiş âyet-i kerîme bulunmaktadır<sup>10</sup> ve bunların önemli bir kısmı da, evlenme ve evlilik hayatı ile ilgilidir.<sup>11</sup> Bilindiği üzere hadis ve fıkıh kitaplarında genellikle müstakil başlıklar altında anlatılan bu konuya geniş yer verilmiş ve kaynakların hacimleriyle orantılı olarak bütün ayrıntılarıyla anlatılmaya çalışılmıştır.<sup>12</sup> Çünkü evlenme, İslâm hukukuna göre kurulan ailenin temelidir. Temiz toplum bu anlayışa göre kurulan ailelerden oluşur. Dolayısıyla aile de toplumun temelidir; kalbi yerindedir.

Sosyal bir varlık olan insan, böyle bir kalbin “atışları”yla yaratılışına yakışır bir şekilde<sup>13</sup> canlılık bulur; Yaratanına kulluk gayesiyle<sup>14</sup> yaşayıp yol alarak hem dünya hem de âhirette mutlu olur. Evlilik hukuku dairesinde eşlerin birbirlerinden faydalandıkları ortak bir hayat, evlenme akdiyle her ikisine de helâl kılınır<sup>15</sup> ve böylece fizyolojik bir ihtiyaç da meşru çerçevede karşılanmış olur. Farklı bir anlatım ile evlenmenin dünyevî ve uhrevî, fert ve cemiyete yönelik birçok gayesi vardır. Bu cümleden olmak üzere öncelikle huzurlu ve mutlu ailelerin kurulması ve bu ailelerle kıyâmete kadar, Peygamberimiz (s.a.s.)’in iftiharına vesile olacak nesillerin yetiştirilmesi zikre değer ehemmiyet taşır.<sup>16</sup>

<sup>6</sup> Meselâ bk. Nûr 24/32. Tefsiri için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sâdık (Beyrût: y.y., 1405/1985), 5/177-180.

<sup>7</sup> Bk. Buhârî, “Nikâh”, 3; Ayrıca bk. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim (el-Câmi'u's-şâhîh)*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı, 1413/1992), “Nikâh”, 1.

<sup>8</sup> Bu konuda güzel bir açıklama için bk. Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî, *el-Înâye (Fethu'l-kadîr ile birlikte)*, (Beyrut: y.y., ts.), 3/98-99.

<sup>9</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/135; Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 3/82; Bâbertî, *el-Înâye*, 3/98; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/24; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1416/1995), 152.

<sup>10</sup> Bk. Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 34; Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 41.

<sup>11</sup> Meselâ bk. Bakara 2/221, 230, 232, 235; Nisâ 4/3, 22-25; Mâide 5/5; Nûr 24/3, 32.

<sup>12</sup> Bk. Mustafa Genç, “İslâm Hukukunda Ailenin Önemi ve Evlilik Hayatının Faydaları”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 30, (Kasım 2018): 275.

<sup>13</sup> İnsan mükerrer bir varlıktır (bk. İsrâ 17/70) ve en güzel bir biçimde yaratılmıştır (bk. Tîn, 95/4).

<sup>14</sup> Bk. ez-Zâriyât, 51/56.

<sup>15</sup> Döndüren, *Aile İlmihali*, 149; Şamil Dağcı, “İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-I” (Süreklî Evlenme Engelleri), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 39 (1999), 178.

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Genç, “İslâm Hukukunda Ailenin Önemi ve Evlilik Hayatının Faydaları”, 284-287. Evlilik dışı münasebetlerle de neslin devamı mümkün olabilir. Fakat bu münasebetler zulme, kan dökülmesine, neseplerin yok olmasına, dolayısıyla insanlığın manen ve maddeten buhran ve helâkine sebep olur. Evliliğin aksine, bu

Yukarıda anlatılmaya çalışılan önemine binâen, evlendirme velâyeti<sup>17</sup> gibi birçok hak ve yükümlülük<sup>18</sup> de meşru kılınmıştır. “Böylece evlenmenin faydalarının/gâyesinin en güzel bir şekilde gerçekleştirilmesi hedeflenmiş ve bunun için de İslâm hukukunda evlenmeye; hayatın aile içinde anlam kazanmasına büyük bir önem verilmiştir. Bu sebeple bu anlamda aile kurabilmeleri için eşi olmayanların evlendirilmesi ve dolayısıyla desteklenmesi istenmiş,<sup>19</sup> ailenin kurucuları kendi hallerine terk edilmemiştir.”<sup>20</sup>

Evlenmeye bu kadar önemli bir yer veren fıkıh bilginleri onun hükmünü tespit etmek, dolayısıyla kişilerin bu konudaki ferđi mükellefiyet derecesini ortaya koymak için çok özenli ve özverili çalışmalar yapmışlardır.<sup>21</sup> Evlenme hukukî bir muâmele sayılmasına rağmen<sup>22</sup> bazı fıkıh bilginleri onun bir yönüyle muamele bir yönüyle de ibadet olduğunu söylemişler,<sup>23</sup> hatta bazıları, evlenmenin ibadetlere daha yakın olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.<sup>24</sup>

Evlenmenin hükmünden maksadın daha iyi anlaşılması için hüküm kav-

---

münasebetlerin ferđi ve içtimai, dünyevî ve uhrevî çok büyük zararları vardır [bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtü Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 2/44-45].

<sup>17</sup> Bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âsâr fi şerhi'l-Mücellâ bi'l-iḥtişâr*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru't-turâs, ts.), 9/451 vd.; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/212 vd.; 5/2 vd.; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 2/4 vd.; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/140 vd.; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/147 vd.

<sup>18</sup> Bk. Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 219 vd.; Hacı Mehmet Günay, “Süknâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/48 vd.

<sup>19</sup> Bk. Nûr 24/32.

<sup>20</sup> Genç, “İslâm Hukukunda Ailenin Önemi ve Evlilik Hayatının Faydaları”, 275.

<sup>21</sup> Bk. Zeynuddin İbn Nuceym, *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kâhire: Matbaatu'l-İlmiyye, 1333), 3/84-86; Ebû Abdillâh Muhammed el-Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtasari Ḥalil* (Beyrût: Dâru Sâdir, ts.), 3/165; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.), 184 vd.; Mansur b. Yunus b. Salahuddin b. Hasan b. İdris el-Buhûfî, *Keşşâfu'l-kina' an metni'l-İkna'* (Beyrut: Daru'l-kutubu'l-ilmiiyye, ts.), 5/6-8.

<sup>22</sup> Bâbertî, *el-İnâye* 3/98; Muhammed Emin b. Âbidîn, *Hâşiyetu Reddi'l-muhtâr 'ale'd-Durri'l-muhtâr şerhu Tenvîru'l-epsâr (Hâşiyetü Kurretü 'uyüni'l-ahyâr tekmiiletü Reddi'l-muhtâr ile)* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/79. İbn Âbidîn (öl. 1252/1836) burada fıkıhın ana bölümlerini 'ibâdât, mu'âmelât ve 'ukûbât olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Evlenme ile ilgili konuları da muâmelâtın saymıştır. Ancak “Kitâbu'n-nikâh”ın girişinde evlenmenin bir yönüyle muamele bir yönüyle de ibadet olduğunu açıkça belirtmiş ve bir yönüyle ibadet oluşunun sebeplerinden söz etmiştir. (Bk. İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/3.)

<sup>23</sup> Meselâ bk. Şeyhîzâde, Abdurrahman (Dâmâd Efendi), *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Multekâ'l-ebhur* (Beyrût: Dâru İhayâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.) 1/315; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/3; Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasari Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 11/ 251.

<sup>24</sup> Bk. Kemâleddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Hümâm, *Fethu'l-kadir li'l-'âcizi'l-fakîr* (Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, ts.), 3/98; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/82; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/3.

ramının kısaca tanıtılmasının ve konumuz açısından hükmün mahiyetini açıklamanın faydalı olacağı düşünülmüştür.

Geniş bir sözlük anlam alanına sahip olan ve lehte ve aleyhte karar vermek, menetmek,<sup>25</sup> emretmek<sup>26</sup> ve bir şeyi başka bir şeye isnâd etmek<sup>27</sup> gibi sözlük anlamları da bulunan hüküm, bir fıkıh usûlü terimi olarak şöyle tarif edilmiştir:

“Allah’ın iktizâ’ (الاقتضاء), tahyîr (التخيير) ve vaz’ (الوضع) bakımından mükelleflerin fiilleriyle ilgili hitabının eseridir”<sup>28</sup> Bu tarife göre şer’î hüküm, Şâri’in hitabının eseridir ve bu eser de kulların fiillerinin vasfıdır.<sup>29</sup> İşte bu sebeple makalenin başlığında “Nikâhın Hükümü” tamlamasının önüne (şer’î sıfatı) terkibi eklendi. Bunun önemli bir yeri vardır. Zîrâ nikâhın hükmü denildiğinde konuyla ilgili başka meseleler de akla gelir.<sup>30</sup> Nitekim Hanefîlere ait bazı kaynaklarda bu konu “nikâhın sıfatı” unvanıyla ifade edilmiştir.<sup>31</sup> Bu isimlendirme, fıkıh usûlünün “hüküm” konusu ile ilgili bir meseleden kaynaklanmaktadır.<sup>32</sup> Buna göre, meselâ “nikâh sünnettir” denilince, sünnet nikâhın bir sıfatı oluyor. Diğer mezheplere ait bazı kay-

<sup>25</sup> İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 12/140-141; Muslihuddin Mustafa (Ahterî), *Ahterî-i kebîr* (İstanbul: Dersaâdet, 1322), 196.

<sup>26</sup> Ahterî, *Ahterî-i kebîr*, 196.

<sup>27</sup> Bilmen, *Kâmûs*, 1/30, 215.

<sup>28</sup> Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmûz, *Mir'âtu'l-usûl şerhu Mirkâtî'l-vusûl*, (İstanbul: Dersaâdet, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1321), 276. Başta Şâfiîler olmak üzere Hanefîlerin dışındaki fıkıh usûlü bilginlerinin ekseriyetine göre ise hüküm mükelleflerin fiiliyle ilgili şer’î hitâbın kendisidir. [Bk. Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l usûl*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi (b.y.: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/45; Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî (b.y.,: Müessesetü'r Risâle, 1418/1997), 1/89].

<sup>29</sup> Meselâ, “*Namazı dosdoğru kılınız ...*” (el-Bakara, 2/43) meâlindeki âyet-i kerîme Şâri’in namazın kılınmasını isteyen hitabıdır. İşte hüküm, bu hitabın kendisi değil, kulların fiilleri üzerindeki eseri olan namazın vücûbu yani farz oluşudur. Bu bakımdan namazın hükmü sorulduğunda; “namaz farzdır” denilir. Bunun gibi, “Zinâyâ yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur.” (el-İsrâ, 17/32) meâlindeki âyet-i kerîme Şâri’in zinâyâ yaklaşılmasını isteyen hitabıdır. Burada hüküm, zinânın hürmeti yani haram oluşudur. Bu bakımdan zinânın hükmü sorulduğunda; “zinâ haramdır” denilir (Atar, *Fıkıh Usûlü*, 114).

<sup>30</sup> Bk. Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1406/1986), 2/330; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Hikmetevi, 2014), 122.

<sup>31</sup> Meselâ bk. Kâsânî, *Bedâ'i'*, 2/228; Mehmed Zihnî, *Ni'met-i İslâm*, (İstanbul: b.y., 1398), 1192; Bilmen, *Kâmûs*, 2/41 (“nikâhın sıfat-ı şerriyyesi” şeklinde).

<sup>32</sup> Bk. Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, 117-119.

naklarda<sup>33</sup> ve bazı Türkçe eserlerde<sup>34</sup> ise bu konu “nikâhın hükmü” olarak isimlendirilmiştir. Bu makalede her iki durum da dikkate alınarak bir isim konulmuş oldu.

Şer’î hüküm genel olarak, teklîfi hüküm ve vaz’î hüküm şeklinde iki kısma ayrılır. Teklîfi hüküm, mükelleflerden bir işin yapılmasını veya yapılmamasını talep etmeyi veya bir şeyi yapıp yapmamada muhayyer kılmayı gerektiren hükümdür. Hanefî fıkıh usûlü bilginlerine göre teklîfi hüküm, farz, vâcib, sünnet, nâfile, mubah, mekruh ve haram olmak üzere yedi kısımdır.<sup>35</sup> Bunlardan mekruh “tahrîmen mekruh” ve “tenzîhen mekruh” olarak ikiye ayrılır.<sup>36</sup> Usûlde “mütekellimîn mesleği”ni oluşturan diğer üç mezhebin fıkıh bilginlerine göre ise teklîfi hüküm, vâcib, mahzûr/haram, mubah, mendûb ve mekruh olmak üzere beş kısımdır.<sup>37</sup> Teklîfi hükmün bu şekilde taksiminde, onun sâbit olduğu/dayandığı delîle ve talebe göre amel etmeyen kişiye uygulanacak yaptırıma bakılmıştır.

İşte bu makale, yukarıda anılan teklîfi hükümler çerçevesinde -kişilerin cinsî yönden evliliğe ihtiyaçlarına, malî ve iradî vs. durumlarına göre- evlenmenin hangi derecede sorumluluk gerektirip gerektirmediği konusunda bir çalışmadır. Özellikle son zamanlarda evlilik hayatını gereksiz ve anlamsız görüp yalnızlığı tecih eden evlenme çağındaki gençlerimizin sayısının gittikçe artması böyle bir çalışmaya ihtiyaç hissettirmiştir. Çünkü bu durum ferdî ve içtimâî hayatı yaralamakta ve yara gittikçe derinleşmektedir. Bu makalede, uhrevî sorumluluğa dikkat çekilerek, aile hayatı-

<sup>33</sup> Meselâ bk. Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Muhezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Kâhire: Şirketu Mektebe ve Matba'atu Mustafâ, 2. Basım, 1379/1959), 2/34; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 2/2; İbn Cüzey Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *el-Kavânînu'l-fikhîyye* (Dâru'l-fikr, ts.), 16/8; Abdurrahmân b. Muhammed el-Cezîrî, *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1404/1984), 4/4.

<sup>34</sup> Meselâ bk. Döndüren, Hamdi, *Aile İlmihali*, 153.

<sup>35</sup> Alâuddîn 'Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1418), 2/436. Ayrıca bk. İzzeddin Abdüllatif b. Abdilaziz (İbn Melek), *Şerhu Menâri'l Envâr*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 195; Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *Şameru'l-aqmâr hâşiye li-Nûri'l-envâr* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 1/335. Ayrıca bk. Zeynüddin İbn Nuceym, *Fethu'l-Ğaffâr bi-Şerhi'l Menâr* (Mısır: Matbaa Mustafa el-Halebi, 1355), 2/68.

<sup>36</sup> Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Ta'rîfât*, (Beyrût: y.y., ts.), 228; Kemâleddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Hümâm, *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-usûl (et-Taqrîr ve'l-tahbîr* ile birlikte), (Beyrut: y.y., 1403/1983), 2/80.

<sup>37</sup> Bk. Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut-Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/106-108; Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine: y.y., ts), 1/52-53; Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1401), 16. Görüldüğü gibi “haram” yerine “mahzûr” kelimesi de kullanılmıştır

nın özendirilmesi ve böylece farkındalık oluşturularak sözü edilen yaraya da neşter vurulmasına katkı sağlanması hedeflenmiştir. Ayrıca böyle bir çalışmanın yapılmasında konuyla ilgili olarak İmam Şâfî'ye nispet edilen görüşün araştırılmasının da payı bulunmaktadır.

Bu çalışmada evlenmenin hükmü konusu -temel kaynaklar başta olmak üzere çağdaş araştırmalardan da faydalanılarak- dört mezhep ve Zâhiri mezhebine göre şu iki başlık altında anlatılmaya çalışılacaktır:

1. Evlenmenin Aslı Hükmü
2. Kişilerin Durumlarına Göre Evlenmenin Hükmü

## 1. EVLENMENİN ASLÎ HÜKMÜ

Evlenmenin hükmünü soran kimseye verilecek cevabın, evlenmenin aslı hükmünün de cevabı olduğu söylenebilir. Bu soruya büyük bir ihtimam ve gayretle cevap arayan fıkıh bilginleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bunun sebebi, konu ile ilgili nasların bir kısmında bulunan emir kalıbı ile hangi teklîfi hükmün kastedildiği konusunda oluşan farklı kanaatlerdir.<sup>38</sup> Daha açık bir anlatım ile fakihler, "... beğendiğiniz kadınlardan... nikâhlayın..."<sup>39</sup> meâlindeki âyet-i kerime ve "...Evlenin! Çünkü ben (kıyamet günü diğer) ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim..."<sup>40</sup> anlamındaki hadis ve benzerlerinde bulunan emrin; "vücub", "nedb" ve "ibâha"dan hangisini ifade ettiği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Anlaşıldığı üzere evlenmenin aslı hükmü ile ilgili; farz anlamında vacib, sünneti de ifade edecek şekilde mendub ve mubah olmak üzere üç görüş bulunmaktadır.<sup>41</sup> Bu bakımdan konunun tercih edilen görüş ile birlikte dört başlık altında incelenmesi uygun bulunmuştur. Önce üç farklı görüş, sonra tercih edilen görüş arz edilecektir. Bu inceleme yapılırken aynı zamanda "i'tidâl" hali ve bu halde evlenmenin hükmü de anlatılmış olacaktır.

### 1.1. Evlenmenin Aslı Hükmü ile İlgili Cumhurun Görüşü

Burada öncelikle bazı kavramlar hakkında kısaca bilgi vererek söze başlamak faydalı olacaktır. Çünkü fıkıh bilginleri nazarında konumuzla ilgili kavramlar açısından farklı kullanımlar bulunmaktadır. Bu cümleden olmak

<sup>38</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/440; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193; Kâsânî, *Bedâ'î*, 2/228-229; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 2/2; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/135-140; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 183-188; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/125-126.

<sup>39</sup> Bu âyet-i kerimenin tam metninin meali şöyledir: "Yetimlerin hakkına riayet edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adaletten ayrılmamanız için en uygun olanıdır" (en-Nisâ 4/3).

<sup>40</sup> Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvinî, *Sünenu İbn Mâce/es-Sunen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Nikâh", 1.

<sup>41</sup> Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 2/2.



üzere Hanefîlerin dışındaki üç mezhebe göre sünnet, mendup ve müstehap kavramları aynı anlamda kullanılırlar. Fakat Hanefîlere göre son ikisi aynı anlamda kullanılabilirse de, “sünnet”in daha genel ve üst derecede bir anlamı vardır. Sünnet, müekked ve gayr-i müekked sünnet olmak üzere iki kısma ayrılır. Gayr-i müekked sünnete mendup ve müstehap isimleri de verilir.<sup>42</sup> Hanefîlerin dışındaki cumhûra göre -farklı görüşte olanları da bulunmakla birlikte- sünnet, mendûb ve müstehab, hatta bunlardan başka “nefl” ( نفل ) ve tatavvu‘ ( تطوع ) gibi bazı kavramlar aynı anlamda kullanılırlar.<sup>43</sup> Diğer mezhepler açısından aynı anlamı ifade ettikleri için bu çalışmada müstehap ve mendup yerine de genellikle sünnet kavramı kullanılacaktır.

Hanefî,<sup>44</sup> Mâlikî<sup>45</sup> ve Hanbelîlerden<sup>46</sup> oluşan cumhura göre evlenmek sünnettir. Bu hüküm, aynı zamanda insanların çoğunluğunu ilgilendiren -“normal hal” diyebileceğimiz- “i’tidâl” hâlinde evlenmenin hükmüdür. Bu hâlde evlenme ve dolayısıyla evliliğin gerektirdiği meşguliyetler, sırf ibadet maksadı ile evlenmeyi terk etmekten daha faziletlidir.<sup>47</sup> Ashâb-ı

<sup>42</sup> Bk. İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/123; Atar, *Fıkh Usûlü*, 126. Nitekim İbn Âbidîn (öl.1252/1836) “...mendup, müstehap, nâfile ve tatavu arasında fark yoktur” diyerek, “sünnet” dışındaki bazı terimlerin aynı anlamda kullanılabileceğini açıkça belirtmiştir (bk. İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/123).

<sup>43</sup> Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi'l-usûl*, thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/103; Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb* (Medîne: Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 4/2. Ayrıca bk. Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî, *Şerhu Muhtasari'r-ravda*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1407), 1/354; Bedruddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhit fi usûli'l-fıkh*, 2. Baskı (Kuveyt: Vezâratü'l-Evkâf ve 'ş-Şuûni'l-İslamiyye,1413), 1/285; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/219.

<sup>44</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/101; Şeyhîzâde Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecma'u'l-enhûr fi şerhi multeka'l-ebhûr* (Beirut: Daru İhyai't-Turâs, ts.), 1/316; İbn Nuceym, *Bahru'r-râik*, 3/85-86. Ömer Nasuhi Bilmen (öl.1381/1971) çok açık bir şekilde i'tidâl hâlinde nikâhın sünnet-i müekkede olduğunu söylemiştir (bk. Bilmen, *Kâmus*, 2/41).

<sup>45</sup> Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 2/2; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhîyye*, 168. Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-Adevî. *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Mihtaşari Sîdi Halîl*, (me'a Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale 'ş-Şerhi'l-kebir) (Kahire: Matba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts), 2/34.

<sup>46</sup> Bk. Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleymân el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcîhi mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1376/1957), 8/7; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 5/6.

<sup>47</sup> Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/98; Zeynüddin İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir (Ganzü 'uyûni'l-beşâ'ir* ile birlikte) (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985), 1/76; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/315, (Bazı kaynaklarda açıkça belirtildiği üzere. buradaki ibadetlerden maksat nâfile ibadetlerdir. (Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/136, 139; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/15; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/3.



kirâmın söz ve fiilinin zâhiri budur<sup>48</sup> ve Hanefiler bu görüştedir.<sup>49</sup> Hanbelîlerin ekseriyeti<sup>50</sup> ile Mâlikî ve Şâfiîlerden bazıları da aynı kanaattedirler.<sup>51</sup>

İ'tidâl hâlinin muhtevâsı mezheplere göre az da olsa farklılık arz ettiği için her birine göre bağımsız başlıklar altında bilgi verilmeye çalışılacaktır. Özellikle Şâfiîlerin görüşü farklı anlaşıldığı için onlara göre anılan durumda evlenmenin hükmü bundan sonraki başlıkta müstakil olarak incelenecektir.

### 1.1.1. Hanefilere Göre İ'tidâl Hâli

Hanefilere göre i'tidâl hâlini daha iyi tanıtabilmek için çeşitli tarifler arasından aşağıdaki iki tarifin nakli ve değerlendirilmesi uygun bulunmuştur:

Molla Hüsrev'e (ö. 885/1480) göre i'tidâl hâli: "Cinsî münasebeti kuvvetle arzulama hâli ile hiç arzulamama hâli arasında normal (mu'tedil) bir tabiat (mizâç)tır."<sup>52</sup>

Anlaşıldığı üzere bu tarifte i'tidâl hâli sadece kişinin karşı cinse duyacağı cinsî arzuya göre değerlendirilmiştir. Bu arzu birinci derecede ehemmiyet arzutmekle birlikte fıkıh bilginlerinin büyük çoğunluğu kişinin ekonomik durumunu, ruh sağlığını ve hatta ibadet hayatını da dikkate alarak sözü edilen hâli tanıtmaya çalışmışlardır. Onlardan birisi de Zeynüddîn İbn Nüceym'dir (ö. 970/1563). Adı geçen fakihe göre i'tidâl hâli: "Zinâ ve zulüm yapma ile farz ve sünnetleri terk etme korkusu taşımamakla birlikte, cinsî münasebete, mehir ve nafakaya güç yetirme hâlidir." Buna göre evlendiği takdirde ilk üç şeyin herhangi birinden korkan veya son üç şeyden herhangi birine güç yetiremeyen kişi mutedil sayılmaz ve onun için evlenmek sünnet olmaz.<sup>53</sup>

Yukarıdaki tariflere göre i'tidâl hâli maddeler halinde şöylece tanımlanabilir:

1. Şehvî açıdan cinsî münasebete muktedir olmak.
2. Kadınlara karşı arzusu normal olup, zinâyâ düşme korkusu taşımamak.
3. Malî açıdan mehir ve nafaka ödeme gücüne sahip olmak.
4. Evlendiğinde farz ve sünnetleri terk etme endişesi bulunmamak.
5. Evlendiğinde eşine zulmedeceğinden korkmamak.

Kısaca i'tidâl hâli: Hem Yüce Allah'ın haklarını hem de kul haklarını yerine getirme konusunda orta yolda bulunma hâlidir.

<sup>48</sup> Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/137-138.

<sup>49</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193-194; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/101. Çünkü sahih görüşe göre, i'tidâl hâlinde evlenme sünnet-i müekkededir. Bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir (Gâmi'ü 'uyûni'l-beşâ'ir* ile birlikte), 1/76.

<sup>50</sup> Bk. Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/15.

<sup>51</sup> Bk. Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Beyrût: y.y., 1392/1972), 9/174. Meselâ çok açık olmayan bir ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla Mâlikîlerden Adevî (öl. 1189/1775) bu kanaattedir. (Bk. Adevî, *Hâşiyetu'l-'Adevî*, 2/34).

<sup>52</sup> Molla Hüsrev, *Durer*, 1/326.

<sup>53</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/86.

Hanefilerde esah olan görüşe göre i'tidâl hâlinde evlenme sünnet-i müekkededir.<sup>54</sup> Her ne kadar Kerhî (ö. 340/952) bu durumda evlenmenin mendup ve müstehap olduğu görüşünü ileri sürmüştü de;<sup>55</sup> çok kere müsâmaha gösterilerek sünnete de müstehap denildiği<sup>56</sup> dikkate alınarak adı geçen fakihe göre de evlenmenin sünnet olduğu söylenebilir. Nitekim Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî'nin (ö. 587/1191) ibaresinde de buna işâret vardır.<sup>57</sup>

Bu durumda evlenme sünnet-i müekkede sayılınca, evlenmemek günah olur.<sup>58</sup> Ancak sünnet-i müekkeleyi terk edenin günahı vâcibi terk edeninden daha hafiftir.<sup>59</sup> Farklı bir ifade ile bu günâh, az bir günahdır<sup>60</sup> ve sünnet-i müekkede bu yönüyle vacipten ayrılır.<sup>61</sup> Ayrıca i'tidâl hâlinde evlenme ve dolayısıyla evliliğin gerektirdiği meşguliyetler, sırf ibadet maksadı ile evlenmeyi terk etmekten daha faziletlidir.<sup>62</sup> Çünkü sünnetler, icmâen nâfilelerden daha önce gelir/üstündür.<sup>63</sup>

Hanefî fakihleri evlenmede asıl hükmün farz ve mubah değil, sünnet olduğuna dair görüşlerini birtakım delillere dayandırmışlardır. Şemsüleimme es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) nakil ve değerlendirmesine göre onların delilleri şöylece sıralanabilir:<sup>64</sup>

<sup>54</sup> İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/101; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhûr*, 1/316; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 3/85-86. Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî (ö.683/1284) ve Ömer Nasuhi Bilmen (öl.1381/1971) çok açık bir şekilde i'tidâl hâlinde, nikâhın sünnet-i müekkede olduğunu söylemişlerdir (bk. (bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/82; Bilmen, *Kâmus*, 2/41).

<sup>55</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'*, 2/228.

<sup>56</sup> Bk. İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/101; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/85-86; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/7.

<sup>57</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'*, 2/229.

<sup>58</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/86 (لِأَنَّ الصَّحِيحَ أَنَّ تَرْكَ الْمُؤَكَّدَةِ مُؤْتَمٌّ) وَمُقْتَضَاهُ الْإِثْمَ لَوْ لَمْ يَبْرُوحْ؛ لِأَنَّ الصَّحِيحَ أَنَّ تَرْكَ الْمُؤَكَّدَةِ مُؤْتَمٌّ) (كَمَا عَلِمَ فِي الصَّلَاةِ)؛ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/7. Emîr Pâdişah (ö. 987/1579) da cematle namazın sünnet-i müekkede olduğunu ifade vesilesiyle bu sünneti terk edenin günahkâr olacağını söylemiştir [bk. Emîr Pâdişah Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî, *Teyisirü't-Tahrîr* (Beyrut, Daru'l-Fikr, ts.), 4/90.]

<sup>59</sup> İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 1/24, 319 (فَالْإِثْمُ لِتَارِكِ السُّنَّةِ الْمُؤَكَّدَةِ أَحْفُ مِنْ الْإِثْمِ لِتَارِكِ الْوَاجِبِ).

<sup>60</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/319 (الْمُرَادُ بِالْإِثْمِ عَلَى هَذَا إِثْمٌ يَبْسُرُ)؛ İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/7.

<sup>61</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/7.

<sup>62</sup> Bk. İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/98; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (*Ğamzû 'uyûni'l-beşâ'ir* ile birlikte), 1/76; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/315. Bazı kaynaklarda açıkça belirtildiği üzere; buradaki ibadetlerden maksat nâfile ibadetlerdir (bk. İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/3).

<sup>63</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'*, 2/228 (وَالسُّنَنُ مُقَدَّمَةٌ عَلَى النَّوَافِلِ بِالْإِجْمَاعِ).

<sup>64</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193-194. Bu kaynakta nakledilen rivayetler hadis kaynaklarındaki kayıtlarına göre nakledilecektir. Zira adı geçen kaynakta bazı rivayetler aynı anlamda farklı lafızlarla kısaltılarak veya kısmen “manen rivayet” yoluyla nakledilmiştir. Ayrıca *el-Mebsût*'taki delil ve değerlendirmelerin bir kısmı ve/veya başkaları için bk. Kâsânî, *Bedâ'i'*, 2/228-229; İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/100-101

1. Rasûlullah (s.a.s.) dinin rükün ve farzlarını zikretmiş ve vaciplerini açıklamış olduğu halde evlenmeyi bunlar arasında saymamıştır.

2. Sahâbe içinde evlenmemiş olanlar vardı ve Peygamberimiz (s.a.s.) onların bu durumunu yadırgamadı. Ayrıca onlar beldeler fethedip farz adına ne varsa büyük bir titizlikle hepsini nakletmişlerdir (ve nekalû mâ celle ve dekka mine'l-ferâiz) ama o farzlar arasında nikâhtan söz etmemişlerdir.

3. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) demiştir ki: "Bizler Peygamber (s.a.s.)'in yanında (evlenmek için) hiçbir imkân bulamayan gençler idik. Rasûlullah (s.a.s.) bize şöyle hitap etti: 'Ey gençler topluluğu! Kimin evlenmeye gücü yeterse hemen evlensin. Çünkü evlenme gözü haramlara karşı kapatmaya ve namusu korumaya daha elverişlidir. Evlenme imkânı bulamayan da oruç tutsun. Çünkü orucun, kişi için şehveti kesme özelliği vardır.'"<sup>65</sup>

Rasûlullah (s.a.s.) zinâdan korunmaları için onlara öncelikle oruç tutma yolunu göstermiştir. Bu durumda olan kişiler için evlenmeyi terk etmede bir güçlük gösterilmediğine göre, bu sığata sahip olmayanlar için evlenmek sünnettir.

4. Evlenmenin sünnet olduğunu açıkça ifade eden hadîs-i şerifler bulunmaktadır. Onlardan bazıları şöyledir:

Ebû Eyyûb (r.a.)'den rivâyete göre Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Dört şey peygamberlerin sünnetlerindedir: Utanma duygusu, güzel koku sürünmek, misvak kullanmak ve evlenmek."<sup>66</sup>

Rasûlullah (s.a.s.) bir olay münasebetiyle kendisinin de evlendiğini (evlenmenin sünneti olduğunu) belirterek muhataplarına şöyle demiştir: "... Sünnetimden yüz çeviren benden değildir."<sup>67</sup>

Âişe (r.a.)'nin rivayetine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetime uygun davranmazsa

<sup>65</sup> Buhârî, "Nikâh", 3. Ayrıca bk. Müslim, "Nikâh", 1; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Nikâh", "Nikâh", 1; Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sunennu't-Tirmizî/el-Câmi'u's-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdulgâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Nikâh", 1; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sunenu Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992), "Nikâh", 3; İbn Mâce, "Nikâh", 1. Bu rivayet Buhârî'deki şekline göre anlamlandırılmıştır.

<sup>66</sup> Bk. Tirmizî, "Nikâh", 1 (hasen-garib kaydıyla). Bu rivayet el-Mebus'ta şu anlamda bir metin ile nakledilmiştir. "Üç şey peygamberlerin sünnetlerindedir: Evlenmek, güzel koku sürünmek ve güzel ahlâk" (Serahsî, *el-Mebusût*, 4/193).

<sup>67</sup> Buhârî, "Nikâh", 1. Ayrıca bk. Müslim, "Nikâh", 5; Nesâî, "Nikâh", 4. Metindeki ifade şu olay üzerine söylenmiştir: Enes b. Mâlik (r.a.)'in anlattığına göre üç kişi peygamberimiz (s.a.s.)'in gizli ibadetini öğrenince birisi geceleri daima namaz kılmaya; diğeri yıl boyunca devamlı oruç tutmaya bir diğeri ise hiç evlenmemeye karar vermişler. Bu durumdan haberdar olan Rasûlullah (s.a.s.) gelerek şöyle buyurmuştur: "Şöyle şöyle söyleyenler sizler misiniz? Allah'a yemin olsun ki, ben sizin Allah'tan en çok korkanınız ve muttakî olanınızım. Fakat ben hem oruç tutar, hem yerim. Hem namaz kılar, hem uyurum. Kadınlarla da evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir." (Tercüme Buhârî rivâyetine göredir.).

benden değildir...<sup>68</sup> Yani benim takip ettiğim yolda değildir.<sup>69</sup>

İşte bu sebeple -yukarıda da ifade edildiği gibi- Hanefiler evlenmenin, evlenmeyi terk edip nâfile ibadetlerle meşgul olmaktan daha üstün olduğunu söylemişlerdir.<sup>70</sup>

İ'tidâl hâlinde evlenmenin hükmü konusunda, Hanefilerden farklı görüşler ileri sürenler de olmuştur. Bu halde evlenmek, onlardan bazılarına göre farz-ı kifâye, bazılarına göre ise vaciptir.<sup>71</sup> Bu konuda ilgili başlıklar altında bilgi verilecektir.

### 1.1.2. Mâlikîlere Göre İ'tidâl Hâli

Mâlikîlere göre, evlenmeye ihtiyaç duymakla birlikte, evlenmediği takdirde zinâya düşme korkusu taşımayıp, mehir, nafaka ve elbise gibi malî güce de sahip bulunan kimse için evlenmek menduptur.<sup>72</sup> Adı geçen mezhebe göre bunun i'tidâl hâli olduğu söylenebilir. Zîrâ onlara göre, evlenmede aslanan “nedb”dir. Yani evlenmenin mendup olmasıdır.<sup>73</sup> Dolayısıyla Mâlikîlerce i'tidâl hâlinde evlenme mendup/sünnet/müstehaptır. Evlenmeye ihtiyaç duyup, evlenmediği takdirde zinâya düşme korkusu taşımayan bir kadın da aynı hükme tabidir.<sup>74</sup>

### 1.1.3. Hanbelîlere Göre İ'tidâl Hâli

Şehveti olmakla birlikte zinâya düşme korkusu taşımayan kimsenin evlenmesi müstehap, farklı bir ifadeyle sünnettir.<sup>75</sup> Hanbelîlere göre sahih olan görüş budur ve yine sahih olan görüşe göre bu durumda olan zengin ile fakir arasında bir fark yoktur.<sup>76</sup> Böyle bir kimsenin evlenmesi, evlenmeyi

<sup>68</sup> İbn Mâce, “Nikâh”, 1

<sup>69</sup> (أَيُّ لَيْسَ عَلَى طَرِيقِي) şeklinde (Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193).

<sup>70</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193 (النِّكَاحُ أَفْضَلُ مِنَ النَّخْلِ)؛ İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/98; İbn Nüceym, *el-Eşbâh* (Gâzû uyûni'l-beşâir ile birlikte), 1/76; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhûr*, 1/315.

<sup>71</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/228. Bunların izâhı için bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/228-229, İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 3/100-101. Kâsânî (öl. 587/1191) burada açıkça ifade etmemiştir ama açıklamasından anlaşılabilir bu durum “i'tidâl” hâlidir. Nitekim İbnu'l-Hümâm'ın (öl. 861/1457) da öyle anladığı anlaşılmaktadır (bk. *Fethu'l-kadîr*, 3/100-101).

<sup>72</sup> Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 3/165. Ayrıca bk. İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 168; Bilmen, *Kâmus*, 1/42. İbn Cüzey'e (ö. 741/1340) “sünnet” yerine -onlara göre ikisi de aynı anlamı ifade eden- “müstehap” kavramını kullanmıştır.

<sup>73</sup> Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 3/165; Adevî, *Hâşiyetü'l-'Adevî*, 2/34.

<sup>74</sup> Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 3/65.

<sup>75</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/7; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 5/6.

<sup>76</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/7. (İnfâktan âciz bir fakir olsa bile, evlenmesi sünnettir. Bk. *Buhûtî, Keşşâfu'l-kina'*, 5/6).

terk edip nâfile ibadetlerle meşgul olmasından daha faziletlidir.<sup>77</sup> Hatta İbn Kudâme (ö. 620/1223) evlenmenin, dinin en güzel bir şekilde muhafaza edilmesi, kadının haramlardan korunması, neslin üremesi, ümmetin çoğalması, Peygamber (s.a.s.)'in iftiharının gerçekleştirilmesi ve daha birçok üstün maslahatları bulunduğunu belirttikten sonra, bunlardan sadece birinin bile nâfile ibadetlerin tamamından evlâ olduğunu söylemiştir.<sup>78</sup> Hanbelîlerin çoğunluğu bu kanaattedir.<sup>79</sup> Onlara göre bu hâle, i'tidâl hâli denilebilir.

Anlaşıldığı üzere fukahânın cumhuru, i'tidâl hâlinde evlenmeyi ve dolayısıyla evliliğin gerektirdiği meşguliyetleri, sırf ibadet maksadı ile evlenmeyi terk etmekten daha faziletli görmüşlerdir. Ashâb-ı kirâmın söz ve fiilinin zâhiri budur ve Hanefîler bu görüştedir. Hanbelîlerin ekseriyeti ile Mâlikî ve Şâfiîlerden bazıları da aynı kanaattedirler.

Bu konuda İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) fukahânın cumhurundan farklı görüşte olduğu söylenmektedir.<sup>80</sup> Bu sebeple onun görüşünün müstakil bir başlıkta incelenmesi uygun görülmüştür.

## 1.2. Evlenmenin Aslı Hükmü ile İlgili Şâfiîlere Nispet Edilen Görüş

Konuyu anlatmak üzere, böyle bir başlık konulmasının sebebi, Şâfiîlerin bu konuyla ilgili görüşlerini anlama ve tespitinde oluşan tereddüttür. Tetkik edilebilen Şâfiî kaynaklara göre i'tidâl hâlini belirlemenin ve bu halde evlenmenin hükmünü tespit etmenin oldukça zor bir iş olduğu anlaşılmıştır. Ayrıca onlara göre evlenmede aslı hükümle ilgili olarak bulunan birkaç net ifadenin de hangi anlamda kullanıldığı meselesi vardır. Bu bakımdan burada diğer kaynaklara da müracaât etmek suretiyle bir inceleme yapılacaktır.

Her şeyden önce hemen ifade edilmeli ki, İmam Şâfiî (ö. 204/820), kadınlara karşı şehvî arzu duymayan erkekler ile yaratılış itibarıyla halkın ekserisinde bulunan şehvete sahip bulunmamaları veya yaşlılık yahut başka herhangi bir ârızî halden dolayı şehvetten kesilmiş olmaları sebebiyle, evlenmeye ihtiyaç duymayan erkek ve kadınların evlenmeyi terk etmelerinde bir sakınca (beis) görmemiştir. Aksine bu durumda olan kimselerin evlenmemelerini ve Yüce Allah'a (nâfile) ibadetle meşgul olmalarını güzel bulduğunu söylemiştir.<sup>81</sup>

İmam Şâfiî bu kanaatini birkaç âyete-i kerîmeden istidlâl ile temellendir-

<sup>77</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/136; Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/15, *Buhûti, Keşşâfu'l-kina*, 5/6. Ayrıca bk. Bilmen, *Kâmus*, 1/43.

<sup>78</sup> Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/139.

<sup>79</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/15.

<sup>80</sup> Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193-194; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/137; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3/101. Aynî *Umdetu'l-kârî*, 20/66.

<sup>81</sup> Bk. Şâfiî, *el-Um*, 10/492.

me yoluna gitmiştir.<sup>82</sup> Özellikle şu âyet-i kerimeyi delil olarak kullanması sebebiyle tenkîd edilmiştir.<sup>83</sup>

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا  
وَخَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ

“Zekeriyâ mâbedde durmuş, namaz kılariken melekler ona şöyle nidâ ettiler: “Allah sana kendisi tarafından gelen bir Kelime’yi tasdik edici, efendi, iffetli ve sâlihlerden bir peygamber olarak Yahyâ’yı müjdeler.” (Âl-i İmrân 3/39)

İmam Şafii’ye göre, Yüce Allah bu âyet-i kerîmede, ikramda bulunduğu kulu Yahya (a.s.)’ı, “efendi ve iffetli/nefsine hâkim olan kişi” (وَسَيِّدًا وَخَصُورًا) ifadesiyle anmıştır.

İmam Şafii bu değerdendirmeden sonra -“Allahu a‘lem” kaydı ile- bu durumun evlilikle haramlardan korunacak konumda olup, evlilikte yer alan hasletlere ihtiyaç duyan kişiler hakkında evlenmenin mendub olduğuna delalet ettiğini söylemiştir. Ayrıca bu konuda: “Onlar ki, ırzlarını korurlar. Ancak eşleri ve ellerinin altında bulunan cariyeleri bunun dışındadır. Onlarla ilişkilerinden dolayı kınanmazlar .” (el-Mü’minun 23/5-6) anlamındaki âyet-i kerîmelerden de istidlal etmiştir.<sup>84</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle adı geöen müctehide göre i‘tidal halinde evlenmenin mendub sayıldığı ve böylece onun kanatinin cumhurun genel kanaatiyle uyduğu söylenebilir. Ancak her nasılsa bazı âlimler, ona göre evlenmenin mubah olduğunu net bir şekilde ifade etmişlerdir.<sup>85</sup> Meselâ Mâlikîlerden Kurtubî (ö. 671/1273) bunu, i‘tidâl hâli diyebileceğimiz “mutlak hal” olarak ifade etmiş;<sup>86</sup> Hanefîlerden İbnu’l-Hümâm (ö. 861/1457) i‘tidâl hâlimden söz ederken, bu durumda evlenmenin mubah olduğunun İmam Şafii’den nakledildiğini kaydetmiştir.<sup>87</sup>

Yirminci yüzyıl âlimlerinden Abdurrahman el-Cezîrî (ö. 1360/1941), Şâfîlere göre evlenmede aslolanın “ibâha” olduğunu söylemiş;<sup>88</sup> Muham-

<sup>82</sup> Meselâ, Âl-i İmrân 3/39, 14; en-Nûr 24/60.

<sup>83</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/440-441 (isim verilmeden); Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193-194; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 9/137; İbnu’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/101. Aynı ‘*Umdetu’l-kârî*, 20/66.

<sup>84</sup> Şâfî, *el-Um*, 10/493. Bu eserin orijinal metninde bulunan “والمعاني التي في النكاح” ibaresi “evlilikte yer alan hasletler” şeklinde anlaşılmıştır. Daha farklı ve güzel bir şekilde de ifade edilebilir.

<sup>85</sup> Meselâ bk. Kâsânî, *Bedâi’*, 2/228; Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Kurtûbî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’r-Risaleti’l-İlmiyye, 1433/2016), 12/239; İbnu’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/101.

<sup>86</sup> Kurtûbî, *el-Câmi’*, 12/ 239.

<sup>87</sup> Bk. İbnu’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 3/100-101.

<sup>88</sup> Bk. Cezîrî, *el-Mezâhibu’l-erba’a*, 4/7.

med Ebû Zehre (ö. 1974)<sup>89</sup> ve Vehbe ez-Zuhaylî (ö. 2015)<sup>90</sup> de i'tidâl hâ-  
linden söz ederlerken Şâfîlilere göre evlenmenin mubah olduğunu açıkça  
belirtmiştir.<sup>91</sup> Asrımızın saygın âlimlerinden Muhammed Ali es-Sâbûnî de  
Şâfîlilere göre evlenmenin mubah sayıldığını ve evlenmeyi terk etmenin  
kişiyi günahkâr kılmayacağını açıkça söylemiş ve sonra bunun normal  
durumlar (hâlâtü'l-âdiye) için geçerli olduğunu bildirmiştir ki, haramlara  
düşme konusunda insanın nefsinden emin olduğu normal (adî) durumlar  
olarak ifade ettiği bu durumlara, i'tidâl hâli denilebilir.<sup>92</sup>

Aslında bazı Şâfîî kaynaklarda, evlenmenin “câiz” olduğu ifade edilmiş-  
tir.<sup>93</sup> Nevevî (ö. 676/1277) bunun mezhebin görüşü olduğunu da belirtmiş-  
tir.<sup>94</sup> Bilindiği gibi “câiz”in bir anlamı da “mubah”tır.<sup>95</sup> Ayrıca Şîrbînî'nin  
(ö. 977/1570) evlenme tarifinde de buna işaret olabileceği söylenebilir.  
Sözü edilen tarif şudur: “Nikâh, inkâh veya tezvîc sözleri ile yahut bu söz-  
lerden birinin anlamını ifade eden herhangi bir söz ile cinsî münasebetin  
mubah kılınmasını (ibâhat-i vat') içine alan bir akittir.”<sup>96</sup>

Bu tarifte “ibâhat-i vat” ifadesiyle nikâhın hem konusu, hem hükmü,  
hem de gayelerinden biri dile getirilmiştir.<sup>97</sup> Ayrıca burada “İbâha” lafzı ile  
i'tidâl hâlinde evlenmenin hükmüne de işaret edilmiş olabilir. Süleyman  
el-Büceyrimî (ö. 1221/1866) de nikahtan söz ederken “onun aslı ibâhadır”  
diyerek bu konuda çok net bir ifade kullanmıştır.<sup>98</sup>

Ne var ki, Nevevî diğer bir eserinde evlenmenin mubah olup olmadığını  
belirtmeksizin Şâfî'ye ve mezhebinin fakihlerinin çoğunluğuna göre, malî  
bakımdan evlenmeye gücü yetmekle birlikte, şehvî açıdan evlenmeye  
arzu duymayan bir kimsenin evlenmeyi terk ederek ibadetle meşgul olma-  
sının daha faziletli olduğunu bildirdikten sonra, Ebû Hanîfe (ö. 150/767)  
ile İmam Mâlik'in (ö. 179/796) ve Şâfîî ashâbından bazılarının aksi gö-

<sup>89</sup> Bk. Muhammed Ebû Zehre, *el-Ahvâlau 'ş-şahsiyye*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1957), 23-24.

<sup>90</sup> Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmi ve Edilletuh*, (Dimaşk: Daru'l-fikr, 4. Basım, 1418/1997), 9/6518.

<sup>91</sup> Bk. Ebû Zehra, *el-Ahvâlu 'ş-şahsiyye*, 23-24.

<sup>92</sup> Bk. Muhammed Alî es-Sâbûnî, *Revâi 'ul-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1436/2015), 2/174-175.

<sup>93</sup> Meselâ, bk. Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 2/33 (...النكاح جائز لقوله تعالى...); Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû 'şerhu'l-Muhezzeb* (Medîne: Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 16/125.

<sup>94</sup> Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/129.

<sup>95</sup> Bk. Muhammed A'lâ b. Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm* (İstanbul: Dâru Kahraman, 1404/1984), 1/207.

<sup>96</sup> Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/123; Aynı tarif için bk. Gamravî, *es-Sirâcu'l-vehhâc*, 359.

<sup>97</sup> Bk. Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/139-141. Detaylı bilgi için bk. Şâfîî, *el-Um*, 10/78-79 (özellikle 125 vd.).

<sup>98</sup> Süleyman el-Büceyrimî, *Tuhfetü'l-hâbib 'alâ şerhi'l-Haţîb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 3/356.



rüşte olduklarını söylemiştir.<sup>99</sup> Yine Şâfiîlerden İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) malî durumdan söz etmeksizin, İmam Şâfiî'nin naklettiğimiz görüşüne benzer bir açıklamadan sonra, ibadet eden bir kimse için bu durumda evlenmeyi terk etmenin daha faziletli olduğunu ve bu konuda Hanefilerin farklı düşündüğünü belirtmiştir.<sup>100</sup>

Yukarıda söz edildiği gibi Hanefilere göre evlenmenin nâfile ibadetlerden daha faziletli sayıldığı hal, i'tidâl hâlidir ve onlara göre yerinde tanıtılan bu hâl, yukarıda açıklanmaya çalışılan durumdan farklıdır. Dolayısıyla konumuzla ilgili olarak bu açıdan da bir müşkil bulunmaktadır. Şâfiîlere göre sözü geçen hâlin onlar açısından i'tidâl hâli sayılmamasının daha doğru olacağı söylenebilir. İmam Şâfiî'nin yukarıda özü nakledilen görüşünde de buna işaret olduğu kanaati hasıl olmuştur. Çünkü, i'tidâl hâli insanların çoğunluğunun hâlidir. Halbuki, evlenmeye ihtiyaç duymayan kişilerin toplum içindeki oranı oldukça azdır. Burada onun sözünden konunun bu tarafıyla ilgili kısmını aynen nakletmek faydalı olacaktır.<sup>101</sup>

”وَمَنْ لَمْ يَتَّقْ نَفْسَهُ وَلَمْ يَحْتَجْ إِلَى النَّكَاحِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ بَانَ لَمْ تَخْلُقْ فِيهِ الشَّهْوَةُ الَّتِي جُعِلَتْ فِي أَكْثَرِ الْخَلْقِ...”

Bu cümlede de açıkça ifade edildiği üzere insanların çoğunluğu yaratılıştan şehvete sahiptirler. İmam Şâfiî bunlar için değil, aksi durumda olanlar için evlenme yerine ibadetle meşguliyetin daha sevimli/faziletli olduğunu söylemiştir. Ayrıca o evlilikle haramlardan korunma ve evlilik hayatında bulunan hasletler sebebiyle, evlenmeye ihtiyaç duyan kişiler için evlenmenin mendub olduğunu ifade etmiştir. Herhangi bir mendup ve nâfileyi yapan kimse sevap kazanır.<sup>102</sup> Mubah ise yapılması sevâbı, terk edilmesi azabı gerektirmeyen; farklı bir ifade ile yapıp yapılmaması eşit olan bir hükümdür.<sup>103</sup> Normal şartlarda evlenmek nâfile ibadetlerden daha faziletli kabul edildiğine göre onun mubah hükmüyle nitelendirilmesi doğru olamaz.

Diğer yandan, Şirbîni'nin nakline göre Nevevî, evlenmenin mubah olup olmasını niyete bağlamıştır. Ona göre bir kimse haramlardan korunmak, salih çocuk sahibi olmak gibi itaat sayılabilecek şeylere kavuşmak için evlenirse, - ki bunlar âhîret amellerindedir- uhrevî mükâfatı vardır. Aksi du-

<sup>99</sup> Bk. Nevevî, *Şerhu Müslim*, 9/174.

<sup>100</sup> Bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc* (Şirvânî ve İbn Kâsım el-İbâdî'nin el-Abbâdî'nin *Hâşiyeleriyle birlikte*), 7/186.

<sup>101</sup> Bk. Şâfiî, *el-Um*, 10/492.

<sup>102</sup> Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ (Debûsî), *Takvîmu'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1421), 77; Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrû'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'l-Pezdevî* (Karaçi: Matbaatu Câvid Berîs, y.y., ts.), 139; Şemsüleimme es-Serahsî, *Uşûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l Vefa el-Afgânî (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1414), 1/115.

<sup>103</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 2/436.

rumda (böyle bir niyet taşımaksızın) evlenme mubah olur.<sup>104</sup>

Muhtemelen Abdurrahman Cezîrî (ö. 1360/1941) de Nevevî'nin bu değerlendirmesinden hareketle, Şâfîlilere göre nikâhta aslolanın "ibâha" olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: "Bir şahsın lezzet alma ve faydalanma maksadıyla evlenmesi mubah olur. Evlenmekle iffetli olmaya veya çocuk sahibi olmaya niyet ederse müstehap olur"<sup>105</sup>

Bazı kaynaklarda da evlenmenin müstehap oluşuyla ilgili şu bilgi bulunmaktadır: Şehvî açıdan evlenmeye ihtiyaç duyup, mehir ve nafakaya güç yetiren bir kimsenin evlenmesi müstehaptır. Fakat -mehir ve nafakaya güç yetirse bile- evlenmeye ihtiyaç duymayanın ise evlenmemesi müstehaptır.<sup>106</sup> Bunlardan ilkinin Şâfîlilere göre göre i'tidâl hâli saymak ve İmam Şâfî'nin konuyla ilgili sözlerini de bu şekilde anlamlandırmak mümkündür.

Buraya kadar verilen bilgi ve yapılan değerlendirmeler ışığında -tartışmaya açık olmak kaydıyla- şunlar söylenebilir:

1. Şâfîlilere ait bazı fıkıh kitaplarında bulunan "câiz" ve "ibâha" gibi kavramlar evlenmenin konumuzun dışındaki hükümleri açısından evlenmede aslî hükümdür. Yani bu kavramlar ile anlatılmak istenen şey, evlenenlerin cinsî yönden birbirlerinden faydalanmalarının helâl oluşudur; farklı bir ifade ile mubahlığıdır.

2. İmam Şâfî'ye göre evlenmenin hükmünde en belirleyici/önde gelen kriter evlenmeye ihtiyaç duymaktır. Öncelikle buna göre i'tidâl hâlindeki kişi için evlenmek -evlenmemekle eşit derecede bir hüküm ifade etme anlamında- mubah olamaz. Aksine cinsî bakımdan evlenmeye ihtiyaç duyup, evlilikle haramlardan korunacak ve evlilik hayatında bulunan hasletlere kavuşacak kişiler için evlenmek menduptur.

3. Şâfîlilere göre göre i'tidâl hâli: Şehvî açıdan evlenmeye ihtiyaç duymakla birlikte, mehir ve nafakaya güç yetirme hâlidir. Bu durumda olan bir kimsenin evlenmesi de müstehaptır. Dolayısıyla bu anlamda Şâfîlilere göre evlenmek mubah değildir ve ana hatlarıyla bu fukahanın cumhurunun da mezhebidir.

4. Çeşitli sebeplerle yaratılıştan yahut yaşlılık veya başka ârizî bir durumdan dolayı cinsî bakımdan şehveti bulunmamaları sebebiyle evlenmeye ihtiyaç duymayan erkek ve kadınların Yüce Allah'a nâfile ibadet

<sup>104</sup> Bk. Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/126.

<sup>105</sup> Cezîrî, *el-Mezâhibu'l-erba'a*, 4/7. Evlenmede niyetin önemi konusunda, Yunus Vehbi Yavuz da şöyle diyor: "Evlenmek, şehvî arzuların tatmini için değil sırf Allah rızası için ve Ümmet-i Muhammed'in sayısının çoğalması için yapılmalıdır. Şehvî arzuların tatmini düşüncesiyle kurulan evliliklerden ne arzu edilen mutluluk, ne de istenilen biçimde evlât elde etmek mümkündür... evlilikler sırf sünnet olduğu için ve neslin çoğalması için olursa böyle bir evlilik kendini ibadete vermekten daha faziletlidir.", Yunus Vehbi Yavuz, *Siyasal ve Sosyal Boyutlarıyla İslâm* (İstanbul: Tuğrâ Neşriyat, 1992), 231.

<sup>106</sup> Bk. Şîrâzî, *el-Muhezzeb*, 2/35; Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/130.

için evlenmeyi terk etmeleri daha faziletlidir. Evlenmeye ihtiyaç duyanların ise evlenmesi daha faziletlidir. Ancak bazı Şafîiler bu konuda farklı bir ayırım daha yapmışlardır ki onu da hatırdı tutmakta fayda vardır. Meselâ Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdı (ö. 450/1058) evlenmenin hükmünden söz ederken kişileri sadece cinsi münasebete ihtiyaçlarına göre üç gruba ayırmış; mehir ve nafaka gibi evlenmenin mâlî mükellefiyetlerinden hiç söz etmemiştir. Ona göre bu üç gruptan birisi de şehvî bakımdan i'tidal halinde bulunanlardan oluşur ve böyle kimselerin evlenme meselesi fazilet yönüyle şöyle değerlendirilir: İlim tahsili veya ibadet gibi bir taatle meşgul olan kimse açısından, ilim ve ibadetle meşgul olmaya devam edebilmek için evlenmeyi terk etmek daha faziletli ve evlâdır. Böyle bir taatle meşgul olmayıp dünyevî işlerle uğraşan kimse açısından ise evlenmek iki sebeple daha faziletlidir: Evlenmek onu dünyaya hırsıyla bağlanmaktan muhafaza eder ve bir de evlilikte çocuk sahibi olma isteği vardır ki bu da onun için bir dua kaynağı olabilir.<sup>107</sup> Aslında adı geçen fakih gibi bazı Şafîilerin bu kanaati çerçevesinde ilim ve ibadet gibi dinî bir işle meşgul olan kimsenin evliliği açısından şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Şayet şehvî açıdan normal durumda olan kimsenin evlenmesi kendisini böyle bir taatten alıkoyacaksa evliliği terk etmesi; taatini etkilemeyecekse evlenmesi daha faziletlidir. Fakat -yukarıda da belirtildiği üzere- bu çalışmada İmam Şafii'nin böyle düşünmediği kanaati hasıl olmuştur. Nitekim Şemseddin Remlî (ö. 1004/1596), mehir, kıyafet ve günlük nafaka gibi evlenmenin mâlî ihtiyaçlarınınını karşılama gücü ile birlikte cinsi münasebet arzusuyla evlenmeye ihtiyaç duyan kimsenin evlenmesinin müstehap olduğunu ve bu konuda ibadetle meşgul olup olmamak arasında fark bulunmadığını söylemiştir.<sup>108</sup> Elbette burada evlenmenin mâlî giderlerinin de değerlendirmeye katıldığını dikkate almak gerekir. Ama yukarıda belirtildiği üzere Mâverdı'nin bu konuda ne düşündüğü öğrenilememiş ve onun, i'tidal halini belirlemede sadece cinsî bakımdan şehvetin derecesini esas aldığı anlaşılmıştır. Onun bu durumu iki kısma ayırıp taat meselesiyle değerlendirerek -evlenmeye ihtiyaç duymasına rağmen- taatle meşgul olan kimsenin taatinin devamı için evlenmemeyi daha faziletli ve evlâ görmesi, İmam Şafii'nin görüşüyle uyuşmamaktadır. Çünkü -yerinde anlatıldığı üzere- adı geçen müçtehid şehvî bakımdan evlenmeye ihtiyaç duymayacak olan kişiler hakkında, evlenmeyi terkedip, nâfile ibadetle meşgul olmayı faziletli saymıştır.

<sup>107</sup> Bk. Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Mâverdı, *el-Hâvi'l Kebîr fî fikhi Mezheb'l-İmâmi's-Şafîi*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1999), 9/32-33.

<sup>108</sup> Bk. Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 6/180.

### 1.3. Evlenmenin Aslı Hükmü ile İlgili Zâhirîlerin Görüşü

Zahirî mezhebine göre evlenme farzdır.<sup>109</sup> Mezhebinin en büyük temsilcisi İbn Hazm'ın (ö. 456/1064), zâhirî bakış açısına göre kaleme aldığı meşhur eserinin "kitâbu'n-nikâh" ile ilgili ilk cümlesi şöyledir: "Yer/mesken bulunduğu takdirde, cinsî münasebete gücü yeten herkesin evlenmesi... farzdır. Bu ikisinden birini yapması mutlaka gereklidir. Şayet bundan aciz kalırsa daha çok oruç tutar."<sup>110</sup> Bu cümleye göre -adı geçen mezhebin nazarında- evlenmede aslı hükmün farz olduğu rahatlıkla söylenebilir. Onların bu konudaki delilleri şöylece sıralanabilir:<sup>111</sup>

1. Abdullah b. Mes'ûd (r.a.)'ın -daha önce makalede nakledilen- rivayetine göre Peygamberimiz (s.a.s.) gençlere evlenmeyi emretmiştir.

2. Peygamberimiz (s.a.s.), evlenmek istemeyen Osman b. Maz'ûn (r.a.)'ın kadınlardan uzak durup evlenmeyi terk etmesini (tebettül)<sup>112</sup> yasaklamıştır. Seleften bir topluluk da bu görüştedir.

Konuyla ilgili olarak kendisinden rivâyete göre, Sa'd b. Ebî Vakkâs (r.a.) şöyle demiştir: "Rasûlullah (s.a.s.), Osman b. Maz'un (r.a.)'ın kadınlardan ilgiyi kesmek üzere aldığı evlenmeme kararını kabul etmedi. Eğer ona izin verseydi kendimizi hadım yapardık."<sup>113</sup>

3. Sa'id b. Hişâm b. Âmir (r.a.)'ın sorusu üzerine, Aişe (r.a.) onun evlenmeyi terk etmemesini istemiştir. Bu rivayete göre adı geçen sahâbî, Aişe (r.a.)'ya evlenmeyi terk etme konusunu sormuş; o da şöyle demiştir: "Böyle yapma; sen Yüce Allah'ın 'Andolsun senden önce de peygamberler gönderdik ve onlara da eşler ve çocuklar verdik...' sözünü duymadın mı? Evlenmeyi terk etme."<sup>114</sup> Zahirîlerin bunlardan başka delilleri de vardır.<sup>115</sup>

### 1.4. Evlenmenin Aslı Hükmü ile İlgili Genel Değerlendirme ve Tercih

Daha önce de ifade edildiği gibi fıkıh bilginleri insanların çeşitli durumlarını da dikkate alarak ilgili naslar çerçevesinde öncelikle evlenmenin

<sup>109</sup> İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/440; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/193; İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-muctehid*, 2/2; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 168 (son üç kaynaktaki farz anlamında "vacib" kavramı kullanılmıştır).

<sup>110</sup> İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/440. Ayrıca bk. Bilmen, *Kâmus*, 2/44. Metindeki cümlelerin orijinali şöyledir:

” كتاب النكاح 1815 مسألة : وفرض على كل قادر على الوطئ ان وجد من أين يتزوج أو يتسرى أن يفعل أحدهما ولا بد فان عجز عن ذلك فليكثر من الصوم “

<sup>111</sup> İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/440-441.

<sup>112</sup> Tebettül: Kadınlardan ilgiyi kesmek/uzak durmak ve evlenmeyi terk etmektir (Mübârek b. Muhammed b. Esîr, *en-Nihâye fî garibi'l-ḥadîş ve'l-eşer*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut; el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979), "btl (بتل)", 1/94.). Tarifi orijinali şöyledir: النَّبْتُ: الإِنْقِطَاعُ عَنِ النِّسَاءِ وَتَرْكُ النِّكَاحِ

<sup>113</sup> Buhârî, "Nikah", 8; Müslim, "Nikah", 6; Tirmîzî, "Nikah", 2 (hasen-sahih kaydıyla).

<sup>114</sup> Nesâî, "Nikâh", 4.

<sup>115</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, 9/440.

aslı hükmünü tespit etmeğe çalışmışlardır. Onların cumhuru i'tidâl halinde evlenmenin sünnet olduğu kanaatine ulaşmışlardır. Tercihe şâyan görüşüde budur. Çünkü “hukuka uygun evlilik hayatının, ahlâkın güzelleştirilmesi, nefsin haramlardan korunması, fitnenin defedilmesi, çocuk terbiyesi, işlerini görmekten âciz olan Müslümanların ihtiyaçlarının karşılanması, akraba ve muhtaçlara nafaka verilmesi ve Müslümanların çoğalması gibi birçok faydası bulunmaktadır.”<sup>116</sup>

Her yönüyle uygun; evlenmenin maslahatlarının gerçekleşmesine elverişli bir evlilik hayatı için normal sayılabilen i'tidâl halinde evlenmek ve dolayısıyla evlilik hayatının meşguliyetleri, sırf nâfile ibadet maksadı ile evlenmeyi terk etmekten daha faziletlidir. Ashâb-ı kirâmın söz ve fiilinin zâhiri bu doğrultudadır. Başta Hanefiler olmak üzere fukahânın cumhuru da bu görüştedirler.

Yukarıdaki incelemeden anlaşıldığına göre, bu konuda aksi görüşte olduğu sanılan- İmam Şâfiî (ö. 204/820) de ana hatlarıyla fukahânın cumhurdan farklı düşünmemektedir. Ancak burada bazı Şâfiîlerin -shevî bakımından i'tidâl halini değerlendirirken- farzlar dışındaki ibadetler ve ilimle meşgul olan kimsenin evliliğinin bu meşguliyyete ket vurup vurmamasını önemli bulduklarını ve görüşlerini buna göre şekillendirdiklerini de hatırlatmak, ihtiyatlı olmaya uygun düşecektir.

Konuyla ilgili deliller bir bütün olarak değerlendirildiğinde Zâhirî mezhebinin görüşünün kabulü ve ona göre uygulama isteği bazı sakıncalı sonuçlara ve evlilikten beklenen maslahatların kaybına götürebilir.

## 2. KİŞİLERİN DURUMLARINA GÖRE EVLENMENİN HÜKMÜ

Yukarıda da ifade edildiği gibi fıkıh bilginleri evlenmenin hükmünü (şer'î sıfatını) tespit etmek için kıymetli incelemeler yapmışlar ve konuda kişilerin shevî, mâlî ve iradî vs. durumlarının dikkate alınması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır. Buna göre evlenmenin hükmü, farz, vacip, sünnet, mubah, mekruh ve haram arasında- değişebilmektedir. Bu cümleden olmak üzere evlenmenin hükmü, Hanefilerce önceki cümlede sayılanlardan herhangi biri olmak üzere altı;<sup>117</sup> Mâlikî ve Şafiilerce farz anlamında vacip, müstehap (sünnet/mendup), mubah, mekruh ve haram olmak üzere beş;<sup>118</sup> Hanbelilerce ise farz anlamında vacip, müstehap (sünnet/mendup)

<sup>116</sup> Genç, “İslâm Hukukunda Ailenin Önemi Ve Evlilik Hayatının Faydaları”, 272. Bu konuda Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3/98, 101. Ayrıca bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 9/139; 'Aynî, *Umdu'u'l-kârî*, 20/66; Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/315.

<sup>117</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/84-86; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/6 vd.

<sup>118</sup> Malikiler için bk. *el-Kavânînu'l-fikhîyye*, 168; Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/165. Şafiler için bk. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtâc*, 183-188; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/125-126.

ve mubah olmak üzere üç<sup>119</sup> hükümden biridir.

## 2.1. Evlenmenin Farz Olma Durumu

Hanefilere göre farz: “Kendisinde şüphe bulunmayan bir delil ile sâbit olan şeydir.”<sup>120</sup> Farz bir teklîf, hem itikâdî hem de amelî bakımdan bağlayıcıdır.<sup>121</sup> Hanefiler dışındaki mezhepler genellikle farz yerine aynı anlamda vâcib kavramını kullanırlar.<sup>122</sup> Bu makalede her ikisi için de genellikle farz kavramı kullanılacaktır.

Hanefilere göre evlenmediği takdirde zinâya düşme korkusunun bulunduğu şiddetli iştihak hâline “tevekkân” hâli denir. Bu hâliyle birlikte mehir ve nafakaya gücü yeten kimse, kesin olarak zinâya düşme korkusu taşır da kendisini -oruç tutmak gibi- meşru yollarla sakinleştirmeye imkân bulamazsa onun evlenmesi farzdır.<sup>123</sup> Böyle bir Müslüman evlenmeyi terk ederse günahkâr olur.<sup>124</sup>

Bazı Hanefiler “tevekkân” hâlinde evlenmenin “vacip” olduğunu söylemişlerse de<sup>125</sup> bunun “farz”a da şâmil bir vacip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mevsilî (ö. 683/1284) buna işaret etmiştir.<sup>126</sup> Kâsânî (ö. 587/1191) de bu durumda evlenmenin farziyetinde ihtilaf bulunmadığını belirttiikten sonra, nefisini alıkoyamayacak derecede kadınlara karşı istek duyup, mehir ve nafaka vermeye muktedir durumda olan kimsenin, evlenmediği takdirde

<sup>119</sup> Merdâvî, *el-İnsâf*, 8/7 vd.; Buhûfî, *Keşşâfu'l-kinâ'*, 5/6-8. Tetkik edilebilen Hanbelî kaynaklarında evlenmenin mekruh ve haram olma durumuna rastlanamamıştır.

<sup>120</sup> Ebû Muhammed Celâlüddîn Ömer el-Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1403/1983), 83. *Tarîfin* Arapça orijinali şöyledir: “ما ثبت دليل لا شبهة فيه”

<sup>121</sup> Farzları koruma ve onlara göre yaşamada büyük bir özen göstermek gerekir (Pezdevî, *Usûl*, 136). Fazları yerine getirenler övgüye lâyık görülür ve sevap kazanır; mazeretsiz terk edenler ise kınanır ve uhrevî cezâyı hak ederler [İbrahim Kafi Dönmez, “Farz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/184 İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 12/184].

<sup>122</sup> Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrib ve'l- İrşad*, thk. Abdulhamîd b. Ali (b.y.: Müessesetü'r-risale, 1413), 1/294; Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *Kitâbu'l-hudûd fî'l-usûl*, thk. Nezîh Hamâde (Beyrut: Müessesese Za'bi, 1392), 55; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-Ihkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Affî (Riyad: Daru's Samiyyi, 1424), 1/136; Bedruddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* (Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1413), 1/181; Şemsüddin Muhammed b. Müflih, *Usûlü'l-fikh*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1420), 1/187.

<sup>123</sup> Bk. İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/6. Ayrıca bk. Bilmen, *Kâmus*, 2/41.

<sup>124</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/228; Bilmen, *Kâmus*, 2/41.

<sup>125</sup> Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/82.

<sup>126</sup> Bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/82.

günahkâr olacağını söylemiştir.<sup>127</sup>

Bazı Hanefilere göre i'tidâl hâlinde evlenme cenâze namazı ve cihâd gibi farz-ı kifâyedir. Bazı Müslümanların evlenmesiyle, diğerlerinden mükellefiyet düşer.<sup>128</sup>

Mâlikilere göre, evlenmeye ihtiyaç duyup, evlenmediği takdirde zinâyâ düşme korkusu taşıyan kimse, mehir, nafaka ve elbise gibi malî güce sahip ise, onun evlenmesi farzdır.<sup>129</sup> Evlenmeye ihtiyaç duyup, evlenmediği takdirde zinâyâ düşme korkusu taşıyan kadın için de evlenmek farzdır.<sup>130</sup>

Şâfiîlere göre, mehir, kıyafet ve günlük nafaka gibi evlenmenin ekonomik giderlerini karşılamaya güç yetirmekle birlikte, cinsî münasebete iştiyakıyla evlenmeye ihtiyaç duyan ve evlenmediği takdirde de zinâ yapma korkusu taşıyıp başka meşru bir yolla bu ihtiyacını gideremeyecek durumda olan kişinin evlenmesi farzdır.<sup>131</sup> Onlar bu konuda -daha önce makalede nakledilen- Abdullah b. Mes'ûd (r.a.)'ın rivayetini delil olarak kullanmışlardır. Şâfiîlerden Şihabuddin Ahmed el-Ezraî'nin (ö. 783/1381) mezhebin fikhî bilginlerinden nakline göre cinsî arzusunu ancak evlenmek suretiyle teskin edebilecek olan kadının evlenmesi de farzdır.<sup>132</sup>

Hanbelîlere göre, evlenmediği takdirde zinâ etme korkusu taşıyan erkek ve kadının evlenmesi farzdır. Bu korkunun kesin veya zannî olması arasında fark yoktur. Çünkü kişinin iffetli olması ve nefsinin haramlardan korunması için evlenme yoluna tutunması gerekir.<sup>133</sup>

## 2.2. Evlenmenin Vâcib Olma Durumu

Burada vacip hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. Hanefîlere göre terim anlamı itibâriyle vâcib: “Kendisinde şüphe bulunan/zannî bir delil ile bağlayıcı tarzda yapılması gerekli olan şeydir.”<sup>134</sup> Onlara göre

<sup>127</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâi'*, 2/228. Ayrıca bk. İbnu'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 3/100.

<sup>128</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâ'i'*, 2/228. Ayrıca bk. Bilmen, *Kâmus*, 2/41-42.

<sup>129</sup> Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 3/165. Ayrıca bk. İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 168.

<sup>130</sup> Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 3/165.

<sup>131</sup> Neslin bekâsı için bu durumda olan kişinin evlenmesinin farz-ı kifâye olduğuna dâir bir görüş de nakledilmiştir [Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404/1984), 6/180-181].

<sup>132</sup> Şemseddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 6/183.

<sup>133</sup> Buhâtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 5/7.

<sup>134</sup> Pezdevî, *Usûl*, 136; Habbâzî, *el-Muğni*, 84. Benzer tarifler için bk. Serahsî, *Usûl*, 1/111; Alâüddîn Muhammed es-Semerkandî, *Mizânu'l Usûl fi Netâici'l Ukûl*, thk. Abdulmelik Abdurrahman Esad es-Sadî (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1404), 1/41, 42; Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsikesî, *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb* (el-Vâfi ile birlikte) (Mekke: Câmî'atü Ummi'l-Kurâ, 1417), 2/775.



amel bakımından vâcibin hükmü farz gibidir; bağlayıcıdır.<sup>135</sup> Bu anlamda vacip sadece Hanefilere göre -farz ve sünnet arasındaki bir derecede bulunan- teklifi hükümdür. Dolayısıyla burada sadece onlara göre evlenmenin hükmünden söz edilecektir.

Hanefilere göre cinsi münasebete iştiaklı olmakla birlikte zinâya düşme korkusu taşımayıp, mehir ve nafakaya gücü yeten kimsenin evlenmesi vaciptir.<sup>136</sup> Böyle bir kimsenin zinâya düşme konusunda, kesin değilse de az bir korku taşımasından da söz edilmiştir.<sup>137</sup> Hatta zinâya düşme korkusu taşımadığı zaman da bu durumda olan bir kimseye evlenmenin vacip olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>138</sup>

Bazı Hanefiler i'tidâl hâlinde de evlenmenin vacip olduğunu söylemiş, fakat vacibin niteliğinde ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bir kısmı bu evlenmenin, selâma karşılık vermek gibi kifâye yoluyla vacip olduğunu; bir kısmı ise fitir sadakası, kurban kesmek ve vitir namazı gibi -tayin yoluyla- i'tikâden değil, amelen aynî vacip olduğunu söylemişlerdir.<sup>139</sup>

### 2.3. Evlenmenin Sünnet Olma Durumu

Evlenmenin aslı hükmü başlığı altında aynı zamanda i'tidâl halinde evlenmenin hükmüne de yer verilmiş ve bu halde evlenmenin sünnet olduğu belirtilmişti. Ayrıca orada sünnetin hangi anlamda kullanıldığından da söz edilmişti. Hem anılan hâl hem de ilgili ayrıntılar fukahanın cumhuru açısından orada anlatıldığı için burada sadece Şafii mezhebi ile ilgili -bir kısmı da tekrar sayılabilecek- hükümler yer alacaktır. Onlara göre evlenmenin sünnet sayıldığı durumlar maddeler halinde şöylece sunulabilir:

1. Cinsi münasebete iştiaklı sebebiyle evlenmeye ihtiyaç duyup, mehir, kıyafet ve günlük nafaka gibi evlenmenin ekonomik giderlerini karşılamaya gücü yeten kimsenin evlenmesi müstehap/sünnettir. Böyle bir kimsenin ibadetle meşgul olup olmaması arasında fark yoktur.<sup>140</sup> Onlar bu konuda -daha önce makalede nakledilen- Abdullah b. Mes'ûd (r.a.)'ın rivayetini delil olarak kullanmışlardır.<sup>141</sup>

2. Şafiilerden Şihabuddin Ahmed el-Ezraî'nin mezhebin fıkıh bilgin-

<sup>135</sup> Pezdevî, *Usûl*, 137; Serahsî, *Usûl*, 1/111-112. Vâcibi terk etmenin de cezası vardır ancak onun cezası farzın cezasından daha hafiftir (bk. İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, 2/70. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 1/279).

<sup>136</sup> Bk. Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/315. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/6-7; Ayrıca bk. Bilmen, *Kâmus*, 2/42.

<sup>137</sup> Bk. İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/84.

<sup>138</sup> Meselâ bk. Hasan b. Ammâr eş-Şürûnbulâlî, *Ğunyetu zevi'l-ahkâm fi buğyeti Dureri'l-hukkâm* (Durer ile birlikte) (İstanbul: b.y., 1978), 1/326; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhûr*, 1/316.

<sup>139</sup> Bk. Kâsânî, *Bedâ'i*, 2/228.

<sup>140</sup> Şemseddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 6/180.

<sup>141</sup> Şemseddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 6/180-181. Ayrıca bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/131.

lerinden nakline göre evlenmeye ihtiyaç duyması halinde evlenmesi câiz olan kadının evlenmesi menduptur.<sup>142</sup>

3. Mehir ve nafakaya gücü yettiği halde cinsi münasebete iştihak duymayan ve Yüce Allah'a nâfile ibadete de istekli olmayan bir kimse için evlenmenin müstehap olup olmayacağı konusunda iki görüş vardır. Bir görüşe göre onun için evlenmek müstehap olmaz. Çünkü ihtiyacı olmayan bir şeyle zimmetini meşgul etmiş olur. Diğer görüşe göre ise ilgili rivayetlere göre amel etmiş olmak bakımından evlenmesi müstehaptır.<sup>143</sup>

4. Cinsi münasebeti arzu etmesine rağmen, mehir ve nafakaya gücü yetmeyen evlenmemesi müstehap/sünnettir. Bu durumda olan kimse oruç tutarak korunmaya çalışır. Zimmetini mehir ve nafaka borcu ile meşgul etmez. Cinsi münasebete iştihak duymayıp, Yüce Allah'a ibadeti isteyen kişinin evlenmemesi müstehaptır. Çünkü bu durumda o ihtiyaç duymadığı bir konuda zevciyet hukuku ile zimmetini borçlandırmış olur.<sup>144</sup>

#### 2.4. Evlenmenin Mubah Olma Durumu

Hanefilere göre gelecekte zevciyet hukukunu îfâdan âciz olacağından korkan kişinin evlenmesi mubahtır.<sup>145</sup>

Mâlikîlere göre, zinâya düşme ve evlilik hukukunu ikame edememe korkusu taşımayan kimsenin evlenmesi mubahtır.<sup>146</sup> Başka bir tarife göre evlenmeye ve nesle ihtiyaç duymayan kimsenin evlenmesi mubahtır. Bu hükümde kadınlarla erkekler eşit konumdadırlar.<sup>147</sup>

Şafilere göre, bir kimse haramlardan korunmak, salih çocuk sahibi olmak gibi itaat sayılabilecek şeylere kavuşmak için evlenirse,- ki bunlar âhiret amellerindendir- uhrevî mükâfatı vardır. Böyle bir niyet taşımaksızın evlenme mubah olur.<sup>148</sup>

Hanbelîlere göre, cinsî bakımdan iktidarsız, hasta ve ihtiyar kimse gibi şehveti olmayan kişilerin evlenmesi mubahtır.<sup>149</sup>

#### 2.5. Evlenmenin Mekruh Olma Durumu

Hanefilere göre evlendiğinde eşine zulmetmek gibi zevciyet hukukunu ihlâl edeceğinden korkulan bir erkeğin evlenmesi mekruhtur.<sup>150</sup> Hanefîler

<sup>142</sup> Şemseddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 6/183.

<sup>143</sup> Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/131.

<sup>144</sup> Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 16/131.

<sup>145</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/84-85. فَبِأَن يُخَافَ الْعَجْزَ عَنِ الْإِيْقَاءِ بِمَوَاجِبِهِ.

<sup>146</sup> İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, 168.

<sup>147</sup> Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/165.

<sup>148</sup> Bk. Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/126.

<sup>149</sup> Buhûtî, *Keşşâfu'l-kinâ'*, 5/7.

<sup>150</sup> Bk. Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/315; Bilmen, *Kâmus*, 2/42 (tahrimen mekruh kaydıyla).

bu durumu “havfu'l-cevr” olarak isimlendirmişlerdir.<sup>151</sup>

Mâlikîlere göre, zinâya düşme korkusu bulunmamakla birlikte, evlilik hukukunu ikame edememe korkusu taşıyan kimsenin evlenmesi mekruhtur.<sup>152</sup> Başka bir tarife göre evlenmeye ihtiyaç duymayan ve evlendikleri takdirde ibadetten uzak kalacak, kadın ve erkeğin evlenmesi mekruhtur.<sup>153</sup>

Şâfiîlere göre, herhangi bir hastalığı olmadığı halde, yaratılıştan veya başka bir arızî engelden dolayı cinsî münasebeti arzu etmemesi sebebiyle evlenmeye ihtiyaç duymayıp, evliliğin ekonomik ihtiyaçlarını da karşılamayacak durumda olan kimsenin evlenmesi -ihtiyacı olmadığı halde gücünün yetmeyeceği bir borcu yüklenmesi sebebiyle mekruhtur. Evliliğin ekonomik ihtiyaçlarını karşılayabilir durumda olmasına rağmen, ihtiyarlık, devamlı hastalık ve devamlı cinsî iktidarsızlık gibi bir kusuru bulunması sebebiyle evliliğe ihtiyacının olmamasıyla birlikte, genellikle kadını kötü yola (fesâd) sürüklenmekten koruyamayacak durumda olan kişinin evlenmesi mekruhtur. Şihabuddin Ahmed el-Ezraî'nin, mezhebin fıkıh bilginlerinden nakline göre, evlenmeye ihtiyaç duymaması halinde evlenmesi câiz olan kadının evlenmesi de mekruhtur.<sup>154</sup>

## 2.6. Evlenmenin Haram Olma Durumu

Hanefîlere göre evlendiğinde kesin olarak eşine zulmedeceğinden korkan kimsenin evlenmesi haramdır.<sup>155</sup>

Mâlikîlere göre, malî bakımdan evlenmeye gücü yetmeyen ve aynı zamanda zinâya düşme korkusu da taşımayan kimsenin evlenmesi haramdır.<sup>156</sup> Farklı bir tarife göre, zinâya düşmekten korkmayıp, evlendiğinde nafaka ve cinsî münasebete güç yetirememe sebebiyle eşine zarar verebilecek veya helal olmayan bir yerde kazanç temin etmek mecburiyetinde kalabilecek olan kimsenin evlenmesi haramdır. Haraşî'nin (ö. 1101/1690) sözünden anlaşıldığına göre, evlendiğinde eşinin hukukuna riayete güç yetirememe sebebiyle eşine zarar verebilecek durumda olup, zinâya düşmekten korkmayan bir kadının evlenmesi de haramdır.<sup>157</sup>

Şâfiîlere göre evlenmeye ihtiyaç duymaması halinde, kocasının haklarını yerine getiremeyeceğini bilen bir kadının evlenmesi haramdır.<sup>158</sup>

<sup>151</sup> Bk. Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 1/315.

<sup>152</sup> İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, 168.

<sup>153</sup> Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/165.

<sup>154</sup> Şemseddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc* 6/183.

<sup>155</sup> Bu duruma “havfu'l-cevr” hâli denir. Bk. İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 3/84; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/7. Ayrıca bk. Bilmen, *Kâmus*, 2/42; Döndüren, Hamdi, *Aile İlmihali*, 153.

<sup>156</sup> İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fıkhiyye*, 168.

<sup>157</sup> Haraşî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/165.

<sup>158</sup> Şemseddîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 6/183.

## 2.7. Kişilerin Durumlarına Göre Evlenmenin Hükmüyle İlgili Genel Değerlendirme

Burada değerlendirilmesi gereken birçok mesele bundan hemen sonra gelecek “sonuç” kısmında yer alacağı için tekrardan kaçınmak üzere sadece şunlar söylenebilir: Anlaşıldığı üzere konuyu teklifi hükümler açısından en çok ayrıntısıyla inceleyip değerlendirenler Hanefiler ve onlardan sonra yer almak üzere Mâlikî, Şafii ve Hanbelîlerdir. Zahiriler ise kısaca evlenme yeri bulup, cinsî münasebete gücü yeten herkes için evlenmenin farz olduğunu söylemiş; başka bir hükümden söz etmemişlerdir. Kişilerin durumlarına göre evlenmenin hükmüyle ilgili olarak dört mezheb içinde en çok dikkat çeken görüş Hanbelîlerin görüşüdür. Onlar hemen bir tek kriteri esas alarak kişilerin evlenmesini teşvik etmişlerdir. Böylece kişilerin mâlî durumunu hesaba katmayarak hem fakir zengin ayırımı yapmamışlar hem de evlenmeye mekruh ve haram sıfatları vermeyerek insanları aile kurmaktan sakındırmamışlardır. Bu konuda zamanın ve kişilerin şartlarına göre karar vermek daha uygun olabilirse de prensip olarak Hanbelîlerin bu anlayışını takdir etmek bir borç gibi görünüyor.

### SONUÇ

Fıkıh bilginleri, evlenmenin hükmünü tespit için büyük bir ihtimâm ile gayret göstermişlerdir. Öncelikle onlar kişilerin cinsî arzuları, ekonomik imkânları, psiko-sosyal durumları ve ibâdet hayatları çerçevesinde bazı kriterler belirlemişler ve görüşlerini bu kriterler üzerine bina etmeye çalışmışlardır. Ayrıca özellikle Hanefiler tevekân, i’tidâl ve havfu’l-cevr hâli gibi bu konuyla ilgili bazı tabirler oluşturmuşlardır. Buna göre:

1. Fıkıh bilginleri bir kimsenin evlenme mükellefiyetinde cinsi açıdan evlenme ihtiyacını ittifakla kabul etmişler ve evlenmenin hükmünü genellikle bu ihtiyacın derecesi çerçevesinde belirlemeye çalışmışlardır. Bu konuda özellikle kişinin kendisini zinâdan alıkoyamayacak derecedeki şehvî arzusunun ehemmiyet verilmiştir.

2. Fıkıh bilginlerinin büyük çoğunluğu -özellikle erkekler açısından evlenmenin hükmünü tespit- ikinci derecede kişinin ekonomik imkânlarını; mehir ve nafaka gibi masrafları karşılayabilme durumunu dikkate almışlardır.

3. Fıkıh bilginlerinin önemli bir kısmı, evlenmenin hükmünü tespitte kişilerin karı-koca hukukuna riâyet meselesine de ehemmiyet vermişlerdir.

4. Yine fıkıh bilginlerinin önemli bir kısmı evlenmenin hükmünü tespitte kişinin ibadet hayatının evlilikten etkilenip etkilemeyeceğini de mütalaa-larına katmışlardır.

5. Özellikle Hanefiler erkek açısından kadına zülüm meselesini de değerlendirmişlerdir. Onlar bu konuda -evlendiğinde eşine zulmetme korkusunun bulunduğu hâl olarak karşılık verilen- “havfu’l-cevr” tabirini oluşturmuşlar

ve bu korkusu kesin olan erkeğin evlenmesini haram saymışlardır.

6. Bazı fıkıh bilginleri erkek açısından evlendiği takdirde helâl olmayan kazanç yoluna mecbur kalma ihtimâlîni de değerlendirmişlerdir.

7. Evlenmenin hükmü (şer'î sıfatı), yukarıdaki kriterler çerçevesinde şahısların durumlarına göre; farz, vacip, sünnet, mubah, mekruh veya haram hükümlerinden birisidir.

8. Çeşitli açılardan normal kriterlere sahip olma hali olarak bilinen i'tidâl halinde evlenmenin hükmü konusunda -ana hatlarıyla- farz, sünnet ve mubah olmak üzere üç farklı görüş bulunmaktadır. Evlenmek Zahirîlere göre farz, cumhura göre sünnettir. Tespit edilebildiği kadarıyla genellikle İmam Şâfiî ve dolayısıyla Şâfiîlere göre evlenmenin mubah olduğu bilinmektedir. Bu makalede ise Şâfiîlerin aslında cumhurdan farklı düşünmediği, bir başka deyişle onlara göre de evlenmenin mubah değil, aksine sünnet kabul edilebileceği sonucuna ulaşılmıştır. Bu cümleden olmak üzere fukahânın tamamına yakın çoğunluğuna göre i'tidâl halinde evlenmenin sünnet olduğu söylenebilir. Ancak i'tidâl hâlinin muhtevâsı mezheplere göre az da olsa farklıdır. Özellikle diğer üç mezhebin aksine Hanbelîler bu konuda malî külfete güç yetirme şartını aramamışlardır.

9. Fıkıh bilginlerinin çoğunluğuna göre, i'tidâl halinde evlenme, evlenmeyi terk edip nâfile ibadetlerle meşgul olmaktan daha faziletlidir. Hatta Hanbelî fakihlerinden İbn Kudâme, dinin en güzel bir şekilde muhafaza edilmesi, ümmetin çoğalması ve Peygamber (s.a.s.)'in iftiharının gerçekleştirilmesi gibi evlenmenin bazı faydalarını saydıktan sonra şöyle demiştir: "...bunlardan başka evlenmenin birçok üstün maslahatı daha vardır. Bunlardan sadece birisi bile nâfile ibadetlerin tamamından evlâdır."

Bunun için sevgi ve rahmet duygularıyla devamı mümkün olabilecek ailelerin kurulması ve nesillerin ruh ve beden sağlığı bütünlüğü ile kıyamete kadar oradan ahenkle devamı hedeflenmiştir. Bu çerçevede gerekli tedbirler alınarak ailenin kurulup korunmasına hassasiyet gösterilmiştir. Bu cümleden olmak üzere, evlenme teşvik edilip, terkinden sakındırılmış; zinâ ve zinâyâ götürebilecek yollar yasaklanmış ve ilgili bir takım cezalar konulmuştur. Diğer taraftan eş seçiminde de bazı nitelikler aranmış, özellikle bu konuda dînî ve ahlâkî güzelliklerin esas alınması istenmiştir. Ayrıca başta veliler olmak üzere; yetki ve hayır sahiplerinin eşi olmayanları evlendirme işiyle ilgilenmeleri de istenmiştir.

Evlenme çağındaki gençlerimizin önemli bir kısmının evlenmek yerine yalnızlığı tercih etmelerinin sebepleri araştırılmalıdır. Mümkün olduğu kadarıyla onlar kırılıp incitilmeden o yollardan alınıp "aile sıcaklığı"nda ısıtılmalı ve cemiyete ısıdırılmalıdır. Aksi takdirde o yalnızların sayısı artmakta ve bu durum, ferdî ve içtimâî hayatı yaralamakta ve yara gittikçe derinleşmektedir. Bunun en güzel yollarından biri de gerekli maddi ve manevi desteği esirgmeden onları zamanında evlendirmek olabilir. Böylece

hem onlar hem kendimiz hem de cemiyet ve devletimiz korunmuş ve güçlü kılınmış olur.

### KAYNAKÇA

Abdulazîz Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut: 1418.

Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *el-Ahvâlu's-şahsiyye fi's-şerî'a-ti'l-İslâmiyye*. B.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1404/1984.

Adevî Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr el-Adevî. *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Mihtaşari Sidi Halil*. 2 Cilt. (me'a Hâşiyetu'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebir) Kahire: Matba'atu 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

Ahsîkesî, Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer. *el-Müntehab fi usûli'l-mezheb (el-Vâfi ile birlikte)*. Mekke: Câmi'a-tü Ummi'l-Kurâ, 1417.

Ahterî, Muslihuddin Mustafa. *Ahterî-i kebir*. İstanbul: Dersâdet, 1322.

Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Thk. Abdurrezzak Affî. Riyad: Daru's Samîyyi, 1424.

Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.

Aydın, Mehmet Akif. *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: y.y., ts.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. el-'Înâye (Fet-hu'l-kadîr ile birlikte). 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef. *Kitâbu'l-hudûd fi'l-usûl*. Thk. Nezîh Hamâde. Beyrut: Müessesese Za'bi, 1392.

Bâkîllânî, Muhammed b. Tayyib. *et-Takrib ve'l-İrşad*. Thk. Abdulhamîd b. Ali. b.y. : Müessesetü'r-risale, 1413.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûkî İslâmiyye ve Istîlâhâtü Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. 8 Cilt (üç mücellette). İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım. 1413/1992.

Buhûtî, Mansur b. Yunus b. Salahuddin b. Hasan b. İdris. *Keşşâfu'l-kinâ'an metni'l-İkna'*. Beyrut: Daru'l-kutubu'l-ilmiyye, ts.

Büceyrimî, Süleyman. *Tuhfetü'l-habîb 'alâ şerhi'l-Haţîb*. B.y.: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995. 4 Cilt.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed es-Sâdik. 5 Cilt. Beyrût: 1405/1985.

Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*.

İstanbul: Çağrı Yayınları, 1404/1984.

Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî. *Kitâbu 'l-Ta'rîfât*. b.y.: y.y., ts.

Dağcı, Şamil. "İslâm Aile Hukukunda Evlenme Engelleri-I" (Sürekli Evlenme Engelleri). *Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 39 (1999).

Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed. *Takvîmu 'l-e-dille*. Thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.

Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1416/1995.

Dönmez, İbrahim Kafi. "Farz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/184. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd/ es-Sunen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım. 1413/1992.

Ebû Zehre, Muhammed. *el-Ahvâlu 'ş-şahsiyye*. Beyrut: y.y., 1957.

Emîr Pâdişah, Muhammed Emin b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî. *Teyisîrû 'l-Tahrîr*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi ilmi 'l-usûl*. Thk. Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî. b.y.;; Müessesetü'r Risâle, 1418/1997.

Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tahir. *el-Okyânüsü 'l-basît fî tercemeti 'l-Kâmûsi 'l-muhît*. Çev. Mütercim Âsım Efendi (İstanbul: Matbaay-i Osmanîyye, 1305)

Gamrâvî, Muhammed ez-Zührî. *es-Sirâcu 'l-vehhâc şerhun 'alâ metni 'l-Minhâc*. İstanbul: y.y.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi 'l usûl*. Thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi. B.y.: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1413/1993

Genç, Mustafa. "İslâm Hukukunda Ailenin Önemi ve Evlilik Hayatının Faydaları". *Sosyal Bilimler Dergisi* 30, (Kasım 2018)

Günay, Hacı Mehmet. "Süknâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/48-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Habbâzî, Ebû Muhammed Celâlüddîn Ömer. *el-Muğnî fî usûli 'l-fikh*. Thk. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1403/1983.

Haraşî (Hırşî), Ebû 'Abdillâh Muhammed. *eş-Şerhu 'l-kebir 'alâ Muhtaşarı Halîl/el-Haraşî 'alâ muhtasari Sîdî Halîl*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Hâşiyetu Reddi 'l-muhtâr 'ale'd-Durri 'l-muhtâr şerhu Tenvîru 'l-ebâr (Hâşiyetü Kırreti 'uyûni 'l-ahyâr tekmi letü Reddi 'l-muhtâr ile)*. 8 Cilt İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelbî. *el-Kavânînu 'l-fikhiyye*. b.y.: Dâru'l-fikr, ts.

İbn Hacer el-Heytemî. Ebu'l-'Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed



el-Heytemî. *Fethu'l-cevâd bi-şerhi'l-İrşâd*, 2 Cilt. Kâhire: Şirketu Mektebe ve Matbaatu Mustafa, 2. Basım, 1391/1971.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 11 Cilt. Kâhire: Dâru't-turâs, ts.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. thk. Muhammed Şerefuddîn Hattab - Seyyid Muhammed es-Seyr. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs 1416/1996.

İbn Mâce, Muhammed el-Kazvinî. *Sünenu İbn Mâce/es-Sunen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî. *Lisâ-nü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru Sâdir, ts.

İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdilaziz. *Şerhu Menâri'l Envâr*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

İbn Nüceym, Zeynuddin. *Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kâhire: Matbaatu'l-İlmiyye, 1333.

İbn Nüceym, Zeynuddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir (Gamzu uyûni'l-besâir ile birlikte)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985.

İbn Nüceym, Zeynuddin. *Fethu'l Ğaffâr bi-Şerhi'l Menâr*. Mısır: Matbaa Mustafa el-Halebi, 1355.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b Ahmed, *Bidâyetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986.

İbnü'l-Esîr, Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî ğaribi'l-hadis ve'l-eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut; el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979.

İbnü'l-Humâm, Kemâleddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr (Netâ'icu'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr ile)*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Kahveci, Nuri. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.

Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982 (ilk iki cilt), İstanbul: Nesil Yayınları, 1987 (3. cilt).

Karaman, Hayreddin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.

Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'î'u's-şanâ'î fî tertîbi's-şerâ'î*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

*Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Kurtûbî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'r-Risaleti'l-İlmiyye, 1433/2016.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *Ķameru'l-aqmâr hâşiye li-Nûri'l-en-vâr*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.

Mâverdî, Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib. *el-Hâ-*

*vi'l-kebîr fî fikhi Mezheb'l-İmâmi's-Şâfiî*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1999.

Merdâvî, Alâüddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Süleymân. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 12 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1376/1957.

Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt (bir mücellette). İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980, 3/82.

Miras, Kâmil. *Sahih-i Buhârî Muhtasari Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 12 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınlar, 1991.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Mir'âtu'l-usûl şerhu Mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Dersâdet, Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1321.

Muallim Nâcî, *Lûgat-i Nâcî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim/el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhamed Fuâd 'Abdulbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Sunenu Nesâî*. 8 Cilt (iki mücellette). İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû'sherhu'l-Muhezzeb*. 20 Cilt. Medîne: Mektebetu's-Selefiyye, ts.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Beyrût: y.y., 1392/1972.

Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed. *Usûlu'l-Pezdevî* (Karaçi: Matbaatu Câvid Berîs, y.y., ts.), 136-137;

Râgîb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Mufredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Ahmed Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem - Beyrût: Daru's-Şâmiyye, 1412 h.

Remlî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404/1984.

Sâbûnî, Muhammed Alî. *Revâi'ul-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. Beyrut: el-mektebetu'l-Asriyye, 1436/2015.

Semerkandî, Alâüddîn Muhammed. *Mizânu'l Usûl fî Netâici'l Ukûl*. Thk. Abdülmelik Abdurrahman Esad es-Sadi. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1404.

Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

Serahsî, Şemsüleimme. *Uşûlu's-Serahsî*. Thk. Ebu'l-Vefa el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Um*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Kuteybe, 1416/1996.

Şeyhîzâde, Abdurrahman (Dâmâd Efendi). *Mecma'u'l-Enhur fî şerhi*

*Multekâ'l-ebhur*. Beyrût: Dâru İhayâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf. *el-Muhezzeb fî fikhi'l-İmam eş-Şâfi'î*. Kâhire: Şirketu Mektebe ve Matba'atu Mustafâ, 2. Basım, 1379/1959.

Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ mâ rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.

Şürûbulâlî, Hasan b. Ammâr. *Ğunyetu zevi'l-ahkâm fî buğyeti Dureri'l-hukkâm* (Durer ile birlikte). 2 Cilt İstanbul: b.y., 1978.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî. *Keşşâfu istulâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru Kahraman, 1404/1984.

Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *Sunennu't-Tirmizî/el-Câmi'u's-sahih*. Thk. Muhammed Fuâd 'Abdübâkî. 6 Cilt (3 mücellette). İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

Tûffî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r Ravda*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1407.

Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. Konya: Post Matbaacılık, 1998.

Yavuz, Yunus Vehbi. *Siyasal ve Sosyal Boyutlarıyla İslâm*. İstanbul: Tuğrâ Neşriyât, 1992.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Kuveyt: Vezâratü'l-evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 2. Basım, 1413.

Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmi ve Edilletuh*. 10 Cilt. Dimâşk: Daru'l-fikr, 4. Basım, 418/1997.

# HZ. PEYGAMBER'İN DÜŞMANLARINDAN KORUNMASI PROTECTION OF THE PROPHET FROM THE ENEMIES

Geliş Tarihi: 17.10.2019 Kabul Tarihi: 02.06.2020

✉ ALİ BAKKAL

PROF. DR.

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-4948-2736

alibakkal52@gmail.com

## ÖZ

Kelâm terminolojisinde “peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması”na “ismet” denir ve bu, peygamberlerin ortak özelliklerindedir. Ancak Hz. Peygamber’in ismet sıfatının yanı sıra “insanlar tarafından öldürülmekten de korunması” gibi farklı bir özelliği vardır. Mâide suresinin 67. âyetinde Cenâb-ı Allah, Hz. Peygamber’i (s.a.s.) koruyacağını vaat etmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) on yıllık Medine döneminde küçükü büyüklü yüz dolayında askerî operasyona imza atmış ve bunların otuzunda operasyonu bizzat kendisi yönetmiştir (gazve). Medine döneminin ilk yarısında sadece Mekkeli müşrikler ve Medinelî Yahudilerle çarpışırken ikinci yarısında Arap Yarımadasında yaşayan bütün Arap kabileleriyle münasebet halinde olmuş ve bunların çoğu ile savaşmak mecburiyetinde kalmıştır. Hasmane ilişkiler sonucunda sadece savaş yapılmamış, aynı zamanda düşmanları Hz. Peygamber’i (s.a.s.) ortadan kaldırmak için çeşitli suikastlar düzenlemişlerdir. Bu çalışmadaki amacımız ilk dönem siyer ve hadis kaynaklarına müracaat ederek Hz. Peygamber’in (s.a.s.) çeşitli suikastlardan ne şekilde korunduğunu tespit etmek ve bunları kronolojik olarak bir araya getirmektir.

**Anahtar Kelimeler:** Peygamber, Muhammed, Hz. Peygamber’in korunması, Mucize, Düşman, Suikast.

## ABSTRACT

In Kalam terminology, “the protection of prophets from sins by Allah” is called “ismah” and this is one of the common attributes of prophets. However, the Prophet Muhammad has a distinctive feature in addition to ismah, which is “to be protected from being killed by people”. In the 6<sup>th</sup> verse of Surah al-Ma’idah, Allah the Almighty promised to protect the Prophet (saw). During the ten-year Madinah period, the Prophet carried out approximately one hundred military operations and directed thirty of them himself (ghazwa). He fought with the Meccan polytheists and the Jews of Madinah in the first half of the Madinah period. In the second half, however, he was in contact with all Arab tribes living in the Arabian Peninsula, and had to fight with most of them. As a result of hostile relations not only wars were fought but also his enemies organized assassinations to eliminate him. Our aim in this study is to determine how the Prophet was protected from various assassinations, and to bring them together in chronological order by applying to the sources of the first period of *siyar* and *hadith*.

**Keywords:** Prophet, Muhammad, Protection of the Prophet Muhammad, Miracle, Enemy, Assassination.

## PROTECTION OF THE PROPHET FROM THE ENEMIES

### SUMMARY

As stated in the Qur'an, the Prophet Muhammad is the last messenger sent by Allah to mankind, and the Qur'an is the last divine script. The holy birth and survival of the Prophet was necessary until the revelation of the Qur'an was completed. There were no such necessities for other prophets. If a prophet was murdered, Allah did send another prophet. Logical it is that the holy protection is necessary; nevertheless, Allah promised protection from the people who want to murder him (Ma'idah, 5/67). Apparently this promise was realized as the Prophet Muhammad died not by an assassination but from an illness at his home. Theologians and hermeneutics comprehended the subject of protection as a protection from killers and stated that his survival was one of his miracles. Protection of Prophet Ishmael and Prophet Muhammad's father Abdullah from being sacrificed should be evaluated within the protection. Protection of his ancestors is a kind of protection indirectly. The protection of the Prophet Muhammad when he was a 6-year-old child in Madinah, and when he was 12 from the Jewish by Bahira should be evaluated in the same way. He was protected from the assaults of Abu Jahl, Abu Lahab's wife Umm Jamil, and Walid ibn al-Mughirah after his prophethood; his enemies did not see him leaving his house and in the Cave of Sawr, Suraqah could not catch him because his horse slipped, and during the Hijrah, a shepherd saw him on the way and wanted to tell people, but later he forgot why he came to Mecca; he (saw) escaped from the assassinations of Du'thur ibn al-Harith known as Gawrath, Thumamah ibn Uthal the hired killer of Abu Sufyan, Fadala ibn Umayr, Shaybah ibn Uthman, Amir ibn Tufayl, and Banu Nadir; He was saved from the poisonous food offered to him after the Conquest of Khaybar. Although some of these may seem to be natural, the great number of them occurred because Allah informed him of what was happening. Incidents of this kind are khabari miracles. He was saved directly by the intervention of Allah during some events such as an assailant facing him did not see him, the sword fell from the attacker's hand, and the horse slipped. These are known as kawni miracles. By overgeneralizing the negative answers given to the polytheists who asked for miracles during the Meccan period, some researchers draw the conclusion and claimed that the only miracle of the

Prophet Muhammad is the Holy Qur'an. Thus, they claimed that the protection of the Prophet occurred naturally or some of such events even did not even happen. Some academicians even claimed that the Prophet learned about assassinations not by revelation but by human relations because they are fixed to think that the Qur'an is the only revelation. Indeed, those claimers who say the Qur'an is the only revelation are very rapacious group. The great part of the scholars are of the opinion that other revelations exist as well. Therefore, the assassinations were pre-told by the angel Jibreel. The negative answers to polytheists do not mean that the Qur'an is the only miracle. According to their nature, miracles are three kinds: kawni, khabari (information-related), and logical. According to purpose: guiding to the true path, helping and perishing. Challenging occurs only at miracles for the true path. The only true path miracle is the Qur'an. There are other kinds of miracles such as help, kawni, information-related, and logical. Related to the protection of the Prophet, some kawni and khabari miracles occurred. In this study, four, three and eight events during the Hijrah, Mecca and Madinah periods are identified, all of which are related to the protection of the Prophet. Some occurred naturally, but most of them by miracle. A few reports are weak but we may accept them according to the methodology of hadith. But, ones who are accepting them cannot be criticized unless we carry them to the dimensions of faith. The verse promising the protection of the Prophet Muhammad was revealed after the sixth year of the Hijrah. Therefore, the Prophet did not know his divine protection. For this reason, he wore armor, used helmet, and companions protected him during dangerous times. After the assassinations increased in the Madinah period, it is understood that conveying duty slowed down. Therefore, Allah promised his (saw) protection for conveying duty. Yet, it could be said that even this promise was conditioned. First, precautions should not be ignored. Second, it is granted until the revelation of the Qur'an is completed. The Prophet continued his struggle under a natural reality and reasonable precautions. The miracles in his life are the heavenly helps (divine intervention) when his conveying duty was in danger. He established a state not on the miracles but on the realities of the life.

## GİRİŞ

**C**enâb-ı Allah, “Ey Peygamber! Rabbin-den sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O’nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir.”<sup>1</sup> âyetiyle Hz. Peygamber’i koruyacağını vaat etmiştir.

Hız. Peygamber’in korunması Kur’ân’da “ismet” kavramıyla ifade edilir. Sözlükte “ismet”, “engel olmak, gelebilecek zararları bertaraf edip korumak” anlamına gelen “asm” kökünden türemiş bir isimdir. Kelâm literatüründe ismet kavramı, “peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması” anlamında ilmî bir terim olarak kullanılır. Peygamberler her türlü ahlak güzelliğine sahip olan örnek insanlardır. Ahlakî özelliklerinin yanı sıra onlarda bulunması gereken ortak özellikler; sıdk, emânet, fetânet, ismet ve tebliğ sıfatlarıdır. Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile’ye göre “ismet” sadece peygamberlere ait bir sıfat iken, Şîa mezhebinin hemen bütün kolları imamların da mâsum olduğuna inanmaktadırlar.<sup>2</sup> Ancak bizim bu çalışmada araştırma konusu yaptığımız “ismet”, kelâm literatüründeki anlamıyla “Cenâb-ı Allah’ın Hz. Peygamber’i (s.a.s.) günah işlemekten korunması” değil, “düşmanları tarafından öldürülmekten korunması”dır.

Kelâm ilminde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) korunması meselesi genellikle Resûl-i Ekrem’in nübüvvetini ispat delilleri arasında işlenir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944), Hz. Peygamber’in (s.a.s.) nübüvvetini ispat eden delilleri beş kısma ayırır ve “Dördüncüsü, muhâlifler kendisine zarar vermeye çalıştığı halde hazırladıkları bütün tuzaklardan kurtulması ve Allah’ın himayesine mazhar olmasıdır”<sup>3</sup> der. Mu‘tezile’nin önde gelen imamlarından Kâdî Abdülcebâr (ö.415/1025)

<sup>1</sup> el-Mâide, 5/67.

<sup>2</sup> Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/134.

<sup>3</sup> Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî’nin Akide Risâlesi ve Şerhi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 29.



da *Tesbîtu delâili'n-nübüvve* adlı eserinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah tarafından korunması meselesini onun mucizeleri arasında sayar.<sup>4</sup>

Bu çalışmada konu mucize kavramı zaviyesinden ele alınmayacaktır. Zira farklı kelâm ekollerine göre mucizenin tanımı farklılık arz etmektedir. Birisinin tanımına göre mucize sayılan bir fiil, diğersinin tanımına göre mucize sayılmamaktadır. Burada maksadımız Hz. Peygamber'in (s.a.s.) korunmasının mucize olup olmadığını tartışmak değil, onun bilfiil nasıl korunduğunu ortaya koymaktır. Bu korunma şekli mucize olmayan ama dikkati çeken tabii yollarla da olabilir.

Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre Allah'ın Hz. Peygamber'i (s.a.s.) insanlardan koruması, "öldürülmekten koruması"<sup>5</sup> anlamındadır. Fahreddin Râzî'ye (ö. 606/1210) göre de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) korunmasından maksat öldürülmekten korunması olmakla birlikte, âyette, Resûl-i Ekrem (s.a.s.) hakkında öldürülme dışındaki diğer bütün belâ ve sıkıntılara katlanması gerektiği hususunda bir uyarı bulunmaktadır. Zaten peygamberlerin sorumluluğundan daha ağır ve meşakkatli bir mesuliyet de yoktur.<sup>6</sup>

Âyetin nüzul sebebi hakkında çeşitli rivayetler vardır. Taberî (ö. 310/923) âyetin bundan önceki âyetlerde eleştirilen Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında indiğini söyler. Buna göre Cenâb-ı Allah, Resûl-i Ekrem'e (s.a.s.) Allah'ın indirdiği âyetleri onlara tebliğ etmeyi sürdürmesini ve onların çarpık tavırlarını önemsememesini emretmektedir.<sup>7</sup> Râzî, âyetin Uhud savaşından sonra nazil olduğu kanaatindedir. Âyet ininceye kadar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) muhafızlığını Sa'd b. Ubâde ve Huzeyfe b. el-Yemân yaparlardı.<sup>8</sup>

Bu âyetin hicretin altıncı yılında Medine'de indiği tahmin edilmektedir. Hicretin beşinci yılında Dûmetü'l-Cendel, Benî Mustalık (Müreyşi'), Ahzâb (Hendek) ve Benî Kureyza gazveleri yapıldı. Altıncı senesinde ise Kuratâ, Gamre, Birinci Zü'l-Kassa, İkinci Zü'l-Kassa, Cemûm, Îs, Taref, Sîfulbahr (Habat), Vâdilkurâ, Dûmetü'l-Cendel, Fedek, Medyen, Hayber, Benî Ureyne ve Üseyr b. Zârim'i Katl ve Hismâ (Benî Cüzâm) seriyeleri, Benî Lihyân ve Gâbe (Zûkared) gazveleri ve Hudeybiye seferi gerçekleştirilmiştir. Benî Fezâreli Ümmü Kırfe ile İslâm düşmanı Yahudi Ebû Râfi' de hicretin altıncı yılında öldürülmüştür. Hicretin beşinci ve

<sup>4</sup> Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Tesbîtu delâ'ili'n-nübüvve (Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı)*, çev. M. Şerif Eroğlu & Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2017), 450-452.

<sup>5</sup> Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Keşşâf Tefsiri*, çev. Abdülaziz Hatip vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/502.

<sup>6</sup> Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr – Mefâtihu'l-Gayb*, çev. Lütfullah Cebeci vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 9/ 158.

<sup>7</sup> İzzet Dedveze, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev. Mehmet Baydaş vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 7/139.

<sup>8</sup> Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 9/158.

altıncı yılları tam olarak savaş yıllarıdır. Hz. Peygamber'in maruz kaldığı suikastların önemli bir kısmı bu yıllarda yapılmıştır. Artık savaşlar sadece Kureyş kabilesi ve Medine Yahudilerine karşı değil, kuzeyden güneye, doğudan batıya bütün Arap Yarımadasında bulunan bütün Arap kabilelerine karşı yapıyordu. Düşmanlar çeşitlenmiş ve artmıştı. Ayrıca çoğu ticaret kervanlarının yolu Medine'den geçiyor ve kervanlar bir müddet burada konaklıyordu. Bu durum bazı menfaatler sağlamış olsa da beraberinde bazı tehlikeler getiriyordu. Nitekim bazı saldırganların bu ticaret kervanlarıyla Medine'ye geldikleri anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in ayrıca bazı kritik durumların haricinde bekçileri ve koruyucuları bulunmuyordu. Savaş esnasında bile bazen yalnız kaldığı olurdu. Bu şartlar altında Hz. Peygamber'in tebliğ konusunda daha ihtiyatlı bir tavır sergilemeyi düşündüğü söylenebilir.

Şeyh Muhammed Abduh (1849-1905) ve Muhammed Reşid Rızâ'ya (1865-1935) göre bu âyetin bir anlamı da, Hz. Peygamber'e tebliği dolayısıyla eziyet eden kâfir topluluğunu Cenâb-ı Allah'ın bekledikleri sonuca ulaştırmayacağıdır.<sup>9</sup>

Hz. Muhammed (s.a.s.), son peygamber (hâtemü'l-enbiyâ)<sup>10</sup> olduğu ve kemâle erdirilmiş bir dini<sup>11</sup> tebliğ etmekle görevlendirildiği için, dünyaya gelmesi ve görevini tam olarak ifa etmesi hususunda bir engel bulunmaması gerekmektedir. Onun bu görevi, hem dünyaya gelmesine vesile olan ecdadının korunmasını, hem de görevini tam olarak ifa edinceye kadar kendisinin korunmasını gerekli kılmaktadır. Hayatına bakıldığı zaman da bu korumanın gerçekleştiği görülmektedir. Cenâb-ı Allah bazen tabii yollarla, bazen de olağanüstü hallerle Resûlünü korumuştur. Hz. Peygamber'in aksine diğer peygamberler öldürülebilirler. Nitekim İsrâiloğulları kendilerine gönderilen bazı peygamberleri öldürmüşlerdi.<sup>12</sup> Ancak öldürülen peygamberden sonra başka bir peygamber gönderildiği için bu durum tebliğ güvenliği açısından bir sakınca teşkil etmiyordu.

Bu çalışmadaki amacımız ilk dönem siyer ve hadis kaynaklarına müracaat ederek Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ne şekilde korunduğunu tespit etmek ve bunları kronolojik olarak bir araya getirmektir.

Bu çalışmada kullandığımız ana kaynaklar İbn İshâk (ö.151/768), Vâkîdî (ö. 207/823), İbn Hişâm (ö. 218/833), İbn Sa'd (ö.230/845) ve Belâzürî (ö. 279/892) gibi ilk siyer müelliflerinin eserleri ile başta Buhârî'nin *Sahîh*'i olmak üzere diğer hadis müellifâtıdır. Bu kaynakların yanı sıra kişiler ve olaylar hakkında kısa bilgi için *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm An-*

<sup>9</sup> Şeyh Muhammed Abduh & Muhammed Reşid Rızâ, *Menâr Tefsiri*, çev. Mehmet Erdoğan & İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ekin Yayınları,2011), 7/ 24.

<sup>10</sup> el-Ahzâb, 33/40.

<sup>11</sup> el-Mâide, 5/3.

<sup>12</sup> el-Bakara, 2/87; el-Mâide, 5/70.

*siklopedisi*'nin ilgili maddelerine müracaat ettik. Ayrıca zamanımızda Hz. Peygamber'in hayatı hakkında yazılmış en geniş siyer kitabı olması ve verdiği bilgilerin kaynaklarını da zikretmesi sebebiyle M. Âsım Köksal'ın dokuz ciltlik "İslâm Tarihi: Hz. Muhammed ve İslâmiyet" adlı eserini de kaynak olarak kullandık.

## 1. Hz. Peygamber'in Ecdadının Korunması

Hz. Peygamber, "Ben iki kurbanlığın oğluyum."<sup>13</sup> hadisindeki "kurbanlık" kavramıyla Hz. İsmail ve babası Abdullah'ı kastetmektedir. Her ikisi de kurban edilmek istendi, fakat ikisi de sonuç itibarıyla kurban edilmedi ve Hz. Peygamber (s.a.s.) de onların soyundan gelmiş oldu. Eğer kurban edilmiş olsalardı, onun da dünyaya gelmemesi gerekiyordu. İkisinin kurban edilmekten kurtulması dolaylı olarak Hz. Peygamber'in de korunması anlamına gelmektedir.

### 1.1. Hz. İsmâil'in Kurban Edilmekten Kurtarılması

Hz. İbrâhim, kavmi tarafından ateşe atılıp Allah'ın yardımıyla yanmaktan kurtulduktan sonra, hiç çocuğu olmadığı için Cenâb-ı Allah'tan sâlih bir evlât ister. Kendisine ilk çocuk olarak İsmâil verilir. Babasıyla beraber yürüyüp gezecek çağa gelince Cenâb-ı Allah İbrâhim'den oğlunu kurban etmesini ister. İbrâhim oğlunu kurban etmeye teşebbüs eder, fakat Allah tarafından tâbi tutulduğu bu imtihanda başarılı olduğu ortaya çıkınca oğlunun yerine semadan kurban olarak bir koç gönderilir;<sup>14</sup> böylece oğlu da kurtulmuş olur.<sup>15</sup>

Kur'ân-ı Kerim'de kurban edilmesi istenen çocuğun ismi geçmez. Tevrat'a göre bu çocuk İshâk'tır.<sup>16</sup> Kurban edilecek çocuğun isminin Kur'ân'da yer almaması, buna mukabil Tevrat'ta İshâk olarak belirtilmesi, Müslümanlar arasında görüş farklılıklarının ortaya çıkmasına sebep olmakla birlikte<sup>17</sup> çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre kurban edilmek istenen çocuğun ismi İsmâil'dir. Bu hususta hem âyetlerin hem hadislerin açık işareti bulunduğu kabul edilmektedir. Saffât suresinin 112. âyetinde Hz. İbrahim'in İshâk ile müjdelendiğinden söz edilir. Ancak bundan önce 100-107. âyetlerde Hz. İbrahim'in önceden var olan başka bir çocuğundan ve onun kurban edil-

<sup>13</sup> Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. 4 Cilt. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990, 2/342; İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdîsi 'alâ elsineti'n-nâs*, 2. Baskı. 2 Cilt (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, h. 1351), 1/199 (No: 606).

<sup>14</sup> es-Sâffât 37/99-111.

<sup>15</sup> Ömer Faruk Harman, "İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/78.

<sup>16</sup> Tekvin, 22/26.

<sup>17</sup> Harman, "İsmâil", 78-79.

mesinden bahsedilir. İşte bu çocuk İsmâil'dir. Hz. Peygamber (s.a.s.) de, "Ben iki kurbanlığın oğluyum" hadisiyle, hem kendisinin Hz. İsmâil'in soyundan geldiğini, hem de kurban edilmek istenen çocuğun adının İsmâil olduğunu işaret etmiştir. Ayrıca sadece kendisinin değil, "Bütün Araplar İsmâil b. İbrahim'in neslindedir"<sup>18</sup> hadisiyle bütün Arapların Hz. İsmâil'in neslinden geldiğini beyan etmiştir.

Hz. Muhammed'in (s.a.s.) dünyaya gelebilmesi için ecdadının da korunması gerekiyordu. Bu olay vesilesiyle en önemli dedelerinden biri olan İsmâil kurban edilmekten korunmak suretiyle, dolaylı olarak Hz. Peygamber (s.a.s.) de korunmuş oluyordu.

## 1.2. Babası Abdullah'ın Kurban Edilmekten Kurtulması

Kureyş kabilesinin reisi ve Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib zemzem kuyusunu ortaya çıkarmak istediği zaman, Kureyş'in ileri gelenleri ona engel olmak istemişler, o da "kendisine destek ve yardımcı olacak on oğlu olursa, onlardan birisini Kâbe'nin yanında kurban etmeyi" adanmıştı. Abdülmuttalib otuz yıl sonra arzu ettiği şekilde on oğlunun yetiştiğini görünce, yapmış olduğu adağı onlara bildirdi ve kendilerinden Allah için yapılmış olan bu adağın yerine getirilmesine razı olmalarını istedi. Oğulları babalarının isteğine boyun eğerek "Bu işi nasıl yapalım?" dediler. Abdülmuttalib, "Her biriniz birer ok alsın; üzerine ismini yazsın; sonra da onları bana veriniz!" dedi. Oğulları onun dediğini yaptı. Abdülmuttalib okları alarak Kâbe'nin içindeki Hübel putunun yanına vardı. Ok çekme görevlisine, "Şu oğullarımın oklarını çek!" dedi ve onlar hakkında yapmış olduğu adağı anlattı. Görevli oku çekince Abdullah'a çıktı. Abdülmuttalib onu boğazlamak üzere elinden tutup bıçağını yanına alarak İsaf ve Nâile putlarının yanlarını doğru ilerlemeye başladı. Kureyş'in ileri gelenleri Abdülmuttalib'in önüne çıkarak "Ey Abdülmuttalib! Ne yapmak istiyorsun!" diye sordular. Abdülmuttalib, "Onu boğazlıyacağım!" dedi. Kureyşliler ile Abdülmuttalib'in oğulları, "Vallâhi, meşru bir mazeret ve zarûret olmadıkça, onu boğazlayamazsın! Çünkü sen bunu yapacak olursan, herkes getirip oğlunu boğazlamaya kalkar! Buna devam edince de insanların kökü kesilir!" dediler. Abdullah'ın dayısı Muğîre b. Abdullah, "Gerekirse, onu kurtarmak için mallarımızın tamamını feda edebiliriz!" diye ekledi. Sonra Kureyşliler bu problemi çözmek için Şam'daki kâhin bir kadına gitmesini tavsiye ettiler. Medîne'ye geldiklerinde kâhinin Hayber'de olduğunu öğrendiler. Hayber'de onunla buluştular. Kâhin, "Sizde bir insanın diyeti ne kadardır?" diye sordu. Onlar "On deve" dediler. Kâhin, "Hemen memleketinize dönün. Adamınızı ve on deveyi ok çektiğiniz yere yaklaştırın; her ikisi için ok çekin. Eğer ok adaminize çıkarsa, Rabbinizi hoşnut edinceye

<sup>18</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/36.

kadar develerin sayısını arttırıp ok çekmeye devam edin. O develere çıktığı zaman onları boğazlarsınız. Böylece Rabbiniz sizden hoşnut olmuş, adanınız da kurtulmuş olur!” dedi.

Mekke’ye gelip Hübel putunun karşısında tekrar ok çekmeye başladılar. İlk çekilişte ok Abdullah’a isabet etti. Sonra develeri on adet arttırdılar. İkinci çekilişte de ok Abdullah’a isabet etti. Bu şekilde her çekilişte develeri on adet arttırarak dokuz çekiliş yaptılar ve hepsinde ok Abdullah’a isabet etti. Onuncu kez çekim yaptıklarında develerin sayısı 100’e yükselmişti ve bu kez ok develere çıktı. Bunun üzerine Abdümttalib 100 deveyi Safâ ve Merve arasında kesip bıraktı. Onların etlerinden insan, hayvan, kurt, kuş... yemeyen bir canlı kalmadı.<sup>19</sup> Böylece Hz. Peygamber’in babası Abdullah kurban edilmekten kurtuldu. O günden itibaren insan diyeti 100 deve olarak kabul edildi ve bu uygulama adet haline geldi.

## 2. Nübüvvetten Önce Korunması

### 2.1. Medine’de Çocuk İken Yahudilerden Korunması

Hz. Peygamber altı yaşında iken annesi Âmine, yanına Ümmü Eymen’i de alarak, iki deve ile Medine’ye gitmişti. Amaçları, hem Abdümttalib’in annesi tarafından dayıları olan Adiy b. Neccâr oğullarını, hem de eşi Abdullah’ın mezarını ziyaret etmektir. Medine’de Neccâr oğullarından Nâbiğa’nın evinde yaklaşık bir ay kadar misafir olarak ikamet etmişlerdir. Resûl-i Ekrem Medine’ye hicret ettiğinde bu evi tanımış ve orada misafir olarak kaldıklarını söylemiştir.<sup>20</sup>

Medine’de bulunduğu sırada bir Yahudi Hz. Peygamber’e (s.a.s.) dikkatlice baktıktan sonra, ertesi gün gelip yalnız başına iken Resûl-i Ekrem’in yanına sokulmuş ve “Ey çocuk! Senin adın ne?” demiş, “Ahmed” cevabını alınca, Yahudi “Bu, bu ümmetin peygamberi olacak!” diye haykırılmış.<sup>21</sup> Ümmü Eymen de Medine’deki bir hatırasını şöyle anlatmaktadır: “Bir gün, gündüz ortasında, Yahudilerden iki kişi yanıma geldiler. ‘Bize Ahmed’i çıkar!’ dediler. Ben de dışarı çıkardım. Ona, Ud yerine varıncaya kadar uzun uzun baktıktan sonra, birinin diğerine, ‘O, bu ümmetin peygamberidir. Burası da onun hicret yeridir. Bu memlekette savaş ve sürgün gibi büyük işler olacaktır’ dediği tamamıyla hatıramdadır.” Hz. Âmine, Medine’de daha fazla kalmayı uygun bulmaz ve Mekke’ye dönmek üzere yola çıkar. Fakat yolda hastalanır, Mekke ile Medine arasında

<sup>19</sup> Muhammed İbn İshâk, *Hz. Peygamber’in Hayatı ve Gazveleri –Kitâbü’s-Siyer ve’l-Meğâzî*, çev. Ali Bakkal (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013), 57-68; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdümelik b. Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, thk. Mustafâ es-Sekâ vd. (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1427/2005), 149-151; M. Âsım Köksal, *İslâm Tarihi Hz. Muhammed ve İslâmiyet (Mekke Devri)*, İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1981), 32-36.

<sup>20</sup> Köksal, *İslâm Tarihi (Mekke Devri)*, 64.

<sup>21</sup> Köksal, *İslâm Tarihi (Mekke Devri)*, 64-65.

bulunan Ebvâ köyüne geldiklerinde otuz yaşında iken orada vefat eder.<sup>22</sup>

## 2.2. Bahîrâ Eliyle Korunması

Hız. Peygamber (s.a.s.) henüz on iki (bir başka rivayete göre dokuz) yaşında iken amcası Ebû Tâlib, kendisini Kureyş'e ait bir ticaret kervanı ile Suriye'ye götürmüştü. Önceki seferlerde olduğu gibi kervan Busrâ'da, Bahîrâ diye bilinen bir rahibin manastırı yanında konaklamıştı. Önceki seyahatlerinde de Kureyşliler burada konakladıkları halde Bahîrâ onlarla ilgilenmezdi. Ancak bu defa bir bulutun kervanı gölgelediğini görünce onları yemeğe davet etti. Kervandakiler yaşı küçük olduğu için Hız. Peygamber'i kervanın yanında bırakıp Bahîrâ'nın davetine icabet ettiler. İçlerinde görmeyi umduğu sima yoktu. Herkesin gelip gelmediğini sordu. Bir çocuğun dışında herkesin geldiğini söylediler. Bahîrâ onun da gelmesini istedi. Hız. Peygamber gelince kendisiyle bizzat ilgilendi. Ona çeşitli sorular yöneltti. Sırtına baktığında peygamberlik mührünü gördü. Onun ileride peygamber olacağını anladı.

Ebû Tâlib'e dönüp, "Bu senin neslinden midir?" diye sordu.

Ebû Tâlib, "Oğlumdur!" dedi.

Bahîrâ, "O senin oğlun değildir. Ben, bu çocuğun babasını kitaplarda sağ olarak bulmuyorum!" dedi.

Ebû Tâlib, "O, benim kardeşimin oğludur." dedi.

Bahîrâ, "Babası ne oldu?" diye sordu.

Ebû Tâlib, "Bu, annesinin karnında iken öldü!" dedi.

Bahîrâ, "Doğru söyledin!" dedi ve arkasından "Annesi ne oldu?" diye sordu.

Ebû Tâlib, "Yakında öldü" dedi.

Bahîrâ, "Doğru söyledin" dedi ve "Kardeşinin oğlunu hemen memleketine geri götür. Yahudilerin ona zarar vermelerinden sakın! Vallahi onlar bu çocuğu görüp de benim onda sezdiğimi sezecek olurlarsa, mutlaka ona bir kötülük yapmak isteyeceklerdir. Çünkü, şu kardeşinin oğlunun ileride büyük bir şamı olacak. Hemen onu memleketine götür." dedi. Ebû Tâlib de Şam'a gitmekten vazgeçip mallarını Busrâ'da satarak Mekke'ye geri döndü.<sup>23</sup>

Bazı rivayetlere göre burada üç kişi Hız. Peygamber'i (s.a.s.) görünce ona kötülük yapmak istemişler, fakat Bahîrâ onlara mâni olmuştur.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Köksal, *İslâm Tarihi (Mekke Devri)*, 65.

<sup>23</sup> İbn İshâk, *Hız. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri*, 107-114; Belâzürî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud, *Ensâbü'l-Eşraf (Hız. Peygamber'in Hayatı ve Şahsiyeti, Siyasî ve Askerî Mücadeleleri)*, çev. Hikmet Akdemir (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2018), 1/178-179; Köksal, *İslâm Tarihi (Mekke Devri)*, 78-81; Mustafa Fayda, "Bahîrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/486.

<sup>24</sup> Fayda, "Bahîrâ", 4/486.

### 3. Peygamber İken Korunması

#### 3.1. Ebû Cehil'den Korunması

Ebû Cehil Hz. Peygamber'in (s.a.s.) baş düşmanlarından. "Ben Muhammed'i namaz kılariken görürsem onun boynuna basıp ezeceğim" diye Kureyş'e vaatte bulunmuş. Hz. Peygamber (s.a.s.) namaz kılmaya başladığı bir sırada durumu ona bildirmişler. Ebû Cehil gelip arzu ettiği şeyi yapmak için Hz. Peygamber'e (s.a.s.) doğru yaklaştığı zaman birden gerisin geriye kaçmaya başlamış. Kureyşliler neden kaçtığını sorunca onlara şöyle demiş: "Ona yaklaştığımda içi ateşle dolu bir çukurla karşılaştım, neredeyse içine düşecektim. Orada kanatları yeryüzünü kaplayacak genişlikte korkunç bir canavar vardı." Hz. Peygamber (s.a.s.) buyurdu ki, "Bu bir melekti. Eğer yaklaşıyadı parça parça onu alıp yutacaktı."<sup>25</sup>

Bir başka rivayete göre bir gün Ebû Cehil Mescid-i Haram'a elinde bir taşla gelmişti. Bu taşla Hz. Peygamber'i (s.a.s.) vurmaya düşünüyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) de orada secde halindeydi. Hz. Peygamber'e (s.a.s.) doğru gitti. Kureyş onun taşı atmasını bekliyorlardı. Taş Ebû Cehil'in eline yapıştı, elleri bileklerine kadar kurudu. Geriye döndü. Sonra Hz. Peygamber'den (s.a.s.) eski haline gelmesi için dua etmesini istedi. Resûl-i Ekrem (s.a.s.) dua etti ve elleri eski haline geldi.<sup>26</sup>

#### 3.2. Ebû Leheb'in Karısı Ümmü Cemîl'den Korunması

Ebû Leheb, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) amcası olmakla birlikte ona düşmanlık yapmakta Ebû Cehil'den geri kalmıyordu. Karısı Ümmü Cemîl de Resûl-i Ekrem'e (s.a.s.) düşmanlık konusunda Ebû Leheb'le yarışlıyordu. Hz. Peygamber'e (s.a.s.) eziyet vermek için zaman zaman onun geçeceği yollara dikenli çalılar dökerdi. Onların bu düşmanca tutumu üzerine Cenâb-ı Allah Tebbet sûresini indirdi. Sürede Ümmü Cemîl'in, "odun hamalı" (Tebbet, 111/4) olarak nitelendirilmesi kendisini kızdırmış, Hz. Peygamber'in ağzına vurmak maksadıyla eline bir taş alarak Mescid-i Haram'a gelmişti. Mescid'e geldiğinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanında Ebû Bekir de vardı. Ancak o, Ebû Bekir'i görüyor, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) göremiyordu. Ebû Bekir'in yanına geldi, "Arkadaşın nerede?" diye sordu. Ebû Bekir "Onu ne yapacaksın?" diye cevap verince, "Onun beni hicvettiği duydum; Allah'a yemin olsun, onu bulursam bu taşı onun ağzına yapıştıracağım" dedi. Akabinde Hz. Ebû Bekir'e dönerek, "Parlak yıldızlara yemin

<sup>25</sup> Müslim, "Sıfâtü'l-münâfikîn", 6, (H. No: 2797); Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûi ki'l-Mustafâ*, 2 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Emîn (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1971), 1/216.

<sup>26</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 268; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I, 216. İbn Kesîr, Ebû'l-Fis dâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 15 cilt (Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 3/42-43.



olsun ki, o bir şairdir, ben de bir şairim” dedi ve oradan ayrılıp gitti.<sup>27</sup>

### 3.3. Velîd b. Mugîre’den Korunması

Hiz. Peygamber’in ve İslâm’ın azılı düşmanlarından biri olan Velîd b. Mugîre Kureyş içinde akli, dirayeti, güzel konuşması, şiir zevki ve zenginliğiyle öne çıkan bir kişiydi. Kureyş’in fikir babasıydı. Hâşimoğulları ile rekabet etmek onun için bir zevkti. Hac zamanı gelince Mina’da büyük bir ateş yaktırır; hacılara yemek dağıtırdı. Kibir ve ihtirası sebebiyle Hiz. Peygamber’in davetini kabul etmedi. Kur’ân-ı Kerîm’in sihir, Hiz. Peygamber’in de sihirbaz olduğu iddiasında bulundu. Hiz. Peygamber’e olan kötülüklerini genellikle yeğeni Ebû Cehil vasıtasıyla yaptırıyordu. Velîd b. Mugîre ve onunla birlikte Hiz. Peygamber’e kötülük yapan müşrikler hakkında yüz dört kadar âyet inmiştir. Velîd ve yeğeni Ebû Cehil hakkında o kadar çok âyet nâzil olmuştur ki, başka hiç kimse hakkında bu kadar çok âyetin inmediğine hayretle dikkat çekilmiştir.<sup>28</sup>

Velîd b. Mugîre bir gün Hiz. Peygamber’i (s.a.s.) öldürmek niyetiyle Mecsîd-i Haram’a gelmişti. Hiz. Peygamber (s.a.s.) oradaydı. Fakat onu görmüyordu. Allah ondan görme yetisini almıştı. Sesini işittiği halde onu göremiyordu. Hiz. Peygamber’in sesini işitince o tarafa doğru yöneldi, sonra arkadaşlarına doğru döndü. Arkadaşları onu çağırınca kadar onları da görmüyordu.<sup>29</sup>

### 3.4. Hicret Esnasında Korunması

Mekke’deki ilk Müslümanlar kimi Habeşistan’a kimi Medine’ye hicret etmek suretiyle müşrikler için bir tehlike olmaktan çıkmışlardı. Ancak Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) hicreti onlar için bir tehlike oluşturabilirdi. Hiz. Peygamber (s.a.s.) diğer Müslümanların hicret ettiği yere göç ederse, onları toparlayabilir ve ileriki zamanlarda kendileri için bir tehlike olabilirdi. Bu sebeple Kureyş, onun Mekke’den çıkmasına izin vermiyordu. Hicret, Resûl-i Ekrem (s.a.s.) için kritik bir yolculuktu. Onun şehirden çıktığını haber alan Mekkeliler her tarafa onu aramaya koyulmuşlar, hicretini önlemek istemişlerdi. Ne var ki Hiz. Peygamber (s.a.s.) Allah’ın koruması altındaydı ve bu zorlu yolculukta özel olarak çeşitli şekillerde korunmuştu.

#### 3.4.1. Evinden Çıkarken Korunması

Ebû Cehil, Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) Medine’ye hicretine mâni olmak

<sup>27</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, 313-314; Belâzürî, *Ensâbü’l-Eşraf*, 1/222; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/361; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/214.

<sup>28</sup> Mustafa Fayda, “Velîd b. Mugîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/34.

<sup>29</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/215.

için Dârünnedve’de toplantı yapılmasını teklif etmişti. Toplantıda her kabileden seçilecek gençlerden meydana gelen bir topluluk tarafından öldürülmesi kararlaştırılmıştı.<sup>30</sup> Ebû Cehil’in başını çektiği bu heyet Resûl-i Ekrem’i öldürmek için evini kuşatıp geceyi orada geçirdiler. Resûl-i Ekrem (s.a.s.) Hz. Ali’ye kendi yatağında uyumasını emretti, geceyein Yâsîn sûresindeki “Onların boyunlarına demir halkalar geçirdik, o halkalar çenelerine dayanmıştır. Bu sebeple kafaları yukarıya kalkık durumdadır. Biz, onların önlerine bir set, arkalarına da bir set çekip gözlerini perdeledik. Artık görmezler.”<sup>31</sup> âyetlerini okuyarak dışarı çıktı. Dışarı çıkarken üzerlerine toprak serpmiş, onlar da onu görmemişlerdi. Sabahleyin müşrikler Hz. Peygamber’in evinden çıktığını anlayınca, “Bu da Muhammed’in (s.a.s.) sihirlerinden bir sihiridir” diyerek başlarındaki toprakları silkeliyorlardı.<sup>32</sup>

Öne çıkan rivayetlere göre Hz. Peygamber’e (s.a.s.) suikast haberi Cebrail tarafından verilmiştir.<sup>33</sup> M. Said Hatiboğlu ve Mehmet Azimli’ye göre ise İbn Sa’d’da yer alan bir rivayete dayanarak bu haber Resûl-i Ekrem’e (s.a.s.) amca kızı Rukayka tarafından getirilmişti.<sup>34</sup> Hz. Peygamber suikast haberini aldıktan sonra Hz. Ebû Bekir’in evine gitti. Sonra birlikte Sevr mağarasına hareket ettiler.

### 3.4.2. Sevr Mağarasında Korunması

Evinden çıkan Hz. Peygamber (s.a.s.) daha önce anlaştıkları üzere Medine yönünün ters istikametinde kalan Sevr mağarasına gittiler. Cenâb-ı Allah burada onları bazı mucizelerle korudu. Bir örümcek mağaranın önünde ağ örmüştü. Müşrikler mağaranın önüne kadar gelip “İçeri girelim” dediklerinde, Ümeyye b. Halef, “Oradaki örümcek ağını görmüyor musunuz? Ben bunun daha Muhammed doğmadan öncesine ait olduğu kanaatindeyim!” dedi. Mağaranın kapısında da iki güvercin duruyordu. Kureyşliler, “Eğer orada birisi olsa, bu güvercinler<sup>35</sup> orada durmaz” deyip<sup>36</sup> oradan ayrılıp gittiler.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/457.

<sup>31</sup> Yâsîn, 36/89.

<sup>32</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/214; Köksal, *İslâm Tarihi* (Mekke Devri), 405-406 (Ancak ilk siyer kitaplarında bu rivayete yer verilmemiştir).

<sup>33</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/458; Ahmet Önkal, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/460.

<sup>34</sup> Mehmed Said Hatiboğlu, *Hz. Peygamber ve Kur’ân Dışı Vahiy*, 2. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2009), 106; Mehmet Azimli, “Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber’in Hicreti”, *Milel ve Nihal* 5/3 (Aralık 2008), 60.

<sup>35</sup> Belâzürî güvercinlerin varlığından söz etmez.

<sup>36</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/214-215.

<sup>37</sup> Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A‘zamî, İkinci Baskı, 11 Cilt (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî h.1403) 5/389; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 3/179-181;

### 3.4.3. Sürâka'ya Karşı Korunması

Sürâka b. Mâlik, Benî Müdlic kabilesinin reisi idi. Kabilesinden bazı kişilerle otururken Kureyş müşriklerinin elçisi gelip Resûl-i Ekrem'in Ebû Bekir ile birlikte Mekke'den çıktıklarını, onları yakalayana veya öldürene iki yüz deve ödül verileceğini haber verdi. O sırada Allah Resûlü (s.a.s.), Hz. Ebû Bekir ile birlikte Benî Müdlic'in memleketi olan Kudeyd mevkiinden geçiyordu. Kabile mensuplarından bir adam, sahil tarafında birilerini gördüğünü, bunların Muhammed (s.a.s.)'ve arkadaşları olabileceğini söyledi. Sürâka, Hz. Peygamber'i (s.a.s.) kendisi yakalamak istiyordu. Kabilesinin adamlarını şüphelendirmemek için, sahilden geçenlerin develerini kaybedip de aramaya çıkan kişiler olduğunu söyledi. Daha sonra oradan ayrılarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) izini takip etmeye başladı. Hz. Ebû Bekir, Sürâka'nın gelmekte olduğunu görünce telâşlandı. Resûl-i Ekrem (s.a.s.) gayet sakin bir şekilde kendisine "Korkma, Allah bizimledir!"<sup>38</sup> âyetini okudu ve "Allah'ım! Bizi onun şerrinden koru" diye dua etti. Hz. Peygamber (s.a.s.) arkasına dönüp bakmıyor; Hz. Ebû Bekir ise tersine sık sık kafasını çevirip arkasına bakıyordu. Hz. Ebû Bekir bir ara, "Yâ Resûlallah! İşte atlı bize yetişti" dedi. Resûl-i Ekrem (s.a.s.) ona bakıp, "Allah'ım! Onu düşür!" diye dua etti. Atı sürçen Sürâka yere düştü. Bazı rivayetlere göre bu durum üç kere tekrar etti. Bu durum karşısında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah tarafından korunduğunu anladı ve Resûl-i Ekrem'i yakalamak bir yana bu sebeple kendisine bir kötülük geleceğinden endişelendi. Resûl-i Ekrem'den özür diledi. Arkalarından gelecek olanları engelleme sözü verdi ve kendisine bir emannâme verilmesini istedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Ebû Bekir'in kölesi Âmir b. Führeyre'ye bir emannâme yazmasını emretti. Sürâka kendisine verilen bu belgeyi Hz. Peygamber (s.a.s.) Taîf ile Ci'râne arasında bir yerde bulunurken gelip Müslüman oluncaya kadar saklamıştır. Sürâka, Hz. Peygamber'e yiyecek sağlama ve başka ihtiyaçlarını karşılama teklifinde bulundu. Ancak o, bunların hiçbirini kabul etmedi. Yalnız durumlarını kimseye bildirmemesini istedi. Sürâka da, Resûlullah'ı (s.a.s.) izlemeye çalışanları değişik yerlere yönlendirdi.<sup>39</sup>

Azimli'nin atın sürçmesi gibi mucize addebilecek olayları kabul etmeyeceği açıktır. Ancak Sürâka'nın Hz. Peygamber'i yakalama teşebbüsünde bulunup bulunmadığını kabul edip etmediği açık değildir. "Suraka olayında

Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/459; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. thk. Ahmed Şâkir, 4/269; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/214-215; Köksal, *İslâm Tarihi (Mekke Devri)*, 409-410.

<sup>38</sup> et-Tevbe, 9/40.

<sup>39</sup> İbn Sâ'd, *Tabakât*, 6/150-152; Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 45; Müslim, "Zühd" 75; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/462; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/215; Köksal, *İslâm Tarihi (Mekke Devri)*, 418-421. Yavuz Ünal, "Sürâka b. Mâlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/161.

öncelikle tek kişinin dört kişiyi takip etmesi, saldırması ve dört kişinin ondan korkması olayının problemlili olduğunu düşünüyoruz... Yine eğer Hz. Peygambere okuduklarını işitecek kadar yaklaştıysa, düşse bile kalkıp rahatlıkla onları yakalayabilirdi. Çünkü deve ile yolculuk ediyorlardı<sup>40</sup> gibi ifadelerinden, onun böyle bir olayın gerçekleştiğini kabul etmediği sonucunu çıkarmak mümkündür. Fakat, “Aslında bütün bunlar, kitaplarımızda harikulade olaylar çerçevesinde geliştirilip örülen ve Hz. Peygamber’i öldürmeye gelen bir zorbanın, bir anda koruyucu konumuna geçmesi şeklinde bir olay olarak aktarılmıştır”<sup>41</sup> sözünden, Sürâka’nın takibi olayını kabul ettiği, bu münasebetle anlatılan olağanüstü olayların uydurma olduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca emannâme meselesinin hakikatte gerçekleşmediğini, muhtemelen Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hicretin ikinci yılında Zü’l-Üşeyre Gazvesi sırasında Sürâka’nın da mensubu olduğu Benî Müdlic’e misafir olduğu sırada onlarla yaptığı antlaşmalarla karıştırılan bir olay olduğunu belirtmektedir.<sup>42</sup>

Öncelikle olayı “dört kişinin bir kişiden korkması” şeklinde ele alıp bu olayın belki hiç vuku bulmadığı izlenimini vermek doğru değildir. Eğer o dönemde biri kişi iyi atıcı ise karşı taraftan onlarca kişiye mukavemet edebilir. Bunun bir örneği Suheyb-i Rûmî’dir. Suheyb’in Mekke’den çıktığı haberini alan müşrikler onu yakalamak için peşine düşmüşler ve bir ok mesafesi yaklaşmışlardı. Ancak o, aralarında en iyi okçunun kendisi olduğunu hatırlatarak birkaç kişiyi vurmadan kendisini yakalayamayacaklarını söylemiş ve malının yerini haber vermek suretiyle onlardan kurtulmasını başarmıştır. Burada o sırada Hz. Peygamber’e savaş izni verilmediğini, o zamana kadar müşrikler Müslümanları öldürmüş olsalar da onlara kaba kuvvetle mukabele edilmediğini hatırlamak gerekir.

Olay gerçekse, meydana kavgı ve ölüm olayı da yoksa; Sürâka niçin başını alıp geri döndü? Bütün rivayetler bize olayın gerçek olduğunu, Sürâka’nın geri dönüşünün de mucizevî hallerden sonra gerçekleştiğini göstermektedir. Sürâka olayı ile ilgili karışıklıklar, tezatlar hatta uydurmalar olabilir. Rivayetlerin tabiatında bunlar vardır. Ancak olayın gerçek olduğu reddedilemez. Dolayısıyla olay, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Allah’ın inayetiyle korunduğu bir hadise olarak ele alınmalıdır.

#### 3.4.4. Çobanın Unutkanlığı

Bir çoban Hz. Peygamber ile Hz. Ebû Bekir’i hicret ederken görmüş ve durumu haber vermek üzere Mekke’ye gitmiş, ancak Mekke’ye vardığında oraya niçin geldiğini bir türlü hatırlayamamıştı. Hatırlamak için ne kadar çalıştıysa da gördüğü şeyi hatırına getirememişti. Sonra geri dönmek mec-

<sup>40</sup> Azimli, “Hz. Peygamber’in Hicreti”, 73.

<sup>41</sup> Azimli, “Hz. Peygamber’in Hicreti”, 74.

<sup>42</sup> Azimli, “Hz. Peygamber’in Hicreti”, 76.

huriyetinde kalmıştı.<sup>43</sup>

### 3.5. Gavres'den Korunması

Dü'sûr b. el-Hâris b. Muhârib el-Gatafânî, Gatafân kabilesinin reisi olup Gavres(e) lakabıyla tanınırdı. Bazı kaynaklarda, Gatafân'ın Benî Muhârib koluna mensup olduğu için Muhâribî nisbesiyle anılır. Hicretin 3. yılında (624) Gatafân kabilesinin Benî Sa'lebe ve Benî Muhârib kollarına mensup bazı yağmacılar, Medine çevresindeki bazı yerleşim merkezlerine baskın yapmak niyetiyle, Dü'sûr'un başkanlığında Necid bölgesinde Züemer denilen yerde toplanmışlardı. Durumu haber alan Hz. Peygamber (s.a.s.) 450 kişilik bir askerî birlikte bunların bulunduğu yere geldi. Ancak Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) üzerlerine geldiğini önceden öğrenen Dü'sûr ve arkadaşları dağlara çekilip Hz. Peygamber'i (s.a.s.) ve ashabını gözetlemeye başlamışlardı. Bu sefer, Gatafân veya Enmâr Gazvesi diye bilinmektedir. Karşılarında düşman kuvveti bulamayan Hz. Peygamber (s.a.s.) Züemer'de karargâhını kurdu. Bu sırada sağanak halinde yağmur yağdı. Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) elbisesi ıslanmıştı. Elbisesini kurutmak için ashabından biraz uzaklaştı, kılıcını bir ağacın dalına astı ve ağacın gölgesine uzandı. Resûl-i Ekrem'i (s.a.s.) öldürmek için çok iyi bir fırsat çıktığını düşünen Gatafanlılar, bu işi yapması için Gavres'i teşvik ettiler. Gavres, hiç kimseye görünmeden Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) yanına kadar geldi. Kılıcını çekerek başucuna dikildi ve "Şimdi seni benden kim kurtaracak?" diye sordu. Hz. Peygamber, "Allah!" diye cevap verince, Gavres'in eli titremeye başladı ve kılıcı elinden düştü. Bazı rivayetlere göre tam o sırada Cebrail, onu göğsünden itti ve kılıcı yere düştü. Düşen kılıcı hemen eline alan Hz. Peygamber (s.a.s.) ona, "Şimdi seni benden kim kurtaracak?" diye sorunca Gavres, "Hiç kimse!" diye cevap verdi. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) onu affetti. Gavres yaptığından o kadar pişman olmuş ve Resûl-i Ekrem'i de o kadar takdir etmişti ki arkadaşlarının yanına döndüğünde "Ben şimdi insanların en hayırlısının yanından geliyorum" demişti.<sup>44</sup> Bu olayın Zâtürrikâ' Gazvesi'nde geçtiği de söylenmektedir.<sup>45</sup>

Azimli'ye göre tabii yollarla gerçekleşen olaylar, "insanüstü bir peygamber imajı arzusuyla devamlı bir şekilde insani platformdan insanüstü platformlara taşınmıştır. Bu mantığa göre, o peygamberdir, devamlı ko-

<sup>43</sup> Kādî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/215.

<sup>44</sup> Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Hz. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Megâzi)*, çev. Musa K. Yılmaz vd. (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014), 1/ 247-248; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/34; Buhârî, "Cihâd" 84, 87, "Megâzi", 31, 32; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eş-râf*, 1/ 540-541; Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/31; Kādî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/214-215.

<sup>45</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/62; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn" 311 (No. 843); Abdullah Ay8 dınlı, "Dü'sûr b. Hâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 10/51.

runması ve mucizeler göstermesi gerekmektedir.”<sup>46</sup> Oysa Hz. Peygamber, suikast ve diğer her türlü tehlikelere karşı özel ilahi bir koruma ile korunmamaktadır.<sup>47</sup>

Bize göre Hz. Peygamber tabii yollarla korunduğu gibi, yeri geldiği zaman mucizevî yollarla da korunur. Eğer Cebrail'in tabii yollarla bilinmeyen bir haberi vermesi, “beşer olan bir peygamberi insanüstü bir peygamber haline getirmek” ise, önce bunu kendisine Kur’ân’ı indirmek suretiyle Cenâb-ı Allah yapmıştır. Yine Kur’ân’da birçok haberî mucizeyi peygamberine verdiğini bildirmekle, o zatı insanüstü hale getiren Cenâb-ı Allah olmaktadır. Vahiy almakla veya mucize göstermekle bir peygamber insanüstü hale dönüşmez. Ancak son peygamber olduğu için vahyin tamamlanması için, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) korunması gerekmektedir. Bazen mucizevî yollarla korunması onu beşer olmaktan çıkarmaz. Mucizeleri yaratan da Allah’tır. Hâtemü’l-Enbiya da olsa bir peygamber mucize göstermek istediği zaman bunu gösterme imkânına sahip değildir. Dolayısıyla mucize göstermeyi peygamberin zatına mahsus bir yaratma eylemi gibi görüp ona insanüstü bir değer atfedenler varsa, elbette yanlış düşünüyorlardır.

### 3.6. Ebû Süfyân’ın Kiralık Katilinden Korunması

Ebû Süfyân b. Harb bir gün Mekke’de Kureyş’ten bir topluluğa rastladı ve onlara “Çarşıda gezerken Muhammed’i öldürecek birisi yok mu?” dedi. Bedevi Araplardan birisi Ebû Süfyân’ın yanına yaklaşıp, “Ben, adamların kalbi en katı, tutuş ve yakalayışı en sert, saldırışı en çabuk ve hızlı olanıyım. Eğer sen, benim yiyeceğimi sağlarsan gidip onu öldürürüm. Yanımdaki kartal kanadını andıran hançerimi onun tepesine vururum. Sonra yolcu kafilesi içine karışırım. Sür’atle herkesi geride bırakır, geçerim. Çünkü ben en tenha ve kestirme yolları bilen kılavuz kişiyim” dedi.

Bedevi hazırlanıp geceleyin yola çıktı. Altıncı gün sabahleyin Medine’ye geldi. Hz. Peygamber’i (s.a.s.) soruşturmaya başladı. Kendisine o sırada Abdüleşhel oğullarının mescidinde olduğu söylendi. Resûl-i Ekrem adamı uzaktan görür görmez ashabına, “Şu adam suikast yapmak istiyor! Allah’a yemin olsun, onunla yapmak istediği şey arasında Yüce Allah durmaktadır” dedi.

Bedevi durdu, “Abdülmuttalib’in oğlu hanginiz?” diye sordu. Resûl-i Ekrem “Benim!” dedi. Bedevi, Resûl-i Ekrem’e doğru yönelmiş giderken Üseyd b. Hudayr onu, izarının eteğinden tuttu ve hızla çekti. Elbisesi içinde gizlediği hançer açığa çıktı. Üseyd hemen adamın üzerine atlayıp boğazını sıktı. Bedevî “Kanımı bağışla Yâ Muhammed!” diye bağırdı.

Hz. Peygamber (s.a.s.) “Sen bana doğruyu söyle; buraya niçin geldin? Eğer bana doğruyu söylersen, doğruluk sana fayda verir. Yalan söylersen bu

<sup>46</sup> Mehmet Azimli, “Allah’ın Hz. Peygamberi Suikastlerden Koruması Çerçevesinde Sirderdeki Bazı Olayların Tahlilleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/1 (Kış 2007), 34.

<sup>47</sup> Azimli, “Siyerdeki Bazı Olayların Tahlili”, 36.

sana iyilik getirmez. Yapmaya kalkıştığın işten zaten benim haberim var” dedi.

Bedevi, “Bana (hayatımı başışlayacağına dair) güvence verir misin?” diye sordu. Resûl-i Ekrem, “Sen emniyettesin!” deyince bedevi Medine’ye hangi maksatla geldiğini ve Ebû Süfyân’ın çevirdiği işleri teker teker anlattı. Resûl-i Ekrem, bedevinin sabaha kadar Üseyd b. Hudayr’ın evinde hapsedilmesini emretti. Sabahleyin onu serbest bırakıp, “Ben sana emân vermiştim. Haydi, nereye gitmek istersen, git. Ama istersen kendin için bundan daha hayırlı olanı seç!” dedi. Bedevi “Daha hayırlı olan nedir?” diye sordu. Resûl-i Ekrem, “Kelime-i şehadet getirip Müslüman olmandır.” buyurdu. Bedevi, “Şehâdet ederim ki Allah’tan başka ilah yoktur, sen de Allah’ın resulüsün. Vallâhi ya Muhammed! Ben senin yanındaki adamlardan korkmadım. Fakat seni görünce aklım başımdan gitti ve zaafa düştüm. Sonra sen, benim yapmaya teşebbüs ettiğim şeyi de anladın. Halbuki bundan hiç kimsenin haberi yoktu. Medine’ye gelirken hiçbir atlı da beni geçmemişti. Anladım ki, sen Allah tarafından korunmaktasın ve hiç şüphesiz hak üzerindedir. Ebû Süfyân’ın cemaati ise şeytan cemaatidir.” dedi. Bu söz üzerine Hz. Peygamber gülümsedi. Bedevi, bir müddet Medine’de kaldıktan sonra Resûl-i Ekrem’den izin alarak Medine’den ayrıldı.<sup>48</sup>

Uhud savaşından sonra bir plan gereği Adal ve Kâre kabileleri altı veya on kişilik bir heyetle Medine’ye gelip Hz. Peygamber’den kendilerine bir irşad heyetinin gönderilmesini istediler. Resûl-i Ekrem (s.a.s.) de onların taleplerini yerinde bularak kendileriyle birlikte altı, yedi veya on kişilik bir heyet gönderdi. Ancak bu kişiler Recî mevkiinde pusuya düşürülerek bazıları öldürüldü, diğerleri de Mekke’ye götürülerek Kureyş müşriklerine satıldı. Mekkeliler satın aldıkları iki Müslümanı kalabalık önünde acımasızca katlettiler. Etrafa gözdağı vermek için Hubeyb b. Adiy’ın cesedini de bir ağaca asarak teşhir etmeye başlamışlardı. Bu iki olay üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.), Amr b. Ümeyye ed-Damrî ile Seleme b. Eslem b. Hârîş’i, Hubeyb’in cesedini ağaçtan indirip gömme ve Ebû Süfyân’ı öldürme vazifesiyle görevlendirdi. Sonuç olarak iki sahabî Hubeyb’in cesedini ağaçtan indirip toprağa gömme işini başardılar, ancak deşifre oldukları için Ebû Süfyân’ı öldürme imkânı bulamadılar. Müşriklerden bir kişiyi öldürüp üç kişiyi de esir ederek Medine’ye getirdiler.<sup>49</sup>

### 3.7. Benî Nadîr Suikastından Korunması

Benî Nadîr’in Medine’den sürülmesinin sebebi Hz. Peygamber’e suikast yapmalarıydı. Üzerine büyük bir taş yuvarlamak suretiyle onu öldürmeyi planlamışlardı. Hz. Peygamber’in Benî Nadîr yurdunda bulunması-

<sup>48</sup> Köksal, *Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 4/59-61; Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber’in Savaşları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 373.

<sup>49</sup> Mahmudov, *Hz. Peygamber’in Savaşları*, 372-375.



nın sebebi ve suikasttan haberdar olmasıyla ilgili iki ayrı rivayet vardır:

a. Hicretin dördüncü yılı Safer ayında (Temmuz 625) meydana gelen Bi'rimaûne olayında yetmiş İslâm davetçisi tuzağa düşürülüp şehid edilmişti. Kılıçtan kurtulan Amr b. Ümeyye ed-Damrî, olayı Hz. Peygamber'e haber vermek üzere Medine'ye dönerken, yolda Benî Âmir kabilesinden iki kişiye rastladı. Kendilerine saldıranlar Benî Âmir kabilesinden oldukları için bunların da kendilerine düşman olduklarını zannederek onları öldürdü. Halbuki bunlar Müslüman olmuş kişilerdi ve yanlış bilgi sebebiyle öldürülmüşlerdi. Hz. Peygamber (s.a.s.) bunların diyetlerini ödeyeceklerini söyledi. Aralarındaki anlaşma gereğince Benî Nadîr'in de bu diyet için kendilerine düşen payı vermeleri gerekiyordu. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu payı kendilerinden istemek için bir grup sahâbî ile birlikte Benî Nadîr'in mahallesine gitti. Güya paylarına düşen kısmı toplamak için hazırlık yapmaya başlamışlardı. Resul-i Ekrem (s.a.s.) bu sırada bir duvarın dibine oturup onları beklemeye başlamıştı. Yahudiler paylarına düşen parayı toplamak yerine, üzerine bir taş atmak suretiyle onu öldürmeyi planlamışlardı. Bu durumu Cebrail, Hz. Peygamber'e haber verince hemen oradan ayrıldı.<sup>50</sup>

b. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Benî Nadîr mahallesinde bulunmasının sebebi, onların bilginleriyle buluşmaktı. Kureyş müşrikleri bir mektup yazarak onlardan Hz. Peygamber'i (s.a.s.) öldürmelerini istemişlerdi. Benî Nadîr bu talebe olumlu bir cevap vererek bir suikast neticesinde Resûl-i Ekrem'i (s.a.s.) öldürmeyi tasarlamışlardı. Hz. Peygamber'e (s.a.s.) haber göndererek, "Arkadaşlarından üç kişi ile birlikte bize gel. Biz de karşınıza üç haham çıkaracağız. Onlarla tartışın. Eğer hahamlarımız sana iman ederlerse, biz de sana tabi oluruz" dediler. Ancak onlar üç hahamı münazara için çıkarmak yerine bu kişilerin elbiselerinin altına gizledikleri hançerlerle Hz. Peygamber'i (s.a.s.) öldürmeyi planlamışlardı. Benî Nadîr'den birisiyle evli olan Medineli bir kadın bu suikastı Müslüman olan erkek kardeşine haber verdi, o da daha yolda iken Resûl-i Ekrem'e yetişip durumu haber verdi. Hz. Peygamber de geri döndü.<sup>51</sup>

Daha sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) onlara haber göndererek bu hıyanetleri sebebiyle on gün içinde Medine'yi terk etmelerini, bu süreden sonra şehirde kalıp yakalananların öldürüleceğini bildirdi. Nadir oğulları, münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl, Benî Kurayza ve Benî Gatafân kendilerine destek vaadinde bulununca savaşa hazır olduklarını söylediler. Ancak hiçbir destek gelmedi, on beş günlük kuşatmadan sonra teslim oldular ve Medine'den sürüldüler.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 2/10; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 756; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, 1/582-583; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/216; Köksal, *Hz. Muhammed ve İslâmiyet (Medine Devri)*, 4/47, 74-82.

<sup>51</sup> Abdürrezâk, *el-Musannef*, 5/359; Ebû Dâvûd, "el-Harâc ve'l-'imâre ve'l-fey", 22-23.

<sup>52</sup> Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 2/10; Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah b. Ah-

Benî Nadîr'in Medine'den sürülmesiyle ilgili olarak ilk siyer yazarlarının tamamı birinci rivayete yer verip ikinci rivayeti zikretmezken, ikinci rivayet hadis kitaplarında yer almaktadır. Birinci rivayeti İbn Hişâm, İbn İshâk'tan senetsiz olarak aktarmış; İbn Sa'd da senetsiz olarak rivayet etmiş, Vâkıdî ise "isimlerini bilmediğim ravilerden aldım" demiştir. İkinci rivayetin (hadis) senedi vardır. Senet esas alındığında ikinci rivayetin üstün olduğu görülmektedir. Bu sebeple bazı araştırmacılar ikinci rivayeti tercih etmişlerdir.<sup>53</sup>

Bize göre şu sebeplerden dolayı birinci rivayetin tercih edilmesi daha uygundur:

1. Siyer yazarları senede hadisçiler kadar önem vermemişlerdir. Bu sebeple siyer kitaplarındaki rivayetlerle hadis kitaplarındaki rivayetleri sadece senedi esas alarak değerlendirmek doğru olmaz. İlkel olarak bizim şöyle bir tespitimiz vardır: Bir olayla ilgili olarak siyer rivayetleri ile hadis rivayetleri çatıştığı zaman olayın bütünlüğü açısından siyer rivayetleri daha uygun görünmektedir.

ii. Olayın cereyan şekline, çok önceden bir planlama olmadığı, bir fırsatı değerlendirmek suretiyle bir nevi kaza süsü verilerek Hz. Peygamber'i öldürülmek teşebbüsünde buldukları anlaşılmaktadır. Bir grubun tuzak kurması sonucunda Resûl-i Ekrem'i öldürmeleri halinde, bunun Müslümanlara karşı savaş açmak anlamına geldiği çok iyi bilinmektedir. Eğer Benî Nadîr'in böyle bir niyeti olsaydı önceden savaş hazırlığı yaparlardı. Oysa Hz. Peygamber'e suikast teşebbüsünden sonra on gün içinde Medine'yi terk etmeleri, aksi takdirde yakalanarak öldürülecekleri bildirilmeden, önce şehri terk etmek üzere hazırlıklara başlamışlardı. Ancak, "Abdullah b. Übey b. Selûl'ün kendilerine 2000 adamıyla yardım edeceği, ayrıca Benî Kurayza ve Benî Gatafân'dan da destek geleceği haberini göndermesi üzerine yerlerinden çıkmayacaklarını ve savaşa hazır olduklarını söylediler."<sup>54</sup>

iii. Benî Nadîr'in Mekkeli müşriklerin talebi üzerine bu suikastı düzenlemeleri oldukça zor görünmektedir. Daha bir yıl önce (4 Eylül 624) Hz. Peygamber'in Benî Nadîr'in ileri gelenlerinden Kâb b. Eşref'i öldürtmesi karşısında bir şey yapamayıp Hz. Peygamber'le antlaşmasını yenileyen Beni Nadîr'in bir yıl sonra (Ağustos 625), Benî Kureyza'yı da yanlarına almadan savaşı göze almaları çok makul görünmemektedir.

med b. İshâk b. Musa b. Mihrân el-İsbehânî, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Muhammed Revvâs Kal'acî, Abdülberr Abbâs, 2. Baskı, 2 cilt, Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1406/1986), 2/489-490; Nadir Özkuyumcu "Nadîr (Benî Nadîr)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/275-276.

<sup>53</sup> Mehmet Azimli, "Allah'ın Hazreti Peygamberi Suikastlerden Koruması Çerçevesinde Siyerdeki Bazı Olayların Tahlilleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/1 (Kış 2007), 32.

<sup>54</sup> Özkuyumcu, Nadir, "Nadîr (Benî Nadîr)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/275-276.

iv. Sonuç itibariyle Benî Nadîr'le silahları hariç, develerinin taşıyacakları kadar mallarını yanlarında götürme hakkı tanınarak Medine'yi terk etmeleri üzerinde anlaşma yapılmıştır. Yahudilerden hiç kimse esir alınmamıştır. Sadece esir de edilmeden bir kişi öldürülmüştür. O da üzerine taş yuvarlamak suretiyle Hz. Peygamber'i öldürme teşebbüsünde bulunan Amr b. Cihâş'ın Kays kabilesinden kiralanan biri vasıtasıyla öldürülmesidir.<sup>55</sup> Bu fiilî durum da birinci rivayetin daha doğru olduğunu gösterir.

v. İkinci rivayette üç problem görünmektedir: Birinci olarak haberci kadın, durumu Medine'ye gidip kardeşine haber vermek yerine doğrudan yola çıkmış olan Hz. Peygamber'e haber verebilirdi. İkinci olarak, Ensârî kadın suikast hazırlığını Hz. Peygamber'in yola çıkmasından sonra haber almışsa, bu kadının Medine'ye gidip durumu erkek kardeşine haber verip, onun da daha Hz. Peygamber Benî Nadîr yurduna gelmeden önce yolda iken kendisine yetişip durumu haber vermesi uzak bir ihtimal olarak görünmektedir. Zira bu durumda Hz. Peygamber çoktan Benî Nadîr yurduna varmış olurdu. Üçüncü olarak, Abdürrezzâk ve Ebû Dâvûd'un rivayeti senet bakımından daha sahih görünmekle birlikte metin bakımından bir hayli problemlidir. Çünkü bu rivayette Hz. Peygamber'e suikast teşebbüsünde bulunan kişilerin sayısı üç kişi değil, otuz kişi olarak gösterilmektedir.<sup>56</sup>

İkinci rivayet şu yönüyle doğru olabilir: Benî Nadîr, gerçekten Hz. Peygamber'i öldürmek için bir suikast üzerinde konuşmuş ve bu kadın da durumu kardeşine haber vermiştir. Ancak, bu düşüncelerini gerçekleştirme-mişlerdir. Başka bir sebeple Hz. Peygamber yurtlarına gelince bazıları onu öldürme teşebbüsünde bulunmuştur.

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)<sup>57</sup> ve Said Havva (1935-1989)<sup>58</sup> gibi âlimlerin ikinci rivayet sıhhat bakımından daha üstün olduğu halde siyer ve megâzî yazarlarının birinci rivayeti tercih etmelerini hayretle karşılamalarını biz de makul karşılıyoruz. Çünkü senet odaklı değerlendirme bunu gerektirir. Söz gelimi birinci rivayeti Buhârî ve Müslim birlikte rivayet etmiş olsalar da, onlar yine ikinci rivayeti tercih edeceklerdi. Onların bu ve benzeri rivayetleri kabul etmelerinin temel sebebi "Hz. Peygamber'in hissî mucizesi olmadığı" ve "Kur'ân'ın dışında Resûl-i Ekrem'in herhangi bir vahiy almadığı"<sup>59</sup> görüşüdür. Esasen biz de müşriklerin mucize taleplerine

<sup>55</sup> Mahmudov, Hz. Peygamber'in Savaşları, 169.

<sup>56</sup> Bkz. Abdurrezak, *el-Musannef*, 5/359; Ebû Dâvûd, "el-Harâc ve'l-'imâre ve'l-fey", 22-23.

<sup>57</sup> Bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: ts.), 7/332.

<sup>58</sup> Said Havva, *Hadislerle İslam Tarihi: el-Esas fi's-Sünne*, çev. Abdurrahim Ali Ural vd. (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1989), 2/361.

<sup>59</sup> Türkiye'de Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında herhangi bir vahiy almadığını hararetle savunan akademisyen Mehmed Said Hatiboğlu'dur. Bu konuda *Hız. Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy* isimli bir kitabı vardır. O da Benî Nadîr olayında Hz. Peygam-

karşı olumsuz cevap verilmesi sebebiyle Hz. Peygamber'e tehadî (meydan okuma) özelliğini taşıyan hissî/kevnî bir mucize verilmediği kanaatindeyiz. Resûl-i Ekrem'in tehadî özelliğini taşıyan tek mucizesi Kur'an'dır, o da hissî değil, aklı bir mucizedir. Fakat bu durum Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hiçbir hissî mucize verilmediği sonucunu doğurmaz. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tehadî özelliğini taşımayan, amacı itibarıyla nusret ve ikram özelliğini taşıyan birçok hissî mucizesi vardır. Ayrıca Kur'an'da geçmiş, an (şimdiki zaman) ve gelecekte haber veren birçok ayet de mevcuttur.<sup>60</sup> Bu âyetler aynı zamanda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) haberî mucizesi sayılır. Birinci rivayet, suikastın Cebrail tarafından haber verildiği ifade edildiği için aynı zamanda haberî mucize sayılır. Bize göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'an dışında pek çok vahiy almıştır. Bunlar arasında haberî mucize nitelikli vahiyler de vardır. Biz de birinci rivayetin haberî mucize özelliğini taşıyan bir olay olduğunu kabul ediyoruz.

### 3.8. Hayber Fethinin Akabinde Zehirli Yemekten Korunması

Hayber'in fethedilmesinden (628) sonra Yahudiler Hz. Peygamber'i zehirleyerek öldürmeye karar vermişlerdi. Bunun için kullanılacak en elverişli kişi babası, amcası, kocası ve kardeşi bu savaşta öldürülmüş olan Zeyneb bint Hâris'ti. Bu karar doğrultusunda Zeyneb, Hz. Peygamber'e bir bütün olarak kızartılmış ve üzerine zehir sürülmüş bir koyun eti getirdi. Koyunun kol ve kürek kemiklerindeki etlerine daha fazla zehir sürülmüştü. Akşam namazından sonra Resûl-i Ekrem (s.a.s.), Hayber'de ashabıyla beraber yemeğe oturdu, koyunun kol bölgesinden bir parça et alıp ağzına attı. Etin zehirli olduğunu anladı ve lokmayı yutmadan dışarı çıkardı; yanındakilere de ellerini etten çekmelerini ve gelen yemeği yememelerini söyledi. Ancak ashaptan Bişr b. Berâ el-Ensârî acele ederek ağzına aldığı lokmayı yutmuştu. Bu sebeple Bişr zehirlendi ve öldü. Bu olay üzerine Zeyneb, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından sorguya çekildi. Zeyneb "babası, kardeşi, amcası ve kocası bu savaşta öldürüldüğünden kendisini öldürmek istediğini, eğer peygamberse zaten suikastın kendisine vahiyle haber verileceğini, eğer sadece bir melikse bu durumda insanların ondan kurtulmuş olacağını düşündüğünü" anlattı. Hz. Peygamber Zeyneb'i affetmiş olmakla birlikte sonradan Bişr ölmesi

ber'in vahiy aldığını kabul etmez (Bk. s. 112). Mehmet Azimli her ne kadar Hz. Peygamber'in Kur'an dışında vahiy aldığını kabul etse de "Hz. Peygamber'in hayatının her safhasında, ilahî yardımlar sayesinde davetini yaptığı, Allah'ın devamlı olarak onun hayatına müdahil olduğu ve adım başı mucizeler gösterdiği şeklindeki bir anlayış çıkarılmamalıdır. Çünkü bu tür vahiylerin ilahî yardım amaçlı olmadığı açıktır." (Azimli, "Hz. Peygamber'in Hicreti" 59).

<sup>60</sup> Bk. Hikmet Zeyveli, *İlahi Dinlerde Mucize ve Gayb* (İstanbul: Kuramer Yayınları, Ekim 2018), 192-194.

üzerine kasden adam öldürme suçundan dolayı kısasen öldürülmüştür.<sup>61</sup>

Azimli'ye göre Mâide 5/67. âyeti ile tebliğ vazifesini yerine getirmesi konusunda Hz. Peygamber'e (s.a.s.) insanlardan çekinmemesi gerektiği söylenilmek suretiyle psikolojik bir teşvik ve telkin yapılmıştır; âyetten onun korunması gerektiği şeklinde bir anlam çıkarmamak gerekir, nitekim âyetin nüzulünden sonra da korunmaya devam etmiş, hatta ölümü de üç yıl sonra Zeyneb'in getirdiği zehirli et yüzünden olmuştur.<sup>62</sup>

Öncelikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ölümünün bu zehirli et yüzünden olduğu kesin değildir. Ancak bu zehir vücudunda bazı hasarlar bırakmış olabilir. Bu et sebebiyle vefat etmiş olsa dahi bu durum onun korunmadığı anlamına gelmez. Çünkü korunması tebliğ ihtiyacına binaendir. Son âyetler indikten sonra artık herhangi bir sebeple vefat edebilir. Ayrıca Cenab-ı Allah tarafından korunma taahhüdünün verilmesi, korunma tedbirlerinin kaldırılmasını gerektirmez. Âyetin nazil olmasıyla birlikte kendisini korumaktan vazgeçmeleriyle ilgili talebi -eğer rivayet sahihse- o ana ilişkin bir tavrı olmalıdır.

### 3.9. Sümâme b. Üsâl'den Korunması

Yemâme'deki Benî Hanîfe kabilesinin iki emîri vardı. Sümâme b. Üsâl bu iki emirden biriydi. Sümâme, Hacr (Riyad) şehrinde yaşıyor, ikinci emîr Hevze ise Hıdrime'de<sup>63</sup> ikamet ediyordu. Resûl-i Ekrem (s.a.s.) hicretin yedinci yılı Muharrem ayında (Mayıs 628) Selî b. Amr'ı kendilerine göndererek onları İslâmiyet'e davet etti. Bir hayli çıkarıcı olduğu anlaşılan Hevze, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra peygamberlik ve iktidar mevkiinin kendisine geçmesi şartıyla bu daveti kabul edeceğini bildirdi. Tabîî olarak bu teklif reddedildi. Sümâme'nin nasıl cevap verdiği bilinmemekle birlikte, Hz. Peygamber'e karşı düşmanca davranışlar sergilediği bilinmektedir.

Ticaretle meşgul olan Sümâme daha önce de müteaddit defalar Mekke ve Medine'ye gelmişti, Resûl-i Ekrem'i (s.a.s.) tanıyordu. Bir seferinde Hz. Peygamber'e (s.a.s.) uğrayarak onu öldürmek istemiş, ancak amcası böyle bir cinayet işlemesine engel olmuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) kanının dökülmesini mubah kılmış ve onu ele geçirmek imkânını bahşetmesi için Allah'a dua etmişti.

Sümâme, umre için Yemâme'den Mekke'ye giderken Necid civarında Muhammed b. Mesleme komutasındaki Kuratâ Seriyyesi (630) tarafından yakalanarak Hz. Peygamber'in huzuruna getirildi. Yakalayanlar onun kim

<sup>61</sup> Vâkıdî, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 2/334-336; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 877; Köksal, *Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 7/200-205; Gülgün Uyar, "Zeyneb bint Hâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 44/360.

<sup>62</sup> Azimli, "Siyerdeki Bazı Olayların Tahlilleri", 35-36.

<sup>63</sup> Yemâme bölgesinde bir yerleşim merkezidir.

olduğunu bilmiyorlardı. Resûl-i Ekrem (s.a.s.) onlara “Siz kimi yakalamış olduğunuzu biliyor musunuz? Bu, Sümâme b. Üsâl el-Hanefî’dir. Ona iyi esir muamelesi yapın. Kendisini hoş tutunuz, incitmeyiniz.” buyurdu.

Sümâme’yi mescidin direklerinden birine bağladılar. Hz. Peygamber (s.a.s.) ailesinin yanına döndü ve onlara “yanınızda bulunan yiyecekleri bir araya getirip ona gönderin” buyurdu. Yeni doğurmuş sağmal devenin sütünden de bir miktar kendisine verilmesini emretti. Fakat Sümame’nin bağlı bulunduğu direktan çözülmesine izin vermedi.

Resûl-i Ekrem, yanına gelip, “Ey Sümâme! Müslüman ol!” buyurdu. Fakat Sümâme müsbet cevap vermedi. Resûl-i Ekrem, “Ey Sümâme! Gönünde ne var? İçinden ne geçiriyorsun?” diye sordu.

Sümâme, “Ey Muhammed! Gönümde hayır var! Eğer beni öldürecek olursan kanlı bir katili öldürmüş olursun! Eğer bana iyilik eder ve beni bağışlarsan iyiliğe şükür eden ve iyilik bilen bir kimseye iyilik etmiş olursun! Eğer kurtulmam için benden mal istersen, arzu ettiğin kadar iste ve al!” dedi. Resûl-i Ekrem (s.a.s.) ikinci ve üçüncü gün de Sümâme’nin yanına gidip aynı soruyu sordu. Verdiği cevaplar değişmemiş, hep aynı olmuştu. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, “Sümâme’yi çözüp salınız” buyurdu. Üç gün sonra fidyersiz salıverildiğine hayret etmişti. Gördüğü iyi muamele kendisini oldukça memnun etmişti. Mescidin yakınında bulunan bir suda gusül abdesti aldı. Sonra geri gelip müslüman olduğunu açıkladı ve Hz. Peygamber’e (s.a.s.) biat etti. Eskiden kendisinin düşmanı olduğunu, bu olaydan sonra kendisini çok sevdiğini söyledi. Daha sonra umre yapmak üzere Hz. Peygamber’den (s.a.s.) izin istedi. Allah Resûlü (s.a.s.) İslâmî usule göre kendisine umre yapmayı öğretti. Böylece Sümâme telbiye getirerek Mekke’ye giren ilk müslüman olmuştur.<sup>64</sup>

### 3.10. Fedâle’den Korunması

Fedâle b. Umeyr b. Mülevvîh anlatıyor: Mekke’nin fethi (626-630) sırasında Hz. Peygamber’i (s.a.s.) öldürmeyi düşünmüştüm. Kâbe’yi tavaf ederken yavaşça yanına yaklaştım. Bana, “Sen Fedâle misin?” diye sordu. Ben de, “Evet!” dedim. Bana, “İçinden ne geçiriyorsun?” dedi. Ben “Hiçbir şey!” dedim. Bunun üzerine gülümsedi, elini göğsümün üzerine koydu ve benim için istiğfarda bulundu. O zaman kalbim öyle bir sükûnet buldu ki, Allah’a yemin olsun, daha elini kaldırmadan dünyada benim için ondan daha sevgili bir kimse bulunmadığını hissettim.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> İbn Sa’d, *Tabakât*, çev. Ahmet Aslan vd., (İstanbul: Siyer Yayınları, 2014), 8/ 96; Buhârî, “Kitâbü’l-Megâzî”, 69 (5/117); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/452; Köksal, Hz. Muhammed ve İslâmiyet, 6/9-11; Asri Çubukçu, “Sümâme b. Üsâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/131.

<sup>65</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, 941; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/216.



### 3.11. Şeybe b. Osman'dan Korunması

Şeybe b. Osmân b. Ebî Talha el-Hacebî, Kureş'in Abdüddâroğulları kolundandır. Kâbe hizmetlerinden hicâbe görevini ifa ettiği için Hacebî nisbesiyle anılır. Amcası Bedir Savaşında Hz. Hamza, babası da Uhud Savaşında Hz. Ali tarafından öldürülmüşlerdi. Bu sebeple Hz. Peygamber'e karşı büyük bir nefreti vardı. Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber (s.a.s.), Hevâzin kabilesiyle savaşmak için Huneyn vadisine doğru giderken henüz müslüman olmadığı halde Şeybe b. Osman da orduya katılmıştı. Maksudı Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) safında savaşmak değil, Onunla savaşan Hevâzin kabilesine yardım etmektir. Yapmak istediği şey de bir fırsatını bulup Hz. Peygamber'i (s.a.s.) öldürmektir. Böylece amcasının ve babasının intikamını almış olacaktı. Bu sebeple hep Resûl-i Ekrem'i (s.a.s.) takip etmeye çalıştı. Huneyn vadisinde Müslümanların pusuya düşürülüp dağıldıkları ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) çevresinde kimsenin kalmadığı bir sırada onu öldürmek için teşebbüse geçtiyse de, bu düşüncesini gerçekleştiremedi (630). Kendi ifadesine Hz. Peygamber (s.a.s.) Şeybe'yi görmüş ve niyetini anlamıştı. Resûl-i Ekrem (s.a.s.), hemen kendisini yanına çağırarak elini göğsünün üzerine koymuş ve hidayete ermesi için Allah'a dua etmişti. Daha elini göğsünden çekmeden Şeybe'nin duyduğu kin kaybolup gitmişti. Bunun üzerine Müslüman olmuş ve Hevâzinliler'e karşı Müslümanlarla birlikte savaşmıştı.<sup>66</sup> Şeybe diyor ki: "Benim için o dakikada ondan daha sevgili bir adam olamazdı." İman edince Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine "Haydi git ve savaş!" demiştir. Savaş anındaki hissiyatını şöyle anlatıyor: "Ben gittim, Hz. Peygamber'in önünde savaştım. Eğer o anda babama rast gelseydim, onu da vururdum!"<sup>67</sup>

### 3.12. Âmir b. Tufeyl'den Korunması

Âmir b. Tufeyl, Âmir b. Sa'saa kabilesinin ileri gelenlerindendi. Tanınmış bir şairdi. Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından Benî Âmir kabilesine irşad için gönderilen muallimler heyetini Bi'rîmaûne'de pusuya düşürerek öldüren grubun başıydı. Amcası Ebû Berâ'nın ölümünden sonra Benî Âmir'in reisi oldu. Tebük Seferi'nden (630) sonra Benî Âmir kabilesinin heyeti Medine'ye gelmişti. Heyet içinde Âmir b. Tufeyl de vardı. Resûl-i Ekrem (s.a.s.) Müslüman olmasını teklif edince Âmir, "Müslüman olursam bana ne vereceksin?" diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.s.), "Müslümanların faydalandıklarından sen de faydalanacak, onların mükellef tutuldukları şeylerden sen de sorumlu olacaksın" dedi. Bunun üzerine Âmir, Müslüman olması karşılığında iktidara ortak olmayı veya Resûl-i Ekrem'in vefatından

<sup>66</sup> Salih Karacabey, "Şeybe b. Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 39/48.

<sup>67</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, 964; İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/65-68



sonra idarenin kendisine geçmesini şart koştu. Bunun kabul edilmemesi halinde hücumla geçeceğini söyledi ve Resûl-i Ekrem'i (s.a.s.) tehdit etti. Âmir'in Medine'ye gelmekteki asıl maksadı Hz. Peygamber'le (s.a.s.) anlaşmak değil, ona suikastta bulunmaktı. Suikast teşebbüsünde bulunsa da bunu başaramadı. Emeline ulaşamayınca da Hz. Peygamber'e karşı daha büyük bir kin ve öfkeyle Medine'den ayrıldı; memleketine dönerken yolda boynunda bir çıban çıktı ve çıban yüzünden öldü.<sup>68</sup>

Âmir b. Tufeyl'in Hz. Peygamber'e (s.a.s.) suikast düzenlemesiyle ilgili kaynaklarda şu bilgiye yer verilir: Âmir, Erbed b. Kays ile Hz. Peygamber'i (s.a.s.) öldürmek üzere anlaşmışlardı. Yanına gittiklerinde Âmir Hz. Peygamber'i meşgul edecek, Erbed de fark ettirmeden kılıcıyla onu öldürecekti. Anlaştıkları şekilde yaptılar. Âmir, yüzüne karşı durarak Hz. Peygamber'i (s.a.s.) konuşmasıyla meşgul etti, fakat Erbed hiçbir şey yapmadı. Huzurundan ayrıлып gittikten sonra Âmir, Erbed'e "Neden vurmadın?" diye sordu. Erbed ise, "Nasıl vurayım? Ne zaman ona vurmayı düşündüysem, seni, onunla benim arama girmiş olarak gördüm. Sana mı vuraydım?" diye cevap vermiştir.<sup>69</sup>

Hz. Peygamber (s.a.s.), korunmasıyla ilgili âyet nazil olmadan önce özel muhafız kullanmamakla birlikte, bazen sahâbe kendisi talep etmese de özellikle savaşlarda onun bekçiliğini ve muhafızlığını yaparlardı. "Allah seni insanlardan koruyacaktır." âyeti nâzil olduktan sonra "Ey insanlar! Etrafımda nöbet tutmaya gerek yok, ayrılp gidebilirsiniz. Çünkü beni Rabbim koruyor!" dediği rivayet edilmektedir.<sup>70</sup> Bu rivayeti âyetin nazil olduğu ana ait bir durum olarak değerlendirmek daha uygun olur. Çünkü Hz. Peygamber (sav) bu âyetin nüzulünden sonra da muhafız kullanmıştır.

## SONUÇ

Hz. Muhammed (s.a.s.) son peygamber olduğu için, Kur'an'ın son âyeti nazil oluncaya kadar yaşaması lazımdı. Bu da onun korunmasını gerektiriyordu. Diğer peygamberler için böyle bir durum söz konusu değildi. Çünkü bir peygamber öldürülse, Yüce Allah arkasından başka bir peygamberi gönderiyordu. Dolayısıyla diğer peygamberlerin öldürülmekten korunması onların genel özelliklerinden biri değildi.

Hz. Peygamber (s.a.s.), tebliğ konusunda oldukça hassas olmakla birlikte Medine'de suikast olaylarının çoğalması neticesinde öldürülmekten

<sup>68</sup> Ahmet Önkal, "Âmir b. Tufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 3/68.

<sup>69</sup> İbn Hişâm, *es-Sıretü'n-Nebeviyye*, 1064-1065; Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Musa el-Horasânî, *Delâilü'n-Nübüvve ve ma'rifatü ahvâli sâhibi's-Şerî'a* (Beirut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 5/318; Kādî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/216.

<sup>70</sup> Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'an", 6 (No: 3046); Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/342; Kādî İyâz, *eş-Şifâ*, 1/213.

endişe ettiği anlaşılmaktadır. Bunun üzerine Cenab-ı Allah, “Allah seni insanlardan koruyacaktır” (el-Mâide 5/67) âyetini inzal ederek, kendisini koruyacağını vaat etmiş ve tebliğ konusunda daha duyarlı olması hususunda kendisini ikaz etmiştir. Âyet, tebliğ bağlamında nazil olduğu için korunmasının da bu çerçevede geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah tarafından korunacak olması korunma tedbirlerinin ihmal edilmesini gerektirmez. Nitekim vefat edinceye kadar kendisinin bu tedbirleri aldığı görülmektedir. Söz konusu âyet nazil olduğu zaman sahabeden kendisini korumayı bırakmalarını istediğine dair rivayetler vardır. Bu rivayetler ya âyetin indiği anla ilgili olmalıdır ya da bu rivayetlerin gerçekliğinde problem var demektir.

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) korunması, mucizevî yollarla olabileceği gibi tabii yollarla da olabilir. Bu konuda aslolanın tabii yollarla korunması olduğu düşüncesindeyiz. Gerek savaş, gerekse ikamet hallerinde koruma tedbirlerini alması da bunu göstermektedir. Ancak tabii yollarla korunmasının mümkün olmadığı yerlerde mucizenin devreye girmesini de normal karşılıyoruz. Mekke döneminde müşriklerin Hiz. Peygamber'den (s.a.s.) müteaddit defalar mucize isteyip de kendilerine mucize verilmemesi durumundan aşırı genelleme yaparak Resûl-i Ekrem'e (s.a.s.) Kur'ân'dan başka mucize verilmediği şeklinde bir sonuç çıkarmayı hatalı bir düşünce olarak değerlendiriyoruz. Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) tehdâdî özelliğini taşıyan tek mucizesi Kur'ân'dır. O'nun tehdâdî özelliğini taşıyan herhangi bir hissî/kevnî mucizesi yoktur. Ancak bu durum onun ikram ve yardım amaçlı hissî ve haberî mucizelerinin olmadığını göstermez. Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) korunması bazı hallerde mucizevî olaylarla gerçekleşmiştir. Onun korunması konusunda daha çok bu tür olaylar önce çıktığı için, biz de bunları zikrettik. Bazen mucize yoluyla korunmuş olması her daim bu şekilde korunduğu anlamına gelmez.

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) suikastler karşısında bazen mucizevî yollarla korunması, davetini ve mücadelesini mucizeler üzerine oturttuğu anlamına gelmez. Elbette o, hayatını ve mücadelesini tabii ve sosyal hayatın gerektirdiği kurallara uygun şekilde gerçekleştirdi. Ancak tabii yoldan giderken karşısına önemli bir engel çıktığında bazen Yüce Allah bu engeli ona mucizevî yollarla atlatmıştır. Burada mucizevî yol dediğimiz durum da çoğunlukla tehlikenin Cebrail vasıtasıyla haber verilmesinden ibarettir. Yardım amaçlı hissî mucizeler sanılanın aksine o kadar çok değildir.

Netice itibariyle Hiz. Peygamber (s.a.s.) savaşlarda olsun ikamet halinde olsun, öldürülmekten korunmuş, kendi döşeginde hastalık sebebiyle vefat etmiştir. Böylece koruma vaadi ile gerçeklik örtüşmüştür.

Bu çalışmada kullandığımız rivayetlerden bazıları zayıf olabilir. Ancak zayıf olması uydurma olması anlamına gelmemektedir. Faziletler alanında zayıf hadislerin kullanılması makul karşılandığı gibi, bir âyetin açık anla-

mını destekleyen zayıf rivayetlerin kullanılmasını makul karşılıyoruz.

Bazı çalışmalarda mucizevî bir durumu içeren rivayetler sıhhat açısından ele alınarak reddediliyor gibi görünse de, gerçekte bu rivayetler zayıf oldukları için değil, Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka mucizesi olmadığı ve yine Kur'ân'dan başka bir vahiy almadığı görüşüne dayanılarak reddedilmektedirler. Biz bunu önyargılı bir tutum olarak değerlendiriyoruz.

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) mucizevî yollarla korunması aynı zamanda onun peygamber oluşunun delillerindedir.

### KAYNAKÇA

Abduh, Şeyh Muhammed ve Muhammed Reşid Rızâ. *Menâr Tefsiri*. Çev. Mehmet Erdoğan & İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. Thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. İkinci baskı. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, h.1403.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs 'ame'stehere mine'l-ehâdîsi 'alâ elsineti'n-nâs*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru İh-yâi't-Türâsî'l-'Arabî, h. 1351.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

Aydınlı, Abdullah. "Dü'sûr b. Hâris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/51. İstanbul: TDV Yayınları 1994.

Azimli, Mehmet. "Olağanüstü Olaylar Örgüsünde Hz. Peygamber'in Hicreti". *Milel ve Nihal* 5/3 (Aralık 2008), 51-79.

Azimli, Mehmet. "Allah'ın Hz. Peygamberi Suikastlerden Koruması Çerçevesinde Siyerdeki Bazı Olayların Tahlilleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 20/1 (Kış 2007), 31-37.

Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali b. Musa el-Horasânî. *Delâilü'n-Nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-Şerî'a*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1405.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Mugîre. *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.

Bulut, Mehmet. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Çubukçu, Asri. "Sümâme b. Üsâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/131-132. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk b. Musa b. Mihrân el-İsbehânî. *Delâilü'n-Nübüvve*. Thk. Muhammed Revvâs Kal'acî ve Abdülber Abbâs. 2. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1406/1986.

Fayda, Mustafa. "Bahîrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Fayda, Mustafa. “Velid b. Mugîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed en-Nîsâbüri. *el-Müstedrek ‘ale ş-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1411/1990.

Harman, Ömer Faruk. “İsmâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/76-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Hatiboğlu, Mehmed Said. Hz. Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy. 2. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2009.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 3. Baskı. Thk. Mustafâ es-Sekâ vd. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1427/2005.

İbn İshâk, Muhammed. *Hz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri – Kitâbü's-Siyer ve'l-Meğâzî*. Çev. Ali Bakkal. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. 15 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1407/1986.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Çev. Ahmet Aslan vd. İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.

İzzet Derveze. *Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*. Çev. Mehmet Baydaş vd. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.

Kādî Abdülcebbar b. Ahmed. *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve (Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı)* (Metin ve Çeviri). Çev. M. Şerif Eroğlu & Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, 2017.

Kādî İyâz. *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Thk. Abdüsselâm Muhammed Emîn. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1971.

Karacabey, Salih. “Şeybe b. Osman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/48. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kitâb-ı Mukaddes. İstanbul 1995.

Köksal, M. Âsım. *İslâm Tarihi Hz. Muhammed ve İslâmiyet (Mekke Devri)*. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1981.

Mahmudov, Elşad. *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 2. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Önkâl, Ahmet. “Âmir b. Tufeyl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/68. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Önkâl, Ahmet. “Hicret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/460-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Özkuyumcu, Nadir. “Nadîr (Benî Nadîr)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/275-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i Kebîr – Mefâtihu'l-Gayb*. Çev. Lütfullah Ce-

beci v.dğr. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.

Said Havva. *Hadislerle İslam Tarihi - el-Esas fi's-Sünne*. Çev. Abdurrahim Ali Ural vd. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1989.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Uyar, Gülgün. “Zeyneb bint Hâris”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/360. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ünal, Yavuz. “Sürâka b. Mâlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38:161. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *H. Peygamber'in Savaşları (Kitâbü'l-Meğâzi)*. 3 Cilt. Çev. Musa K. Yılmaz v.dğr. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2014.

Yeprem, Mustafa Saim. *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf Tefsiri*. Çev. Abdülaziz Hatip v.dğr. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Zeyveli, Hikmet. *İlahî Dinlerde Mucize ve Gayb*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018

# FIKİH – AHLAK EKSENİNDE İLETİŞİM İLKELERİ

## THE COMMUNICATION PRINCIPLES IN THE BASE OF FIQH AND THE MORAL AXIS

Geliş Tarihi: 10.03.2020 Kabul Tarihi: 02.06.2020

✉ **ENVER OSMAN KAAAN**  
DR. ÖĞR. ÜYESİ  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
orcid.org/ 0000-0003-0452-6408  
enoskaan73@gmail.com

### ÖZ

İletişim çağında yaşıyoruz. Bu çağ, haberin ve bilginin modern iletişim araçları sayesinde anında bir yerden diğer yere iletiildiği dijital bilgi çağıdır. İçinde bulunduğumuz bu çağda, bilginin hızlı iletilmesi, gerekli kontrol süreçlerinden geçmesini de zorlaştırmaktadır. Bu durum, bilginin kirlenmesi, dolayısıyla bilginin muhatabı olan insanın kirlenmesi sonucunu doğurmaktadır. Bir de buna iletişim araçlarını silah gibi kullanmak isteyenler eklenince toplumlar, özellikle internet ve sosyal medya gibi iletişim araçları karşısında çaresiz ve savunmasız kalabilmektedirler. Toplumların hukuki ve sosyal dokuları için tehdit oluşturduğu gibi bireylerin ahlaki ve kültür kodlarını tahrip edici bir sorun olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu sorun, hızlı iletişim araçları internet ve sosyal medyayı yasaklayarak veya engelleyerek çözülebilecek bir sorun da değildir. Ama bu soruna karşı tedbir almak her zaman mümkündür. Bu makale, yukarıda betimlenen tehdit ve sorun ile baş etmede, tedbir mahiyetinde, ahlaki kurallar dikkate alınarak fikhî bir bakış açısıyla iletişim ilkelerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Amaca hizmet eder düşüncesiyle makaleye kadim zamanlarda kullanılan iletişim araçlarının tarihçesi ve yaygın ahlak ilkeleri araştırılarak başlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Ahlak, İletişim, İnternet, Sosyal Medya

### ABSTRACT

We live in the age of communication. This age is the digital information age where news and information are instantly transmitted from one place to another through modern communication tools. Rapid transmission of information also makes it difficult to go through the necessary control processes. This situation results pollution in the contamination and the human beings who are relevant ones. In addition to this, being the people who want to use communication tools as weapons makes the societies helpless and vulnerable especially against internet and social medias. This situation poses a threat to the legal and social texts of the societies, and also emerges as a problem that destroys the moral and cultural codes of individuals. This problem is not an issue that can be solved by banning or blocking fast communication tools like internet and social media. This article aims to identify the principles of communication with a fiqh perspective, in terms of precautionary measures, in dealing with the threat and problem described above. With the idea that it serves the purpose, the history of the communication tools used in ancient times and the common moral principles were put at the beginning of the article.

**Key Words:** Islamic Law, Moral, Communication, Internet, Social Media

## THE COMMUNICATION PRINCIPLES IN THE BASE OF FIQH AND THE MORAL AXIS

### SUMMARY

In every century, there have been developments that can be called as the “power of time”. It can be said that the power of the century we live in is the internet and social media. Because this century is a digital information age. In this age, news and information can be transmitted from one place to another quickly through modern communication tools. The rapid transmission of news and information makes it difficult to verify the news and information due to the difficulty in controlling. This situation results in information pollution and thus, contamination of the related people. When those who want to use communication tools as weapons accompany this situation, societies may be helpless and vulnerable against communication tools especially the internet and social media. Therefore, societies are threatened in terms of their legal and social texture and individuals are under the risk of being damaged in terms of their moral and cultural codes of It is not an issue that can be solved by banning or blocking fast communication tools like the internet and social media. But taking measures against this problem is always possible.

This article aims to identify the principles of communication as a precaution in dealing with the threat and problem described above with a fiqh perspective by taking into account moral principles.

Topics that existed in communication tools in the age of the Prophet and his society can be listed as muruwah, asabiyyah and huriyyah. “Muruwah” is the expression of the possessed assets and boast in such a way as to whip up the envy feelings of others. “Asabiyyah” is a concept that expresses a narrow sense of blood bond and a broad sense of tribal bond. “Hurriyyah” is the freedom of individuals to realize their wishes and desires. The fact that the principles that dominated the communication tools used in the past exist in the communication tools of today is the evidence that the human understanding has not changed even though the time has changed. Therefore, the determination of the principles of truth revealed by the divine revelation and its reflection on the object is a jurisprudence activity that must be performed in every age and geography. Accordingly, universal principles of samimiyyah (sincerity) and haqqaniyyah (equity) are important values to be observed in the



field of communication, and should be replaced by the principles of muruwah (virility), asabiyyah (nobility) and hurriyyah (liberty) in societies that have not developed in terms of civilization.

There are four elements in communication. These are the two sides of communication, the message of communication, and the form of communication. In consideration on the axis of fiqh and morality, “mahramiyyah/privacy” and “da‘wah/invitation” come to the fore as the principles for the communication sides, the sender and receiver. Here, what is meant with “mahramiyyah” is that the decision should belong solely to the person and that his/her private sphere is not violated without his permission nor his/her personal dignity. What is meant by invitation (da‘wah) is to always call to what is good and beautiful by appearance, speech, and actions.

The truth and honesty (sidq) should be taken as the basis in the message. Another principle of the message is wisdom (hikmah). Wisdom is to evaluate the benefits and losses and to prevent possible negativity in the messages on social media.

The first communication principle of form is legitimacy (mashru’iyyah). Legitimacy is what religion, law or public conscience deems right. Another principle is beautiful advice (maw‘izah al-hasanah). This principle is quite significant in the virtual environment where visuality comes to the fore, because people appreciate watching and showing oneself more than the others.

First principle is piety (taqwa) for the person addressed. In the area of communication, taqwa should be handled with the dimensions of knowledge, emotion, and form. In the knowledge dimension of the taqwa, the person should believe that s/he is always under control of Allah wherever s/he is. The emotional dimension of the taqwa requires the sense of shame (haya). In the dimension of form, the person needs to protect his/her own character. Another principle that should be present in the person addressed is decency (adab). Decency is the knowledge of etiquette people need to know in order to avoid being embarrassed in social life. These rules should be respected in the virtual environment as well as in places where people see and hear each other and share the same environment.

## GİRİŞ

**T**eknolojik imkânların çoğalması ile iletişim araçlarında; radyodan televizyona, telefondan bilgisayara, gazete, dergi gibi konvansiyonel medya araçlarından modern medya araçlarına kadar baş döndürücü yenilikler oldu. İnsanlık, tüm bu yeniliklere alışmakta zorluk çekmedi. Çünkü yeni medya teknolojileri ile coğrafi, fiziki ve zaman engelleri ortadan kalktı, geniş bilgiye hızla erişildi. Bu çerçevede, radyo elli milyon dinleyiciye 38 yılda ulaşırken, televizyon 13 yılda ulaşmayı başardı. İnternetin, elli milyon insana ulaşması ise sadece 5 yıl sürdü.<sup>1</sup>

Şüphesiz her çağda “zamanın gücü” denilebilecek gelişmeler olmuştur. Orta çağda savaş meydanlarında üstünlüğü ele geçirmeyi sağlayan top dökümü Fatih Sultan Mehmet Han’ı dönemin en güçlü lideri yapmıştı. Modern dönemde çelik zırhlı ve buharlı gemilere sahip olanlar çağa hâkim olmayı başarmışlardı. 21. yüzyılın gücünün de iletişim ve etkileşim aracı olarak internet ve sosyal medya olduğu görülmektedir. Rakamlar bize bunu söylemektedir.<sup>2</sup> Bugün, dünyada internet kullanıcılarının sayısı 4.47 milyar ile dünya nüfusunun % 56’sını, sosyal medya kullanıcılarının sayısı 3,72 milyar ile dünya nüfusunun % 45’ini teşkil etmektedir. Türkiye’de ise durum çok farklı gözükmemektedir. Türkiye nüfusunun %72’sini oluşturan 59.36 milyon İnternet kullanıcısı var iken, nüfusun % 63’ünü oluşturan 52 milyon aktif sosyal medya kullanıcısı bulunmaktadır.<sup>3</sup>

İnternet ve sosyal medya alanı, büyük ülkelerin dev bütçeler ayırıp profesyonel ekipler ile çalıştıkları, ancak bireylerin ve toplumların en zayıf ve savunmasız olduğu bir alandır. Bu alan kullanılarak zihinlerde, kültürlerde deformasyon ve dezenformasyon çalışmaları yapılabildiği gibi

<sup>1</sup> Abdulaziz Kıranşal, *Sosyal Medya İlmihali*, (Ankara: Mgv Yayınları, 2015), 18.

<sup>2</sup> Faruk Öndağ, *İnternet Çağında Pozitif Ebeveynlik*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 178, 179.

<sup>3</sup> Bu rakamlar 2019 Ekim ayı rakamlarıdır. Wearesocial, (Erişim 18 Aralık 2019).

hukuk ihlalleri de yapılmaktadır. Makalede, internet ve sosyal medyanın olumsuz etkileri ve bu etkilerden korunmanın yolları fıkıh-ahlak ekseninde ele alınmaya çalışılacaktır.

İlk çağlardan beri insanların birbirleri ile iletişim kurmada kullandıkları mağara resimleri, duman, çan, Mısır yazıtları gibi araçlar, kaynak hakkında bilgi vermeyi amaçlayan, muhatabını ayağına çağıran ve bilgi sunan yöntemlerdir. Makalede bunlardan değil, interaktif iletişimi sağlayan araçlardan bahsedeceğiz. İletişim araçlarının tarihsel boyutuna geçmeden önce iletişim kavramı hakkında kısaca bilgi vermekte fayda vardır.

İletişim, farklı tanımlamalar ile anlatılmaya çalışılmıştır. İnsanların varlıklarını sürdürme biçimi ve ihtiyacı<sup>4</sup> olarak tanımlandığı gibi, onu, karşılıklı etkileşimde paylaşma süreci<sup>5</sup> olarak tanımlayanlar da olmuştur. Birbirini fark eden kişilerin birbirlerine ulaşma süreci olarak yapılan tanım psiko-sosyal boyuta dikkati çekerken Türk Dil Kurumu tarafından yapılan kapsamlı tanıma göre; iletişim, duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirişim ve haberleşmedir.<sup>6</sup>

## 1. Geleneksel Dönemde Kullanılan Bazı İletişim Araçları

### a. Berîd/Posta

Berîd kelimesi “süvari, postacı, elçi, ulak, iki posta menzili arasındaki mesafe, postaya verilen yazılar ve dosyalar, resmî işlerle ilgili posta” gibi çeşitli manalarda kullanılmıştır.<sup>7</sup>

Berîd (posta) önceleri mektupların<sup>8</sup> karşılıklı gönderildiği bir aracı olarak kullanılmış, ancak teşkilatlı bir müessese olarak postacılığı, Çinlilerden sonra M.Ö. IV. yüzyılda kurulmuş bulunan Pers (İran) ve Roma imparatorluklarında görülmektedir. İslâm tarihi kaynakları posta teşkilatının Emeviler döneminde geliştiği bilgisini vermekle birlikte, bu teşkilatı asıl geliştiren, devlet başkanlarının bu teşkilatı istihbârî bilgi akışını sağlama özelliğini fark etmeleridir.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Gülcan Üstünsel, *Etkili İletişim ve Beden Dili*, (Tekirdağ: T.C. Namık Kemal Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 27.

<sup>5</sup> Nursel Telman - Pınar Ünsal, *İnsan İlişkilerinde İletişim*, (İstanbul: Epilson Yayınları, 2009), 10.

<sup>6</sup> Sözlük, <https://kelimeler.gen.tr/iletisim-nedir-ne-demek-162937> (Erişim 15 Aralık 2019)

<sup>7</sup> İbrahim Harekât, “Berîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 5/498-501.

<sup>8</sup> Elde bulunan en eski mektub örnekleri Asurlulara (M.Ö. 1950-1800) aittir. İslâm dünyasının mektup gönderme Resulüllah’ın çevre ülke başkanlarını İslâm’a davet etmek için gönderdiği mektuplar ile başlamıştır.

<sup>9</sup> Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseler Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1996), 277.

## b. Şiir

Şiir “bir şeyi inceliklerini kavrayarak bilmek, sezerek vâkıf olmak; uyumlu, ölçülü ve âhenkli söz söylemek”<sup>10</sup> anlamına gelmektedir.

Kadim medeniyetlerden Yunan’da şiirin başlangıcı Homeros (IX-VIII)’a kadar uzanmakla beraber asıl tür çeşitliliğine giden sürecin İliade ve Odissa ile başladığı söylenebilir. Yine bir başka eski medeniyet olan Hint’de şiirin başlangıcı eskilere gitmekle beraber zirveye ulaştığı yerin kutsal metinler olan Veda’lar olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan şiir kültürünün çok zengin olduğu İran’da kalıcı eserler İslâm’ın kabulü ve Arap yazısının benimsenmesiyle ortaya çıkmıştır. Özellikle kadim Arap şiiri, İmrüülkays, Züheyr ve Antere gibi şairlerin şiirleri yalnız İran’ı değil İslâm’ı kabul eden diğer unsurları da etkilemiştir. Bu şiirlerde işlenen tema genel anlamda aşk, din ve felsefe iken daha dar çerçevede deve, at, kadın, savaş ve araçları ile eski yerleşim yerlerinin tasvirleridir.<sup>11</sup>

Emeviler döneminde farklı siyasi grupların ortaya çıkmasıyla, Asr-ı Saâdet ile Hulefâ-i Râşidîn döneminde görülmeyen kabile asabiyeti ateşi yeniden harlanmış ve şiirlere yansımıştır. Bu durum, asabiyete bağlı “münâkazât/nekâiz” adı verilen şiir türünün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle Eyyûbîler, arkasından Memlûkler döneminde günümüze benzer bir gelişme olmuş, şiir insanların birbirlerine üstünlük taslamak veya geçimini sağlamak aracı olmaktan çıkmış, eğlence ve hoş vakit geçirmenin en önemli yollarından biri haline gelmiştir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, Hz. Peygamber, şiiri bir cihat silâhı olarak görmüştü, “*Mümin kılıcı ve diliyle cihat eder.*” buyurmuştu.<sup>12</sup> Yine, “*Şüphesiz ki bazı şiirler hikmet ifadeleridir.*” gibi sözleriyle şiirin güzel ve faydalı olanlarını tavsiye etmişti.<sup>13</sup>

## c. Hutbe

Eski Yunanca’da retorun (hatibin) söylevi anlamına gelen “retorik” kelimesinin karşılığı olarak kullanılan hutbe, “bir topluluk karşısında etkileyici konuşma” anlamına gelmektedir.<sup>14</sup> Atina’da halk “Agora” denilen meydanlarda toplanır ve sorunlar burada serbestçe dile getirilir ve halka bilgilendirme yapılırdı. Demosthenes (M.Ö. 383-322), Perikles (M.Ö. 494-429) ve Esim (M.Ö. 389-313) bu meydanların en ünlü hatiplerindendi.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “Şi’r” md.

<sup>11</sup> İsmail Durmuş, “Şiir”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991) 39/158-161.

<sup>12</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/456-460.

<sup>13</sup> Buhârî, “Edeb”, 90; Tirmizî, “Edeb”, 69; İbn Mâce, “Edeb”, 41.

<sup>14</sup> Atakan Altınörs, “Platon ile Aristoteles’in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması”, *EKEV Akademi Dergisi* 49, (Haziran 2015), 87.

<sup>15</sup> Ahmet Lütfi Kazancı, *Peygamber Efendimizin Hitabeti*, (İstanbul: Ensar, 2015), 30.

Arap toplumunda okuma-yazma oranı düşük olmasına rağmen şiirde olduğu gibi hitabette de çok iyi seviyeleri vardı. Tasa veya kıvançlarını dile getirmede şiirden yararlandıkları gibi hutbeden de yararlanmışlardır. Özellikle panayırlar şiir ve hutbe yarışmalarına sahne olmuştur.<sup>16</sup>

#### d. Panayır

Câhiliye döneminde özellikle savaşın yasak olduğu aylarda kurulan Ukâz,<sup>17</sup> Zülmecâz<sup>18</sup> gibi panayırlarda düzenlenen şiir yarışmaları sayesinde şiir yazmak ve şairlik teşvik edilirdi. Bu dönemlerde şairler günümüz tabiriyle turnelere çıkar, saraylarda meliklere methiyeler düzen sözler söyler ve hediyelere nail olurlardı. Bu hatip ve şairler arasında Mütelemmis, Nâbiğa ez-Zübyânî (ö. 604) gibi isimlerin yanı sıra daha sonra Hz. Peygamber'in şairliğini yapacak olan Hassân b. Sâbit de yer almıştır. Bu panayırlarda kabileler, şairleri ve hatipleri yoluyla kendi şan ve şöhretlerini yükseltmeye, cömertlik ve misafirperverliklerini tanıtmaya çalıştığı gibi, bu ortamı karşı kabileyi kötölemek için iyi bir fırsat olarak da görmüşlerdi.<sup>19</sup>

## 2. Modern Dönemde Kullanılan Bazı İletişim Araçları

### a. Gazete, Radyo ve Televizyon

Gazete; haber, bilgi, bulmaca, reklam içeren ve halka güncel olaylara ilişkin bilgi verme amacı güden, genellikle düşük maliyetli kâğıda günlük ya da

<sup>16</sup> Mehmet Doğru, *Güzel ve Etkili Konuşma Sanatı*, (İstanbul: Damla, 2010), 26-27.

<sup>17</sup> Ukaz; Arabistan Yarımadasının Hicaz bölgesi içinde, Mekke'nin güney doğusunda, hac bölgesi olan Mina'nın hemen kuzeyinde Nahle ile Taif arasında ve Taif'e yaklaşık 10 mil uzaklıkta kurulan bir panayırdır. bk. Murat Sarıcık, "Cahiliyye Döneminde Arap Yarımadası Panayırları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/31 (Aralık 2013), 121.

<sup>18</sup> Zülmecaz; Mekke'ye birkaç mil uzaklıkta, Arafat'a yakın ve oraya bir fersah uzaklıkta kurulmaktaydı. Diğer panayırlar: *Dümetülcendel*: Medine'nin kuzeyinde, Şam yolu üzerinde, Nebatilerin başkenti Petra'nın 400 km. doğusunda stratejik bir yerleşim merkezinde kurulmaktaydı. *Muşakkar Panayırları*: Hacer topraklarında, bu günkü adıyla el-Hasa'da bulunuyordu. Bu panayır da Cumadel-Âhire'nin ilk günü, yani Dümetü'l-Cendel Panayırlarının kurulduğu Rebiü'l-Evvel'den üç ay sonra kurulur ve ayın sonuna kadar devam ederdi. *Suhar Panayırları*: Recep ayının ilk günü kervan tüccarları Muşakkar panayırlarını terk edip, Umman'da deniz kıyısında yer alan bu panayıra giderlerdi. *Debâ Panayırları*: Recep ayının son günü kurulan bu panayıra Hint ve Çin tüccarları da katılırdı. *Sıhr (Mehre) Panayırları*: Bu panayır Şaban ayında açılırdı. *Aden Panayırları*: 1-10 Ramazan arasında kurulur. *San'a Panayırları*: 15-20 Ramazan arasında açılırdı. *Rabiye (Hadramut) panayırları*: 15-30 Zilkade arasında kurulurdu. *Netat Panayırları*: 10-30 Muharrem arasında Hayber'de kurulurdu. *Hacer Panayırları*: 10-30 Muharrem arasında Yemame'de açılırdı. Panayırlar için bk. Sarıcık, "Cahiliyye Döa neminde Arap Yarımadası Panayırları", 109-130.

<sup>19</sup> Bk. Hakkı Dursun Yıldız vd. "ARAP (Edebiyat)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/286-287.

haftalık basılarak dağıtılan bir tür yayımdır. “Acta Diurna” adındaki gazetesinin M.Ö. 59 yılında Roma imparatorluğu zamanında basıldığı kaynaklarda yer almaktadır. “Kai Yuan Za Bao” adındaki genelge Çin’de Tang Hanedanı döneminde haber niteliği taşıyan bazı bilgilere yer verdiği için gazete kategorisine dâhil edilmektedir. On beşinci yüzyılda matbaanın Alman Johann Gutenberg (1398-1468) tarafından icadı süreli yayınların hızlı gelişmesini sağlamıştır. Bu meyanda gazete özellikle Almanya ve Belçika merkezli basılmıştır. İngiltere’de yayımlanan “Nathaniel Butter (1622)” ilk İngilizce, “Vakayi-i Mısriyye (1828)” ise ilk Türkçe gazete olarak tarihe geçmiştir.<sup>20</sup>

Radyonun bilkuvve mucidi Nikolai Tesla, bilfiil mucidi ise Guglielmo Marconi kabul edilmektedir. Şu anlamda ki, Tesla radyo fikrini ortaya atmış ama ilk patentini alan ve uygulayan Marconi olmuştur.<sup>21</sup> Özellikle I. Dünya savaşı sırasında orduların haberleşme aracı olarak kullanılması radyonun popüleritesini artırmıştır. Savaş sonrası Amerika ve Avrupa’da ortaya çıkan şirketler radyo istasyonları kurarak siviller arasında da yaygınlaşmasını sağladılar. Bu şirketlerden biri de İngiliz menşeli olan BBC’dir (Broad Casting Company). Amerika’da iletişim sektöründe halen varlığını sürdüren AT & T ilk radyo kuran şirketlerdendir. Günümüzde radyo çeşitli alanlarda yayın yapmakla beraber en fazla haber ve müzik dinlemek için kullanılan bir araçtır.

Gazete ve radyo’dan sonra icat edilen televizyon, günümüze kadar gelişmesini hiç durdurmamıştır. Televizyonun mucidi İskoç asıllı John Logie Baird bu icadını İngiltere’de lavabo ve çay teknesini kullanarak gerçekleştirmiş, görüntü almak için ise dikiş iğnesi, karton ve bisküvi kutusu kullanmıştır.<sup>22</sup>

## b. İnternet ve Sosyal Medya

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren gelişen iletişim araçları, gelişmelerini elektrik, ışık, telefon gibi diğer araçlara borçludur. Bu süreç, 20. yüzyılın ortalarında ENIAC (Electronic Numerical Integrator And Computer) adında bir bilgisayarın icadına kadar gitmiştir. Kurulumu için 167 m<sup>2</sup> lik bir alana ihtiyaç duyan bu bilgisayar otuz ton ağırlığında devasa bir makinedir.<sup>23</sup> Ardından bilgi emniyetini sağlamak için Amerika Federal Hükümeti Savunma Bakanlığı’nın araştırma ve geliştirme kolu olan “Savunma İleri Düzey Araştırma Projeleri Kurumu” (DARPA - Defense Advanced Research Project Agency) tarafından internet geliştirilmiştir.<sup>24</sup> Ward Christensen ile Randy Suess’in arkadaşları arasında bilgi paylaşımında bulunmak için

<sup>20</sup> Philip Meggs, A History of Graphic Design. John Wiley & Sons, Inc. 1998, 130–133.

<sup>21</sup> Fikriyat, Kültür-Sanat (Erişim 14 Şubat 2018)

<sup>22</sup> Teknolojiker, “Televizyonun icadı ve gelişim tarihçesi” (Erişim 28 Ocak 2020)

<sup>23</sup> Teknolojioku, “İlk bilgisayarın icadı” (Erişim: 08 Ocak 2020)

<sup>24</sup> Bidb, “Seyir defteri” (Erişim 28 Ocak 2020)

geliştirdikleri BBS (Bulletin Board Sistem/Mesaj Banosu Sistemi) yazılımını başarmışlar, böylece “Friends United” ağı ortaya çıkmıştır.<sup>25</sup>

Bilgisayar teknolojisinin bulunmasından sonra iletişim uyduları ile daha da gelişen teknoloji sayesinde geliştirilen internet, “interconnected networks/kendi aralarında bağlantılı ağlar” demektir.<sup>26</sup> Aslında internet, haberleşme, bilgi alış-verişinde bulunma ve eğitime katkı sağlama amaçlı 1985’de geliştirilmiş iletişim aracıdır. İnternet sayesinde binlerce ciltlik kütüphanenin cepte taşınması, zaman ve mekan kısıtlaması olmadan sesli ve görüntülü iletişim araçları ile insanların birbirine ulaşması, toplumları sanayi çağından bilgi çağına taşımıştır.

Sosyal medyaya giden bu süreç 1969 yılında oluşturulan Arpanet ile başlamıştır. Daha sonra 1971’de mikro işlemci, 1976’da VHS videokaset kaydı, Teletext, 1978’de Telefax, 1979 Walkman, 1980’de CNN (Cable News Networks), 1981’de MTV (Müzik Televizyonu) ve IBM (kişisel bilgisayar), 1982’de Audio Compact Disk, 1984’de Apple Macintosh bilgisayar, 1991’de World Wide Web (World Wide Web/dünya çapında ağ), 2004’te Facebook, 2005’te Youtube ve 2006’da Twitter oluşturularak sosyal medya ağlarının temelleri atılmıştır.

Sosyal medya, kelimelerin, durağan ve hareketli görüntülerin, seslerin yapımına, ortak inşasına ve yayılmasına imkan sağlayarak teknolojiyi, telekomünikasyonu ve sosyal etkileşimi entegre eden internet ve mobil temelli araçlar ve aletler olarak tanımlanmaktadır.<sup>27</sup>

Sosyal medya, karşılıklı iletişim, paylaşımların her türlü eleştiri ve yorumlara açık olması, yeni fikirlere katkı sağlaması gibi özellikleri sebebiyle yeni yaşam alanı haline gelmiştir. Bu alanın sanal olması sosyalleşmekten kaçanları cezbediği gibi topluluklar içinde takdir edilmeyi, takip edilmeyi isteyenler için de ayrı bir çekim merkezi haline gelmiştir.<sup>28</sup>

## 2. Sosyal Medyanın Olumlu ve Olumsuz Yönleri

Çağımızda iletişimin şekli değişmiştir. Anlık paylaşımlar sayesinde

<sup>25</sup> Nihal Acar, *Siyasi Eylemlerde Sosyal Medya Örgütlenmesi: 15 Temmuz Darbe Girişimi ve Demokrasi Nöbetleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), 49.

<sup>26</sup> Akıncı Vural, “Yeni Teknoloji ve Halkla İlişkiler: Halkla İlişkiler Alanında İnternet Kullanımı Üzerine Bir Araştırma”, *II. Ulusal Halkla İlişkiler Sempozyumu, 21. Yüzyılda Halkla İlişkilerde Yeni Yönelimler, Sorunlar ve Çözümler*, (Nisan 2006), 179-194.

<sup>27</sup> Dabner, N. “Breaking Ground” in the Use of Social Media: A Case Study of a University Earthquake Response to Inform Educational Design with Facebook”, *Internet and Higher Education*, 15/1 (2012) 69-78.

<sup>28</sup> M. Hazar, “Sosyal Medya Bağımlılığı-Bir Alan Çalışması”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 32, (2011) 151-175; Lietsala, K. ve Sirkkunen, E. (2008). *Social Media: Introduction to The Tools And Processes of Participatory Economy*, Finland: Tampere University Press, 25.



dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelen bir olayın sadece orayla sınırlı kalma ihtimali ortadan kalkmıştır. İnternetin sağlamış olduğu sosyal medya araçları sayesinde sanal âlem dünyanın yeni nesil kamusal alanı haline gelmiştir. Bu sebeple sosyal medyanın gündelik hayatın bir parçası haline gelmesi bir yana neredeyse vazgeçilmezler listesinin başlarında yerini almıştır. Sosyal medya aracılığıyla insanlar, bilgi, görüş ve ilgi alanlarını paylaştıkları gibi sivil toplum kuruluşlarının ulaşmakta zorlandıkları hedef kitlelere ulaşmalarını, kolay eyleme geçebilmelerini ve mesajlarını rahat ve hızlıca yayabilmelerini sağlamaktadır.<sup>29</sup>

Bu durum sosyal medyanın bir iletişim aracı olmasından daha öte etkileşim alanı olma özelliğini ortaya koymakta ve insanlar üzerinde bir kontrol mekanizması kurma fonksiyonunu göstermektedir. Dolayısıyla, toplumlar üzerinde kontrol görevi üstlenen din, aile, okul, mahalle ve arkadaş unsurlarına daha kitlesel bir araç olarak sosyal medya ağları da eklenmiş bulunmaktadır. Bu ağlar sayesinde kitleler çok kolay yönlendirilebilmekte ve çoğu zaman mensup oldukları grupların etkisinde kalarak hipnotize olabilmektedirler.

Günümüzde internet ve sosyal medya bilgiye kolay, ucuz ve hızlı ulaşmanın en rahat yoludur. Herhangi bir konu hakkında bilgi almak, araştırma yapmak isteyen veya bir ürün satın almak, beğendiği markaların yeni ürünlerini takip etmek isteyenler için internet ve sosyal medyadan daha iyi bir alternatif bulunmamaktadır. Eğlence ihtiyacını gidermek isteyenler için de internet ve sosyal medya birçok seçenek sunmaktadır. Diğer taraftan işverenler için işçi bulma, iş arayanlar için farklı sektörlerdeki iş alanlarını araştırma imkânı sunmaktadır. Öğretmen, öğrenci ve bilimsel araştırma yapanlar için e-kütüphaneler, elektronik ortamda sunulan akademik dergi vb. teknik hizmetler sayesinde eğitimsel ve bilimsel materyal ve makalelere ulaşma ve istifade etme olanağı bulunmaktadır.<sup>30</sup>

Sosyal medya sayesinde internet, bilgi ortamından daha ziyade sohbet ortamına dönüşmüş; insanlar arkadaş ve akrabaları ile bu ortamda görüşmeye, etkinliklerini paylaşmaya, mesajlaşmaya, gündemi ve gelişmeleri takip etmeye başlamışlardır. Sosyal medya sadece bireysel kullanım için değil, kurumlar için de önemli iletişim ve halkla ilişkiler aracı konumundadır. Bununla birlikte, zaman zaman sosyal medyanın kurumlar için olumsuz sonuçlar doğurduğu, negatif yorumlar sebebiyle işletmelerin zor durumda kaldığı da ifade edilmesi gereken bir gerçektir.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Mustafa Çalışkan, Yunus Mencik, “Değişen Dünyanın Yeni Yüzü: Sosyal Medya”, *Akademik Bakış Dergisi* 50 (Temmuz Ağustos 2015), 255.

<sup>30</sup> Ş.Ş. Demir, ve M. Kozak, *Tüketici Davranışları*, (Ankara: Detay Yayıncılık, 2013), 127.

<sup>31</sup> Yavuz M.C. ve Haseki M.İ. “Konaklama İşletmelerinde E-Pazarlama Uygulamaları: E-Medya Araçları Temelinde Bir Model Önerisi”, *Çağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9 (2012), 127.

Diğer taraftan insanların sosyal medyada kısa süreliğine görünür kılınması internette vakitlerini zayi etmelerine neden olmakta, bu esnada maruz kaldıkları gayr-i ahlaki içerikteki siteler ve reklamlar yoluyla günah olan pek çok şeyle tanıştıkları gibi kurulan yanlış arkadaşlıklar yuvaların yıkılmasına da sebep olmaktadır. Özellikle gençler gerçek hayattan ve ilişkilerden koparak sanal ortamda bir kimliksizlik sorunu ve sosyalleşememe tehlikesi ile karşı karşıya kalabilmektedir.<sup>32</sup>

### 3. Sosyal Medyada Kullanılan Dil

Yukarıda görüldüğü gibi sosyal medya öfkelerin, sevinçlerin, övgülerin, yergilerin, kırgınlık ve kızgınlıkların açık ve sansürsüz ifade edildiği mecralar haline gelmiştir. İfade dilinin çoğu zaman bir yazarın makalesi, bir karikatüristin karikatürü veya resimler, videolar olduğu görülmektedir.

Dil, insanların duygu ve düşüncelerini aktarmada önemli bir araçtır. Aynı zamanda dilin kültür ile çok sıkı bir ilişkisi vardır. Dil, kültürün en önemli unsurlarındandır. Bu sebeple milletlerin kültür zenginliği kullandıkları kelime ve kavram zenginlikleri ile ölçülür.<sup>33</sup> İnternet ve sosyal medyada dil deyince elbette sadece konuşma dili olarak anlaşılmalıdır. Mesaj iletme bakımından beden dili, resim, işaret, canlı görüntü vs. bir anlatım dilidir. Dolayısıyla sosyal medyada paylaşılan sözler, resimler, videolar; bunların her biri dil kapsamında değerlendirilmelidir.

## II. FIKİH-AHLAK EKSENİNDE İLETİŞİM İLKELERİ

### 1. Geçmişte İletişim Ahlakına Hâkim Olan İlkeler

Yukarıda ifade edildiği gibi İslâm'ın geldiği çağda insanlar panayırlarda şiiri, hutbeyi iletişim aracı olarak kullanmışlardır. Bu araçlarda işlenen temaları üç başlık altında toplamamız mümkündür.

#### a. Mürüvvet

Mürüvvet, Arapçada مرء kökünden erkeklik, efendilik anlamlarında kullanılan bir kelimedir.<sup>34</sup> Mürüvvet kelimesi her ne kadar İslâmi dönemde “ahlâkî ve mânevî meziyetler” anlamı kazanmış olsa da Câhiliye devri edebiyatında kişinin bedenî üstünlüklerini ifade etmek üzere kullanıldığı bilinmektedir.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Çalışkan-Mencik, *Sosyal Medya*, 265.

<sup>33</sup> Ali Türkmen, *İslâm İletişim Hukuku*, (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 202.

<sup>34</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “mr'e” md.; Tâcü'l-'arûs, “mr'e” md.; İbn Kuteybe, *'Uyûnü'l-ahbâr*, 1/ 411-413.

<sup>35</sup> Mustafa Çağrıncı, “Mürüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 32/814-817; Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi 'ş-şerî'a*, 143.

Özellikle cahiliye şiirinde yiğitlik, cömertlik, soyluluk, adalet, akıllılık, komşuyu himaye etme, düşküne yardım elini uzatma gibi erdemlerin yanı sıra caize/hediye toplamak için yazılan şiirlerde savaş ve silahları, şarap ve içki meclisleri, eğlence ortamları ayrıntılarıyla tasvir edilmiştir.

Günümüz iletişim araçlarının başında gelen sosyal medyada bölgesel ve küresel haberlerin kolayca, anlık takip edilmesinin yanı sıra kullanıcıların maddi refahlarını gösterecek, övünmeye vesile olacak varlıklarının, alışkanlıklarının hatta bedenlerinin teşhir edilmesi iletişim aracının değiştiğinin fakat iletişim ahlakının değişmediğini göstermektedir.

### b. Asabiyet

Asabiyet cahiliye toplumunda, kişinin baba tarafından akrabaları ile olan bağını ve herhangi bir tehlike veya saldırı durumunda birlikte karşı koyma ruhunu ifade eden bir kavramdır.<sup>36</sup> Burada vatan, tarih, kültür, gelenek ve görenek gibi ortaklıklara dayanan milliyet fikrinden daha ziyade ırk birliğine dayalı kabileci bir anlayış bulunmaktadır. Kanun halinde uygulanan bu anlayış öyle bağınazca uygulanıyordu ki kabile mensuplarından birinin zulmü diğerleri tarafından körü körüne savunulur hale gelmişti. Cüde b. Anber b. Temim'e isnat edilen şiirde, "İster zalim ister mazlum olsun kardeşine yardım et" düşüncesi kabile anlayışı olarak yerleşmişti.<sup>37</sup> Asla' b. Abdullah'ın, "Kardeşim bir topluluğa karşı haksızlık yapınca ben ona yardım etmeyeceksem haksızlığa uğrayınca da yardım etmem" sözü, yine "Senin gerçek kardeşin seninle birlikte hareket eder; sen zalim olursan o da seninle birlikte zalim olur"<sup>38</sup> manasındaki şiir hep bu anlayışın ürünü olarak söylenmiştir.

Asabiyet, kabilelerden oluşan Arap toplumunda bireysel ve toplumsal sigortanın adı olmuştur. Asabiyet bağı ile bir kabileye bağlı olan himaye altındaydı, bu bağı kaybeden kişi her an büyük bir tehlike ile karşı karşıya kalabilirdi. Bu yüzden asabiyet bağı şiirlerde daima övülen bir rabıttaydı.

Günümüzde benzer bir yaklaşımı internet ve sosyal mecralarda görmekteyiz. Aidiyet bağları olan ırk, milliyet, din, mezhep, tarikat, kulüp, parti veya herhangi bir gruba mensubiyet övgü sebebi sayılırken diğerlerinin yerilmesi hatta aşağılanması sosyal medyada sıkça rastlanılan durumlardan-

<sup>36</sup> Mustafa Çağırıcı, "Asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/453-455.

<sup>37</sup> Kabile kültüründe yaygın olan bu söze göre kabileden olan ister mazlum ister zalim olsun yardım edilmelidir. Bu sözü Hz. Peygamber tekrar edince sahabeleri şaşırmış "Ya Rasullallah mazluma yardımı anladık ama zalime yardım nasıl olur? Sorusunu sorma ihtiyacı duymuşlar. Hz. Peygamber bu soruya "Zalime yardım onu zulmünden alkoymakla olur" diyerek yeni bir bakış açısı getirmiştir. Buhârî, "İkrah", 89; Dârimî, "Rikak", 3/812, Mektebe-i Şamile, <https://al-maktaba.org/book/33769/3884> (Erişim 22 Nisan 2020).

<sup>38</sup> Lutfi Abdulvehhab, *Kitabu'l-arab fi'l-usuri'l-kadime*, (Beyrut: Daru'l-marife, ), 180.

dır. İnsanın mensup olduğu milleti sevmesi veya aidiyet bağı ile bağlandığı bir yeri koruması bir dereceye kadar kabul edilmekle beraber, bunun adal-letten ve hakkaniyetten uzaklaştırarak şekilde yapılması kör bir asabiyetin göstergesidir. Ayrıca mensup olunan cemaat veya tarikat üzerinden nesnel kimlikler oluşturulup bu kimliklerin yüceltilmesi, diğerlerinin dışlanması veya bu kimlikler üzerinden bir rekabet ortamının oluşturulması, uğruna bir araya gelinen dinin ruhuna aykırı bir davranış olmaktadır. Çünkü İslâm dini, Allah ve resulüne itaati emreden, çekişmenin gücü zayıflatacağını tembih eden,<sup>39</sup> hep birlikte Kur’ân’a sarılmanın önemini anlatan,<sup>40</sup> dinde bölünmenin<sup>41</sup> peygamberin getirdiği mesajla bağdaşmadığını her fırsatta dile getiren bir dindir.

### c. Hürriyet

Hürriyet kelimesi yaygın olarak “soylu, şerefli, seçkin, iyi”<sup>42</sup> anlamlarında kullanılmakla birlikte özellikle Farabi’de eylemlerin insana sağlayacağı hazlara kapılmadan iyi ile kötü arasında fark gözeterek iyi olanı seçme yeteneği olarak tanımlanması dikkat çekicidir.<sup>43</sup> Farabi’nin hürriyet ile ilgili “fertlerin istek ve arzularını gerçekleştirme özgürlüğü” şeklinde yaptığı tanım konumuz açısından ayrı bir önemi haizdir.<sup>44</sup> Ona göre yönetim felsefesinde erdemli devletin karşısına konulan cemâî devletin (halk yönetimi) temel özelliği bireylerin söz ve davranışlarında istedikleri gibi hür olmalarıdır. Böyle bir yönetimde çeşitli haz ve tutku arayışlarının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Meselenin en kritik boyutu ise halkın ilkesiz ve görgüsüz bir şekilde istediklerini elde etmede yönetim üzerinde baskı kurmasıdır.<sup>45</sup>

Gerçekte hürriyet, başkasının hakkını ihlâl etmeksizin bireyin istediğini yapması olarak tanımlandığı takdirde hak kavramı ile yan yana zikredilmesi herhangi bir olumsuzluğa sebep olmayacaktır. Nitekim günümüzde uluslararası hukukta temel hak ve hürriyetler en fazla tartışılan ve üzerinde durulan mevzulardan birisidir.

Cahiliye toplumunda ilkel bir hürriyet anlayışı vardı. Araplar her türlü otoriteye başkaldırırlardı. Onun için merkezi otorite yoktu, soylular bütün hak ve yetkileri ellerinde bulundururlar, efendiler kölelerine istedikleri gibi

<sup>39</sup> el-Enfâl, 8/46.

<sup>40</sup> Âl-i İmrân, 2/103.

<sup>41</sup> el-Enfâl, 8/159; Rûm, 30/39.

<sup>42</sup> Mustafa Çağırıcı, “Hürriyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 18/502-505.

<sup>43</sup> Ebu Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, 133.

<sup>44</sup> Ebu Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fuad Abdu'l-mun'im, (İskendeF riyye: Şebabu'l-camia), 58.

<sup>45</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 69-72.

davranma hak ve hürriyetine sahiptirler.<sup>46</sup>

Aynı hürriyeti şiirde de görüyoruz. Cahiliye dönemi şiirlerinin konusu kadın, aşk, şarap, aşâğılama ve övünme yollarıydı. Bu ise gayri meşru ilişkilerin, yüz kızartıcı âdetlerin ve son derece çirkin nikah çeşitlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Şiirlerde fuhşa özendirici ifadelere yer verilmesi zinayı ve fuhuş ticaretini artırmıştır. Araplarda kız çocuğu dünyaya geldiğinde yüzlerini ekşitmelerinin bir sebebi de buydu yani ilerde kötü yola düşer ve ailemizi lekeler endişesi.<sup>47</sup>

#### d. Değerlendirme

Geçmişte kullanılan iletişim araçları ile günümüzdeki iletişim araçları, kullandıkları dil ve işledikleri temalar açısından birbirine benzemektedir. Günümüzde özellikle sosyal medyada kullanıcıların övünmeyi gerektiren hususlardan bindikleri arabayı, oturdukları evi, giydikleri elbiseyi, yediklerini, içtiklerini, özel günlerini paylaşmaları bunun örnekleridir. Aynı zamanda kendi millet ve toplumlarını öven, diğer millet ve toplumları yeren paylaşımlar veya kendi grup ve klanından olmayanlara hakaret içerikli mesajlar gönderilmesi asabiyet duygusunun hala yaşadığını göstermektedir. Aynı şekilde insanların gizli halleri/mahremiyetlerinin ifşa edilmesi buraya ilave edilebilir.

Günümüzde sosyal medya sürekli yeni uygulamalar ile gelişmekte, kullanıcıları çığ gibi büyümektedir. Kısa vadede iletişim araçlarını engellemek veya kontrol altına almak mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte insanları özellikle gençleri sosyal medya konusunda bilgilendirerek, onlara iletişim ahlakını, sosyal medyayı kullanma âdâbını öğreterek, onları sosyal medyanın kontrolsüz bilgi kirliliğinden ve zararlarından koruyabiliriz.

## 2. İletişim Ahlakına Hâkim Olması Gereken İlkeler

Günümüz iletişim ahlakının kaynağında akıl ve toplum, temelinde ise menfaat bulunmaktadır. Din dogmatik kabul edildiği ve din kaynaklı bir medya ahlakının özgürlüğü kısıtlayacağı düşünüldüğü için reddedilmektedir. Hâlbuki menfaat ahlakının esas alındığı yerde ahlakın amaç değil araç olarak kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla medya araçlarının amacı daha çok seyirciye veya takipçiye ulaşmak, daha çok reklam yayınlamak ve daha çok para kazanmaktır.

İslâm'ın iletişim ahlakının kaynağında vicdanın sesine kulak vermek, topluma karşı sorumluluk bilinci taşımak, temelinde ise Allah korkusu ve

<sup>46</sup> Ali Abdu'l-Wahid Wafi, "İslâmiyete Göre Kölelik", çev. Kemal Işık, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Ankara): 207-212; Hamza Aktan, "Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (Ankara), 61.

<sup>47</sup> Feriha Özmen, "Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Câhiliyye Araplarında Ahlak", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/3 (2012), 314.

âhiret inancı olmalıdır. Çünkü vicdan ve toplum tek başına yaptırım gücüne sahip değildir. Her ikisi de ancak Allah inancı ve âhiret bilinci sayesinde fonksiyonlarını icra edecektir. Zira insanları iyilik yapmaya veya kötülükten uzak durmaya iten asıl sebep, Allah inancı ve yaptıklarının tam ve eksiksiz olarak mutlaka karşılığını göreceklerine inandıkları âhiret bilincidir.

İdeal iletişim ilkeleri şu maddelerden oluşabilir:

### a. Samimiyet

Samimiyet, içtenlik, bildiğinden, inandığından ve olduğundan başka türlü görünmemeye veya göstermemeye çalışmaktır. Samimiyetin oluşması iyi niyete bağlıdır. Niyet davranışların değerini belirler. Akseki'nin "*İnsanın kıymet-i ahlâkiyyeyi, a' mâl-i zahiresinden ziyade niyeti iledir. Hüsn-i niyete iktiran etmeyen ef'al, kıymet-i ahlâkiyyeyi hâiz değıldir.*"<sup>48</sup> sözünün muhtevası yerinde bir tespittir. Niyet iyi olursa samimiyete dönüşür, aksi halde riya ortaya çıkabilir. Nitekim sosyal medya reklam ve gösterişin ön planda olması hasebiyle bu duruma müsait bir ortamdır. Bu ortamda hakikat yerine imaja, öz yerine kabuğa, iç güzellik yerine dış görünüme daha fazla değer verilmektedir. Çünkü sosyal medya yapaylığın ve gösterişin hâkim olduğu bir dünyadır. Orada sahicilik ve tabîlik yerine sunîlik ve yapmacıklık vardır.<sup>49</sup> Bu noktada samimiyet önem kazanmaktadır.

Samimiyet, insanda belli bir bilincin oluşması demektir. Burada samimiyetten kastedilen kişinin içinde yaşadığı topluma ve o toplumun değerlerine bağlılık bilincidir. Bu anlamda sosyal medyada samimiyet erdeminin sergilenmesi çok zordur. Çünkü sosyal medya belli bir toplumun değil tüm dünyada yaşayan toplumların bulunduğu platformdur. Bu platformda dolaşanın sergileyeceği bilinç, toplulukların oluşturduğu kalabalıklar arasında kaybolmadan veya bireyselleşmeden mensup olduğu kültür ve medeniyetin değerlerine sırt çevirmeden hareket edebilmektir. Bu çerçevede samimiyet, insanlara hakaret içeren, imrendiren, özendiren paylaşımlarda bulunmamayı gerektirir. Yine samimiyet, şahıslara, gruplara, kliklere, topluluklara hakaret etmemeyi salık verir.

### b. Hakkaniyet

Hakkaniyet, hakka uygunluk, bireylerin haklarının ve özgürlüklerinin korunması, layık ve uygun olanı yapmaktır.<sup>50</sup> Hakkaniyet kelimesinin türediği hak, gerçeğe uygun olan doğrudur. Ancak her doğru, hak olarak adlandırılmamaktadır. Çünkü doğru, olayların gerçekliği iken; hak, olguların

<sup>48</sup> Ahmed Hamdi Akseki, *Ahlak dersleri*, (İstanbul: 1968), 92.

<sup>49</sup> Mehmet Görmez, *Küresel Dünyada Din, Diyanet ve Medeniyet*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 163.

<sup>50</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 10/ 51; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 25/ 170.

gerçekliğidir. Olayların gerçekliğinde birden çok doğru olabilir, ama olguların gerçekliğinde hak yalnızca bir tane olur. Örneğin yağmurun ıslatması veya güneşin ısıtması olgudur ve haktır, yağmur altında ve güneşli havada şemsiye kullanmak olaydır ve doğrudur.<sup>51</sup>

Hakkaniyetin adalet ile yakın ilişkisi vardır. Adalet, biçimsel ve dağıtıcı olarak iki şekilde anlaşılmalıdır. Biçimsel adalete göre bireysel hak ve özgürlükler herkese eşit dağıtılmalıdır. Dağıtıcı veya diğer ifadeyle paylaşımcı adalet, ehliyet ve liyakate göre bireyleri farklılaştıran adalettir. Bu adalet türünde, sorumlulukları eşit olmadığı için bireylerin paylaşımında eşit olmaları da düşünülemez. Bununla birlikte paylaşımcı adalette sosyal ve ekonomik eşitsizlikler toplumdaki en az avantajlı olanların durumları dikkate alınarak yapılandırılmalıdır.<sup>52</sup>

Hakların zayi edilmesi adaletin bozulmasına neden olur. Çünkü adalet, bir arada yaşayan bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin haklarına riayet etmeleriyle gerçekleşir. Ancak adaletin uygulanmadığı yerde devlet devreye girerek adaletin tesisi için gerekli adımları atar, önlemleri alır. Devletin müdahale edemediği veya yeterli müdahaleyi yapamadığı alanda vicdani bir değer olan hakkaniyet devreye girmelidir.<sup>53</sup> İşte sosyal medya böyle bir alandır. Bu sebeple iletişim ahlakı için hakkaniyet ilkesi çok önemlidir.

Hak, olgu ve yargı bağlamında ele alındığında hükmün bir yansıması veya sonucudur. Usul ve furu' kitaplarında hakkın en kapsamlı tasnifi Allah ve kul hakkı şeklinde yapılandırılır. Allah hakkı, kimseye özel olmadan kamuyu ilgilendiren maslahatlar olarak tanımlanırken; kul hakkı, bireye özel maslahat alanı olarak tanımlanabilir. Mesela zinanın doğurduğu neslin bozulması, genel olarak insanlığın geleceğini ilgilendirdiği için zina fiilini işleyenin cezası fıkıh usulü ilminde hükmün mevzuu olan fiiller açısından Allah hakkı olarak değerlendirilirken; başkasına ait malın çalınması bireyi ilgilendirdiği için hırsızlık fiilinin cezası kul hakkı bağlamında değerlendirilmiştir. Bu hakların bilinmesi iletişim araçlarını kullananların kamu düzenini bozacak paylaşımlarına engel olma ve yapanları dava ederek diğerlerini koruma açısından önem arz etmektedir.<sup>54</sup>

### 3. Fıkıh-Ahlak Eksenli İletişim İlkeleri

Ebü Hanîfe tarafından fıkıh, kişinin lehine ve aleyhine olanları bilmesi

<sup>51</sup> Nitekim şemsiye kelimesi şems yani güneş kelimesinden gelmektedir. Bkz. Cürçânî, *Mucemu'l-Târifât*, thk. Muhammed Sıddık Mişâvî, nşr. Dâru'l-Fâile, (Kahire: 2004), 79.

<sup>52</sup> Hüseyin Maraz, "Ötekileştirici Örgütlenmenin Tehdit Olarak Gördüğü Dört Ahlaki Değer: Adalet-Hakkaniyet ve Liyakat", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2017), 148.

<sup>53</sup> Maraz, "Adalet-Hakkaniyet ve Liyakat", 150.

<sup>54</sup> Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 34.



olarak tanımlanmıştır.<sup>55</sup> Günümüz tabiriyle söylenecek olursa fıkıh, bireyin hak ve sorumluluklarını bilmesidir. Aslında fıkıh, din ile hayat arasında bağ kurmak, dinin hayata taşınmasını sağlamaktır. İslâm kendi sistemi içinde ibadet, ahlâk, hesaba çekilme şuuru ile terbiye edilmiş bir toplum oluşturmayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken âhiret korkusu ve inancı zayıf kimseleri suçtan vazgeçirmek için etkili bir ceza sistemi ortaya koyarak onun caydırıcılığından da yararlanmaktadır.<sup>56</sup> Bununla birlikte günümüzde salt iman, bireyleri ibadet ve ahlaka yönlendirmede yetersiz kalmaktadır.<sup>57</sup> O açıdan iman, ibadet ve ahlak arasındaki bağın güçlendirilmesi ihmal edilmemesi gereken bir konudur. Bu noktada fıkha önemli bir görev düşmektedir. Bu ise iman sahibi olanlara ahlaki davranışın, sadece ibadet olarak tanımlanan amellerde değil insanın var olduğu ve rol aldığı her yerde olması gerektiğini öğretmesidir. Bu yerlerden birisi de iletişim araçları ve sanal platformlardır.

Fıkıh ilkeleri ile ahlak kuralları birbirini koruyan ve destekleyen normlardır. Hırsızlık yapanın cezalandırılması fıkıhın gereği olmasının yanı sıra başkasının mülkiyet hakkına saygı gösterilmesini ortaya koyan ahlaki bir hükümdür.<sup>58</sup> Ancak bazı davranışlar vardır ki fikhî cezası bulunmamaktadır. Örneğin yalan konuşmanın cezası vicdani veya uhrevidir. Sokakta kalmış birisine yardım etmek de aynı kategoride değerlendirilecek meseledir. Yine borcun talep edilmesi fikhî açıdan doğru olmakla beraber, istismar etmeyen zorda kalmış borçluya mühlet tanımak<sup>59</sup> dinin tavsiye ettiği ahlâkî bir davranıştır. Bu noktada iletişim fıkıhının ahlâkın temel ilkelerinden ayrı olarak ele alınmasının zorluğu bir tarafa dinin nasihatleri doğrultusunda ahlak ilkeleri ile birlikte işlenmesi zorunluluğunun bulunduğu anlaşılmaktadır. Özellikle iletişim ahlakı bağlamında Ebû Hanîfe'den yapılan “imanın kaynağı kalptir, uzantıları ise tüm organlardır” alıntısı çok anlamlıdır.<sup>60</sup> Yine “Tartılmak üzere âhirette teraziye konulan amellerin en ağırı güzel

<sup>55</sup> Buhâri, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfu'l-esrâr an Usûl-i Fâhri'l-İslâm el-Bezdevî*, 1/5; Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâti'l-vusûl ilâ İlmi'l-usûl*, (İstanbul: ts.) 15- 16; (Büyük) Ali Haydar Ef. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, (İstanbul ts.) 9; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Bilmen yayınevi, 1985), 1/14;

<sup>56</sup> Abdullah Çolak, *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Delilleri*, (İstanbul: y.y. 2018), 45.

<sup>57</sup> Ayten Erol, “Fıkhi Bakış Açısıyla Ahlaki Değerlerin Kazandırılması”, *Kırkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (Temmuz 2016), 231. (Erdoğan, Mehmet, Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet, (İstanbul 2001), s. 278; Çolak, Abdullah, *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Delilleri*, (İstanbul: 2018), 45.

<sup>58</sup> Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987), 1/39.

<sup>59</sup> el-Bakara, 2/280.

<sup>60</sup> Ahmet Yaman, “Fıkıh-Ahlak İlişkisi”, *Usul İslâm Araştırmaları*, 9/9, 88-118.

ahlâktır. Zira güzel ahlâk sahibi, bu özelliği sayesinde oruç tutan ve namaz kılanların derecesine mutlaka ulaşır.”<sup>61</sup> hadisi amel-ahlak ilişkisinin önemini vurgulayan delillerdendir.

### a. Bilgiyi paylaşmanın (iletici-verici-kaynak) riayet etmesi gereken temel ilkeler<sup>62</sup>

#### (1) Mahremiyet

Mahremiyet, “gizlilik, başkaları tarafından görülmesi, bilinmesi ve duyulması istenmeyen şeyler” demektir.<sup>63</sup> Mahremiyet kavramı, İslâm fık-hında kan hısımlığı sebebiyle nikâhın haram olması anlamında aile hukukunda kullanılan bir kavramdır.<sup>64</sup> Günümüz hukukunda mahremiyet ile kast edilen bireyin diğerleri ile iletişime geçme kararının yalnız kendisine ait olması, izni ve iradesi olmadan özel alanının ihlal edilmemesi ve kişisel saygınlığının çiğnenmemesidir.<sup>65</sup> Bizim de burada mahremiyet ile kast ettiğimiz bu anlamdır. Bu tanımdan hareket edecek olursak her bireyin kendine mahsus özel alanı vardır. Bu alan saygındır, saygı duyulması icap eder. Burada mesele bu alanın sınırları ve bu sınırların kim tarafından belirlendiğidir. İslam fık-hında bu sınırları belirleyen Şâri‘ iken<sup>66</sup> günümüz hukukunda şahsın kendisidir.<sup>67</sup>

Günümüz dünyasında bu anlamda mahremiyet anlayışında değişikliğin meydana geldiğini görüyoruz. Özellikle sosyal mecralarda bir mahremiyet anlayışından bahsetmek bile mümkün değildir.

Mahremiyet kavramı, örtünmesi gereken yerleri bir bütün halinde ifade eden beden mahremiyetini ifade ettiği gibi, insanların başkaları tarafından görülmesini istemediği mekânlar anlamında mesken mahremiyeti

<sup>61</sup> Ebû Dâvûd, “Edeb” 7; Tirmizî, “Birr” 61-62; Muvatta, “Husnû’l-Huluk” 6; Müsned, 6/442.

<sup>62</sup> İletişimin unsurları için bk. Türkmen, İslâm İletişim Hukuku, 213-.

<sup>63</sup> İlhan Ayverdi, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük (Kubbealtı Lüğati)*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005) 2/1907.

<sup>64</sup> Bilmen, *İstîlâhât*, 2/8; Abdullah Kahraman, “Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı”, *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal v.dğr. (Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayını, 2015), 1/33

<sup>65</sup> Selahattin Bağdatlı, *Hukuk sözlüğü*, 291’den nakleden Ülfet Görgülü, *Din İşleri Yüksek Kuruluna Gelen Sorular Bağlamında Mahremiyet Algıları*”, *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, (Ordu: 27-29 Mart 2015): 113; Mehmet Yüksel, “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Kültürel Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 58/1 (2003), 182-187.

<sup>66</sup> Bk. Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Daru’l Marife, 1993), 10/148-152.

<sup>67</sup> Nilüfer Sena Çalık, *Beden, “Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fkhî Açısından Değerlendirilmesi”*, *Turkish Academic Reserarch Review*, 3/1, 31.

ve başkalarının vâkıf olmasını istemedikleri bilgi mahremiyetini de ifade eder. Sosyal medyada tüm bu mahremiyetlere karşı umursamaz bir tavır içine girilmesi dikkat çekmektedir. Yine insandaki merak duygusu Kur’ân’da “tecessüs”<sup>68</sup> diye adlandırılan başkalarının gizli kalmasını istediği durumları araştırmaya itmektedir. Kur’ân’ın bu konudaki tavrı gayet açıktır: “Birbirinizin gizli yönlerini araştırmayın ve arkanızdan birbirinizi çekiştirmeye kalkışmayın! Aranızdan, hiç ölmüş kardeşinin etini yemek isteyen kimse çıkar mı? Hayır, siz ondan öğrenirsiniz. Öyleyse Allah’tan sakının!”<sup>69</sup> Hz. Peygamber bu âyetin izahı sadedinde şöyle buyurmuştur: “Dünyada bir kulun hatasını örten kimsenin, Allah da kıyamet gününde günahlarını örtbas eder.”<sup>70</sup>

İnternet ve sosyal medyada en çok ihlal edilen ilkelerden birisi de kusur araştırma, yazışmaları takip etme ve böylece bilgi mahremiyetini çiğnemedir. Hâlbuki Allah (c.c.) “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur”<sup>71</sup> buyurarak bu konuda uyarılmaktadır.

Ticari amaçla internet ve sosyal medya açan firmaların pazarlama stratejileri gereği okunan gazete, köşe yazarı veya bir makale, satın alınan bir ürün veya kurulan arkadaşlıklar dâhil olmak üzere sanal ortamlardaki hareketliliği takip ederek arşivlemeleri emeğe saygısızlık ve telif haklarını ihlal olduğu gibi mahremiyete hâle getirmektedir. Arşivlenen bu bilgiler daha sonra ya firma tarafından kullanılmakta ya da başka bir firmaya satılmaktadır.<sup>72</sup> Yine dijital ortamda faaliyet gösteren bazı siteler bir yazarın yeni yayınlanan bir kitabını henüz yazarının eline ulaşmadan, yazarın ve yayıncının iznini almadan internet ortamında paylaşımları telif hakkını ve kul hakkını ihlal olarak değerlendirilmektedir.

Sosyal medya kullanıcıları iletişimde aktif oldukları zaman normal hayatlarında davrandıklarından farklı bir ruh haline bürünebiliyor ve farklı davranabiliyorlar. Hâlbuki normal hayatta sahip olunan sorumluluklar ve uyulması gereken kurallar sanal hayatta da geçerlidir. Kur’ân âyetlerinin uyarıları tüm hayatı kapsamaktadır. Sanal ortamlar da bu hayatın bir parçasıdır. Dolayısıyla “Nihayet oraya geldiklerinde vaktiyle yaptıklarından dolayı kulakları, gözleri ve derileri onların aleyhine şahitlik eder”<sup>73</sup> âyetinin uyarısı sadece gerçek âlemi değil sanal âlemi de ilgilendirmektedir.

<sup>68</sup> Mustafa Çağrıncı, “Tecessüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 40/246.

<sup>69</sup> el-Hucurât, 49/12.

<sup>70</sup> Müslim, “Birr” 72; Ebû Dâvûd, “Edeb” 38; Tirmizî, “Hudûd” 3.

<sup>71</sup> el-İsra, 17/36.

<sup>72</sup> M. Raşit Akpınar, “İslâm Hukukunda Yeni Bir Alan: Sosyal Medya Fikhi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 39, (İstanbul: 2019), 24-27.

<sup>73</sup> Fussilet, 41/20.

## (2) Davet

Davet, çağırmak,<sup>74</sup> dua etmek,<sup>75</sup> yardım istemek,<sup>76</sup> sormak,<sup>77</sup> gibi anlamlara gelmektedir. İnsan, görüntüsünde, sözleri, kararları ve davranışlarında her an bir davet temsilcisidir. Bu çağrı yaşadığı çevrede ve iletişim halinde olduğu insanlar ile daha dar bir çerçevede kalırken, internete ve sosyal medyaya düştüğünde genişlemektedir. Aslında bu, karşılıklı iletişimin ve etkileşimin lokalden daha küresel boyuta taşınmasıdır. Herkesi gören ve herkes tarafından görülen bir konumdan, görünmeden herkesi gören ve görmeden herkesin gördüğü kişi olma durumuna geçmiştir.<sup>78</sup>

Yani insanın gören ve görünen olma algısında bir paradigma değişikliği meydana gelmiştir.<sup>79</sup> Bu durumu, davet bilinci ile “Emri bi'l-ma'rûf ve nehyi ani'l-münker /iyiliği emretmek kötülüğü engellemek” ilkesini hayata geçirmek için bir fırsata dönüştürmek sosyal medyayı kullananların iradesindedir. Böylece Allah'ın (c.c.) aşağıdaki âyetlerinde bahsettiği topluluktan bir fert olma fırsatı da yakalanmış olur:

“İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”<sup>80</sup>

“Müminlerin erkekleri de kadınları da birbirlerinin velileridir; iyiliği teşvik eder, kötülükten alıkoyarlar, namazı kılarlar, zekâtı verirler, Allah ve resulüne itaat ederler. İşte onları Allah merhametiyle kuşatacaktır. Kuşkusuz Allah mutlak güç ve hikmet sahibidir.”<sup>81</sup>

## b. İletinin (mesaj) ilkeleri

Bir mesajın güvenilir ve etkileyici olması için belli şartları taşıması gerekir. Bu şartlar “sıdk/güvenilir olması” ve “hikmet” içermesi ile mümkündür.

### (1) Sıdk

Sıdk; hakikati konuşmak, gerçeği söylemek, doğru, dürüst ve güvenilir olmak, doğrulamak, tamamen uymak, sözüne sadakat göstermek<sup>82</sup> anlamlarına gelir. Hz. Peygamber sıdkı, kişinin yaptıklarından huzur ve sükûn

<sup>74</sup> el-Enfâl, 7/24.

<sup>75</sup> el-İsrâ, 17/110.

<sup>76</sup> Yûnus, 10/12.

<sup>77</sup> el-Bakara, 2/68, 69, 70.

<sup>78</sup> Mustafa Derviş Dereli, “Gözetim toplumunda Sosyal Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü”, *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, (Ordu: 27-29 Mart 2015), 553.

<sup>79</sup> Huriye Martı, “Hz. Peygamber'in Hadislerinde Beden ve Mahremiyeti”, *Marife*, 2 (2009), 11.

<sup>80</sup> Âl-i İmrân, 2/104

<sup>81</sup> et-Tevbe, 9/71

<sup>82</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 5/56- 57.

duyması, şüphe içinde olmaması<sup>83</sup> diye tanımlamıştır. Dolayısıyla doğru olanın paylaşılması, doğruluğundan şüphe duyulmanın paylaşılmaması gerekir. Nitekim Cenâb-ı Hak bu hususta müminleri “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.”<sup>84</sup> şeklinde uyarmaktadır.

Kur’ân’da sıdk kavramı “kizb/yalan”<sup>85</sup> ve “nifak/iki yüzlülük”<sup>86</sup> kelimeleriyle zıt anlamda kullanılmıştır. Bununla birlikte adalet, hakkaniyet<sup>87</sup> ve istikamet kelimeleri ile eş anlamlarda kullanıldığı yerler de olmuştur.<sup>88</sup> Bu anlamların birlikte bulunduğu âyette Hz. Peygamber ve ona tabi olanlara verilen mesaj gayet açık bir şekilde şöyle ifade edilmektedir.

“Öyle ise emrolduğun gibi dosdoğru ol! Beraberindeki tövbe edenler de dosdoğru olsunlar! Hak ve adalet ölçülerini aşmayın! Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görür.”<sup>89</sup>

Kullanıcılar sosyal medyanın herhangi bir ağına bağlanmak istediklerinde oraya kayıtlarını yapmaları istenmektedir. Kayıt yaparken doğru olmayan bilgi verebilir, başkasına ait fotoğraf paylaşabilir, böylece diğer kullanıcıları aldatabilirler. Oysa bilgilendirmede yalana başvurmak, kabul şartlarına aykırı davranarak sözünde durmamak veya kendisine emanet edilene ihanet etmek Hz. Peygamber’in hadislerinde nifak alameti olarak tanımlanmıştır.<sup>90</sup>

Sosyal medyada yalan, yanlış veya yanıltıcı paylaşımlarda bulunmak İslâm’ın çok önem verdiği “sıdk” ilkesiyle bağdaşmaz.<sup>91</sup> Dolayısıyla, kişiler veya kurumlar hakkında hilaf-ı hakikat beyanda bulunmak ve bu beyanı internet ve sosyal medya yoluyla yaymak yalan haber olarak değerlendirilir. Yalan, Allah’a ortak koşmaktan (şirk) sonra en büyük günahdır. Yalan, hadislerde nifak alametlerinden biri olarak sayılmaktadır.<sup>92</sup> Yalan, hakkı batıl, batılı hak gösteren, toplumlar ve devletler için tehdit oluşturan büyük bir tehlikedir.

<sup>83</sup> Ahmed bin Hanbel, *el-Müsned*, 1/200.

<sup>84</sup> el-İsrâ, 17/36

<sup>85</sup> Yûsuf, 12/26-27.

<sup>86</sup> et-Tevbe, 9/43.

<sup>87</sup> el-En’âm, 6/152.

<sup>88</sup> İsmail Karagöz, “Kur’ân’da Sıdk Kavramı ve Sâdık İnsan”, *Diyaret İlmî Dergi* 37/1, (Ankara: 2001), 109.

<sup>89</sup> Hûd, 11/12.

<sup>90</sup> Müslim, “İman”, 106; el-Bakara, 2/8; el-Bakara 2/14; en-Nisa 4/142; el-Enfâl 8/62.

<sup>91</sup> Mehmet Emin Özafşar, “İslâm’da Haber Konsepti ve İletişim Ahlâkı”, (Kutlu Doğum: 2007), 164.

<sup>92</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/314. Mektebe-i Şamile, Erişim 27 Nisan 2020. Ebû Hureyre’den rivayet edilen hadiste “إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أوتمن خان”/آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أوتمن خان” buyrulmuştur.

## (2) Hikmet

Hikmet, engellemek anlamında “حکم” kökünden türemiştir. Cürcânî (ö. 816/1413), hikmeti, gerçeğe uygun, faydasız ve gereksiz laftan korunmuş makul söz olarak tanımlar.<sup>93</sup> Hikmetin, bir şeyin sağlamaştırılması, kuvvetli söz gibi anlamları da vardır.<sup>94</sup> Râğıb el-İsfehânî hikmeti, eşyayı ilmin doğrusu ile keşfetmek, her şeyi yerli yerine koymak, teoride ve pratikte hakikati bulmaktır, diye tanımlamıştır.<sup>95</sup> Hikmet, Gazzalî (ö. 505/1111)<sup>96</sup> perspektifinde önemli konularda en uygun ve faydalı olanı çıkartmak, karışık ve tartışmalı görüşlerin arasından doğruyu bulmak, olumlu sonuçlara götürecektir sebeplere süratle vâkıf olmak, delilleri incelemeyen tecrübeye ve gözleme bağlı olarak sahipsiz bilgiyi tahmin etmek olarak anlatılmaktadır.<sup>97</sup>

Hikmet ile marifetin aynı anlamda kullanıldığı veya iç içe bulunduğu yerler vardır. Şöyle ki, insanın lehine ve aleyhine olanları bilmesi ve ona göre davranması, nefesine hâkim olması ve düşüncelerini kontrol altına alması marifet ilmi içerisinde açıklanırken hikmetin bilgi boyutu anlatılmış olur.<sup>98</sup>

Hikmetin evrensel olduğunu söyleyenler, bilginin kimden geldiğinden ziyade söylenen söze veya paylaşılanı vurgu yaparlar. Kur’ân’da iletinin/ mesajın bu yönüne dikkat çeken şu âyet bunu en güzel şekilde ortaya koymaktadır: “Onlar ki, sözü dinlerler ve onun en güzeline uyarlar. İşte onlar Allah’ın kendilerini doğru yola ilettiği kimselerdir ve onlar sağduyu sahipleridir.”<sup>99</sup>

Hz. Peygamberin hadislerinde hikmete özel yer verilmiştir. “Hikmetin yayıldığı meclis ne güzeldir. Ondan rahmet beklenir”<sup>100</sup> “Kardeşine vereceğin hikmet sözünden daha üstün bir hediye yoktur.”<sup>101</sup> hadisleri bunlardan birkaçıdır.

Sebebine bakarak hikmete bilgi, sonucuna bakarak güzel davranış diyenler,<sup>102</sup> bireysel ve toplumsal hayatı yönlendirme yönüne dikkat çekmek istemişlerdir. Hikmete dayalı bilgide ve hikmetli davranışta, bireylerin ırk ve milletlerine, inanç, ideoloji ve temayüllerine, kılık ve kıyafetlerine bakılmadan; ahlak ve erdemlerin esas alındığı değerler sisteminin ön plana

<sup>93</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta’rifât*, Hikmet maddesi.

<sup>94</sup> Mecduddin Muhammed b. Yakûb Firûzabadî, *el-Kâmusu’l-muhît*, 1414-1415.

<sup>95</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta’rifât*, Hikmet maddesi.

<sup>96</sup> Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mizânü’l-amel*, thk. Süleyman Denya, (Mısır: Dâru’l-Marife, 1964), 264-287.

<sup>97</sup> Yaman, “Fıkıh-Ahlak İlişkisi”, 109.

<sup>98</sup> Ebu Hizam Enver Fuat, *Mu’cemu mustalahâti’s-süfiyye*, 77.

<sup>99</sup> ez-Zümer 39/18.

<sup>100</sup> Darimi, *Sünen*, *Mukaddime*, 28.

<sup>101</sup> İbn Mace, “Zühd”, 15; Tirmizi, “İlim”, 19.

<sup>102</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, (Ankara: TDV yayınları 1997): 8.

çıkarıldığı bir anlayış ve yaklaşım geliştirilir.<sup>103</sup> Bu çerçevede sosyal medyada yer alan iletilerde daima hikmet merkezli paylaşımlar yapmaya özen gösterilmesi gerekir.

Meseleye İslâm fihkî açısından yaklaşıldığında hikmet, özellikle fihkî usulü kitaplarında hüküm koyanın gerçekleşmesini istediği bir maslahat/fayda veya gerçekleşmesini istemediği bir mefsedet/zarar olarak tanımlanır. Fihkî usulünde hikmete yakınlığı ile bilinen illet ve sebep kavramları, hükmün alameti, konuluş gayesi olarak görülürken, hikmet hükmün birey üzerinde meydana getirdiği etki olarak bilinmiştir. Örneğin insanın dünyaya gelmesinde karı-koca ilişkisi bir sebep olarak, Allah'ın yaratması ise ontolojik alamet olarak bir illet kabul edilirken, epistemolojik açıdan insan varlığının devamının hikmeti Allah'ın iradesine bağlanmıştır.<sup>104</sup> Buna göre, sosyal medyadaki mesajlarda sebep veya illetten daha ziyade hikmetin yani fayda ve zararın hesabının yapılması olası olumsuzlukların engellenmesinde etkili olacaktır.

Ahlak ilmi zaviyesinden bakıldığında İslâm âlimlerinin erdemli olmanın yolunu gösterirken üzerinde ısrarla durdukları bir şey vardır. O da nefsin üç temel gücü olan aklın hikmete, şehvetin iffete ve gazabın şecaate çevrilmesidir.<sup>105</sup>

### c. İletkenin (araç-vesile) özellikleri

Burada bilgiyi elde etme ve muhataplarına aktarmada izlenecek yöntemden söz edilecektir.

#### (1) Meşruiyet

Meşruiyet kavramı yasaya uygun, haklı, doğru gibi anlamlara gelen meşru' kelimesinden türetilmiştir, “dinin, yasanın veya kamu vicdanının doğru bulduğu şey” anlamına gelir.<sup>106</sup> Hukukta meşruiyet, bir taraftan kanna uygunluk anlamı taşıırken diğer taraftan ahlâk kurallarına uygunluk anlamına da gelir. Hukuka göre birlikte yaşanan yerlerde sınırsız hürriyetten söz edilemez. Dolayısıyla, herkes kendi hukuk alanında kalmak ve başkasının haklarına tecavüz etmemek gibi bir sorumluluğa sahip olmalı-

<sup>103</sup> Talip Özdeş, “İslâm'ın Ferdi ve Sosyal Hayata Taşınmasında Hikmet'in Esas Alınması”, *İslâmî Araştırmalar*, 7/16 (2001): 296-312.

<sup>104</sup> Yunus Vehbi Yavuz, “Sebep-İllet-Hikmet Açısından Kur'an Hükümlerine Bir Bakış”, *Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu*, Kur'an Araştırmaları Vakfı, (Bursa: 8-10 Kasım 1996): 64-77.

<sup>105</sup> Ebüssuud Efendi, *Tefsiru Ebüssuud: İrşadü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'an-i'l-Kerîm*, Dârü'l-Mushaf, (Kahire: y.y., ts.), 1: 276.

<sup>106</sup> Bilal Aybakan-İbrahim Kâfi Dönmez, “Meşrû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları), 29: 378-383.



dır.<sup>107</sup> Bu, gerçek hayatta böyleyken sanal âlemde de böyledir.

Fıkıhta meşruiyet, kişinin hak, özgürlük ve ödev anlamında yapması gerekenlerin veya yaptıklarının taşıdığı değere göre tasnif edilmesidir. Buna göre, yapılması kesin ve bağlayıcı olanlar “farz”, terk edilmesi kesin ve bağlayıcı olanlar “haram”, yapılması kesin ve bağlayıcı olmayanlar “mendub”, terk edilmesi kesin ve bağlayıcı olmayanlar “mekruh”, kişinin yapıp yapmamada serbest olduğu fiiller ise “mubah” olarak adlandırılmıştır. Genel anlamda ise “caiz” veya “caiz değil” gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bu tasnif, sorumluluk bağlamında “ferdî meşruiyet” denetiminde önemli bir fonksiyon icra etmekte ve bunun temelini sevap işleme veya günaha düşme düşüncesi oluşturmaktadır. İnsana hayatta belli bir disiplin kazandırmayı amaçlayan din, günahı maddi ve manevi hayatı olumsuz etkileyen bir virüs kabul etmektedir. İnternet ortamında, sosyal medyada işlenen günahlar ferdî mesuliyet ile bağlantılıdır. Sanal ortamlarda başkalarına hakaret etmek, sövmek, rencide etmek, aşağılamak<sup>108</sup> veya izinsiz bilgilerin paylaşılmasıyla bilgi hırsızlığının yapılması<sup>109</sup> fikhî olarak meşruiyet sınırlarını aştığı gibi dini olarak da kişiyi manevi mesuliyet altına sokmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’den rivayet edilen bir hadiste böyle kimselerin âhirette bütün sevaplarını, alacaklılara dağıtılabacağı için kaybetmiş, hatta sevapları yetmediği noktada hakkını ihlal ettiği kişilerin günahlarının kendilerine aktarılacağını ifade ile “iflas etmiş kişi” olarak gösterilmesi bunu ispat etmektedir.<sup>110</sup>

Burada meşruiyet sınırları içinde, iletişim aracının özellikleri ayarlanırken din, ahlâk, hukuk, gelenek ve görenek gibi farklı kaynak ve yaptırımı sahip sosyal düzen kurallarına uygun olarak ayarlanmasının gözetilmesi de düşünülmektedir.

Sosyal medya araçları çok geniş kitleler tarafından kullanılmaktadır. Bu kitleler içinde ırkı, rengi, dili ve milleti farklı veya dini, kültürü ve medeniyeti farklı toplumlar ile iletişim kurulurken yıkıcı, bozucu etkileşimin olmaması için gerekli tedbirlerin alınması meşruiyet içinde kalınmasının bir gereğidir.

<sup>107</sup> Levent Gönenç, *Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyeti Problemi*, 50/1, (Ankara: 2001): 133.

<sup>108</sup> “Şüphesiz ribanın en şiddetlisi haksız yere bir Müslümanın şerefine saldırmaktır.” “Gerçek Müslüman, elinden dilinden Müslümanların emniyet ve esenlikte olduğu (zarar görmedikleri) kimsedir. Hakiki muhacir de, Allah’ın yasak ettiği şeylerden uzaklaşıp onları terk edendir.”

<sup>109</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedaiu’s-sanâi’ fi tertibi’s-şerâ’i* (Daru’l Kutubi’l İlmiyye, 1986), 7/65. Yaşar Yiğit, *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerin Yürürlüğü*, (Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2012), 69; Ayrıca bk. Hüseyin b. Ma’levî Şehrânî, *Hukuku’l-ihтира’ ve’t-te’lif fi’l-fikhi’l-İslâmi*, (Riyad: 2004.)

<sup>110</sup> Buhari, “Bir”, 60; Tirmizi, “Kıyame”, 2; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/303, 334, 372.

## (2) Mev'ize-i Hasene

Mev'ize-i hasene güzel öğüt demektir. Bu ifade şu âyetten alınmıştır: “Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin Rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.”<sup>111</sup>

İletişim araçlarında bilgi bombardımanına maruz kalan kullanıcı, faydalı-faydasız birçok haberi zihnine doldurmakta, onları kesin bir bilgi diye çevresi ile paylaşmaktadır. Paylaşılan bu bilgiler çoğu zaman insanları iyiyeye güzele sevk etmediği gibi sıradan meselelere çok büyük değerler atfedilip vakitlerin zayı edilmesine de sebep olmaktadır. Ancak iletişim araçlarından kaçınmak mümkün olmadığına göre en iyi yol onları mevize-i hasene aracı olarak kullanmaktır.

Görselliğin öne çıktığı internet ortamında “güzel öğüt” anlamına gelecek paylaşımlarda bulunmanın zorluğu ortada<sup>112</sup> olmasına rağmen, zamanının önemli bir kısmını sanal âlemde geçiren gençlerin dünyasına girmenin başka bir yolu da kalmamıştır. Üstelik interneti ve sosyal medyayı üreten aklın ve gücün dünya üzerindeki etkinliğini artırma amacı ortada dururken bu imkânı kullanmamak en hafif ifadesiyle gaffet olur.

## d. İletilenin (alıcı-hedef) riayet etmesi gereken ilkeler

### (1) Takva

Takva bir şeyi korumak demektir.<sup>113</sup> Takva Kur'ân'da fitri bir özellik olarak tanımlanmaktadır. Âyette “Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını ilham edene and olsun ki, nefsinin arındırılan kurtuluşa ermiştir”<sup>114</sup> buyurulması takvanın bilgi, duygu ve biçim boyutları olduğunu göstermektedir.

Takvanın bilgi boyutunda neyin hayır neyin şer olduğunun bilinmesi önem taşımaktadır. Bu bağlamda “Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz takva/erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah'a, âhret gününe, meleklere, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlarına, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri

<sup>111</sup> en-Nahl, 16/125.

<sup>112</sup> Fatma Ekinci, “Çağın Etkin İletişim Aracı İnternet Üzerinden Tebliğ Faaliyeti Yürütmek”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi-II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, (2008), 618.

<sup>113</sup> Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazzak el-Hüseynî, *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-Kâmûs*, (Y.y. Dâru'l-Hidâye, ts.), 40/227.

<sup>114</sup> eş-Şems, 91/7-8

bunlardır.”<sup>115</sup> âyeti anlamlıdır.

Takvanın duygu boyutunu sevgi, korku ve ümit halleri teşkil etmektedir. Hz. peygamberin göğsünü göstererek üç defa “*takva buradadır*”<sup>116</sup> demesi belagat ilmindeki “zikru’l-mahal ve iradetu’l-hal” yani mahalli zikredip hali kastetmek kabilindedir.<sup>117</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye bu durumu şöyle tasvir ederek açıklamaktadır: “Takva kuşa benzer; sevgi başı, korku ile ümit kanatlarıdır. Başı ve kanatları sağlam olan kuş hür bir şekilde uçar. Fakat kafası olmayan kuş ölüdür, kanatları olmayan kuş ise avcılarının ve yırtıcılarının hedefidir.”<sup>118</sup>

Takvanın biçim boyutunda ise insan hayatını tehlikeye sokacak davranışlardan uzaklaşmak veya hayatı kolaylaştıran ve koruyan işleri yapmak vardır. Ebu Hureyre “takva çalıya dolaşmadan, çukura batmadan yolda yürümektir” diye tarif yaparken bunu kastetmiştir.<sup>119</sup>

Bilgi boyutunda takva ilkesinin iletişim araçları üzerindeki etkisi iman bilgisiyle sağlanır. Çünkü iman bilgisi sayesinde insan, “Allah her şeyi görüp gözetmektedir.”<sup>120</sup> âyeti gereği daima Allah’ın murakabesi altında olduğunu bilir<sup>121</sup> ve “...Bilin ki Allah içinizde olanları bilmektedir. O’ndan sakının...”<sup>122</sup> “İnsanlardan gizlerler de -razı olmadığı sözü geceden kurup düzdüklerinde yanlarında olan- Allah’tan gizleyemezler. Allah onların bütün yapıp ettiklerini kuşatmaktadır”<sup>123</sup> âyetleri gereği de ister kamuda ister tehada Allah’a karşı gelmekten sakınır.<sup>124</sup>

İman bilgisi aslında Allah’ın her şeyi bildiğine inanmaktır. İnsanı takvaya ulaştıran da zaten bu bilgiye sahip olup gereğini yapmaktır. Konunun işlendiği âyetlerden bazıları şunlardır: “Siz ne kulaklarınızın, ne gözlerinizin, ne de derilerinizin aleyhinize şahitlik etmesinden sakınmıyordunuz, yaptıklarınızdan çoğunu Allah’ın bilmeyeceğini sanıyordunuz. Rabbiniz hakkında beslediğiniz zan var ya, işte sizi o mahvetti ve ziyana uğrayanlardan oldunuz.”<sup>125</sup> “Farkında değil misin, Allah göklerde olanı da yerde olanı da bilmektedir! Gizli gizli konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüsü O olmasın; beş kişi yoktur ki altıncısı O olmasın. Bundan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka Allah

<sup>115</sup> el-Bakara, 2/177.

<sup>116</sup> Müslim, 4/1986.

<sup>117</sup> Ali Özek, Sadreddin Gümüş, *Belağat*, (İstanbul: İFAV yayınları, 1983), 34; M. Sadi Çögenli, *Âyet ve Hadis Örnekli Belağat*, (Erzurum: 2012), 92.

<sup>118</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medaricu’s-sâlikin*, 1/517.

<sup>119</sup>; İbn Recep, *Camiu’l-ulum ve’l-hikem*, 1/402.

<sup>120</sup> el-Ahzab 33/52.

<sup>121</sup> İbn Kayyim, *Medaricu’s-sâlikin*., 1/65.

<sup>122</sup> el-Bakara, 2/235.

<sup>123</sup> en-Nisâ 4/108.

<sup>124</sup> Gazzalî, *İhyâ’ü ’ulûmi’d-dîn*, 4/398.

<sup>125</sup> el-Fussilet, 41/22-23.

onların yanındadır; nihayet kıyamet günü onlara yapıp ettiklerini bildirecektir. Çünkü Allah her şeyi bilmektedir.”<sup>126</sup>

Duygu boyutunda takva ilkesinin iletişim araçları üzerindeki etkisi hayâ ile sağlanır. Hayayı imandan bir şube<sup>127</sup> kabul eden Hz. Peygamber “Eğer utanmıyorsan istediğini yapabilirsin.”<sup>128</sup> diyerek çok genel ve evrensel bir mesaj vermiştir.

Biçim boyutunda takva ilkesinin iletişim araçları üzerindeki etkisi şahsiyeti korumak olmakla beraber, şahsiyeti koruyan en önemli önlem günahları terk etmektir. İletişim araçları ve sosyal mecralarda birçok günahın irtikâp edildiğini görmekteyiz. Bunlardan müstehcenlik ve fuhuş, göz zinası, kumar ve falcılık, ateizm, eşcinsellik, gıybet, hile, aldatma, yalan, riyakârlık, bilgi hırsızlığı, alay/aşağılama, iftira, ayıp araştırmak, nemime/koğuculuk, küfürlü/müstehcen konuşmalar en çok göze çarpanlardır.<sup>129</sup>

Sonuç olarak burada takva ile internet kullanıcıların kendilerini sanal ortamlarda dolaşan bozuk fikirlerden ve müstehcenliklerden koruması kastedildiği gibi, zarar ve günah içerikli paylaşımlarda bulunarak başkalarını korumasız bir duruma düşürmemeleri de düşünülmektedir.

## (2) Edep

Edep, terbiye, utanma duygusu, usule uygun hareket etme gibi anlamlara gelir. Bu kelime edebiyatımızda ve kültürümüzde “âdâb-ı muaşeret” tamlamasıyla, birlikte yaşayanların uyması gereken terbiye ve nezâket kuralları anlamında kullanılır.<sup>130</sup>

Hiz. Peygamber’in Abdullah b. Ümmü Mektûm’un yanında eşlerinden örtünmelerini istemesi, iletilenin nasıl davranması gerektiğini ortaya koyan edepli bir davranıştır. Gözleri görmeyen bir sahâbi olması hasebiyle onun yanında kendilerini rahat hissedebileceklerini düşünen eşleri bu duruma şaşırınca Hiz. peygamber; “O görmese de siz onu görmüyor musunuz?” diyerek uyarmıştır.<sup>131</sup>

Edepli kişi, sîreti düzgün yani ahlaki değerlere sahip kişi demektir. Cürcânî, edebi, kişinin yaşadığı toplumda mahcubiyet duymaması için gerekli görgü kuralları bilgisine sahip olması şeklinde tanımlamıştır.<sup>132</sup> Cürcânî’nin bu tanımından hareketle diyebiliriz ki, Müslüman toplumlarda selamlaşma, konuşma, bir yere girme ve bir yerden çıkma, toplantılara

<sup>126</sup> el-Mücadele 58/7

<sup>127</sup> Buhârî, “İman”, 16; Müslim, “İman”, 57-59.

<sup>128</sup> Buhârî, “Enbiyâ”, 54, “Edeb”, 78; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 6.

<sup>129</sup> Kıraşal, *Sosyal Medya İlmihali*, 15-30.

<sup>130</sup> M. Zeki Duman, *Kur’ân-ı Kerimde Âdâb-ı Muaşeret*, (İstanbul: Tuğra Yayınları, 1991), 19.

<sup>131</sup> Ebû Dâvûd, *Libâs*, 34; Tirmizî, “Edeb”, 29.

<sup>132</sup> Seyyid Şerif Cürcani, *Ta’rifât*, 8.

katılmanın bir âdâbı var ve olmalıdır. Örneğin selamlaşmada edep, daima aktif durumda olanın pasif durumda olana selam vermesidir. Konuşmada edep, boş ve faydasız sözlerden uzak durulmasıdır. Toplantılara, rahatsız edici kıyafet ve koku ile katılmak, yine toplantıda başkalarını rahatsız edecek şekilde fısıltı ile yanındakine bir şeyler söylemek su-i edep bir davranıştır.<sup>133</sup> Bir yere girerken izin alınması ve izin verildikten sonra girilmesi edebî diğer örneğidir.

Tüm bu edep örnekleri insanların birbirlerini gördükleri, duydukları ve aynı ortamı paylaştıkları yerlerde uygulanan davranışlardır. Sanal dünyada gerçekleşen görüşme, görüntü üzerinden konuşma ve aynı ortamı paylaşmanın mümkün olduğu modern iletişim araçları, tek yönlü bilgi paylaşımının yapıldığı geleneksel medya araçlarının aksine insanlığa yeni bir ufuk açarken, toplumların sahip olduğu edep kurallarının en fazla ihlal edildiği yerler haline gelmiştir. Örneğin internete giren, sosyal medyada dolaşan veya haber sitelerine bakan bir kişi isteği dışında bir reklama maruz kalabilmektedir. Bu durum maalesef internet şirketlerinin tıklanma ilkesine dayalı reklam politikalarının bir gereği olarak meşru zemine oturtulmaktadır.<sup>134</sup>

## SONUÇ

Tarih boyunca insanlar birbirleri ile iletişim kurmada farklı araçlar kullanmışlardır. İlk zamanlardan beri haberleşme aracı olarak kullanılan “berîd/posta” hala kullanılmaya devam etmektedir. Özellikle panayırarda söylenen şiir ve hutbeler etkili iletişim araçları olmalarının yanı sıra aynı zamanda çok zengin bilgi kaynağıdır. Geçen yüzyılın başından itibaren gelişerek günümüze gelen gazete, radyo ve televizyon gibi iletişim araçlarının kullanımı durmamış olsa bile dijital teknolojinin ürünü internet ve sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla yavaşlamıştır.

Elektronik iletişim araçlarının gelişmesi ve çoğalması ile dünya küçülmüştür. Bir yerden başka bir yere gitmek, uzak ülkeler ile iletişime geçmek ve anında haber almak kolaylaşmıştır. İletişim araçlarında kaydedilen gelişmeler, özellikle geliştirenlerin sahip oldukları kültür kodlarını taşıması hasebiyle diğerlerinin değerlerini tehdit olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu tehlide en çok maruz kalan ise sanal âlemin sokaklarında büyüyen yeni nesildir. Çünkü bu nesil, davranış kodlarını artık yakın çevresinden değil, sosyal medya araçlarından alır hale gelmiştir.

Değerlerinin tehdit altında olduğunu düşünen toplumlar kendilerine yönelen tehditlere zamanında ve etkili cevap veremeden yeni tehditlere maruz kalmakta ve kendilerini çaresiz hissetmektedirler. Bu durum karşısında kimisi yenilgiyi kabul ederek teslim bayrağını çekerken, kimisi ise müca-

<sup>133</sup> Mevlüt Uzut, Adab-ı Muaşeret-Sünnet İlişkisi, *Katre Hadis Özel Sayısı*, 4/149-153.

<sup>134</sup> Akpınar, İslâm Hukukunda Yeni Bir Alan: Sosyal Medya Fıkhı, 24-27.

dele etmeye devam etmektedir. Bu mücadele çerçevesinde, internete altın çağını yaşatan sosyal medyanın zararlarını en aza indirmek adına iletişim ilkelerini tespit etmek, eski ifadesiyle ilmihalini yazmak veya yeni ifadeyle medya okur-yazarlığını öğretmek önem arz etmektedir.

Hız. Peygamberin yaşadığı çağda ve toplumda iletişim araçlarında işlenen temalar mürüvvet, asabiyet ve hürriyet olarak sıralanabilir. Mürüvvet, insanın sahip olduğu ve övündüğü varlıkların ve özelliklerin başkalarının haset duygularını kamçılacak şekilde dile getirilmesidir. Bu anlamda geçmişte kullanılan iletişim araçları ile günümüzde kullanılan iletişim araçlarında bir farklılık gözükmemektedir. Geçmişteki iletişim araçlarında yiğitlik, soyluluk, içki ve eğlence ortamları ve benzerleri tema olarak işlenirken, günümüzde evler, arabalar veya insanın varlığını gösteren diğer vasıtalar başkalarını imrendirecek şekilde teşhir edilmektedir. Asabiyet, dar anlamda kan bağı, geniş anlamda kabile bağına ifade eden bir kavramdır. Geçmişte bu bağ kullanılarak üstünlük kurulmaya çalışıldığı gibi günümüzde dînî, siyasî veya sosyal aidiyetler üzerinden üstünlük arayışlarının olduğu görülmektedir. Hürriyete gelince Farabi'nin yapmış olduğu tanım diğerleri içinde en dikkat çekicidir. Farabi'ye göre hürriyet, fertlerin istek ve arzularını gerçekleştirme özgürlüğüdür. Bu tür bir özgürlüğün en tehlikeli tarafı ilkesiz ve görgüsüz bir şekilde kendi hürriyetini kullanma adına başkaları üzerinde kurulan baskıdır.

Geçmişte kullanılan iletişim araçlarına hâkim olan ilkelerin günümüz iletişim araçlarında varlığını sürdürmesi, zaman değişse de beşerî anlayışın değişmediğinin bir delilidir. Dolayısıyla ilahi vahyin ortaya koyduğu hakikat ilkelerinin tespitinin yapılması ve eşyaya yansıtılması her çağda ve coğrafyada yerine getirilmesi gereken icthadî faaliyettir. Buna göre evrensel nitelikteki samimiyet ve hakkaniyet ilkeleri iletişim alanında gözetilmesi ve üstün medeniyet açısından gelişmemiş toplumlardaki mürüvvet, asabiyet ve hürriyet ilkelerinin yerine konulması gerekli önemli değerlerdir.

Din tarafından belirlenen değer yargıları, ahlak ilminde yaşam ilkeleri haline getirilir, fıkıh ise bu ilkeleri uyulması gereken kurallara haline getirir. Dolayısıyla, dinin hayata aktarılması tekniği demek olan fıkıh, koyduğu normlar ile toplumun uyması gereken kuralları belirlediği gibi çeşitli alanlarda korunması gereken ahlak ilkeleri sayesinde dinin esas gayelerinin gerçekleşmesine de katkı sunmaktadır. Bu alanlardan birisi de iletişim araçları ve sosyal mecralardır. İletişimde dört unsur yer almaktadır. Bunlar iletişimin tarafları, iletişime konu olan ve iletişim üslubudur. Fıkıh ahlak ekseninde değerlendirildiği zaman iletişim taraflarının yani kaynağın en fazla riayet etmesi gereken ilkeler olarak mahremiyet ve davet ön plana çıkmaktadır. Burada mahremiyet ile kast edilen bireyin diğerleri ile iletişime geçme kararının yalnız kendisine ait olması, izni ve iradesi olmadan özel alanının ihlal edilmemesi ve kişisel saygınlığının çiğnenmemesidir.

Buraya adalet ilkesiyle bağlantılı telif haklarını ihlal anlamına gelen her türlü bilgi hırsızlığını da eklemek gerekir. Davet ile kast edilen ise, görüntüde, konuşmalarda ve eylemlerde daima iyiye, güzele çağırmaaktır.

İletişime konu olanda diğer bir ifadeyle mesajda ilk önce sıdk yani doğruluk, dürüstlük esas alınmalıdır. Buna göre bilgilendirmede yalana başvurma, kabul şartlarına aykırı davranarak sözünde durmamak veya kendisine emanet edilen profile ihanet etmek nifak içine düşmektir. İletinin diğer bir özelliği ise hikmet, sosyal medyadaki mesajlarda fayda ve zararın hesabının yapılması ve olası olumsuzlukların engellenmesidir.

İletişim üslup özelliklerinin ilki meşruiyettir. Meşruiyet, dinin, yasanın veya kamu vicdanının doğru bulduğu şeydir. Sanal ortamlarda başkalarına hakaret etmek, sövmek, rencide etmek, aşağılamak veya izinsiz bilgilerin paylaşılmasıyla bilgi hırsızlığının yapılması fikhî olarak meşruiyet sınırlarını aştığı gibi uhrevî olarak da kişiyi manevi mesuliyet altına sokmaktadır. İletkenin diğer özelliği mev‘ize-i hasene/güzel öğüt olmasıdır. Özellikle seyretme, seyredilme ve kendini gösterme yani görseiliğin öne çıktığı sanal ortamda “güzel öğüt” anlamına gelecek paylaşımlarda bulunmanın zorluğu ortadayken iletinin bu özelliği farklı bir anlam kazanmaktadır.

İletilenin riayet etmesi gereken ilkelerin başında takva gelir. Takva iletişim alanında, bilgi, duygu ve biçim boyutlarıyla ele alınmalıdır. Takvanın bilgi boyutunda, bireyin nerede olursa olsun Allah’ın murakabesi altında olduğu inancı vardır. Takvanın duygu boyutunda, insanın ar perdesi olan haya duygusu bulunmaktadır. Takvanın biçim boyutu ise insanın şahsiyetini koruması şeklinde ortaya çıkmaktadır. İletilende bulunması gereken diğer ilke ise edeptir. Cürcânî’nin tanımıyla edep, kişinin toplum hayatında mahcubiyet yaşamaması için gerekli görgü kuralları bilgisine sahip olmasıdır. Bu kurallar insanların birbirlerini gördükleri, duydukları ve aynı ortamı paylaştıkları yerlerde riayet edilmesi gerekli kurallar olduğu gibi, sanal dünyada da riayet edilen kurallar olmalıdır. Fakat modern iletişim araçları internet ve sosyal medya üzerinden görüşme, görüntü üzerinden konuşma ve aynı ortamı paylaşmanın yapıldığı bu ortamlar, maalesef toplumların hayatlarında asırlardan süzülüp gelen edep kurallarının en çok ihlal edildiği yerler haline gelmiştir. Gerçek hayatta başkalarının bakması rahatsızlık yaratacak fotoğrafların sanal ortamlarda paylaşılmasının normal karşılanır hale gelmesi bunun en bariz örneklerindedir.

Son olarak, iletişim ahlakı aslında iletişim araçlarını üretenlerin kendi düşünce ve değerlerinin yansıdığı bir alandır. Günümüz iletişim ahlakından rahatsız olanların -ki İslâm dünyası bu rahatsızlığı yaşamaktadır- yapmaları gereken kendi duygu, düşünce ve değerleriyle bağdaşan web siteleri ve yazılım programları geliştirmek ve bu sektörde varlıklarını, ağırlıklarını hissettirecek yatırımları yapmaktır.



**KAYNAKÇA**

Abdulvehhab, Lutfi. *Kitabu'l-arab fi'l-'usuri'l-kadîme*. Beyrut: 2. Basım, Daru'l-Marife, ts.

Acar, Nihal. *Siyasi Eylemlerde Sosyal Medya Örgütlenmesi: 15 Temmuz Darbe Girişimi ve Demokrasi Nöbetleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 49.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillah Ahmed b. Hanbel b. Hilal b. Esed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvud v.dğr. Dimaşk: Dâru'r-Risâle, 1421/2001.

Akpınar, M. Raşit. "İslâm Hukukunda Yeni Bir Alan: Sosyal Medya Fikhi", *Din ve Hayat*. Erişim 21 Aralık 2019. <https://webdosyasp.diyaret.gov.tr/muftuluk/>

Akseki, Ahmed Hamdi. *Ahlak dersleri*. İstanbul: 1968.

Aktan, Hamza. "Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'ânî Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Erişim 1 Ocak 2020. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauniilah/issue/2732/36341>

Aktaş, Cihan. *Mahremiyetin Tükenişi*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.

Ali Haydar Ef. (Büyük) *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul ts.

Atakan, Altınörs. *Platon ile Aristoteles'in Retorik Anlayışlarının Karşılaştırılması*. *EKEV Akademi Dergisi*, 49.

Aybakan, Bilal-Dönmez, İbrahim Kâfi. "Meşrû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/378-383, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ayten, Erol. "Fıkhi Bakış Açısıyla Ahlaki Değerlerin Kazandırılması". *Kırkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 6/2. (Temmuz 2016).

Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük (Kubbealtı Lügatı)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005. 2/1907.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.

Buhârî, Alâuddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfu'l-esrâr an usûl-i Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, 1/5.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. Nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y. Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Bidb, İTÜBİDB BİLGİ İŞLEM DAİRE BAŞKANLIĞI. "Seyir defteri". Erişim 28 Ocak 2020. <https://bidb.itu.edu.tr/sevir-defteri/blog/2013/09/07/internet'in-tarih%C3%A7esi>

Çağrı, Mustafa v.dğr. "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1/343-344.

İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çağrı, Mustafa. "Asabiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/453-455, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çağrııcı, Mustafa. “Hürriyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18/502-505, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çağrııcı, Mustafa. “Mürüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32/814-817, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çağrııcı, Mustafa. “Tecessüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/246, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Çalık, Nilüfer Sena. “Beden, Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fkhî Açısından Değerlendirilmesi”, *Turkish Academic Reserarch Review*, 3/1.

Çalışkan, Mustafa- Yunus Mencik. “Değişen Dünyanın Yeni Yüzü: Sosyal Medya”, *Akademik Bakış Dergisi*, 50, Temmuz Ağustos 2015.

Çolak, Abdullah. *İslâm Hukuk Tarihi ve İslâm Hukukunun Delilleri*. İstanbul: y.y., 2018.

Çögenli, M. Sadi. *Âyet ve Hadis Örnekli Belağat*. Erzurum: 2012.

Dabner, N.(2012). “Breaking Ground” in the Use of Social Media: A Case Study of a University Earthquake Response to Inform Educational Design with Facebook”, *Internet and Higher Education*,15/1, 69-78.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behram b. Abdussamed. *Sünen-i Dârimî*. Thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru’l-Muğnî, 1412/2000.

Demir, Ş.Ş.- Kozak, M. *Tüketici Davranışları*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2013.

Dereli, Mustafa Derviş. “Gözetim toplumunda Sosyal Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü”, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu, Mart 2015.

Doğru, Mehmet. *Güzel ve Etkili Konuşma Sanatı*. İstanbul: Damla, 2010.

Duman, M. Zeki. *Kur’ân-ı Kerîmde Âdâb-ı Muaşeret*, İstanbul: Tuğra Yayınları, 1991.

Durmuş, İsmail. “Şiir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/158-161, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Ebû ‘Abdirrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbü’l-‘Ayn*. Müessesetü’l-A‘lemî. 2/38-40. Beyrut: 1988.

Ebû Bekr Şemsü’l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *el-Mebsût*. 15 Cilt. Beyrut: Daru’l-Marife, 1993.

Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *Mu‘cemu tehzîbi’l-lüğâ*, Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1999.

Ebu’l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr. *Lisâ-nü’l-‘Arab*. Beyrut: Dar Sâder, 2003.

Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris. *Mu‘cemü mekâyîsi’l-lüğâ*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabiyye, 2001.

Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğîbel-İsfehânî. *el-Müfredât fi ğarîbi’l-Kur’ân*. Beyrut: ed-Dâru’ş-Şâmiyye, 1997.

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî. *Muhtasar 'ul Kudûrî*. Thk. Kamil Muhammed Muhammed Avide. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1997.

Ebüssuud Efendi. *Tefsiru Ebüssuud: İrşadü'l-akli's-selim ila mezaya'l-Kur'an-i'l-Kerîm*, 1/276, Kahire: Dâru'l-Mushaf, 1997.

Ekinci, Fatma. “Çağın Etkin İletişim Aracı İnternet Üzerinden Tebliğ Faaliyeti Yürütmek”, İslâmi İlimlerde Metodoloji /Usûl Problemi-II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları, 2008.

Fârâbî, Ebu Nasr. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. Thk. Fuad Abdu'l-mun'im. İskenderiyye: Şebabu'l-camia.

Fikriyat. “Kültür-Sanat”. Erişim 14 Şubat 2018.

<https://www.fikriyat.com/arama?query=radyonun%20bilkuvve%20mucidi%20nikolai%20tesla>

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulumu'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Mizânü'l-amel*. Thk. Süleyman Denya. Mısır: Dâru'l-Marife, 1964.

Göneç, Levent. “Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyeti Problemi”, 1/50. (Ankara: 2001).

Görgülü, Ülfet. “Din İşleri Yüksek Kuruluna Gelen Sorular Bağlamında Mahremiyet Algıları”, *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. (Mart 2015).

Hacak, Hasan. İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Harekât, İbrahim. “Berîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/498-501, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Hazar, M. “Sosyal Medya Bağımlılığı-Bir Alan Çalışması”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 32. (2011).

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Medaricu's-sâlikin*. 1/517.

İbn Kuteybe. *Uyûnü'l-ahbâr*. 1/411-413.

İbn Mâce, Ebu abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Şuayb

el-Arnâvud v.dğr. Dimeşk: Dâru'r-Risâle. 1430/2009.

İbn Recep. *Camiu'l-ulum ve'l-hikem*. 1/402.

İlhan Ayverdi. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük (Kubbealtı Lügatı)*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.

İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sihâh fi'l-lüğa ve'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Hadâratı'l-'Arabiyye, 1974.

Kahraman, Abdullah, “Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı”, *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. Ed. Yavuz Ünal v.dğr. (Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayını, 2015).

Karagöz, İsmail, “Kur’ân’da Sıdk Kavramı ve Sâdik İnsan”, *Diyanet İlmî Dergi* 37/1, (Ankara 2001), 104-128.

Karaman, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed. *Bedaiu’s-sanâi’fi tertîbi’s-şerâ’i*. 10 Cilt. Beyrut: Daru’l Kutubi’l İlmîyye, 1986.

Kazancı, Ahmet Lütfi. *Peygamber Efendimizin Hitabeti*. İstanbul: Ensar, 2015.

Kazıcı, Ziya. *İslâm Müesseseler Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1996.

Kıranşal, Abdulaziz. *Sosyal Medya İlmihali*. Ankara: MGV Yayınları, 2015.

Lietsala, K.-Sirkkunen, E.. *Social Media: Introduction to The Tools And Processes of Participatory Economy*”, Finland: Tampere University Press, 2008.

Maraz, Hüseyin. Ötekileştirici Örgütlenmenin Tehdit Olarak Gördüğü Dört Ahlaki Değer: Adalet-Hakkaniyet ve Liyakat. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2, 2017.

Martı, Huriye. “Hz. Peygamber’in Hadislerinde Beden ve Mahremiyeti”, *Marife*, 9/2 (Güz 2009). <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344072>

Meggs, Philip. *A History of Graphic Design*. John Wiley & Sons, Inc. 1998.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, *Mir’âtü’l-usûl şerh-i Mirkâtî’l-vusûl ilâ ilmi’l-usûl*, İstanbul.

Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi’u’s-şahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y.

Öndağ, Faruk. *İnternet Çağında Pozitif Ebeveynlik*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.

Özafşar, Mehmet Emin. “İslâm’da Haber Konsepti ve İletişim Ahlakı”. İsamveri. Erişim 8 Şubat 2020. [http://isamveri.org/pdfdrgr/D179166/2007/2007\\_OZAFSARME.pdf](http://isamveri.org/pdfdrgr/D179166/2007/2007_OZAFSARME.pdf)

Özdeş, Talip. “İslam’ın Ferdi ve Sosyal Hayata Taşınmasında Hikmet’in Esas Alınması”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 14/2, (2001), 307-315.

Özek, Ali- Gümüş Sadreddin. *Belağat*. İstanbul: İFAV yayınları, 1983.

Özmen, Feriha. “Dönemin Şiirlerinden Örneklerle Câhiliyye Araplarında Ahlak”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/3, (2012), 30-328.

Sarıcık, Murat. “Cahiliye Döneminde Arap Yarımadası Panayırıları”. *Süleyman Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/31 (Aralık 2013), 109-130.

Seyyid Şerif Cürçânî. *Mucemu’t-tâ’rifât*, Thk. Muhammed Sıddik el-Minşâvî, Kahire: Dâru’l-Fâile, 2004.

Sözlük. Erişim 15 Aralık 2019. <https://kelimeler.gen.tr/iletisim-nedir-ne-demek-162937>

Şeker, Mehmet. *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Talib Kabadayı, “Hakkaniyet Adaletin Temelidir”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (Haziran 2013), 49-57.

Telman, Nursel-Ünsal, Pinar. *İnsan İlişkilerinde İletişim*. İstanbul: Epilson Yayınları, 2009.

Teknolojioku. “İlk bilgisayarın icadı”. Erişim: 08 Ocak 2020.

<https://teknokoliker.com/2017/09/televizyonun-icadi-ve-gelisim-tarihcesi>

Türkmen, Ali. “İslâmî İletişimde Konuşma ve Dinleme Ahlakı”, *Kur’ân Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/1, 1997.

Türkmen, Ali. *İslâm İletişim Hukuku*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995. [https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp//file:///C:/Users/HP/Downloads/042368%20\(1\).pdf](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp//file:///C:/Users/HP/Downloads/042368%20(1).pdf)

Tirmizi, Muhammed b. İsa. *Sünen-i Tirmîzî*. Thk. Beşşar ‘Avad. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998.

Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Uzut, Mevlüt. “Adab-ı Muaşeret-Sünnet İlişkisi”, *Katre Dergisi Hadis Özel Sayısı*, 4.

Üstünel Gülcan. *Etkili İletişim ve Beden Dili*. Tekirdağ: T.C. Namık Kemal Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Tarım Ekonomisi Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Vural, Akıncı. “Yeni Teknoloji ve Halkla İlişkiler: Halkla İlişkiler Alanında İnternet Kullanımı Üzerine Bir Araştırma”. *II. Ulusal Halkla İlişkiler Sempozyumu, 21.Yüzyılda Halkla İlişkilerde Yeni Yönelimler, Sorunlar ve Çözümler*. (Nisan 2006).

Yaman, Ahmet. “Fıkıh-Ahlak İlişkisi”, *Usul İslâm Araştırmaları*. 9/9. (Haziran 2008), 87-118.

Yavuz, Mehmet Cihan- Haseki Murat İsmet. “Konaklama İşletmelerinde E-Pazarlama Uygulamaları: E-Medya Araçları Temelinde Bir Model Önerisi”. Researchgate. Erişim 19 Ocak 2020. [https://www.researchgate.net/publication/322657236\\_Konaklama\\_Isletmelerinde\\_E-Pazarlama\\_Uygulamaları\\_E-Medya\\_Araçları\\_Temelinde\\_Bir\\_Model\\_Onerisi\\_E-Marketing\\_Practices\\_in\\_Hospitality\\_Establishments\\_A\\_Proposal\\_Model\\_Based\\_on\\_E-Media\\_Tools](https://www.researchgate.net/publication/322657236_Konaklama_Isletmelerinde_E-Pazarlama_Uygulamaları_E-Medya_Araçları_Temelinde_Bir_Model_Onerisi_E-Marketing_Practices_in_Hospitality_Establishments_A_Proposal_Model_Based_on_E-Media_Tools)

Yavuz, Yunus Vehbi. “Sebeup-İllet-Hikmet Açısından Kur’ân Hükümlerine Bir Bakış”, İsamveri. Erişim 1 Ocak 2020. [http://isamveri.org/pdfdrq/D073081/2005/2005\\_YAVUZYV.pdf](http://isamveri.org/pdfdrq/D073081/2005/2005_YAVUZYV.pdf)

Yıldız, Hakkı Dursun v.dğr. “ARAP (Edebiyat)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Yiğit, Yaşar. *İslâm Ceza Hukuku Hükümlerin Yürürlüğü*, Ankara: Sistem Ofset Yayıncılık, 2012.

Yüksel, Mehmet. “Mahremiyet Hakkı ve Sosyo-Kültürel Gelişimi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 64/1. (2009), 275-298. [https://doi.org/10.1501/SBF\\_der\\_0000002130](https://doi.org/10.1501/SBF_der_0000002130) Sözlük, Erişim 15 Aralık 2019. <http://sozluk.gov.tr.136>.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazzak el-Hüseynî. *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kâmûs*. Y.y. Dâru'l-Hidâye, ts.

Wearesocial. “Global Dijital Overview 2019”. Erişim 18 Aralık 2019. <https://wearesocial.com/digital-2019>

# MUKTEZAY-I HALİN DAVET DİLİNDEKİ YERİ VE İLETİŞİME ETKİSİ

## THE PLACE OF "MUQTADA AL-HAL" IN THE INVITATION LANGUAGE AND ITS EFFECT ON COMMUNICATION

Geliş Tarihi: 11.03.2020 Kabul Tarihi: 02.06.2020

✉ **CÜNEYT MARAL**  
DR. ÖĞR. ÜYESİ  
BATMAN ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ  
orcid.org/ 0000-0002-2935-6671  
cuneytmaral21@gmail.com

### ÖZ

İnsanın ayırt edici özellikleri arasında yer alan iletişim belirli öncüller göz önüne alınarak icra edilmelidir. Kur'an-ı Kerim de fesahat ve belagatin önde olduğu bir topluma hitaben bu öncülleri kullanmıştır. Bu Kur'ani yöntemden de anlaşıldığı gibi genel anlamda muhatabın durumu önem arz etmektedir. Kur'an'ın da muhatabın durumunu göz önüne alarak hitapta bulunması iletişim sırasında, belagatte "sözün söylendiği yerin ve zamanın gereklerine uygun olması"nı ifade eden muktezay-ı halin, dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Bu husus dikkate alınarak son dönemlerde sıkça dile getirilen davet dilinin/alanın teşekkül edilmesi konusunda ve niteliği hakkında ipuçları elde edilebilir. Hz. Peygamberde tebliğ, ümmette ise irşad, vaaz, nasihat vb. kavramlarla İslâm'ın aktarılması ve İslâm'a çağrı olarak ifade edilen "davet" in özel bir dil alanına sahip olması gerektiği şüphe götürmez bir gerçektir. Bu makalede klasik belagat anlayışının önemli öncülü olan muktezây-ı hal ve modern dünyanın önde gelen bilimlerinden iletişim biliminin kesiştiği noktadan hareketle günümüzde yeni bir hitap alanı oluşturma çabalarına bu zaviyeden bir nebze de olsa katkı sağlanmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Davet dili, Muktezay-ı hal, Mesaj, Alıcı, Kaynak.

### ABSTRACT

Communication, which is one of the distinguishing features of human beings, should be established by considering certain principles. The Qur'an also used these principles when addressing a society advanced in eloquence. As understood from this method of the Qur'an, the situation of the addressee in general is important. The addressing of the Qur'an by considering the status of the addressee shows that the muqtada al-hal, which means in the science of rhetoric that the word corresponds to the conditions of the place and time, should be taken into account during communication. Taking this into consideration, one can obtain clues about the creation and quality of the invitation language, which has been frequently voiced recently. There is no doubt that the "invitation", which is expressed as the transmittance of the message of Islam and a call to Islam, should have a special language. In this article, efforts will be made to contribute to the efforts to create a new addressing area starting from the intersection of the muqtada al-hal as an important premise of the classical rhetoric, and communication science as one of the leading sciences of the modern world.

**Keywords:** Invitation Language, Muqtada al-hal, Message, Recipient, Source



## THE PLACE OF "MUQTADA AL-HAL" IN THE INVITATION LANGUAGE AND ITS EFFECT ON COMMUNICATION

### SUMMARY

Since man has stepped on the earth, he has been in contact with other beings and other people as a social being. This excellent deal element between the source and the receiver also occurred between Allah the Almighty and the human He created. In addition to the nature of the transmitted message, whether oral or written, it is important to consider the status of the two main components of communication, the source / orator and the recipient / the addressee, in order to ensure that the communication is healthy and appropriate. In this context, Allah has addressed the societies in their own language. This reveals the importance of the communication ground between the source and the recipient. As understood from the way of Allah's addressing, it is also necessary to take into account the message and style of delivery. When looked at the period and stylistic features of the Qur'an, it will be seen that the style in which it was revealed is in harmony with the style. From this point of view, the Qur'an was sent down in a period when poverty and eloquence was at its peak, at a time when poets and orators appeared in fairs where the heart of the economy was beating. The most favorite poems of the fairs were hung on the wall of the Ka'bah, thus the poets and orators were given an important position. The Qur'an used the style of this period to such an extent that it made the interlocutors helpless and silenced them all. When we look at the style of the Qur'an, rhetoric, in other words the presence of the rhetoric-laden speech is remarkable. This points to the importance of the way in which the message is transmitted and its nature match the communication area of the addressee. As a matter of fact, the Word of Allah draws attention to the way the message is conveyed as well as the importance of its nature by stating, "Those men, -Allah knows what is in their hearts; so keep clear of them, but admonish them, and speak to them a word to reach their very souls." (Nisa, 4/63) At this stage, the phenomenon of muqtada al-hal, which is the main element of the science of eloquence, comes to the fore. Likewise, in the following verses, the Almighty Allah emphasized that

the invitees should consider the situation of the listeners: “Go, you and your brother, with My signs and do not slacken in My remembrance. Go, both of you, to Pharaoh. Indeed, he has transgressed. And speak to him with gentle speech that perhaps he may be reminded or fear [Allah].” (Ta-Ha, 20/42-44). As in the verses, Allah the Almighty emphasizes that the situation of the addressee should be taken into consideration. Muqtada al-hal is one of the important concepts of eloquence. Today, Muslim societies continue their efforts to establish sound communication platforms for communication with people inside and abroad. Since the same communication ground is not shared with the addressed masses, the transmitted message causes opposite reactions rather than being understood. At this stage, it will be more beneficial to return to the method of the Qur’an. In this respect, knowing the state of the interlocutor and establishing a communication basis accordingly will enable the establishment of effective communication. It is an unquestionable fact that the “invitation” should have a special language field. Especially in the global context, when mass media makes communication multifaceted, the need has arisen to create an invitation language field without contradicting with the religious principles or boring the recipient/addressee. Here, in addition to the style of the source/preacher, the importance of the status of the recipient/the addressee becomes apparent as well. In this context, individual and social psychology should be analyzed well. The data of Islamic sciences both inherited from the past and those produced by today’s modern world should be used. This article aims to open a door to the efforts to create an application area in today’s world in the field of invitation language in the communication axis. While doing this, it takes into consideration the classical rhetoric understanding. The aim is to create a new approach based on Arabic language and eloquence. With this new approach, it will be possible to point out the importance of reflecting the scientific knowledge in the scientific field to studies at the social level.

## GİRİŞ

İnsan, varlık âlemine geldiğinden itibaren çevresi ile iletişim kurarak hayatına devam edip yaşamını sürdürmüştür. Bu iletişim sürecinde insan, ister sözel olsun ister olmasın iletişimin tüm unsurlarını kullanmıştır. Düşüncenin kulakla işitilir bir şekilde konuşmaya dönmesiyle ortaya çıkan söz/dil ve onunla ilgili çerçeve fitri olarak Yüce Allah tarafından insanlara bahşedilmiştir. (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ “Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklerle göstererek, ‘Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin’ dedi.” (el-Bakara 2/31) âyeti de insanoğlu özelinde iletişimin ilk insan ile yüce yaratıcı arasında meydana geldiğini göstermekle birlikte dilin/sözlü iletişimin fitri boyutuna işaret etmektedir. Yüce Allah zaman zaman toplumların gidişatına göre o toplumlardan seçtiği peygamberler üzerinden mesajlar göndererek iletişim kurmuştur. Toplumlara hitap edilirken toplumların ortak dil alanı seçilmiştir. Nitekim (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ “Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah’ın emirlerini) iyice açıklasın. Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (İbrahim 14/4) âyeti iletişim kurulurken ortak dil alanının göz önüne alınmasının önemine işaret etmektedir. Bu da bir nevi muktezay-ı halin her alanda öne çıktığını göstermektedir. Bu şekilde muktezay-ı halin sınırlarını genişlemektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in açık ve anlaşılır bir Arapça kullandığını belirtmesi de muhatap kitlenin literal anlamda olmasa da mecazen muktezay-ı halinin göz önüne alındığını göstermesi açısından önemlidir.

Kur’ân-ı Kerîm Arapların fesahat ve belagat alanında ilerledikleri bir dönemde indirilmiştir. Bu dönemde, toplumların ekonomilerinin can damarı olan ticaretin canlanmasına vesile olan pazar ve panayırarda sermaye sahiplerinin yanı sıra, şair ve hatipler de yarışır hale gelmişlerdir. Bu şekil-

de toplumsal teveccühe mazhar olan bu kesimin şiirlerinin Kâbe duvarına asılması ise bu kesimin toplum nazarında, manevi bir konumda olduğunu göstermektedir. Yüce Allah Arapların muktezay-ı halinden/durumundan hareketle onları aciz bırakacak şekilde, Kur’ân’ı Arapların dil ve belagat özellikleriyle indirmiştir. Bu bağlamda (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا) (يسورة مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) “Eğer kulumuza (Muhammed’e) indirdiğimiz (Kur’ân) hakkında şüpheye iseniz, haydin onun benzeri bir süre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah’tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin).” (el-Bakara, 2/23) âyetinde olduğu gibi Kur’ân bu özelliğiyle onlara meydan okumuş; muhatap kitlesi de buna karşın aciziyet içerisinde kalmıştır. Bu da belagat alanının ana unsuru seviyesindeki muktezay-ı halin önemini göstermektedir. Muhatap aldığı topluma hitap eden Kur’ân, bu şekilde bir davet dili/yöntemi oluşturmuştur. Bu da dinin ana unsuru olan Kur’ân’ın iletişim tarzının göz önüne alınarak davet dili oluşturma çabalarının daha sağlıklı bir şekilde kurulmasını gerektirmektedir. İletişimde kaynak, mesaj, iletim kanalı önemli olduğu kadar alıcının konum ve durumu da önemlidir. Bu ise davet dilinin iletişim eksenini, muktezay-ı hal bağlamı göz önüne alınarak oluşturulması gerektiğini gösterir. Bir diğer husus da muktezay-ı halin göz önüne alınması ile mesajın erozyona uğratılmadan aktarılması arasındaki dengenin sağlanmasıdır. Bu makalede bu amaçtan hareketle günümüzde davet dili oluşturulması konusunda muktezay-ı halin etkisi ve iletişim ile davet dili alanlarının muktezay-ı hal noktasında kesiştiği, ortaya konacaktır. Ayrıca klasik ve modern bilimlerin toplumsal yapılara hitap etmek üzere oluşturulacak ideal davet dili alanı oluşturmadaki önemi vurgulanacaktır.

## 1. DAVET DİLİ VE İLETİŞİMİN ANA UNSURLARI

İnsanlara İslâm’ı anlatma ve İslâm’ı yayma çabaları için, son dönemlerde tebliğ, irşâd, vaaz gibi kavramların yanında (دعوة) “*davet*” kavramı da kullanılmaya başlanmıştır. (دعوة) “*da’vet*” kavramı sözlükte, “*düşün yemeği-ne çağırma*”; “*söz, fiil ya da düşünce kapsamındaki olguların yerine getirilmesi veya terk edilmesi hususunda ısrarla istekte bulunmak*” ve “*kişinin ses veya sözle bir şeyi kendine meylettirmesi*” gibi manalarda kullanılmıştır.<sup>1</sup> Sözlük anlamlarıyla bağlantılı olarak “*da’vet*”i kişiyi İslâm sofrasına çağırma, kişiden i’tikad, söz ve fiil bağlamında İslâm’ın buyruklarını yerine

<sup>1</sup> Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk., Abdu’s-Sabur Şâhîn, (Kuveyt: Dâru’l-Hidaye, ts.), 38: 49; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mucemu mekâyisi’l-luga*, thk. Abdu’s-Sellâm Muhammed Harun, (Beirut-Lübnan: Dâru’l-Fıkr, 1399/1979), 2: 279; Abdu’r-Rahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Fıkhü’d-da’veti ilâ’l-Lâh*, (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1417/1996), 1: 15.

getirmesini istemek, çağrıda bulunarak kişinin İslâm'a meyletmesini sağlamak gibi tanımlarla ifade etmek imkân dâhilindedir. Kur'ân-ı Kerîm'de da'vet kelimesi altı âyette geçmekte olup aynı kökten değişik türevleri 205 defa kullanılmış, hadis metinlerinde de çeşitli vesilelerle yer almıştır. Tarihi süreç içerisinde "da'vet" kavramının bazı bâtinî yapı ve gruplar tarafından suiistimal edildiği, daha çok siyasî maksatlarla kullanıldığı ve bu iş için özel da'vetçiler (duât) yetiştirildiği de olmuştur.<sup>2</sup> Davet alanıyla bağlantılı olan (تبليغ) "tebliğ" ifadesi ise türevleriyle birlikte sözlük anlamı itibariyle "bir mekâna ulaşmak, bir şeyi ya da bir haberi ulaştırmak" ve "ihmal etmeden çalışmak" gibi anlamları taşımaktadır.<sup>3</sup> İstlahi bağlamda ise "İnsanlara Allah'ın buyruklarına uyma yönünde çağrıda bulunmak, dini nasları ve beyanatı insanlara ulaştırmak" ve "peygamberlerin yükümlü olduğu tebliğ görevi, onların vahiy yoluyla aldıkları bilgiyi insanlara ulaştırması" gibi ifadelerle tanımlanmıştır.<sup>4</sup> Bunun yanında "da'vet" kavramıyla yakın olan (الارشاد) "irşâd" insanlara doğruyu ve iyiyi göstermek"; (الوعظ) "va'z" "bir toplumda dinî ve ahlâkî konularda nasihat etmek, öğüt vermek" gibi kimi zaman aynı işlevi ifade etmek için kullanılan kavramlar da bulunmaktadır.<sup>5</sup> Her ne kadar bu alanla ilgili kavramlar, bahsi geçenlerle sınırlı olmasa da çalışmanın sınırları göz önüne alınarak davet ve tebliğ kavramları ile ilgili tartışmalara kısaca değinilecek ardından iletişim bilimlerinden hareketle davet dili alanı irdelenecektir.

"Da'vet" kavramı ile tebliğ kavramının aynı doğrultuda kullanıldığını, dolayısıyla bu kavram ile Hz. Peygamber'in dine çağrısının kastedildiğini belirtenler olsa da Okumuşlar'ın deyişiyle "Kur'ân'daki kullanımları göz önüne alındığında iki kavramın birbirinden farklı anlamlar içerdiği görülecektir. Tebliğ Hz. Peygamber'in risâletini herkese ulaştırması için kullanılırken davet, özellikle İslâm'a mensup olmayanları dine çağırma anlamına gelmektedir. Bu yönüyle tebliğ genel bir kavram iken, davet daha özel bir mana barındırmaktadır. Kavramın bu anlamda kullanıldığını âyetlerde muhatap alınan kitleden anlamak mümkündür."<sup>6</sup> Ancak "da'vet" kavramını İslâm dışı kitlelerle sınırlı kılmak diğer açıdan kavramın çerçevesini daraltmaktadır. Dolayısıyla Müslüman toplumlara İslâmî prensiplere uymaya çağırarak da bu kavram çerçevesinde değerlendirilmelidir. Nitekim Çağrıcı, "da'vet" kelimesinin terim olarak özellikle "İslâm'a ve İslâm esasları-

<sup>2</sup> Mustafa Çağrıcı, "Da'vet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1417/1994), 9: 16, 18.

<sup>3</sup> Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, tsz.), 8: 419.

<sup>4</sup> el-Meydânî, *Fıkhu'd-da'veti ilâ'l-Lâh*, 1: 16; Mehmet Boynukalın, "Tebliğ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1432/2011), 40: 218.

<sup>5</sup> el-Meydânî, *Fıkhu'd-da'veti ilâ'l-Lâh*, 1: 16-21.

<sup>6</sup> Muhiddin Okumuşlar, "Kur'ân'da Tebliğ, Da'vet ve Emir-Nehiy Kavramlarının Eğitimi Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi", *Marife Bilimsel Birikim*: 2007, 7/1: 100.

nın uygulanmasına çağrı” anlamına geldiğini belirtip, Kur’ân-ı Kerîm’de “İslâm’a çağrı” (es-Saff, 61/7), “imana çağrı” (el-Hadîd, 57/8), “Allah yoluna çağrı” (en-Nahl, 16/125), “Allah’ın kitabına çağrı” (Âl-i İmrân, 3/23), “hakka çağrı” (er-Ra’d, 13/14), “hayra çağrı” (Âl-i İmrân, 3/104), “kurtuluşa çağrı” (el-Mü’min, 40/41), “hayat kaynağına çağrı” (el-Enfâl, 8/24), “esenliğe çağrı” (Muhammed, 47/35) gibi mânalarda kullanıldığını ifade edip, da’vetin İslâmî inanç ve değerlerin kabul edilip uygulanmasını sağlamayı hedef alan bir faaliyet olduğunu, dolayısıyla hem gayri müslimlere hem de Müslümanlara yönelik olabileceğini dile getirmiştir.<sup>7</sup> İlmu’d-Da’veti ilâ’l-İslâm (İslâm’a da’vet ilmi) tamlaması çerçevesinde konuya değinen Habenneke el-Meydânî, “da’vet” in aslı itibariyle gayri müslimleri İslâm’a çağırmak için kullanıldığını ancak bazı durumlarda, gayri müslimler gibi davranan Müslümanlara çağrıda bulunmak için de kullanıldığını belirterek kavramın sınırlarını çizmeye çalışmıştır.<sup>8</sup>

Abdulkerim Zeydân ise bu konudaki tartışmaya girmeden “davet” ifadesi ile “Allah’a çağırıcı” kastettiklerini belirtmiş, (قُلْ هٰذِهِ سَبِيْلِيْ اَدْعُوْا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ) “De ki: İşte bu benim yolumdur. Ben ve bana uyanlar bilerek Allah’a çağırırız. Allah’ın şanı yücedir. Ben, Allah’a ortak koşanlardan değilim.” (Yûsuf, 12/108) âyetinde geçen (ادْعُوا اِلَى اللّٰهِ) “Allah’a çağırıyorum.” ifadesini de delil olarak öne sürmüştür. Zeydân Allah’a daveti/çağırıcı ise Allah’ın indindeki din olan İslâm dinine çağrı olarak açıklamış, (اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ) “Şüphesiz Allah katında din İslâm’dır.” (Âl-i ‘İmrân, 3/19) âyetini de öne sürerek aslında İslâm’ın “davet” e konu olduğunu belirtmiştir. Bu âyetler ışığında Zeydân, “davet” kavramının İslâm’a çağrı olduğunu ve İslâm’ın “davet” in ilk ana unsuru olduğunu ifade etmiştir. “Davet” in ikinci unsurunun ise (الداعى) “davetçi/çağırıcı” olduğunu dile getiren Zeydân Hz. Peygamber’ in (يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ شَٰهِدًا) “Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı; Allah’ın izniyle kendi yoluna çağırıcı bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik.” (el-Ahzab, 33/45-46) âyetleri gereğince bu konumda görevini en güzel şekilde icra ettiğini belirtmiştir. Davetin üçüncü unsurunun ise İslâm’a muhatap olarak bütün beşeriyetin “İslâm’a davet edilen/çağırılan” (المدعو الى الاسلام) olduğunu dile getiren Zeydân, bu unsurun tespitinde ise (وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا وَّلٰكِنْ اَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ) “Biz, seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bilmezler” (Sebe’ 34/28) âyetine müracaat etmiştir. Zeydân, “davet” in dördüncü unsurunun ise Hz. Peygamber’e vahyedilen Kur’ân ve Sünnet-i Nebevîyede sabit olan (اساليب الدعوة) “davet yöntem ve üslupları” olduğunu belirtmiştir. Bu şekilde Zeydân, “davet”

<sup>7</sup> Çağırıcı, “Da’vet”, 9: 16.

<sup>8</sup> el-Meydânî, Fıkhü’d-da’veti ilâ’l-Lâh, 1: 16.

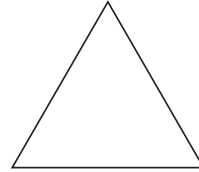
kavramı ve unsurlarını İslâmî kaynaklardan hareketle sistemleştirmiştir.<sup>9</sup>

Bu tespitlerin iletişim biliminde ele alınan “kaynak”, “alıcı”, “ileti” ve “kanal” gibi iletişimin ana unsurları ile muhteva olarak benzeştiği şüpheye mahal vermeyen bir olgudur. Dolayısıyla yeni bir yöntem oluşturulması açısından iletişim biliminin verilerinden faydalanmak yararlı olacaktır. Ancak iletişimin unsurlarına geçmeden önce iletişimin alanı konusunda normatif bilgiler vermek konunun netleşmesi açısından önemlidir.

Günümüzde endüstriyel faaliyetlerin artmasıyla iletişim bilimi her sektörde etkili hale gelmiştir. İnsan biyolojik ve toplumsal bir varlıktır. Biyolojik yanı fiziksel varoluşuyla ve bu varoluşun sürdürülmesiyle ilgilidir. Toplumsal yanı ise, hem fiziksel varoluşunu hem de toplumdaki kendisinin ve ötekilerin örgütlü varoluşunu sürdürmesiyle ilgilidir. Toplumsal yanı, mikro seviyede insan psikolojisinden makro seviyede toplumsal üretim, dağıtım ve tüketime kadar çeşitlenir. Dolayısıyla iletişim, insanın biyolojik, psikolojik ve toplumsal varlığını üretebilmesinin ve geliştirebilmesinin zorunlu koşulu olan düşünsel ve ilişkisel faaliyetler bütünüdür.<sup>10</sup>

İnsanın biyolojik bir varlıktan sosyal bir varlığa dönüşmesini sağlayan en önemli unsur iletişimdir. İnsan anlamak, anlaşılma ihtiyacını hissetmektedir. İnsanoğlu, çevresinde olup bitenleri anlamak ve çevresindekilere bir şeyler anlatabilmek için sürekli iletiler alır ve iletiler verir. Dolayısıyla onun bir iletişim faaliyeti içerisine girmeden yaşaması zor görünmektedir. İletişim sözcüğü Batı dillerinde “*communication*” şeklinde karşılık bulmakta olup, “Duygu ve düşüncelerin akla uygun olarak yazılı veya sözlü olarak başkalarına aktarılması, bildirim ve haberleşme” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>11</sup> İletişim insan faaliyetlerinin bütünüyle, her anıyla ve doğasıyla iç içe olan özelliklere sahiptir.<sup>12</sup> İletişim biliminin sistemli bir bilim olduğu konusunda tartışmalar sürdürülse de insan yaratıldığı günden itibaren iletişim faaliyeti içerisinde hem obje hem de nesne olarak yer almıştır. İletişim bilimi bir toplumun örgütlenme biçimi çerçevesinde birkaç düzeye ayrılabilen oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu açıdan iletişimi şu şekilde tasnif etmek mümkündür.

- 1) Toplumun tümünü içeren iletişim düzeyi.
- 2) Örgütsel iletişim düzeyi.
- 3) Gruplar arası iletişim düzeyi.
- 4) Kişiler arası iletişim düzeyi.
- 5) Kişisel iletişim düzeyi.



<sup>9</sup> Abdu'l-Kerim Zeydân, *Usû'l-da've*, (Beyrut: Müessesetu Risâleti'n-Nâşirün, 1423/2002), 5.

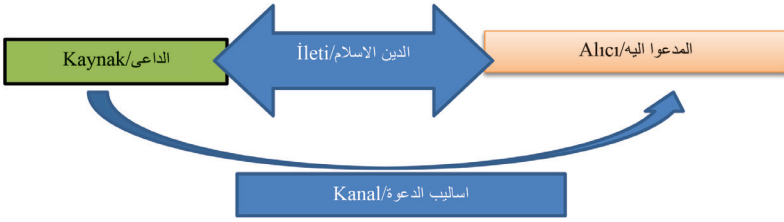
<sup>10</sup> İrfan Erdoğan, *İletişimi Anlamak*, (Ankara: Pozitif Mat, 2011), 37.

<sup>11</sup> Orhon-Ufuk Eriş, (Eskişehir: Açık Öğretim Yayınları, 2012), 3-4. Menâl Tal'at Mahmûd, *Madhal ilâ 'ilmi'l-ittisâl*, (İskenderiyye: Camiatu'l-İskenderiyye, 2001-2002), 20; Ali Türkmen, *İslâm İletişim Hukuku*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 28.

<sup>12</sup> Erdoğan, *İletişimi Anlamak*, 37.



Her iletişim düzeyi kendini ve kendinin altındaki iletişim düzeylerini kapsamaktadır. Böylece en üst düzeyde bulunan kitle iletişimi, diğer bütün düzeyleri içine almaktadır. Dolayısıyla kitle iletişimi hem toplumsal yaşamın bütünüyle ilişkilidir hem de bireyler arası iletişimde bir yer işgal etmektedir.<sup>13</sup> Davet dili alanında oluşturulacak metodolojide de iletişimin belirlediği düzeyler -son düzeyde bulunan kişisel düzey hariç tutularak- çalışma alanı olarak seçilebilir. İletişim alanının yanında iletişimin unsurları ve bu konularda dikkat edilmesi gereken hususların barındırılması sağlıklı iletişim ve etkili davet dil alanının oluşturulmasını sağlayacaktır. İletişim unsurlarını şu şekilde şematize edip davet dil alanının unsurlarıyla eşleştirmek mümkündür:



**Kaynak:** İletişim biliminde bu kavram, sinyali veya mesajı çıkartan göndereni belirtmek için kullanılır.<sup>14</sup> Kaynak, aktarılmak istenen mesajı sembollerle kodladıktan sonra uygun kanallar aracılığıyla alıcı ya da alıcılara göndermek suretiyle iletişim sürecini başlatan kişi, grup, kurum ya da topluluktur.<sup>15</sup>

- Aktaracağı mesaj hakkında yeteri oranda malumatı olmayan kişi düzeyli bir iletişim kuramaz. Bu nedenle kaynak konumdaki kişinin hitap öncesi ön hazırlıkta bulunması gerekmektedir.<sup>16</sup> Aynı şekilde “*dai*” konumunda olan kişinin dini nasrlara hâkimiyetinin bulunması, usul ve furu konularını ayırt etme kapasitesinde olması gerekmektedir. Örneğin bir âyeti aktaran davetçi bu âyetin bağlamını, sebebi nüzulünü ve tarihsel arka planını bilerek açıklamada bulunduğu takdirde daha isabetli bir iletişim kuracaktır.
- Mesaj bir kez kodlanıp alıcıya gönderildiğinde, mesajın yapacağı şeyleri önleyip değiştirmek kaynağın gücü dışında kalmaktadır. Bu da mesajların süreci etkileyecek tüm değişkenler düşünülerek kodlanması gerektiğini göstermektedir.
- Kaynağın vurgulu/etkili konuşma, yazma, beden dilini kullanma gibi iletişim becerilerini kullanabilme kapasitesi iletişimin etkinliğini artırmaktadır.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Judith Lazar, *İletişim Bilimi*, trc. Cengiz Arık, (Ankara: Vadi Yayınları, 2011), 13-15.

<sup>14</sup> Erdoğan, *İletişimi Anlamak*, 64.

<sup>15</sup> Hüseyin Certel, “Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Isparta: 2008), 21: 129.

<sup>16</sup> Tal'at Mahmûd, *Madhal ilâ 'ilmi'l-ittisâl*, 54.

<sup>17</sup> Küçük, “İletişim Kavramı ve İletişim Süreci”, 7.

- Mesajların kodlanmasında kaynağı etkileyen çok sayıda faktör bulunmaktadır. Bunlar; kaynağın iletişim kabiliyeti, kişilik yapısı ve tutumları, deneyim ve bilgi düzeyi, çevresel, toplumsal ve kültürel faktörlerdir.<sup>18</sup>

**Mesaj:** Bu kavram ise düşünce, istek, duygu, dilek, rica, emir/komut veya tutum gibi olguları karşılamak için kullanılır.<sup>19</sup> Alıcıya ulaştırılmak istenen her türlü içerik, ifade, işitsel veya görsel tüm sembol ve işaretler için kullanılır.<sup>20</sup>

- Mesajların etkileyciliğinin artması için tek düzeyli bir yöntem benimsememeli; sözel ve görsel unsurların tümü kullanılmalıdır.
- Günümüzde kitle iletişim araçlarının kullanım sahası ve alanlarında görüldüğü gibi görselliğin fazla kullanıldığı alanlarda etkileycilik oranı artmıştır. Bu da mesajın görsel objelerle desteklenmesi gerektiğini göstermektedir.
- İletilerin seçilmesinde alıcının seviyesine dikkat edilmeli; açık ve net iletişim unsurları tercih edilmelidir. Bu da iletinin gelişi güzel bir şekilde hazırlanmayıp, bağlam göz önüne alınarak dizayn edilmesi gerektiğini göstermektedir.
- Kaynak, kodları ve içeriği seçerken, düzenlerken ve gönderirken, tutum değişikliğinde bulunarak mesajın etki oranını artırabilir. Kaynağın mesaj geliştirmesine etki eden en önemli etken ise, kendi kişisel özellikleridir. Kişilerin yetenek ve kabiliyetleri, tutumları, bilgi birikimleri, değerleri, alışkanlıkları, kültürleri ve toplumsal konumları her konuda olduğu gibi iletişimde de onların belli seçimleri belli biçimde yapmalarını beraberinde getirir.<sup>21</sup>

**Kanal:** Bu kavram ile sinyalin seyahat ettiği patika, yol kastedilmektedir.<sup>22</sup> İletişim sürecinde kaynağın kodladığı mesajın fiziksel iletimi ile ilgili bir öğe olup mesajı kaynaktan alıcıya ulaştıran araçtır.<sup>23</sup>

- Kişiler arası iletişim araçlarında söz, yazı, resim, fotoğraf, hareket, jest ve mimik, sözel ve yazınsal iletişim unsurlarını sıralamak mümkündür. Bu türdeki araçların kısıtlı bir alana hitap etmede kullanılsa da etkileycilik oranı yüksektir.
- Görsel objeler de etkileyciliği daha yüksek olan iletişimin bir diğer unsurudur. Facebook, twitter gibi sosyal medya kanalları ile televizyon ve gazete gibi görselliği yüksek araçların kullanılması etkileyciliği artırmakla beraber kısa sürede çok sayıda kişiye ulaşımı sağlayacaktır.
- Sağlıklı duyu organları iletinin beyne ulaşmasını sağlayan kanallarıdır. Dolayısıyla ileti ne kadar duyu organına hitap ederse o oranda etkileyciliği artacaktır.

<sup>18</sup> Certel, "Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri", 129.

<sup>19</sup> Erdoğan, *İletişimi Anlamak*, 64.

<sup>20</sup> Türkmen, *İslâm İletişim Hukuku*, 32.

<sup>21</sup> Certel, "Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri", 132.

<sup>22</sup> Erdoğan, *İletişimi Anlamak*, 64.

<sup>23</sup> Certel, "Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri", 133.

- Etkili iletişim kurulmasında kanal seçimi önemli ölçüde yer tutmaktadır. Ulaşılmak istenen amaçlar ve hedefin özellikleri dikkate alınarak bir de zaman ve mekân gibi unsurlar da hesaba katılarak uygun kanal seçilmelidir.
- Kanal seçimi beraberinde araç seçimini de getirir. İletişim araçları, iletileri kanal boyunca aktarılabilir işaretlere dönüştüren fiziksel ya da teknik araçlardır. Başka bir ifadeyle iletişim aracı, içinde kanallar bulunduran ve kanallar yoluyla iletiyi alan, gönderen, yayan ve belirli yapısal özelliklere sahip ortam ve nesnelere sahiptir.<sup>24</sup>

**Alıcı:** Sinyale/mesaja karşılık veren ve sinyal/mesaj vesilesiyle davranışı değiştirilmek istenendir.<sup>25</sup> Alıcı, konum itibarıyla tek bir kişi, kişiler, kurum ya da bir örgüt olabilmektedir. Alıcı iletiyi oluşturan kodları algılayıp anlamlandırır.<sup>26</sup>

- Alıcı düzeyinde bulunan kişi veya kişilerin demografik yapılarının bilinmesi, i'tikâdi yani manevi eğilimlerinin ölçülebilmesi, toplumsal düzeylerinin tespit edilmesi etkili iletişim açısından önemlidir. Çünkü bunlar alıcının mesajı kodlamasında bir nevi bilinç düzeyini oluşturmaktadırlar.
- Alıcıyı etkilemek isteyen bir kaynağın, muhatap kitlenin sahip olduğu eğitim ve görgü düzeyini göz önünde bulundurması ve donanımını güçlendirmesi gerekir.
- Alıcının fiziksel farklılıkları ve yaşına dikkat edilmesi de etkili iletişimde önemli unsurlardandır.
- Televizyon başında, sınıfta ya da cami gibi mekânlarda alıcı, dinleyici konumunda ve etkisiz düzeyde olduğu için aktarılan mesajın gereksiz teferruata sahip olmasının aksine alıcı tarafından çözümlenebilen dikkat çekici ve etkileyici düzeyde olması gerekir. Bu da iletişimin etkinliğini artıracaktır.
- Bireylerin tek başına eksik kaldığı durumlarda grup dinamiğinin oluşturulması iletişim düzeyini artıracaktır.<sup>27</sup>

İletişim ve dinsel faaliyetler doğrudan orantılı bir şekilde yürümüştür. Özellikle semavî diye tavsif edilen dinlerin yayılmasında yazılı ve sözlü iletişim araçları önemli ölçüde rol oynamıştır. Günümüzde de kitle iletişim araçları vasıtasıyla İslâmî prensipler de çok sayıda kitleye ulaşmaktadır. Bunu İslâm'ın tüm insanlığa hitap etmesine bağlamak da imkân dâhilindedir.<sup>28</sup> Dolayısıyla İslâm dini iletişim faaliyetini önemli görmektedir. İletişim

<sup>24</sup> Küçük, "İletişim Kavramı ve İletişim Süreci", 11.

<sup>25</sup> Erdoğan, *İletişimi Anlamak*, 64.

<sup>26</sup> Küçük, "İletişim Kavramı ve İletişim Süreci", 12.

<sup>27</sup> Şirin Gül, "Davranış Bilimleri Açısından Etkileyici İletişim ve Unsurları", *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu I*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), 185-186.

<sup>28</sup> Türkmen, *İslâm İletişim Hukuku*, 43.

faaliyeti kaynak ile alıcı arasındaki zihinsel, psikolojik, sosyolojik ve dilsel unsurları barındırması açısından kültürel bir etkileşim faaliyetidir.<sup>29</sup> Bu açıdan iletişim, davet dil alanıyla ortak zemini olan bir olgudur. Ayrıca kültürel faaliyet başlığı altında değerlendirilen dilsel/dilbilimsel unsurları kullanması açısından ele alındığında iletişim, davet dil alanı ve belagat; dolayısıyla muktezay-ı hal ile aynı zeminde buluşmaktadır. Yukarıda bahsi geçen iletişimin ana unsurları ve bunlar ile ilgili hususların davet dil alanında icra edilmesi davet dil alanında etkiyi ve hedeflenen davranış değişikliğini sağlamaya zemin hazırlayacaktır. Ayrıca iletişim biliminin şifre, sinyal, gürültü, geri-besleme ve konum gibi iletişimin tali unsurları ve davet dil alanında karşıladıkları alanın bilinmesi oluşturulacak interdisipliner metodolojide faydalı olacaktır. Ancak sunulan çalışmanın sınırları dikkate alınarak bu konulara değinilmemiştir. İletişim biliminde “alıcı” diye tavsif edilen iletişimin ana unsuru davet dilinde “İslâm’a davet edilen/çağrılan” (المدعو الى الاسلام) şeklinde karşılık bulmaktadır. Bu alan belagat ilminin temel taşı olan muktezay-ı hal ile bu iki disiplinin kesiştiği nokta olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 2. BELAGATTA/RETORİKTE MUKTEZAY-I HAL

İletişimde sözün gücünü, etkileyciliğini artırmaya ve sağlamaya yarayan “*Belagat ilmi*” etkili söz söyleme sanatı olarak bilinmektedir. (البلاغة) “*Belagat*” sözlükte; “*sözün açık, anlaşılır olması*”, “*ulaşmak*” ve “*olgunlaşmak*” gibi manalarla karşılanmaktadır.<sup>30</sup> Sözlük anlamının, davet dili alanında da “*anlaşılabilirlik*”, “*alıcıya ulaşmak*” ve “*etki alanı oluşturarak bireyde veya toplumda manevi olgunlaşmayı sağlamak*” şeklindeki hedeflerle uyuşması dikkati çeken hususlardandır. Bu açıdan kelimenin sözlük anlamı ve davet dil alanı arasında bir uyum mevcuttur. İstilâhî bağlamda ise “*Kelamın/sözün fasih olmakla birlikte muktezay-ı hale uygun olması*” şeklinde yapılan tanımlarla muktezay-ı hal öne çıkmaktadır.<sup>31</sup> Belagatin fesahati açısından mükemmel olan ifadelerin muktezay-ı hale uygun olarak kullanılması şeklindeki tanımlardan hareketle muktezay-ı hal neredeyse belagat alanına mukabil olarak kullanılmıştır. Nitekim İbn Haldûn (ö. 808/1406) bütün dillerin zanaatlar/meslekler gibi tekrarlanarak meleke haline gelip öğrenildiğini belirttikten sonra, “*Kelamın muktezay-ı hale uygun olmasında ve kastedilen anlamların ifade edilmesi için müfret lafızların bir*

<sup>29</sup> Tal‘at Mahmûd, *Madhal ilâ ‘ilmi’l-ittisâl*, 18.

<sup>30</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Mehmed Mehdi Mahzumî-Ibrâhîm Sâmerât, (Beyrut: Dâru ve Meketebetu’l-Hilâl, ts.), 4: 421; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 8: 419.

<sup>31</sup> Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu‘cemu’l-Ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî, (Kahire: Dâru’l-Fadile, ts.), 43; Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru’l-belaga*, (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, ts.), 40; Halil Akçay, *Endülüslü Edip ve Şair İbn Zeydün ve Divânı*, (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018), 186.

*araya getirilmesinde tam meleke hâsıl olunca, mütekellim dinleyen kişiye istediği anlamı ulaştırır.*” ifadesini kullanarak “belagat” kavramını tanımlamıştır.<sup>32</sup> İbn Haldûn’un dilin yapısal özelliği ve belagat kavramıyla ilgili tanımlamasında da aynı olgunun öne çıktığı görülmektedir.

Belagat alanı Me‘ânî, Beyân ve Bedi‘ olmak üzere üç bölüme ayrılmaktadır. Muktezay-ı hal Me‘ânî alt başlığı ile ilgili tanımlarda da göze çarpmaktadır. Me‘ânî, “muktezay-ı hale uygun olan Arapça sözcüklerin/lafızların uygunluk durumlarını bilmeyi sağlayan ilim” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>33</sup> Muktezay-ı hal ise “sözün muhatabın durumu göz önüne alınarak bağlam ve konuma uygun olarak seçilmesi” şeklinde ifade edilmiştir. Sözün duruma uygunluğu Araplar tarafından önemli görülmüştür. Nitekim bu konuyla ilgili “her söz her duruma uymaz, her makamın/durumun kendine özgü söylemi vardır” ve “En hayırlı/isabetli söz muktezay-ı hale uygun olan sözdür” gibi veciz ifadeler dile getirilmiştir. Hatta bu konuda

تحنن علي هداك المليك فإن لكل مقام مقال

*‘Allah seni hidayete erdirsin bana merhamet eyle... Çünkü her makama/duruma uygun bir söz vardır’*” gibi beyitler de dile getirilmiştir.<sup>34</sup>

Muktezay-ı hal ile sözün anlama ve amaca uygunluğunu yakalamak hedeflenir. Bu doğrultuda bu uygunluk yakalanarak konuşana, muhatabın durumunu kapsayıcı şekilde uygun incelikte ve hususiyette söz söylemek gerekmektedir.<sup>35</sup> Belagatin diğer alt disiplini olarak kabul edilen “Bedi‘” alanının “sözün/kelamın fesahati ve muktezay-ı hale uygunluğu göz önüne alınarak lafız ile mana açısından süslenip, güzelleştirilmesi”<sup>36</sup> şeklindeki tanımında da görüldüğü gibi bu sanatın icrası da muktezay-ı hale bağlanmıştır.

Arapların üslup ve dil özelliklerini kullanan Kur’ân-ı Kerim, oluşturduğu davet dil alanında da muktezay-ı halin etkili olduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Muktezay-ı hal, sadece dil ve üslup özelliklerinin seçiminde etkili olmamış; konu seçiminde de etkili olmuştur. Örneğin Kur’ân’da anlatılan kıssaların iniş dönemine bakıldığında Hz. Peygamber’in çektiği sıkıntı ve meşakkatlerle doğru orantılı bir tablo ortaya çıkacaktır. Bu da kıssaların Kur’ân’da geçmesinde çok sayıda amacın yanında, Hz. Peygamber’in muktezay-ı halinden/içinde bulunduğu durumundan hareketle, kıssaların anlatımıyla onun moral ve motivasyonunu artırmaya yönelik bir

<sup>32</sup> Ebû Zeyd Veliiyüddin Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed Derviş, (Dımaşk: Mektebetu’l-Hidâye, 1425/2004), 2: 378.

<sup>33</sup> Ebû Yahyâ Cemâlüddin Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd Hatîb el-Kazvîni, *Telhisu’l-miftâh*, (Karaçi: Mektebetu’l-Büşra, tsz.), 12.

<sup>34</sup> Ahmed Matlub, *Mu‘cemu mustalehâtu’l-belâğa ve tetavûruhâ*, (Beyrut: Dâru’l-‘Arebiyeti li’l-Mevsû‘âtî, 1426/2006), 3: 296-297.

<sup>35</sup> Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 46-47.

<sup>36</sup> Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fi ‘ulûmi’l-belâğa*, thk. Behic el-Gazavî, (Beyrut: Dâru İhyâi’l-Ulûm, 1419/1998), 16-317.

amacın da var olduğu, izlenimini uyandırmaktadır. Yine Kur’ân insanın kimi zaman fitrat diye nitelendirilmelerle belirtilen fizyolojik ve ruhsal yapısını göz önüne almıştır. Bu bağlamda Kur’ân’ın inişi sırasında, ahkâm ve diğer konularda tedrici bir yöntemi benimsemesi verilebilecek önemli örneklerdendir. Yine teşvik ve sakındırmaya yönelik âyetlerin bireye ve topluma hitap ettiği konularda muktezay-ı halin etkili olduğu görülmektedir. Üslup yönünden Kur’ân’a bakıldığında ise Yüce Allah’ın insanlığa hitabı olan Kur’ân’ın üslup özelliklerinde de muktezay-ı halin izlerini görmek mümkündür. Bu doğrultuda te’kid, istifham, nefiy vb. manayı aktarma ya da geliştirme yöntemlerinin etkin bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Hayatın gerekleri, yaşam şartları vb. durumlar nedeniyle insan farklı ruhsal durumlara bürünebilmektedir. Bu vaziyetler göz önüne alınmadan kurulacak iletişim sağlıklı bir seyir izlemeyecektir. Örneğin bir taziyede kullanılacak dil, üslup ve konu ile düğün vb. merasimlerde kullanılacak hitap objeleri farklı olmalıdır. Buna dikkat edilmesi, hatip ve muhatap arasında sağlıklı iletişim kurulmasını sağlamanın yanı sıra arada bir duygusal bağ oluşturacağından hatibin muhatap üzerindeki etkisini de artıracaktır. Aksi takdirde hatip, muhatap ile aynı duygusal zemini paylaşmadığından, onu tamamen etki alanı dışına itmesi söz konusudur. Arap dilinde bu alanın çerçevesi muktezay-ı hal ile çizilmeye çalışılmıştır. Aynı şekilde hitap sırasında kullanılacak edebi türlerin seçiminde de bahsi geçen olgunun etkili olduğu dile getirilmiştir. Bu bağlamda İbn Haldûn şunları dile getirmiştir: “*Arap dili ve kelâmı edebî açıdan şiir ve nesir olmak üzere iki edebi türe ayrılır. Şiir, vezinli kafiyeli sözlerdir. Kâfiye ise şiir beyitlerinin sonundaki ses uyumunu belirtmek için kullanılır. Nesir vezinli olmayan yani ölçü ve uyaklı olmayan sözleri ifade etmek için kullanılan edebî bir ifade türüdür. Bu iki tür, çeşitli edebi yöntemleri kapsamaktadır. Şiir medih, hiciv ve mersiye gibi edebi türleri içerir. Nesir ise her iki kelimedenden birinde ses uyumunu gerektiren seci’ ile hiçbir kafiye ve ölçüye bağlı kalmaksızın serbest anlatım türü olan “mursel” diye ifade edilen anlatım şeklini kapsamaktadır. Mursel diye ifade edilen bu serbest anlatım türü hitap etmek, dua etmek, toplumu teşvik edip sakındırmak için kullanılan bir edebi türdür... Bil ki bu edebi türlerin her birinin kendine özgü üslupları ve kullanım alanları vardır... Muteahhirun şiir üslup ve vezinlerini, nesre uygulamaya çalışmıştır. Bu nesir türü adeta şiire dönüşmüştür. Ancak bu aşamada iki tür, vezin açısından birbirinden ayırt edilebilmiştir. Muteahhirundan kâtipler, bu şekilde yazmaya devam ederek bu üslubu padişahların/sultanların hitaplarında uygulamaya devam etmiştir. Nesir türü eserlerde de ortaya çıkardıkları bu yazım şeklini kullanmaya devam etmişlerdir. Bu şekilde diğer üslup türlerini de buna karıştırmışlardır. Böylece nesir türünü terk etmeye ve unutmaya başlamışlardır. Özellikle doğu Arapları bu üslubu kullanmıştır. Padişahların hitapları da bu üslup üzerine devam etmiştir. Bu da belagat açısından doğru değildir. Çünkü ko-*

*nuşan ile dinleyeninin durumu ve mevkii göz önüne alındığında bu tarzdaki sözün belağî açıdan doğru olabilmesi için muktezay-ı hale uygun olması gerekmektedir. Nitekim sultanların tebaasına hitap ederken şiir yerine nesir türünün mursel hitap şeklini tercih etmesi gerekmektedir. Çünkü şiirde ciddiyet şakayla karışmakta, uzun uzadıya övgüler sıralanmakta, özlü sözler; çok sayıda benzetme ve güzellemeler sıralanmaktadır. Padişahların mülkiyeti ve mevkii gereği ciddiyetten uzak bu üslubu kullanması doğru değildir. Padişahların hitaplarında seci' ve kaşfiye gibi üsluplara bağlı kalmaksızın muktezay-ı hale uygun olarak, sözün hakkını vererek hitap etmesi gerekmektedir. Çünkü makam/konum değişmekte olup her makama özgü hitap üslubu bulunmaktadır.”<sup>37</sup> İbn Haldûn'un da ifade ettiklerinden hareketle kaynağın muktezay-ı hale dikkat ederek konu ve üslup seçiminde bulunması alıcının üzerindeki etkiyi artıracaktır. Davet dil alanı oluşturulurken de aynı olguların hesaba katılması gerekmektedir.*

### 3. MUKTEZAY-I HALİN DAVET DİLİNDEKİ YERİ

Davet dilini oluşturmada alıcının (المدعو الى الاسلام) “İslâm'a davet edilen/çağrılan” muktezay-ı hali/durumunu bilmek kaynağın/davetçinin elini güçlendirecek ve etkileyciliğini artıracak hususlardandır. Bu durumda kaynağın/davetçinin psikoloji, sosyoloji ve pedagoji gibi disiplinlerden yardım alması gerekmektedir.

Alıcı (المدعو الى الاسلام) “İslâm'a davet edilen/çağrılan” kesimin muktezay-ı halden hareketle iletişim kurmadan önce psikolojik durumunu analiz etmek faydalı olacaktır. Bu durumda bu kesimin İslâm'a karşı pozisyonundan hareketle İslâm dışı inançları benimseyenler, iman noktasında nifakı yaşayanlar, Müslüman olup ameli noktada nifakı yaşayanlar ve İslâm'ı tam anlamıyla özümseyenler şeklinde sınıflandırmaya tabi tutup bu sınıflarda yer alanların muktezay-ı haline uygun yöntem ve önceliklerin geliştirilmesi önem arz etmektedir. Nitekim Kur'ân rehberliğinde Hz. Peygamber'in böyle bir yöntem takip ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Habenneke el-Meydânî alıcı (المدعو الى الاسلام) “İslâm'a davet edilen/çağrılan” kesimi sekiz kısma ayırıp onların ayırt edici özelliklerini şu şekilde sıralamıştır:

- 1) İslâm konusunda bilgi sahibi olmayan ancak İslâm'a karşı ön yargılı olmayan ve onu kabul etmeye hazır olan kesim.
- 2) Din konusunda bilgi sahibi olmamakla birlikte, dışsal etkiler nedeniyle dine karşı ön yargılı olup, dünya zevk ve lezzetlerine dalan, dünya hayatı dışında hiçbir amacı olmayan kesim.
- 3) İslâm konusunda bilgi sahibi olmayan ve bağlı olduğu din, mezhep veya kültüre bağlı taassubu nedeniyle İslâm'a karşı ön yargılı kesim.
- 4) İslâm konusunda bilgi sahibi olan, inanan ve tabi olan ancak bilgi konu-

<sup>37</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 393-394.



sunda eksiklileri bulunan, istek ve arzularının etkisiyle günah işlemeye meyilli kesim.

- 5) İslâm'ın 'akâid ve esaslarını bilen ancak sağlam bir inanç ve itikada sahip olmayan ümmete uyarak İslâm'a bağlılığını ikrar eden kesim.
- 6) İslâm'ın 'akâid ve esaslarını bilen, inanan ve kabul eden ancak arzu ve isteklerinin baskısı nedeniyle dini gereklilikleri yerine getirmeyen kesim.
- 7) İslâm'ın 'akâid ve esaslarını bilen ve İslâm'ı hak din olarak bilip ancak ona kin ve düşmanlık besleyerek inkâr eden, iman etmek ve İslâm'ın hükümlerini yerine getirmek için râğbet etmeyen; (المغضوب عليهم) "gazaba uğrayanlar" diye tavsif edilen kesim.
- 8) İslâm'ın 'akâid ve esaslarını bilen ve İslâm'ı hak din olarak bilen ancak ona kin ve düşmanlık besleyerek inkâr eden, yeryüzünde fitne fesat çıkaran, şeytana vekalet eden zorbarın oluşturduğu kesim.<sup>38</sup>

el-Meydânî'nin de işaret ettiği gibi insanlar fiziksel anlamda farklılıklar barındırdıkları gibi manevi ve ruhî bağlamda da farklı hissiyatlar taşımaktadırlar. Bu da her alanda her toplumsal gruba aynı dil ve üslubun kullanılmayacağını göstermektedir. İslâm'ı özümsemiş olanlarda da kaynağın/davetçinin alıcı (المدعو الى الاسلام) "İslâm'a davet edilen/çağrılan" kesimin muktezay-ı halini göz önüne alarak iletişim kurması sağlıklı iletişim kurmada önemlidir. Örneğin rehabetin, saf duyguların ve manevi duyguların hâkim olduğu, maddi değerlerin daha az hâkim köy ile duygulara yer vermeyecek kadar realizmin, aceleciliğin ve maddi değerlerin önde geldiği metropolde yaşayan kesimin psikolojik ve sosyal gereksinim ile beklentileri farklı olacağı nedeniyle bir nevi farklı muktezay-ı hal alanlarında olacaklardır. Dolayısıyla bu kesimlerde davet dillerinin farklı olmasını gerekmektedir. Aynı şekilde İslamofobik söylemlerin ve algıların yaygın olduğu Batı ülkelerinde muhatap alınan kişinin muktezay-ı hali göz önüne alınmalı hatta Kur'ân'ın davet yönteminden hareketle tedrici davranılmalıdır.

## SONUÇ

İslâm'ın özümsemesini sağlama noktasında sürdürülen faaliyetleri "davet" kapsamında değerlendirmek mümkündür. Bu faaliyetleri sürdürürken kişinin İslâm'ı özümsemekle birlikte alan bilgisine sahip olması gerekmektedir. Günümüzde küresel bazda ki iletişim ve çok sayıdaki iletişim unsurunun gelişmesi üzerine, İslâm'a davet eden kişinin sadece dini naslarla yetinerek toplumsal yapılara hitap etmesi yeteri oranda olumlu sonuç doğurmayacaktır. Bu aşamada bir nevi geçmiş ile güncel arasında köprü kurulmalı ve yeni bir davet dil alanı oluşturmak hedeflenmelidir. Bu bağlamda muhatap dikkate alındığında, belagat alanının önemli bir olgusu olan muktezay-ı halden yararlanmak imkân dâhilindedir. Ayrıca günümüzde gittikçe önemli

<sup>38</sup> el-Meydânî, *Fıkhu'd-da'veti ilâ'l-Lâh*, 1: 105-106.

hale gelen iletişim bilimini de işe katmak bu dil alanını oluşturmaya katkı sağlayacaktır. İletişim biliminde, “kaynak”, “alıcı”, “ileti” ve “kanal” gibi unsurların davet alanıyla uyum sağladığı görülmektedir. Dolayısıyla bu olguları kullanarak daha realist bir yöntem üretmek mümkün görünmektedir. Muktezay-ı hal ise iletişim bilimindeki “alıcı” bağlamında devreye girmektedir. Bu konuda muktezay-ı hal, davet dili ve iletişim bilimi keşişmektedir. Günümüz şartlarında bir davet dil alanı oluşturulması gerektiğini belirtmekte fayda vardır. Öyle ki oluşturulacak bu alanın interdisipliner bir yapıya sahip olması gerektiği küresel şartların bir getirisi olarak görülmektedir. Bu doğrultuda klasik İslâmî ilimlerin yanında sosyoloji, psikoloji ve pedagoji gibi bilimlerden yararlanmak gerekmektedir. Bununla birlikte “davet dili”ni kullananların bunlara müracaat etmesi daha olumlu sonuçlar almaları açısından faydalı olacaktır. Hatta istatistikler ve analizlere müracaat edilerek hitap edilen kitleler üzerindeki etkilerin ölçülmesi doğru yöntem ve tekniklerin tercih ve seçiminde etkili olacaktır.

### KAYNAKÇA

Akçay, Halil. *Endülüslü Edip ve Şair İbn Zeydûn ve Divânı*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2018.

Boynukalın, Mehmet. “Tebliğ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 218. İstanbul: TDV Yayınları, 1432/2011.

Certel, Hüseyin. “Din-İletişim İlişkisi ve Dini İletişim Engelleri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21: 129. Isparta: 2008.

Çağrıncı, Mustafa. “Da‘vet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 16, 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1417/1994.

Erdoğan, İrfan. *İletişimi Anlamak*. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2011.

el-Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. Thk. Mehmed Mehdî Mahzumî-İbrâhîm Sâmerâî. Beyrut: Dâru ve Meketebetu'l-Hilâl, Tsz.

Gül, Şirin. “Davranış Bilimleri Açısından Etkileyici İletişim ve Unsurları”. *Vaaz ve Vaizlik Sempozyumu 17- 18 Aralık*. 177-192. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Hatîb el-Kazvînî, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerîyyâ. *Telhisu'l-miftâh*. Karaçi: Meketebetu'l-Büşra, Ts.

----- . *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*. Thk. Behic el-Gazavî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1419/1998.

el-Hâşîmî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, Ts.

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdü's-Sellâm Muhammed Harun. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân. *el-Mukaddime*. Thk. Abdullah Muhammed Dervîş. Dımaşk: Meketebetu'l-Hidâye, 1425/2004.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, Beyrut, Tsz.

Küçük, Mestan. "İletişim Kavramı ve İletişim Süreci". *İletişim Bilgisi*. Ed. Neziha Orhon-Ufuk Eriş. Eskişehir: Açık Öğretim Yayınları, 2012.

Lazar, Judith. *İletişim Bilimi*. Çev. Cengiz Arık. Ankara: Vadi Yayınları, 2011.

Matlub, Ahmed. *Mu'cemu mustalehâtu'l-belâğa ve tetavvûruhâ*. Beyrut: Dâru'l-'Arebiyeti li'l-Mevsû'âtî, 1426/2006.

Menâli Tal'at, Mahmûd. *Madhal ilâ 'ilmi'l-ittisâl*. İskenderiyye: Camiatu'l-İskenderiyye, 2001-2002.

el-Meydânî, Abdu'r-Rahman Hasan Habenneke. *Fıkhu'd-da'veti ilâ'l-Lâh*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1417/1996.

Okumuşlar, Muhiddin, "Kur'an'da Tebliğ, Da'vet ve Emir-Nehiy Kavramlarının Eğitim Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi", *Marife*, Bahar 2007, sy. 1.

Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. *Mu'cemu'l-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Sıddîk el-Miñşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadile, Ts.

Türkmen, Ali. *İslâm İletişim Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.

ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Bilgrâmî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. Abdussabur Şâhîn. Kuveyt: Dâru'l-Hidaye, Ts.

Zeydân, Abdulkerim. *Usû'l-da've*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle en-Nâşirûn, 1423/2002.

# İSLÂM VE BATI KÜLTÜRÜ AÇISINDAN KENT, MUAŞERET VE UYGARLIK İLİŞKİLERİ

## THE RELATIONSHIP BETWEEN CITY, COEXISTENCE AND CIVILIZATION IN TERMS OF ISLAMIC AND WESTERN CULTURES

Geliş Tarihi: 23.01.2020 Kabul Tarihi: 08.06.2020

✉ NUREDDİN NEBATİ

DR.

T.C. HAZİNE VE MALİYE BAKANLIĞI

orcid.org/0000-0003-3349-4986

n.nebati1@gmail.com

### ÖZ

"Barış içinde bir kamusalık" anlamına gelen muâşeret kavramı farklı tarihsel ve kültürel bağlamlarda yeni içerikler de üretmiştir. Uygarlık, muâşeret ve kent kavramı arasında özel bir ilişki bulunmaktadır. Hem İslâm kaynaklarında hem Batı'da medenilik, nezaket ve adab-ı muâşeret şehirler ile ilişkilendirilmiştir. Batının sanayi öncesi kentlerinin en temel özelliklerinden birisi seçkinler ve halk yığımları arasındaki ayrımdır. Böyle bir yapıda "medeni davranış"la ilişkilendirilen muâşeret biçimleri seçkinlerin hegemonyası altındadır. Burjuva aydınların sarayla ilişkisi üzerinden topluma yayılarak genişleyen muâşeret adabı giderek milli bir biçim almıştır. Burjuvazinin egemen sınıf olmasının ardından tabana yayılan bu yeni toplumsal ilişkilerin billurlaştığı mekânlar modern kentler olmuştur. İslâm şehirleri, şehircilik tasavvuru ve yönetim yaklaşımı olarak Medine tecrübesini model almıştır. İslâm şehirleri İslâmî muâşeret ahlakının temelini oluşturan kardeşlik, dayanışma, diğerkâmlık, adalet, ahlak gibi öğelerin merkezi olarak konumlandırılmıştır. Batı uygarlığını ilerlemeci bir yaklaşımla "son durak" olarak işaret eden medeniyet yaklaşımı, İslâm kültürü için söz konusu değildir. İslâm'ın vazettiği muâşeret yaklaşımının en olgun biçimi İslâm şehirlerinde gözlemlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm, Batı, Kent, Muâşeret, Uygarlık.

### ABSTRACT

The concept of etiquette [mu'asharah] means "peaceful civil life", yet, has come to denote other meanings in different historical and cultural contexts. There is an essential relationship between city, etiquette, and civilization. According to both Islamic and Western resources, good manners and etiquette are associated with city life. One of the most important characteristics of pre-industrial Western cities is the distinction between the elite and common people. In a social structure as such, etiquette is directly related with "civilized manners", and is under the hegemony of the elite. Subsequently, etiquette has increasingly taken a national form by extending to public through the relationship between the intellectual elite and aristocracy. As the bourgeoisie gained political ascendancy, these new social relationships extended further to all social strata and spatially crystallized in modern cities. In terms of urban planning and management, Medina has provided a perfect model for other Islamic cities, which have incorporated fraternity, solidarity, altruism, justice, and morality as the foundation of etiquette. The concept of civilization considers, from a progressive point of view, the Western society as the "terminal stop", but it is not the case for Islamic culture. The most sophisticated form of etiquette by Islamic principles is seen in Islamic cities.

**Keywords:** Islam, West, City, Etiquette, Civilization.

## THE RELATIONSHIP BETWEEN CITY, COEXISTENCE AND CIVILIZATION IN TERMS OF ISLAMIC AND WESTERN CULTURES

### SUMMARY

The concept of etiquette means peaceful civil life. Different historical periods and social contexts saw different consensus of opinions about the proprieties. Also, from a spatial perspective, the concept of etiquette has various aspects. For instance, when compared with the provincial areas, the city, where the public sphere has the utmost prominence, operates according to different rules.

The concept of civilization celebrated by Western view is based on a certain form of etiquette. In this view, the main focus is on the notion of civilized man, which emerged in the 16<sup>th</sup> century. In this period, the center of good manners was not the city, but the palace. The rules of good manners were exclusive to the elite, the knighthood, and the royal circle.

The emergence of the concept of individuation in the Renaissance provided fertile ground for the modern forms of etiquette. The awareness about the proprieties and the consideration for others' lives and rights gained ground, and the public order assumed greater significance.

In the 18<sup>th</sup> century, the bourgeoisie, as an emerging powerful class, prepared the ground for the extension of the royal etiquette patterns to cover all social strata, and hence for a national etiquette. In this period, the concepts such as individuation, equality, freedom, and rationality increasingly gained significance. These concepts, which constituted the primary rules of modern etiquette, have also been the sign of a transition to a new social and economic model led by the bourgeoisie.

The modern cities were the primary spaces for these new patterns of communal living in modern societies, the so-called *gesellschaft*. This new model gave rise to a hierarchical distinction between the social behavior of the city dweller, which was considered advanced and civilized, and the social behavior of village and town dwellers, which was described as uncivilized.

However, the civil life of the modern city gave rise to many problems. The individual has fallen out of the encompassing network of the community, religion, and tradition, and hence has been faced with an excruciating loneliness. The individuation has been completely consolidated by the sharp distinction between the public and private spheres. This has unavoidably led to a constriction in etiquette. The

modern city, as a space of isolated and alienated individuals, has also given rise to isolated and closed societies. In addition, the modern city, where the main focus is on the commodity and essential characteristics of the individuals are not taken into account, has determined the class distinctions, and thereby the spatial distinctions.

In Islamic societies, however, from the outset the concept of etiquette has gone through different stages in comparison with the West. Several works on the awareness about civilization were carried out many centuries before the West. This awareness is a holistic view specific to Islamic societies from the very beginning, and is not a development of later centuries.

The civilization and the etiquette are considered as a given in Islam, as a religion focused on the society as a whole. The ideal conception of public life is originally present, and therefore cannot be sought in the future. The rules of public life according to Islam do not originate from the elite, the sovereign, or a certain central power. The norms that determine the public life is always founded on the Qur'an and the Sunnah.

In Islam there are strict principles of the etiquette that is the basis for the civil life. The rules of public life are not based on a conception of society as a fragmented entity of different ethnic or class elements. The individual is responsible for the dissemination of the rules of Islamic etiquette, and is under the protection of communal and social networks. The public policy in Islam is essentially pluralist and allows for the representation of diversity in public sphere.

Islamic cities are the places where the Islamic etiquette is embodied, and are based on the Medina experience. Therefore in the Islamic city, the mosque is the center in which the public life is brought to life and the Islamic civil conduct is disseminated.

In Islamic cities, the mahallah is the place where Islamic rules of etiquette are embodied, and is traditionally based upon powerful communal relationships, unity, solidarity, and responsible behavior. In contrast with the modern cities, Islamic cities do not have a constricted and divided public life. Through an utterly rich and encompassing public policy, Islamic tradition has consolidated the position of the individual in society.

## GİRİŞ

**M**uaşeret kavramının girift bir tarihi vardır. En bilinen haliyle, adab-ı muaşeret tabirinde karşımıza çıkan bu kavram, aslında beşerî tarihin çok daha derinlerine nüfuz eden bir anlayış içerir. Kısaca “birlikte iyi geçinmek”, “bir arada barış içinde var olabilmek” anlamına gelen muaşeret kavramının, kimi Batı dillerinde de Latince “civilitas” sözcüğünden türeyen muadillerini buluruz: Sözcülemi İngilizcede “civility” ya da Fransızcada “civilité” sözcüğüyle ifade olunan durum da, bir ölçüde, muaşeret kavramının işaret ettiği olguyla örtüşür. Latince “civilitas” sözcüğü esasen “iyi bir vatandaş olmak”, “toplum içinde edebe uygun davranmak” anlamına gelir; “nezaket” anlamını ise çok sonraları, ancak 16. yüzyıl ortalarında kazanmıştır.<sup>1</sup> Demek ki bu sözcüğün kökeninde de, tıpkı muaşeret sözcüğünde olduğu gibi, başat anlam, toplumsal bir yapı içindeki eyleme delalet eden bir boyut içerir.

Adab-ı muaşeret ifadesinin de ima ettiği gibi, muaşeret birlikte yaşamanın bir kültüre dönüşmüş, içselleştirilmiş kurallarına atıfta bulunur. Bu birlikte yaşama kültürü de insanlık tarihinde en billurlaşmış haliyle “kent”te karşımıza çıkar. Kent yaşamı, diğer toplumsal yapılara göre çok daha geniş bir örgütlenme ve iş birliği gerektirir. Kent, insanlar arası iletişimin ve etkileşimin, kesif bir toplumsallaşmanın tezahür ettiği yerdir. Dolayısıyla kent ve uygarlık iç içe geçmiş iki kavramdır. Nitekim etimolojik olarak da bu etkileşimin izlerini sürmek mümkündür. Hal böyleyken, muaşeretin hem kentle hem de uygarlıkla ilişkili aslî bir vechesi vardır. Neticede, muaşeret kavramının içerimlerini layıkıyla tespit etmek için, kent ve uygarlık kavramlarını da irdelemek gerekir.

Ancak meseleye epistemolojik bir yönden de bakıldığında, bu noktada netameli bir durumla karşılaşılır: Uygarlık kavramı son iki üç yüz yıldır başka bir anlamda, yani Batılı öz bilincin kendi ilerleme yolculuğunda ulaştığı konumu kutsallaş-

<sup>1</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1. (İstanbul: İletişim, 2004).



tırmak adına kullanılmaktadır. Bu modernist yaklaşıma göre, tarih geriden ileriye yönelik bir ilerleme yolculuğu olarak tasavvur edilmekte, yeni bir toplumsal zemin olarak yükselen Avrupa uygarlığı gelişimin en ileri noktası olarak işaret edilmektedir.

Uygarlık kavramı bu anlamdaki özgün karakterini 16. yüzyılda kazanmıştır.<sup>2</sup> Bu dönemde uygar kamusal yaşam örüntüleri ile halka özgü kabul edilen “köylü davranışlar” arasında keskin bir ayrım gözetilmiştir. Söz konusu dönemde medeni davranış biçimlerinin örgütlendiği temel mekânlar saraylardır. Köylülüğü temsil eden “aşırılık”, “kabalık”, “ölçsüzlük” karşısında “medeni” ve “seçkin” davranış biçimleri olduğu iddia edilen itidalli olmak, nezaket, duyarlılık, saygı gibi davranışlar yüceltilmiştir. Böylesine hiyerarşik bir yapı içinde “barış dolu bir kamusal” gibi bir kavram ve olgunun var olması mümkün değildir. Köylülüğe ve halka dair kabul edilen “ilkel” bir içtimaiyat ve seçkinlere ait kabul edilen “elit” toplumsallaşma biçimleri mutlak olarak birbirinden ayrılmıştır.

Saraydan ve seçkinlerden yayılan medeni davranış biçimlerinin genelleşerek bir ulusal ahlaka/ *ethos*'a dönüşmesi, feodalitenin zayıflaması ile birlikte ortaya çıkan burjuva sınıfı sayesinde mümkün olabilmıştır. Sarayın belirlenimindeki adab-ı muaşeret, aydınlar eliyle topluma yayılmış, nasıonal bir bilincin harcı olarak kullanılmıştır. Burjuvazinin tarihsel olarak iktidarı ele geçirmesi ile birlikte feodal toplumun toplumsallaşma biçimlerinin yavaş yavaş çözüldüğü ve yeni bir toplumsal inşa modelinin tarihsel olarak yükselişe geçtiği gözlemlenmiştir. Özgürlük ve eşitlik gibi, burjuvaya özgü kavramların bayraktarlığında ortak inanç, değerler ve dayanışma ilişkilerinin sarmaladığı cemaat toplumlarından, bireyselliğin, yalıtıklığın, kopukluğun egemen olduğu cemiyet ilişkilerinin belirlenimindeki modern toplumlara geçilmiştir.

Yükselişe geçen burjuva değerlerinin, yeni içtimaiyat kaidelerinin egemen olduğu biricik mekânlar modern kentler olmuştur. Yeni üretim ilişkilerinin, Batı'nın modernleşme yolculuğunun içinden doğan laikleşme, bürokratikleşme, bireyselleşme, rasyonelleşme gibi kavramların merkezi olan kentler cemiyet toplumunun da kalesi olmuştur. Kentlerin modernleşmenin kalesi olarak olumlandığı bu yeni modelde, kırsalla ve köyle ilişkili olan davranış biçimleri “ilkel” ve “geri” olarak yaftalanmıştır. Kentler köylülerin eğitilerek, modern içtimaiyat biçimlerine, kamusal olarak uygun standartlara ulaştırıldığı mekânlar olarak düşünülmüştür. Köylülerin davranışları, mimikleri, beden dilleri ile kentlilerin yaşam biçimleri arasında kesin bir ayrıma gidilmiştir. Bu modernleşmeci ve homojen yaklaşım tek bir kimlik dışında kalan çeşitli varoluş biçimlerine kapalıdır. Gerginliğin, çekingенliğin, yalnızlığın pençesindeki yeni kentli

<sup>2</sup> Raymond Williams, *Anahtar Sözcükler; Kültür ve Toplumun Sözvarlığı*, çev. Savaş Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 70.

insan geleneksel ilişkiler, ağlar ve dayanışma örüntülerinden kopartılarak suni bir kamusallıkla sınırlandırılmıştır.

İslâm dininin medeniyet tasavvuru Batı'dan çok daha önce gelişmiştir. Nitekim İbn Haldun bu kavramı 14. yüzyılda sosyolojik bir olgu olarak ele almış ve incelemiştir.<sup>3</sup> İslâm dini doğuşundan itibaren güçlü bir kamusal fikrine ve içtimaiyat ahlakına dayanmaktadır. Birlikte yaşamın gereklilikleri en başından beri verilidir. Bütüncül ve çoğulcu bir kamusal yaklaşımı ihtiva etmektedir. Bu duruma ahlak ve adalet gibi, İslâmiyetin çok önem verdiği kavramların etimolojisi de delalet eder. Örneğin adalet sözcüğü kökeni itibarıyla “eksik veya fazlalık bakımından aşırıya gitmeksizin orta yolu bulup korumak” anlamı taşır.<sup>4</sup> Kelime bu anlamıyla orta yolu tutmaya işaret eder. Dolayısıyla Kur’ân ve Sünnet’in ışığında belirlenen içtimaiyat kaideleri din, dil, etnik köken, inanç ayrımı yapılmaksızın, adalet temelinde bütün Müslümanlar ve hatta bütün insanlık içindir.<sup>5</sup> Cemaat hukuku ekseninde farklılıkların, özgünlüklerini muhafaza ederek, kamusal alanda temsiliyetine imkân verilmiştir. Farklılıklar ve zıtlıklar tevhid ilkesi gereği Allah’ın iradesinin tezahürü olarak kabul edilerek gözetilir. İslâm dini güçlü kamusal ilişkiler ve dayanışma ağları ile çevrelenmiş bir ferdiyet vurgusu içermektedir.

İslâm şehirleri, İslâm kültürünün kamusal yaklaşımının ete kemiğe bürünmüş halini yansıtmaktadır. İslâm şehirlerinde en önemli kamusal mekân camidir. Cami sadece ibadetin değil, aynı zamanda sosyal ilişkilerin geliştiği, dayanışma ve kardeşlik ilişkilerinin, mümin dayanışmasının vurgulanarak yeniden üretildiği mekândır. Caminin İslâm şehrindeki merkezi konumu İslâm medeniyetinin güzel geçinmeye, herkesin birbirinden sorumlu kılındığı bir içtimaiyat pratiğine verdiği özel önemi göstermektedir. Dolayısı ile kamusalığın en yoğun bir biçimde gerçekleştiği merkez olan camide ümmet bilinci ön plandadır. Sınıfsal, kökensel, ırksal, dilsel bütün farklılıklar silinmiştir. Sultan da dâhil bütün toplumsal kesimler caminin gölgesinde bir araya gelebilmektedir.

Ayrıca mekânsal olarak daha makro ölçekte bakıldığında, İslâm’ın içtimaiyat yaklaşımının gözlemlendiği alanlardan bir tanesi de mahallelerdir. Yatay bir örgütlenme biçimi ihtiva eden İslâm kentlerinin mahalleleri tam bir dayanışma, güçlü cemaat ilişkileri ve çoğulculuk ekseninde örgütlenmiştir.

## 1. MUAŞERET KAVRAMI VE İÇERİMLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

En temel sözlük anlamıyla, muaşeret “birbiriyle toplumsal ilişkiler

<sup>3</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 1: 213.

<sup>4</sup> İskender Savaşır, *Kelimelerin Anayurdu ve Tarihi*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 104.

<sup>5</sup> Bkz. Mümtehine, 60/8; Nisâ, 4/53; Sâd, 38/26.

İNÇİNDE bulunma” anlamına gelmektedir. Muaşereti insanların toplumda birlikte yaşayarak hoşça geçindikleri huzur ve barış dolu bir kamusalılık olarak açıklayabiliriz.<sup>6</sup> Muaşeret kavramı “barış içinde yaşama, birbiriyle uzlaşma” anlamındaki muâşereden türetilmiştir.<sup>7</sup> Muaşeret kavramı çoğunlukla bir İslâm ahlaki terimi olan âdâb ile birlikte zikredilmektedir. Edep kelimesinin çoğulu olan âdâb ise “usule uygun hareket etmek, yol, kaide, yordam” anlamlarını içermektedir.<sup>8</sup>

Osmanlı kültüründe adab, İslâm kültürüne uygun bir şekilde sadece iyi davranışı tanımlamakla kalmayan; kültürlü, iyi yetişmiş, ahlaklı ve nazik anlamlarını da içeren etik boyutu zengin bir kavram olarak ele alınmıştır.<sup>9</sup> Büyüklere saygı, sınırını bilmek, İslâm kültürü ve aile tarafından telkin edilen ahlaki davranışlarının içselleştirilmesi, kişinin ahlaki ilkelere göre yetiştirilmesini anlatan terbiye kavramı Osmanlı adab-ı muaşeretinin önemli unsurları olmuştur. 19. yüzyıla damgasını vuran Osmanlı-Türk modernleşme anlayışı, eğitimi din terbiyesi ve adab-ı muaşeret olarak ikiye ayırmış, bütüncül bir yaşam tasavvuru sunan öğretiyi modern ilkelere göre düzenleme yoluna gitmiştir. Osmanlı döneminde okutulan din ve ahlak kitaplarında, özellikle 1908’den sonra, “ulusal bir terbiye verme” öğretileri oluşturma çabasına girilmiştir. Bu bağlamda Osmanlı modernleşmesi ile birlikte, adab-ı muaşeret yaklaşımında Batılı ve Türkî yaşam tarzının farklarını vurgulayan, alaturka ve alafranga olarak adlandırılan bir yarılma meydana gelmiştir.<sup>10</sup> Osmanlı aydınlanmacıları ve eliti tartışmasız bir şekilde medenileşmenin varoluşsal koşulu olarak gördüğü alafranga muaşeret kurallarını benimsemiş, halkın kültürü ile elitlerin kültürü ve yaşam tarzı arasında ciddi bir farklılık meydana gelmiştir.

Adab-ı muaşeret kavramı birlikte yaşamının toplumsal olarak içselleştirilmiş ve bir kültüre dönüşmüş yol ve yöntemlerini ihtiva etmektedir. Sosyal bir varlık olarak, toplumdaki başka fertlere muhtaç olan insan, onlarla ancak nezaket kuralları çerçevesinde sağlıklı bir iletişim kurabilir. Kültürün daha ileriki bir boyutunu oluşturan medeniyetin varlık kazanması için kolektif bir uyuma ihtiyaç vardır. Bu uyum ortak bir şuuru, iş birliğini ve adab-ı muaşereti zorunlu kılmaktadır. Burke’a göre, “Yasa büyük ölçüde görgü kurallarına dayanır. Adab-ı muaşeret içimize çektiğimiz hava gibi sürekli, sabit, yeknesak, gizli bir hareketle bizi kızdırır ya da yatıştırır,

<sup>6</sup> Mevlüt Uzut, “Adab-ı Muaşeret Sünnet İlişkisi”, *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi: Hadis Özel Sayısı*, 4, (2017), 148.

<sup>7</sup> Fatma Tunç Yaşar, “Adab-ı Muaşeret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek Cilt 1, (2016), 34.

<sup>8</sup> Mevlüt Uzut, Adab-ı Muaşeret Sünnet İlişkisi, 148.

<sup>9</sup> Selçuk Esenbel, “Türk ve Japon Modernleşmesi: ‘Uygarlık Süreci’ Kavramı Açısından Bir Mukayese”, *Toplum ve Bilim*, 84, (Bahar 2000), 30.

<sup>10</sup> Selçuk Esenbel, Türk ve Japon Modernleşmesi: ‘Uygarlık Süreci’ Kavramı Açısından Bir Mukayese, 31.

yozlaştırır ya da saflaştırır, yüceltir, barbarlaştırır ya da zarifleştirir. Adab-ı muaşeret yaşamımıza biçim ve renk katar.”<sup>11</sup>

Kültür, uygarlık ve muaşeret kavramları arasında –etimolojinin de delalet ettiği gibi– varoluşsal bir ilişki vardır. Uygarlık kavramı özellikle son iki, üç asırdır Batılı özbilincin Doğulu yani “çocuksuz” ve “ilkel” olandan kendini ayırması için kullanılan bir kavramdır. Elias şöyle demektedir: “Bu kavram Batılı özbilinci ifade etmek için kullanılır. Ya da ulusal bilinci anlatmak için kullanıldığı söylenebilir. Bu kavram, Batılı toplumların son iki ya da üç yüzyıl boyunca daha önceki toplumlardan ya da o günkü daha ‘ilkel’ toplumlardan farklı olarak sahip olduğuna inandığı şeyleri anlatmak için kullanılır. Batılı toplumlar bu kavramla kendilerine ait özellikleri ve övündükleri şeyleri ifade etmeye çalışırlar.”<sup>12</sup> İngilizce ve Fransızca’da uygarlık kavramı Batılı toplumların ve insanlığın gelişimine duyduğu övüncü içerirken, Almanca’da “insanın kendi içinde var olanı, ulaştığı düzeyle ve kendi varlığıyla övüncünü ifade etmek” için kültür kelimesi kullanılır.<sup>13</sup> Almanca’da “kültürleşmiş” sözcüğü, uygarlık kavramına en yakın biçimdir ve uygarlığın en ileri aşamasını temsil eder. İnsanların belirli performanslarını anlatan “kültürel” kavramından ziyade uygar yaşam normlarına, davranışlarına, yaşam biçimine ve muaşerete vurgu yapar.<sup>14</sup> Bu açıdan bakıldığında, Batı kültüründe muaşeret, hem uygar davranış biçimlerini hem de sürekli ileriye doğru hareket eden ve gelişen bir kamusalılığı ifade etmektedir.

Ancak uygarlık, kültür ve muaşeret gibi kavramları tasavvur ederken sadece zamansal bir boyuttan bakmak meselenin çok önemli bir başka boyutunu –mekânsal boyutunu– gözden kaçırmak anlamına gelir. Mekânsal boyutu hesaba kattığımızda karşımıza kent kavramı çıkar, zira insanlar arasındaki etkileşimin ve iletişimin, bir arada yaşama ihtiyacının ve iş birliğinin billurlaştığı mekânlar kentlerdir. Kentler yoğunlukları, heterojenlikleri, hareketlilikleri, sundukları geniş iş bölümü, ihtisaslaşma ve anonim ilişkiler ile birlikte yaşam pratiğinin yoğunlaşarak çok boyutlu bir hale geldiği özel mekânlardır. Kentlerin tarihi, bir anlamda uygarlığın tarihidir. Nitekim hem İslâm geleneğinde hem Batı kaynaklarında medenilik, nezaket ve adab-ı muaşeret şehirler ile ilişkilendirilmiştir. Farabi’ye göre mükemmel birliğe ulaşmak birbirine yardım eden ve güzel geçinen erdemli kentlerin kurulması ile mümkündür.<sup>15</sup> İbn Haldun’a göre ise kentler gelişmenin

<sup>11</sup> Kramnic, Isaac, *The Portable Burke*, (Harmondsworth: Penguin, 1999), 520.

<sup>12</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1. (İstanbul: İletişim, 2004), 73.

<sup>13</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1: 74.

<sup>14</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1: 75.

<sup>15</sup> Demokan Demirel, “Fârâbi’nin İdeal Devleti: Erdemli Şehir”, *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi* (7)1, (2014), 363.

ve sosyal yaşamın en üst noktasını oluşturmaktadır.<sup>16</sup> Nitekim hem Arapça'da hem Batı dillerinde nezaket ve âdâb-ı muâşeret kavramları herkesin paylaştığı alanlardaki davranışlara ve görgü kurallarına vurgu yapmış ve kişilerin karmaşık sosyal ağlarla birbirine ve devlete bağlı olduğu şehir hayatını işaret etmiştir.<sup>17</sup>

## 2. BATININ TOPLUMSAL İNŞASINDA UYGARLIK ÖLÇÜSÜ OLARAK MUAŞERET BİÇİMLERİ

Batı toplumlarında uygarlık anlamındaki “civilite” kavramı, şövalye toplumunun çıktığı ve Katolik kilisesinin dağıldığı bir dönemde doğmuştur.<sup>18</sup> Uygarlık kavramının ortaya çıkışı, Batı medeniyetinde yeni bir toplumsal biçimin doğmasına öncülük eden çok önemli bir dönemi temsil etmektedir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, “civilite” kavramı özgün karakterini 16. yüzyılın ikinci çeyreğinde kazanmıştır. Kavramın ortaya çıkışı anı tam olarak bilinmemekle birlikte, Rotterdamlı Erasmus'un 1530 yılında yayımlanan “De civilitate morum puerilium” (“Çocukta Geleneklerin Nazikleşmesi Üzerine”) adlı kısa yazısının ardından bugünkü anlamına kavuşmuştur.<sup>19</sup> Soylu bir çocuğa, bir prensin oğluna ithaf edilen bu yapıt medeniliği nazik davranışlar ile ilişkilendirmekte, gayri medeniliği sembolize eden “şapkasına ve eteğine sümkürmek”, “ellerini elbiseye sürerek temizlemek”, “masaya oturur oturmaz hemen yemeğe saldırmak” gibi davranışları köylülükle bağlantılandırmaktadır.<sup>20</sup>

Sanayi öncesi kentlerinin en temel özelliklerinden birisi seçkinler ve halk yığınları arasındaki kesif ayrımdır. Kentlerde yaşayan alt sınıflar, tıpkı köylü kesimleri gibi eğitim görmemiştir.<sup>21</sup> Yığınlar ve seçkinlerin mutlak bir şekilde birbirinden yalıtıldığı böyle bir ortamda “medeni davranış”la ilişkilendirilen muâşeret biçimleri seçkinlerin hegemonyası altındadır. Uygarlık kavramının ve tasavvurunun gelişimi konusunda son derece kapsamlı bir çalışma yapmış olan Elias, Avrupa'nın kendisini medeniyetin kalesi olarak tanımlamadan önce medeni davranış kalıplarının oluşma yolculuğunu tarihsel süreci içinde ele almaktadır.<sup>22</sup> Orta Çağ'dan itibaren üst sınıfın hayat tarzı ile bütünleşen medeni davranış kalıpları merkezden yani saraydan başlayarak geniş halk tabakalarına yayılmıştır.<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Mustafa Ökmen ve Kemal Görmez, “İbn-i Haldun Düşüncesinde Kent”, *Yerel Yönetimler, Yerel Siyaset ve Kentsel Politikalar*, ed. Bekir Parlak (Bursa: Dora Yayınevi, 2010).

<sup>17</sup> Fatma Tunç Yaşar, “Adab-ı Muâşeret”, 34.

<sup>18</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1: 133.

<sup>19</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1: 134.

<sup>20</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1: 136-140.

<sup>21</sup> Gideon Sjöberg, “Sanayi Öncesi Kenti”, *20. Yüzyıl Kenti*, (Ankara: İmge Yayınevi, 2002).

<sup>22</sup> Ayşe Öncü, “Elias ve Medeniyetin Öyküsü”, *Toplum ve Bilim*, Sayı 84, (Bahar 2000), 12.

<sup>23</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1: 146.

Görgü kuralları yalnızca üst tabaka, şövalyeler ve saraylılar içindir. Nazik ve saraylı davranışlar daima “kaba” köy gelenekleri ile karşılaştırılır.<sup>24</sup> Elias medeniyet kavramının oluşumunu bedeni şekillendirme, insanın kendi dürtüleriyle kurduğu ilişkiyi değiştirme yolculuğu üzerinden ele almaktadır. Medeniyet ile ilişkilendirilen utanç, nezaket, görgü, bedenin terbiyesi ve davranışların şekillendirilmesi yolculuğu uygarlaşma tarihi ile doğrudan bağlantılıdır. Zaman içinde uygunsuz kabul edilen davranışlar ile sofistike davranış kalıpları arasındaki mesafe daha da açılmış, bu mesafenin biçimi uygar ve medeni davranış kabulüne ilişkin bir fikir vermiş ve sosyal gelişmenin yönünü takip etmeye ilişkin bir izlek oluşturmuştur.

Kentli halk tabakalarını ve köylülüğü dışlayan medeni davranış biçimlerine yönelik ayırım Orta Çağ’da doğmuştur. Fusun Üstel’in de belirttiği gibi “gerçekten de 16. yüzyıldan 18. yüzyıla ilerlerken ortaya çıkan ‘medenî insan profiline ayırt edici toplumsal ve ruhsal özelliği ‘ölçülülük’tür. Bu anlamda makbul davranış kuralları olarak ‘orta’lama değerlerin tanınması, ‘orta’ sınıfların yükselişiyle mantıksal bir tutarlılık içindedir.”<sup>25</sup> 16. yüzyılda üst sınıfın davranış kodlarını ve kültürünü yansıtan “courtoise” kavramı 17. yüzyılda özellikle Fransa’da yerini daha yaygın bir biçime işaret eden “civilite” kavramına bırakır.<sup>26</sup> Bu değişimi Fransa’da burjuva aydınlarının görece erken palazlanması ve saray ile ilişkilerinin yakın olması dolayısı ile kültürel aktarım sağlaması bu anlamda merkezde üretilen muâşeret ilişkilerinde uluslaşma süreciyle birlikte bütüncül bir şekilde tabana yayılması sağlanmıştır.<sup>27</sup>

Bedenin işlevlerini perdelemek olarak da tanımlanabilecek uygarlık fikri aynı zamanda başkaları ile mesafeli olmayı ve bireysellik fikrini öngörür. Mesafe, nezaket, itidalli davranmak gibi içselleştirilmiş toplumsal kurallar kişiler arası ilişkilerin yoğunlaştığı mekânlarda daha çok önem kazanmaktadır. Bu davranış özellikle Rönesans dönemine damga vuran bireyselleşme yönündeki atılımdan azade değildir. Böylece insanlar hem kendilerini hem diğerlerini Orta Çağ’a göre daha bilinçli bir şekilde biçimlendirmeye başlamıştır.<sup>28</sup> Toplumsal ilişkilerde nezaket, erdemli ve uygun davranış dışardan dayatma ile değil içselleştirilmiş bir mekanizma olarak işlemeye başlamıştır. Toplumsal olarak uygun kabul edilen daha iyi davranışlara erişme ihtiyacı daha çok kabul görmüş ve tabana yayılmıştır. Dolayısıyla bireylerin hareketleri üzerinde toplumsal bir denetim mekanizması kurulmuştur. Yeni ilişkiler içerisinde yaşamak zorunda olan insanlar başkalarının fikirlerine

<sup>24</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1: 146.

<sup>25</sup> Fusun Üstel, “Makbul Vatandaş”ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, (İstanbul: İletişim, 2008), 15.

<sup>26</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1: 156.

<sup>27</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1: 112.

<sup>28</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1: 168.

ve tepkilerine daha duyarlı hale gelmiştir. Başkalarından beklenen saygının derecesi artmış, başkalarını incitmemek için yapılması ve yapılmaması gerekenler arasındaki ayırım belirginleşmiştir. Toplumsal denetim ve yasaklar önceki dönemlere göre çok daha bağlayıcı hale gelmiştir.<sup>29</sup>

### 3. ULUS DEVLETİN ORTAYA ÇIKIŞI VE DEĞİŞEN MUAŞERET İLİŞKİLERİ

18. yüzyılda artık burjuvazi giderek güç kazanmaya başlamıştır, bunun sonucu olarak da o dönemde şehir kavramı burjuva toplumunu ifade etmektedir.<sup>30</sup> Orta Çağ Avrupası'nda gerek ilkel halk yığınları ve köylü davranış karşısında konumlanan gerekse uygar muaşeret adabını ve kültürü üreten ve topluma yayılmasını sağlayan soylular ve kilise yani üst tabakalar olmuştur. Ancak Orta Çağ koşulları içinde ticaret yoluyla sermaye biriktiren ve artı değer üreten ve itibar kazanmaya başlayan yeni bir sınıf doğmaya başlamıştır. Burjuva sınıfı Batı Avrupa'da Orta Çağ'ın sonlarına doğru gelişen ticari ilişkiler, kentlerin canlanması ve bilimsel gelişmelerle birlikte giderek varlığını güçlü bir şekilde hissettirmeye başlamıştır.<sup>31</sup> Feodalitenin zayıflamasıyla beraber, burjuva sınıf ile aristokrasinin bir arada bulunduğu toplumlarda sarayın belirlenimindeki adab-ı muaşeret, burjuva aydınları eliyle toplumun alt katmanlarına da yayılmış ve bir çeşit milli muaşeret adabının şekillenmesine zemin hazırlamıştır.

Burjuva sınıfının tarihsel olarak egemenliği eline geçirmesi ile birlikte onun taleplerinin bir sonucu olarak ekonomik bütünleşme, sınırları çizilmiş, standartları belirlenmiş bir pazar ve bunu düzenleyen ve standartlaştıran bir kurum olarak ulus devlet tarih sahnesinde belirlemiştir. Parlak'ın da ifade ettiği gibi “kapitalist girişimci için daha fazla kâr ancak daha geniş bir pazar ile gerçekleştirilebilirdi. Bu anlamda feodal alanların yıkılması ve ulusal bir piyasanın gelişebileceği birleşmiş bir bölge gerekli idi. Ulusal piyasa sınırları belirli bir toprak parçası üzerinde olabilirdi. Gerek bu sınırların belirliliği, gerekse güvenilirliği ancak merkezi güç ile sağlanabilirdi.”<sup>32</sup>

Burjuva devriminin yaslandığı ideolojik dayanaklardan birisi eşitlik ve özgürlüktür. Özellikle Fransız ihtilali ile birlikte yükselişe geçen eşitlik ve özgürlük fikri ulus devlet ideolojisinin kurucu harcını oluşturmaktadır. Özgürlüğüne atf yapılan rasyonel bireyin herhangi bir tahakküm ilişkisi içinde bulunmadığı, bedeninin ve varoluş hakkının sadece kendi ellerin-

<sup>29</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1: 169-170.

<sup>30</sup> Norbet Elias, *Uygarlık Süreci*, 1: 198.

<sup>31</sup> Ruhi Ersoy, “Kültür, Siyaset ve Milli Burjuvazi”, *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/16, (2018), 1550.

<sup>32</sup> Bekir Parlak, “Küreselleşme Sürecinde Modern Ulus Devlet ve Kamu Yönetimi”, *Çağdaş Kamu Yönetimi-I: Konular Kuramlar Kavramlar*, ed. Muhittin Acar, Hüseyin Özgür (Ankara: Nobel Yayınları, 2003), 351.



de olduğu iddia edilmiştir. Eşitlik, özgürlük, kardeşlik fikirleri etnik kimliği aşan bir yurttaşlık ilişkisini tarif ederken, rasyonellik ve gelenekten kopuş bu sürecin ana güzergâhlarını oluşturmaktadır. Arus Yumul'un<sup>33</sup> da belirttiği gibi, Fransız ihtilalinin ve uluslaşma düşüncesinin temel harcını oluşturan "Aydınlanma fikri gelenek ve dinle şekillenen eski dünya görüşü yerine, insan müdahalesiyle dönüştürülebilecek yeni bir dünya görüşü önerir. Modern aydınlanmacı düşünceye göre, akıl ve bilim aracılığıyla nesnel bilgiye ulaşılacak ve bu bilgiyle dünyayı değiştirmek mümkün olacaktır. Sekülerleşme, sanayileşme, şehirleşme ve ulus-devletleşme modernitenin temel unsurlarını oluşturur". Yeni ve her şeye muktedir olduğunu zanneden insan kendince dinin ve geleneksel dogmaların tahakkümünden kurtulmuştur ancak bununla birlikte kendisini sarmalayan geleneksel ağları, cemaat ilişkilerini, toprağını, manevi bağlarını ve evinde olma hissini de yitirmiştir.

Ferdinand Tönnies'in ifade ettiği gibi modernleşme ile birlikte bireyselliklerin toplumun genel inanç ve değerleri altında eridiği, akrabalık, kan, inanç ve değerler ekseninde örgütlenen cemaat toplumundan; bireyselliklerin, birbirinden kopuk olmanın, yalıtıklığın, gerilimin egemen olduğu cemiyet toplumuna geçilmiştir.<sup>34</sup> Tönnies'e göre, cemaat toplumları modern toplum öncesi yapıları işaret etmektedir. Hiyerarşik, gelenekselliği yücelten ve kırsal bir nitelik taşıyan bu yapı modern toplumun rasyonalitesi ile örtüşmemektedir.<sup>35</sup> Cemaati karakterize eden gelenek, din, kişisel bağlar ve akrabalık ilişkileri ve dayanışma örüntüleri çözülmüş, yerine daha gayri şahsi ve iş tipi ilişkiler kurulmuştur. Modern bireylerin iradi tercihleri, çıkarları ve bilinçli amaçları doğrultusunda teşekkül eden rasyonel bir toplum olan cemiyet modelinde bireyler birbirinden yalıtık ve kopuktur.<sup>36</sup> Menfaat odaklı ortaklıklar ve bireysellik ön plandadır. İnsanların sahip oldukları sadece kendilerininindir. Ortak değer diye bir şeyin oluşması söz konusu değildir. Dışlama, dışlanma ve dört başı mamur bir bireyselleşme söz konusudur.<sup>37</sup> Cemaat toplumunda geçerli olan ortak irade, birincil ilişkiler, inanç, din, gelenek, tabii dayanışma biçimleri ve ortak mülkiyet yok olmuş, onun yerine bireysel irade, çıkar çatışması, kamuoyu, tüketim odaklılık, sözleşmeli dayanışma ve özel mülkiyet sistemi tesis edilmiştir.<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Arus Yumul, "Ötekiliği Bedenlere Kaydetmek", *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, ed. Kenan Çayır ve Müge Ayan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2012), 90-91.

<sup>34</sup> Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, (Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019).

<sup>35</sup> Üzeyir Tekin, "Dünden Bugüne Sosyolojik Açıda Cemaat ve Cemiyet", *Muhafazakar Düşünce: Cemaatten Cemiyete, Cemiyetten Nereye?*, 2, (Güz 2004), 110.

<sup>36</sup> Üzeyir Tekin, "Dünden Bugüne Sosyolojik Açıda Cemaat ve Cemiyet", 110.

<sup>37</sup> Montserrat Guibernau, *Nations without States: Political Communities in a Global Age*, (Polity Press: 1999), 29-30.

<sup>38</sup> Mehmet Fikret Gezgin, "Cemaat-Cemiyet Ayırımı ve Ferdinand Tönnies", *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 0(22), (2011), 198.

#### 4. YENİ MUAŞERET İLİŞKİLERİNİN ANA MEKÂNI OLARAK MODERN KENT

Cemiyet biçimi ve yeni yaşam biçiminin billurlaştığı merkezler, modernleşmenin kalesi olan modern kentler olmuştur. Kentler artık egemen bir sınıf olan burjuvazinin yeniden üretmek için aktarımını gerçekleştirdiği muâşeret kurallarının en yoğun şekilde varlık gösterdiği yerlerdir. Kent, Batı'nın modernleşme yolculuğunun içinden doğan laikleşme, bürokratikleşme, bireyselleşme, rasyonelleşme gibi kavramların yeniden üretilerek topluma yayıldığı biricik merkezdir. Bu yeni modelde kentlilik ve köylülük arasında mutlak bir hiyerarşik tanımlamaya gidilmiştir. Köylülerin davranışları, mimikleri, beden dilleri ile kentlilerin yaşam biçimleri arasında bir ayırım belirlemiştir. Bu ayırma göre, köylü ilerleme yolculuğunun gerisinde kalandır, eğitilmeye, medenileştirilmeye muhtaçtır.

Medenilik, asriliğin ve çağdaşlığın kalesi olan kentler göçen yığınların modernleşme deneyimi yaşadıkları, “eğitildikleri” alanlardır. Modern kentler aydınlanma fikrinin getirdiği estetik ve beden anlayışının tahakkümünün kurulduğu mekânlar olarak kurgulanmıştır. Medeni insan olan kentliler aynı zamanda toplumsal ve siyasal projenin taşıyıcısıdır. Beyazlık, Batılı yaşam tarzı, mimikler, güzellik, bireysellik, ölçülü davranış, sağlıklılık, kamusal hayatta nasıl davranacağını bilme gibi kavramlar kentlilikle ilişkilendirilir. Bu merkezin dışında kalan yerel, etnik ve dinsel kimlikler moderniteye göre iğreti bedenlerdir. Modernite açısından çirkinliği, karalığı, estetik dışı olmayı, kaba hareketleri, görgüsüz ve nezaketsiz davranış temsil ederler.

Yeniliklerin ve medeni kabul edilen davranış örüntülerinin kaynağı kenttir. Buradan çıkararak toplumun diğer birimlerine yayılır. Batı'nın temsil ettiği medeniyet değerleri böylelikle tüm nüfusa ulaşır. Kentli olmayanların “ilkel” davranışları kent içinde ehlileştirilerek ideal ve medeni olana yaklaştırılır. Kentlerin cahil kitleleri dönüştürerek, bütünleşmenin, standartlaşmanın, ilerlemenin sağlandığı mekânlar olarak varlık kazanacağı öngörülür. Aydınlanma geleneğinin kalesi olan modern kentler son derece sorunlu, tek boyutlu, monolitik ve yekpare bir kimliğin üreticisi olarak konumlanmıştır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak kendi içlerinde segregasyon ve birbirine değmeden yaşayan paralel toplumlar üremiştir. Birey manevi alandan, cemaat ilişkilerinden, onu saran ve aidiyet yaratan değerler bütününden koparılmış, tamamen yalnızlığa terk edilmiştir. Geleneğin bireyi saran sıcak ilişkileri, insanlar arasındaki iletişim, kamusal, korunma, aidiyet gibi kavramları rafa kaldırmıştır. Modern kentlerde başkaları ile genişleyen bir iş bölümünün sağlanması için gerekli olan parasal değiş tokuş, tüketim yeterli hale gelmiş, bu süreç insanı araçsallaştırmış ve soğuk ve kalpsiz bir ortamdan başka bir seçeneğe yer bırakmamıştır. Tüketim artık yaşamı devam ettirmek için gereklilik olmaktan çıkarak, bir

kimlik tarifleme aracına dönüşmüştür.<sup>39</sup>

Modern kentlerde kamusal alan ile özel alan kesin bir çizgi ile birbirinden ayrılmış ve kamusal olumsuzlanmıştır. Her eylemin referans alanı sadece bireydir.<sup>40</sup> Bu yaklaşım muaşeretin en kısıtlı şekilde yürütülmesi zorunluluğunu doğurmuştur. Bu şablonun yeniden üretilmesi ile birlikte Richard Sennett'in "modern kentler" tanımına uyan; yani sosyalleşme araçlarının kısıtlandığı, sosyalliğin gergin ve çekinik bir renge büründüğü, bireyselleşmenin, kendine dönüklüğün kutsandığı, kamusal alanın zayıfladığı kentler varlık göstermeye başlamıştır.<sup>41</sup> Kentli birey için muaşeret ilişkileri artık yüküdür, tamamen bireysel önceliklerine endekslediği özgürlüğü içinde amaçsızca tüketmek istemektedir. Dolayısıyla toplumu bir arada tutan gelenek, inanç, kültür, maneviyat, dayanışma gibi değerler, bireyselliğin en yüce değer olarak olumlandığı kent yaşamında anlamını yitirmiştir.

Giderek birbirine benzeyen modern kentlerde, her kente kendi özgün kimliğini kazandıran farklılıklar ve hususiyetler yok olmuştur. Şehir bütünlük duygusunu kaybetmiştir ve parçalı, fragmanter bir görüntü arz etmektedir. Kırsaldan kopup gelen insanlar bir yerde yaşarken, muhafazakârlar başka bir yerde, kendini modern tanımlayan kesim başka bir yerde kümelmiştir. Orta sınıflar, alt sınıflar ve üst sınıflar aynı mekânları paylaşmakta, daha üst sınıflar alttakilerle irtibatı en aza indirmek için yaşam alanlarını duvarlarla, güvenlikle çevrelemektedir. Telaş, kaos, güvensizlik, yalnızlık, savrulma, toplumsal hiyerarşi, tüketim, hız, belirsizlik ve prekarite bu yeni kentlerin kimliğini oluşturmuştur.

Kentli bireyin bireysel kimliğinin ifadesinin tüketimle özdeşleştirilmesi ile hayatın akışı içinde gelişen insani ve kamusal ilişkiler hızla erimiştir. Richard Sennett'in *Kamusal İnsanın Çöküşü* adlı meşhur eserinde derinlemesine irdelediği bu yeni yaşam biçimi kamusal mekânların kimliksiz, kurgu mekânlara dönüşmesi, ilişkilerin ise kendiliğindenliğini yitirmesi ile sonuçlanmıştır.<sup>42</sup> Kamusal mekânların temel ereği kentlilerin kendilerini daha çok tüketime yönlendirmek olmuştur. Marc Augé'nin *Yok Yerler* adlı kitabında etkileyici bir tarzda ortaya koyduğu gibi, modernleşmeyle beraber artık mekânsallık büyük bir dönüşümden geçmiş ve alışveriş merkezleri ya da tatil köyleri gibi, bulunduğu bağlamla hiçbir ilişki içermeyen

<sup>39</sup> Tülin Vural ve Atilla Yücel, "Çağımızın Yeni Kamusal Mekanları olan Alışveriş Merkezlerine Eleştirel Bir Bakış", *itüdergisi/a mimarlık, planlama, tasarım*, 5/2 (Eylül 2006), 100.

<sup>40</sup> Türkan Merve Bilgir, "Richard Sennett'in Çalışmalarında Toplumsallaşmanın Bazı Referans Alanları ve Modernlik", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 34, 2015, 269.

<sup>41</sup> Türkan Merve Bilgir, "Richard Sennett'in Çalışmalarında Toplumsallaşmanın Bazı Referans Alanları ve Modernlik", 270.

<sup>42</sup> Richard Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016).

mekânlar türemeye başlamıştır.<sup>43</sup> Sözelimi alışveriş merkezleri esasen ticari bir merkez değil, modernizme ilişkin hızlılık, gelip geçicilik, moda, bireysellik, rekabet gibi değerleri yeniden üreten bir mekanizmadır adeta. Alışveriş merkezleri “gündelik hayatının her anı planlanmış olan, kent yaşamını keşfetmeye ne zamanı ne de isteği olan kentlilerin kamusal mekânı” olup çıkmıştır.<sup>44</sup> Baudrillard’ın meta panayırı olarak adlandırdığı alışveriş merkezleri kullanıcılarına suni, yapay, tarihsiz, geleneksiz, akıştan azade, rasyonel küçük bir kent yaşantısı simülasyonu sunmaktadır. Alışveriş merkezleri kamusal ilişkilerdeki kendiliğindenliğin yitirildiği, muâşeret kavramının içinin boşaltıldığı, suni, yapay mekânlar olarak bugünün kent yaşamının ana eksenlerinden birini oluşturmaktadır.<sup>45</sup>

## 5. İSLÂM KÜLTÜRÜNDE MUAŞERET GELENEĞİ

Medeniyet kavramı İslâm geleneğinde Batılı toplumlarda ortaya çıkışından çok daha önce mevcuttur. Arapça’daki “medeniyet” kelimesi şehir anlamına gelen “medine”den gelmektedir. Medeniyet tam anlamıyla şehir özelliği taşımak ve şehirlilik anlamı taşımaktadır. 14. yüzyılda İbn Haldun *Mukaddime* isimli eserinde bu kelimeyi açık bir şekilde, kilit bir kavram olarak kullanmış ve Batıdan yüzyıllar önce “medeniyet bilinci” üzerine çalışmalar gerçekleştirmiştir.<sup>46</sup> Medeniyet bilinci, İslâm toplumlarında en başından beri mevcut olan tümel bir anlayıştır. Nitekim İbn Haldun, esasen medeniyet kavramından daha kucaklayıcı olan, adeta onu kapsayan başka bir temel kavramı, “umran” kavramını da irdeler. “Umran, bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimaî ve dinî düzen, âdetler ve inançlar[dır]. Umran, tarihi ve insanı bütün olarak ifade eden bir kelime”dir.<sup>47</sup> Dolayısıyla, medeniyet ve umran gibi kavramlar İslâmiyet’in beşeri tasavvurunda, Batı’ya kıyasla çok daha önceleri yer etmiş temel kavramlardır.

İslâm dini normatif bir değerler örüntüsü içinde bireysel ve cemiyete ait yaptırımlar ihtiva etmektedir. İslâm idealize edilmiş bir toplum tasavvuruna dayanır. Toplumsal organizasyon, örgütlenme, yaşayış biçimleri, toplum ve bireyler arası ilişkileri kurallara bağlayan bir örüntü oluşturmaktadır. Mehmet Niyazi’nin de belirttiği gibi, İslâm yalnız Allah’a karşı vecibeleri esas almamıştır, aynı zamanda insanların kendi aralarında ilişkileri de düzenlemektedir, dolayısıyla İslâm sosyal, içtimaî ilkeler içeren bir

<sup>43</sup> Marc Auge, *Yok-yerler*, (İstanbul: Daimon Yayınları, 2017).

<sup>44</sup> Tülin Vural ve Atilla Yücel, “Çağımızın Yeni Kamusal Mekânları olan Alışveriş Merkezlerine Eleştirel Bir Bakış”, 104.

<sup>45</sup> Tülin Vural ve Atilla Yücel, “Çağımızın Yeni Kamusal Mekânları olan Alışveriş Merkezlerine Eleştirel Bir Bakış”, 104.

<sup>46</sup> Şener Aktürk, “Braudel’den Elias’a ve Huntington’a ‘Medeniyet’ Kavramının Kullanımları”, *Doğubatu Düşünce Dergisi* 47, 2007, 167.

<sup>47</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 86.

dindir.<sup>48</sup> Yani İslâm doğrudan doğruya sosyal kuralları düzenleyen, sosyal hayata dair müeyyideler içeren bir tasavvur sunmaktadır. İslâm'ın vazettiği kamusal ilkelerin kökeni elitlere, egemenlere ya da belirli bir merkeze dayanmaz. Kamusal hayatı belirleyen normların dayanağı Kur'ân ve Sünnet'in öngördüğü ilkelerdir. İslâm dini sosyal hayatın temelini oluşturan adab-ı muaşeret, yani güzel geçinmenin ilkeleri üzerinde özellikle kati prensiplere sahiptir.

Kamusal yaşamın adabı herkes için geçerlidir. Bu bağlamda seçkinler, köylüler, kentliler ya da halk tabakaları için ayrı bir kamusallık tarif edilmemiştir. Müminler; dil, köken, ırk, sınıf, zümre ayırmaksızın iki temel muaşeret ilkesine uymakla yükümlüdür: Adalet ve ahlak. Kur'ân-ı Kerîm bütün insanlara seslenmekte ve “Biz insanı en güzel şekilde yarattık.” demektedir (Tin, 95/4). Kalem Suresi'nde “Sen elbette ki yüce bir ahlak üzeresin.” (Kalem, 68/4) buyrulmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) İslâm'ı, fazilet ve ahlakı tüm topluma yaymak, bu ahlakı savunmak ve öğretmekle yükümlü kılınmıştır. İslâm'ın ahlak anlayışı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kişiliğinde somutlaştırılmıştır. Hz. Muhammed'in kişiliğinde somutlaşan bu değerler İslâm'ın “güzel geçinme” prensiplerine sıkı sıkıya bağlıdır. Kur'ân'ın en temel gayelerinden bir tanesi yeryüzünde ahlaklı ve adil bir toplumsal düzen kurmaktır. Bu şekilde bir toplumsal düzeni oluşturma konusunda sorumluluk verilen ise bireydir. Çünkü Müslüman birey İslâmî ahlakın yaşanması ve yayılması konusunda sorumlu kılınmıştır. Her mümin İslâm ahlakını temsil etmekle ve İslâm'ın muaşeret ilkelerini bu ahlak sınırları içinde hayata geçirmekle sorumludur.<sup>49</sup>

İslâm anlayışı adaletli, iyilik ve güzelliklerin hâkim olduğu, dayanışma ve yardımlaşma esasına dayalı, kardeşlik hukukunu esas alan bir toplumsal yapı vazetmektedir. Hem Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok suresinde, hem hadis bilginlerinin muaşeret adabı ve ahlak ilkeleri ile ilgili hadisleri topladıkları hadis kitaplarında, hem de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetlerinde ahlak, edep ve muaşeret ahlakı konusunda pek çok ilke üzerinde durulmuştur.<sup>50</sup> Hucûrât Suresi, İslâmiyet'te muaşeret yaklaşımını analiz etmek anlamında oldukça velut bir içerik sunmaktadır. Âyette “müminler önce kardeşlerdir” buyurulmuştur. “Öyleyse kardeşlerin arasını düzeltin ve Allah'a karşı gelmekten sakının.” denmektedir (Hucurât, 49/10). Dolayısıyla müminler arasında kardeşlik derecesinde bir bağ tarif edilmiştir. Her mümin birbirine kardeşlik hukuku ile bağlıdır, birbirinin gözetilmesinden, korunmasından sorumludur. Her mümin kendisi için dilediği iyi geçinme, sağlık, rahat, huzur gibi şeyleri kardeşleri için dilemekle mükelleftir. Müslüman; kar-

<sup>48</sup> Mehmed Niyazi, *İslâm Devlet Felsefesi*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989), 23.

<sup>49</sup> Bkz. Nahl, 16/90; Mü'minûn, 23/2-8; Şûrâ, 42/36-43.

<sup>50</sup> Kazım Musa Yılmaz, “Hucurât Suresi'nin Öne Çıkarıldığı Adab-ı Muaşeret”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38, 2017, 1.

deşi darda kaldıysa onun sıkıntısını giderir, kusurunu kapatır, onunla alay etmez, su-i zanda bulunmaz, gıybet etmez, kin duymaz, küsmez, ona asla zulüm etmez, edilmesine de mani olur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) bu ilişkiyi şöyle tarif etmektedir: “Mü’minler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta ve birbirlerini korumakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir uzvu hasta olduğu zaman, diğer uzuvlar da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar.”<sup>51</sup> Bütün bu ilkeler İslâm’ın içtimaiyat anlayışının temelini oluşturmaktadır.

Kur’ân’daki adalet ve dayanışma prensipleri sadece müminler için değil, aynı zamanda din, dil, etnik köken, inanç ayrımı yapılmaksızın tüm insanlar için geçerlidir. İslâm dini Müslümanlara gayrimüslimlerle iyi geçinmeyi emretmekte ve bunun nasıl gerçekleştirilebileceği konusunda kapsamlı bir yol haritası sunmaktadır. İslâm farklı din mensuplarıyla birlikte yaşayabilmenin kaidelerini belirlemiştir. Bu ilkeleri belirleyen temel değerlerden birisi çoğulcudur.<sup>52</sup> Farklılıklar Allah’ın (c.c.) iradesinin bir tezahürü, mucizevi bir işaret olarak değerlendirilmektedir. Nitekim bir âyet-i kerîmede şöyle buyrulmaktadır: “Allah’ın gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklılığı da O’nun mucizevi işaretlerindedir. Şüphesiz bu farklılık ancak âlimler/bilgi sahipleri için bir değer taşımaktadır.” (Rum, 30/22). Hem Kur’ân-ı Kerîm, hem Peygamberimizin (s.a.s.) Sünnet ve Hadisleri, birlikte yaşamının ilkelerini netlikle tarif etmektedir. İslâm medeniyeti farklı kültürel ve milli unsurları içeren, çok milletli bir yapıyı kucaklamaktadır. Farklılıklar ve zıtlıklar tevhid ilkesi gereği, birliğin bir unsurudur, dolayısı ile korunmalı, alan tanınmalı ve gözetilmelidir. İslâm dini sadece birlikte var olmayı (coexistence) vazetmez, birbirinin varlığına saygı duymayı, farklılıkları ilahi iradenin tecellisi olarak görerek korumayı, alan tanımayı, etkileşime girmeyi ve bu kültürü içselleştirmeyi salık verir.

## 6. İSLÂM ŞEHİRLERİNDE MUAŞERET

Bütün İslâm şehirleri, şehircilik tasavvuru ve yönetim yaklaşımı olarak Medine tecrübesini model almıştır.<sup>53</sup> Nitekim Müslümanların kutsal şehri olan Medine, din, devlet ve medeniyetin merkezi, İslâm ve insanlık tarihinin en muhteşem tecrübesinin varlık bulduğu kenttir. Nitekim şehir veya kent Arapça’da “Medine” anlamına gelmektedir ve Medine, medeniyet ve medeni aynı köklerden türemiştir. Bütün İslâm şehirlerinde Medine’nin bir uzantısı tecrübe edilir. Bu etkileşim öylesine çok boyutludur ki cami mimarisinden, caminin yüklendiği misyonlara kadar her alanda gözlemlenebilir.<sup>54</sup> Hz. Muhammed’in (s.a.s.) Medine şehrinde yaptığı ilk somut şey,

<sup>51</sup> Riyazu’s Salihin (Buhari, “Edeb” 27; Müslim, “Birr” 66).

<sup>52</sup> Bkz. Yûnus, 10/99; Bakara, 2/163; Bakara, 2/136, 285; Sâffât, 37/37; Bakara, 2/ 137.

<sup>53</sup> Jean Louis Michon, “Dini Kurumlar”, *İslâm Şehri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 16.

<sup>54</sup> İslam Can, “İslâm Şehrine Dair Sosyolojik Okumalar”, *Opus Uluslararası Toplum*

şehrin olmazsa olmazı olan camiye inşa etmek olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) Mescid-i Nebevi'yi, toplumun iyice büyüyen sosyal ve siyasal ihtiyaçlarını karşılamak ve ona bitişik bazı yapılarda çeşitli aktivitelerin gerçekleştiği bir toplum merkezi olarak inşa etmiştir. Mescid-i Nebevi sadece namaz ve ibadetin gerçekleştiği bir mekân değil; hükümet, mahalli eğitim merkezi, tıbbi müdahale, dinlenme, sohbet, konaklama gibi birçok sosyal imkânın gerçekleştirildiği bir ana yapı olarak hizmet görmüştür. Medine şehri cami kompleksinin etrafında genişleyerek büyümüştür. Bu tarihten itibaren bu gelenek İslâm şehirlerine geçmiş, cami müessesesi hem şehrin merkezini oluşturmuş hem de müminler arası iletişimin, dayanışmanın, bütünleşmenin yeniden üretildiği bir sosyal mekân olarak işlev görmüştür.<sup>55</sup> Özellikle İslâm'ın ilk üç asrı boyunca cami, Müslüman şehirlerinde sosyal, kültürel, siyasi, askeri ve hatta iktisadi amaçlar bakımından da yoğun olarak kullanılmaya devam etmiştir.<sup>56</sup>

İslâmiyetin şehircilik yaklaşımında cami başlı başına içtimaileşme pratiğinin varlık bulduğu, İslâmî muâşeret ahlakının temelini oluşturan kardeşlik, dayanışma, diğerkâmlık, adalet, ahlak gibi öğelerin en güçlü bir şekilde üretilerek şehre yayıldığı ana merkezdir. Sözelimi Hristiyanlarda ibadet daha bireysel, haftada bir kere kiliseye gitmek onlar için yeterli iken, camide günde beş kez ezan okunması ve namaz kılınması İslâmiyet'in güzel geçinmeye, barış dolu bir kamusal fikrine ve cemaat içindeki ilişkilerin sağlamlştırılmasına verdiği özel önemin kanıtıdır. Müslümanlar camide gün içinde de pek çok kez bir araya gelme ve toplumsallaşma olanağı bulur. Dolayısı ile cami, cemaat fikrinin özünün billurlaştığı en önemli umumiyet mekânıdır diyebiliriz. Cemaatin alamet-i farikası olan birlik, beraberlik, dayanışma, yardımlaşma, kardeşlik gibi hususiyetler cami mekânının vücuda getirdiği kamusal alanda asıl maiyetini kazanır.

Teo-santrik nitelik taşıyan İslâm şehirleri şehir merkezi olan “Ulu Cami”nin etrafında kurulmuştur. Öyle ki hayat akışı caminin bir uzantısıdır.<sup>57</sup> Müslüman bir nüfusa sahip olan her şehir ve kasaba bir Cuma Cami'ne, yani bir mescide sahiptir. Cumaları burada toplanmak her Müslüman'ın dini vecibesidir. Nitekim Kanuni Sultan Süleyman bu uygulamayı köylere kadar yaygınlaştırmıştır. Bu merkez cami sadece dinin değil şehir hayatının ve kamusallığın da merkezidir. Cami ile birlikte medrese inşa edilmiştir. Halkın eğitimi için camide de dersler verilmektedir. Cuma günle-

*Araştırmaları Dergisi* 3/2 2012, 10-11.

<sup>55</sup> Tahsin Koçyiğit, “Medine'deki Uygulamalarından Hareketle Hz. Peygamber'in Şehir Tasavvuru Hakkında Bazı Değerlendirmeler”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, (2003/2), 78.

<sup>56</sup> İslam Can, “İslam Şehrine Dair Sosyolojik Okumalar”, 46.

<sup>57</sup> Mustafa Demirci, “İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri”, *İstem İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi* 2 2003, 134.



ri Ulu Cami'ye gitmek hem Sultan hem de Müslüman halk için bir dini vebidir. Sultan burada halk ile bir araya gelmekte, onların şikâyetlerini dinlemektedir. Halka gösterilen bu yakınlık İslâm devlet geleneğinin temel öğelerinden birisidir. Öte yandan mahkemeler de camilerde bulunmaktadır.<sup>58</sup> Dolayısıyla camiler İslâm ilkeleri ekseninde, düzenli bir kamusal yaşamı yeniden ürettiği mekânlardır. Burada tüccar, zanaatkar, müderrisler ve farklı toplumsal kesimler bir araya gelmekte, temas geçmekte ve böylece eşitlik, kardeşlik ve birlik şuru güçlenmektedir.

İslâm öğretisinin adabını netlikle belirlediği birlikte yaşama ve güzel geçim ilkeleri şehirde en mikro ölçekte bile gözlemlenmektedir. Mahalle, İslâm tasavvurunun kristalize olduğu, İslâm'ın vazettiği toplumsallaşma, dayanışma, birlik-beraberlik, kardeşlik gibi kavramların gözlemlendiği en mikro birimdir. İslâm şehirlerinde her mahalle aynı zamanda bir kimliktir.<sup>59</sup> Mahalleler birbirini tanıyan insanların karşılıklı sorumluluk duygusu ile hareket ettiği, insanları ortak bir dünya tasavvuru, ortak inançlar ve gelenekler ekseninde birleştiren en küçük yerleşim modülüdür. Birbirine karşı sorumluluk, komşuluk hukuku, dayanışma, güçlü bir birlik, sosyal dayanışma ve saygı mahalle kültürünün özüdür. Mahalle birbirinden bağımsız kalabalıklardan oluşmaz, her birey kendi muhitinin sevgi ve sorumluluğunu taşır.<sup>60</sup> Mahalle, bireyi sarıp sarmalayan, sosyal dayanak ve kuşatıcı ağ işlevi görmektedir. Bireyi yalnızlaşmadan koruyan, yaşadığı topluma aidiyetini güçlendiren köklü, geleneksel bir ilişki biçimi üretmektedir. İslâm şehirlerindeki mahalleler güçlü komşuluk ilişkilerine sahne olmaktadır. Nitekim tarih boyunca Müslümanların yaşadığı şehirlerde mahalleler kuvvetli komşuluk ilişkileri dikkate alınarak planlanmıştır. Ayrıca tıpkı Müslüman mahallerinin mescit ekseninde konumlanması gibi, gayrimüslim mahalleleri de kilise ya da sinagogu merkez almıştır.<sup>61</sup> Sadece Müslüman mahallelerinde değil, aynı zamanda çoğulculuğun temel bir değer olduğu geleneksel İslâmî anlayışa uygun olarak Yahudi ve Hıristiyanların yaşadıkları mahallelerde de kuşatıcılık ve dayanışma ekseninde bireylerin aidiyet inanç ve değerlerine göre yaşama olanağı bulunduğu bir sistem kurulmuştur.<sup>62</sup>

Modern yaklaşımın tam aksine, İslâm şehirleri toplumsal ilişkileri kuvvetlendiren, birlik-beraberlik ve iletişimi arttıran ve yeniden üreten mekânlar üretmiştir. Güçlü cemaat ilişkileri, dayanışmacılık, herkesin birbirinden sorumlu tutulduğu bir öğreti ekseninde desteklenen toplumsallığın oluşumu mahalle kültüründe varlık göstermiştir. Osmanlı şehir-

<sup>58</sup> Halil İnalçık, "İstanbul: Bir İslam Şehri", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (0), 1995, 249.

<sup>59</sup> Mustafa Demirci, "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", 143.

<sup>60</sup> Mustafa Demirci, "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", 144.

<sup>61</sup> Halil İnalçık, "İstanbul: Bir İslâm Şehri", 258.

<sup>62</sup> Mustafa Demirci, "İslam'da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri", 144.

lerinde mahalleli, mahallenin yönetiminden, güvenliğinden, sokakların bakımından, temizliğinden, çocukların gözetilmesinden de sorumludur.<sup>63</sup> Osmanlı mahallesinin idaresinde mahalleliler söz sahibidir. Mahalleliler birbiri ile olan yakın ilişkileri nedeni ile birbirinin kefilidir. Bu kefillik sistemi genel güvenliğin sağlanması açısından Osmanlı merkezinin üzerinde önemle durduğu konulardan birisi olmuştur. Bu sistem işlenen suçların faileri bulunmadığı zaman cezanın tüm mahalle halkından alınması şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>64</sup> Mahallede sosyal dayanışmayı pekiştiren vakıflar kurulmuş, ekonomik sıkıntıya düşen insanlar bu şekilde desteklenip korunmuştur. Her mahallenin özel vakıfları mevcuttur. Örneğin mahalledeki önemli kurumların başında gelen “avarız akçası vakfı” ihtiyacı olan mahalleliye ve mahallelinin ortak ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik bir kaynak oluşturmaktaydı. Cami, mescit gibi yapıların bakım ve onarımı, ihtiyaç sahiplerine yardım edilmesi için kurulan bu vakfın mütevellisi, yöneticileri hem mahallede yaşamakta hem de mahalle yöneticileri arasında yer almaktaydı.<sup>65</sup>

Osmanlı Devleti, mahallenin huzur ve güvenliğinin teminini yine mahalleliye vermiştir. Mahalleli, aralarına karışmış, iyi ve doğru davranmayan, düzeni bozan, ahlâk ve namus dışı davranışlarda bulunanları mahallelerinden çıkartma hakkına sahiptir.<sup>66</sup> Osmanlı Mahallesi, asayiş ve sosyal hayat bakımından kolektif bir anlayışı yansıtmaktadır. Mahalleli, zincirleme olarak birbirine kefilidir. Bu yapının bir sonucu olarak gelişkin bir sosyal dayanışma ve kontrol mekanizması ortaya çıkmıştır.<sup>67</sup>

## SONUÇ

Günümüzde modernizme ve modernizmin ilkelerine göre inşa edilen kentlerin içerdiği değerlere ve bu kentlerin kurduğu sınırlı kamusalığa yönelik eleştiriler, farklı disiplinlerde çalışan önemli teorisyenlerden gelmiştir. Ulrich Beck, David Harvey, Manuel Castells, Saskia Sassen, Richard Sennett, Jane Jakobs ve Arjun Appadurai gibi isimler bu alanda ilk akla gelenlerdir. Bu teorisyenler tekilliklerin kabulü, bireyin çok boyutlu doğasının oluşturduğu ihtiyaçlar, zıtlıkların varlığını kabul etme, “rasyonel

<sup>63</sup> Alpaslan Alişaoğlu ve Abdullah Uğur, “Osmanlı Şehri”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (Ağustos 2016), 217.

<sup>64</sup> Ömer Düzbakar, “Osmanlı Döneminde Mahalle ve İşlevleri”, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2003/2), 100.

<sup>65</sup> Musa Şahin ve Esra Işık, “Osmanlı’dan Cumhuriyete Mahalle Yönetimi”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (Ağustos 2011), 225.

<sup>66</sup> İsmail Kıvrım, “Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat: 17. Yüzyılda Gaziantep Örneği”, *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2009), 246.

<sup>67</sup> İsmail Kıvrım, “Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat: 17. Yüzyılda Gaziantep Örneği”, 249.

özne” kavramına mesafe alma gibi ilkeleri bugün yeniden keşfetmektedir. Bu tartışmalar İslâm tecrübesinin kurduğu ve yüzlerce yıl muazzam bir harmoni içinde yaşattığı değerlere, yüzyıllar sonra insanlığın bir ölçüde yakınlaşması olarak değerlendirilebilir.

Yukarıda belirttiği gibi, Batı uygarlığını “son durak” olarak işaret eden medeniyet yaklaşımı 16. yüzyılda doğmuştur. Bu toplum yapısı içinde sınıfsal ayrımlar çok kuvvetli olduğu için kentteki bütün kesimleri kuşatan bir kamusal yaklaşımından söz etmek tam olarak mümkün değildir. Seçkinler ile halkın içtimai ilişki kurma biçimleri tamamen birbirinden ayrılmıştır. Üst sınıflar eliyle üretilen üstün ve medeni muâşeret ilişkileri özellikle belirli ülkelerde yükselişe geçen burjuva aydınlar eliyle toplumsallaşarak uluslaşma ideolojisi ile bütünleştirilmiştir. Dolayısıyla tepeden aşağıya doğru yayılan ve dikte ettirilen bir medeni davranış biçimi söz konusudur.

Burjuvazinin ekonomik ve siyasal olarak egemenliği ele geçirmesinin ardından, modern kentler yeni bir sistem olan kapitalizmin dinamiklerine göre örgütlenmiştir. Sanayinin ve yeni yaşam biçiminin kalesi olan kentler köylüler için bir eğitim alanıdır ve ilerleme fikri ile ilişkilendirilmiştir. Batı kültürü medeniyet ve ilerleme fikrini gelecekte ararken, İslâm kültürü medeniyetin en saf hali bağlamında Asr-ı Saadetî yani kökeni referans göstermektedir. İslâm açısından kamusal yaklaşım ve bir arada yaşayabilmenin kuralları en baştan verilidir. Belirli bir sınıfın tahakkümü ya da egemen sınıflar arasındaki mücadelenin sonucunda dönüşüme uğramazlar. Nitekim dönüşmek değil kökene yaklaşmak esas amaçtır.

Modern kentlerde gözlemlenenin aksine, İslâm şehirlerinde sınırlanmış, bölünmüş bir kamusal söz konusu değildir. İslâm geleneği ve tecrübesi son derece zengin ve kuşatıcı bir kamusal politikası ile bireyin cemaat içinde desteklenip korunmasını sağlamıştır. Bu yaklaşım kent mimarisinden kurumlara, mahallelere ve bireysel ilişkilere kadar sirayet etmiştir. Sosyal adalet, kardeşlik, dayanışma, maneviyat gibi değerler ile desteklenen birey savrulma, aidiyet yitimi, köksüzlük gibi patolojik durumlar karşısında tamamen dirayetli hale getirilmiştir. Farklılıkların ve özgünlüklerin korunarak desteklendiği bir sosyal yapı içinde birey hem kendi fitratına göre yaşama hem de cemaat ilişkilerinin sağladığı güçlü iletişim, dayanışma ile kuşatılıp korunma olanağı bulmuştur. Bireyin hissettiği bu selamet ve huzur din, dil, etnik köken, ırk ya da sınıf ayrımı yapılmaksızın tüm kentliler için geçerlidir. İslâm kentlerinde yaşayan bireyler kapsayıcı bir kamusal politikanın içinde aidiyetlerini pekiştirmişler, kentle gönülden bir ilişki kurmuşlardır. İslâm medeniyeti, kentlerinde muâşeretin en olgun biçimini deneyimlemiş, çok farklı grup, köken ve kültürlerin yüzlerce yıl barış içinde birlikte yaşamasını sağlamıştır.

## KAYNAKÇA

- Aktürk, Şener. “Braudel’den Elias’a ve Huntington’a ‘Medeniyet’ Kavramının Kullanımları”. *Doğubatu Düşünce Dergisi* 47 (2007), 147-175.
- Aliğaoglu, Alpaslan ve Uğur, Abdullah. “Osmanlı Şehri”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 38 (Haziran 2016), 203-226.
- Auge, Marc. *Yok-yerler*. İstanbul: Daimon Yayınları, 2017.
- Bilgür, Türkan Merve. “Richard Sennett’in Çalışmalarında Toplumsallaşmanın Bazı Referans Alanları ve Modernlik”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 267-282.
- Can, İslam. “İslam Şehrine Dair Sosyolojik Okumalar”. *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 3(2) (2012), 6-27.
- Demirci, Mustafa. “İslam’da Şehir ve Şehrin Sosyal Dinamikleri”, İstem *İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi* 2 (2003), 129-146.
- Demirel, Demokaan. “Fârâbi’nin İdeal Devleti: Erdemli Şehir”. *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi* 7/1 (2014), 358-369.
- Düzbakar, Ömer. “Osmanlı Döneminde Mahalle ve İşlevleri”. *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2003/2), 97-108.
- Elias, Norbet. *Uygarlık Süreci*. 1, İstanbul: İletişim, 2004.
- Ersoy, Ruhi. “Kültür, Siyaset ve Milli Burjuvazi”. *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/16 (2018), 1549-1565.
- Esenbel, Selçuk. “Türk ve Japon Modernleşmesi: ‘Uygarlık Süreci’ Kavramı Açısından Bir Mukayese”. *Toplum ve Bilim* 84 (Bahar 2000), 18-35.
- Gezgin, Mehmet Fikret. “Cemaat-Cemiyet Ayırımı ve Ferdinand Tönnies”. *Istanbul Journal of Sociological Studies* 0(22) (2011), 183-201.
- Guibernau, Montserrat. *Nations without States: Political Communities in a Global Age*. Polity Press, 1999.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. (2 Cilt), haz, Süleyman Uludağ. İstanbul: Der-gâh Yayınları, 2009.
- İnalçık, Halil. “İstanbul: Bir İslam Şehri”. *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (0) (1995), 243-268.
- Kıvrım, İsmail. “Osmanlı Mahallesinde Gündelik Hayat: 17. Yüzyılda Gaziantep Örneği”. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (2009), 231 – 255.
- Koçyiğit, Tahsin. “Medine’deki Uygulamalarından Hareketle Hz. Peygamber’in Şehir Tasavvuru Hakkında Bazı Değerlendirmeler”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2003/2), 73-88.
- Kramnic, Isaac. *The Portable Burke*, Harmondsworth: Penguin, 1999.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- Michon, Jean Louis. “Dinî Kurumlar”, *İslâm Şehri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Niyazi, Mehmed. *İslâm Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.

Ökmen, Mustafa ve Görmez, Kemal. “İbn-i Haldun Düşüncesinde Kent”. *Yerel Yönetimler, Yerel Siyaset ve Kentsel Politikalar*. Ed. Bekir Parlak. 481- 506. Bursa: Dora Yayınevi. 2010.

Öncü, Ayşe. “Elias ve Medeniyetin Öyküsü”. *Toplum ve Bilim* Sayı 84 (Bahar 2000), 8-16.

Parlak, Bekir. “Küreselleşme Sürecinde Modern Ulus Devlet ve Kamu Yönetimi”. *Çağdaş Kamu Yönetimi-I: Konular Kuramlar Kavramlar*. ed. Muhittin Acar, Hüseyin Özgür. 347-391. Ankara: Nobel Yayınları, 2003.

Savaşır, İskender. *Kelimelerin Anayurdu ve Tarihi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

Sennett, Richard. *Kamusal İnsanın Çöküşü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

Sjoberg, Gideon. “Sanayi Öncesi Kenti”. *20. Yüzyıl Kenti*, 37-54. Ankara: İmge Yayınevi, (2002).

Şahin Musa ve Işık Esra “Osmanlı’dan Cumhuriyete Mahalle Yönetimi”. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30 (Ağustos 2011), 221-229.

Tekin, Üzeyir. “Dünden Bugüne Sosyolojik Açından Cemaat ve Cemiyet”. *Muhafazakar Düşünce: Cemaatten Cemiyete, Cemiyetten Nereye?*, 2, (Güz 2004), 107-119.

Tönnies, Ferdinand. *Cemaat ve Cemiyet*. Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.

Tunç Yaşar, Fatma. “Adab-ı Muaşeret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek Cilt 1, 2016.

Uzut, Mevlüt “Adab-ı Muaşeret Sünnet İlişkisi”. *Katre: Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi: Hadis Özel Sayısı 4* (2017), 147-157.

Üstel, Füsun. “Makbul Vatandaş”ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne *Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Vural, Tülin ve Yücel, Atilla. “Çağımızın Yeni Kamusal Mekanları olan Alışveriş Merkezlerine Eleştirel Bir Bakış”. *itüdergisi/a mimarlık, planlama, tasarım* 5/2 (Eylül 2006), 97-106.

Williams, Raymond. *Anahtar Sözcükler; Kültür ve Toplumun Sözvarlığı*, Çev. Savaş Kılıç İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

Yılmaz, Musa Kazım. “Hucurât Suresi’nin Öne Çıkardığı Adab-ı Muaşeret”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017), 1–30.

Yumul, Arus. “Ötekiliği Bedenlere Kaydetmek”. *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*. Ed. Kenan Çayır ve Müge Ayan. 89-96. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2012.



# NATİKÎ'NİN TAKRİZÂTU EBYÂTİ MUHTASARÎ'T-TELHÎS ADLI ESERİ NATİKÎ'S BOOK TITLED TAKRİZÂTU EBYÂTİ MUHTASARÎ'T-TELHÎS

Geliş Tarihi: 03.02.2020 Kabul Tarihi: 02.06.2020

✉ ŞAHİN ŞİMŞEK

DR. ÖĞR. ÜYESİ

BATMAN ÜNİVERSİTESİ

İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0003-4433-0004

sahinsimsek21@gmail.com

## ÖZ

Son dönem Osmanlı şair ve müelliflerinden olan Ahmed Dursun Nâtıkî'nin *Takrîzâtü ebyât* adlı eseri, Sa'düddin Teftâzânî'ye ait *Muhtasarü'l-ma'ânî* de geçen şiirlerin birçok açıdan incelendiği mensur Arapça bir belâgat kitabıdır. Eserin mukaddimesinde aruz ilmine dair bilgiler bulunmaktadır. Eserde, kaynak metinde yer alan beyitlerin aruz kalıpları belirlenip takti işlemleri yapılmıştır. Eser bu yönüyle bir aruz uygulaması niteliğindedir. Yine eserde, beyitler detaylı bir şekilde şerh edilmiş, Arapça şerhin yeterli görülmediği durumlarda ise Türkçe ve Farsça açıklamalara da yer verilmiştir. Ayrıca eserde, beyitlerdeki istişhâd noktaları belirlenmiş ve söz konusu beyitler gramer açısından detaylı bir şekilde incelenmiştir. Özellikle istişhâd noktaları ile ilgili verilen bilgilerin alt yapısını oluşturmak amacıyla, belâgat konularına dair özet bilgiler de verilmiştir. Bu durum, kaynak metne müracaat etmeden eserden yararlanmayı kolaylaştırmıştır. Eserde genel anlamda kaynak metinden yararlanılmışsa da eserin özgün yönleri de bulunmaktadır. Bu çalışmada, Ahmed Dursun Nâtıkî'nin *Takrîzâtü ebyât* adlı eseri, ana hatlarıyla tanıtılmakta ve kaynak metin ile karşılaştırılarak muhteva açısından değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap belâgati, Aruz, Nâtıkî, Takrîzâtü ebyât, Muhtasar.

## ABSTRACT

Takrîzâtü Ebyât, authored by Ahmed Dursun Nâtıkî, a late Ottoman poet and author, is an Arabic rhetoric book in which the poems in *Muhtasarü'l-ma'ânî* by Teftâzânî are examined. There is information about prosody science in its preface. The couplets' prosody patterns were determined and abbreviation procedures were performed. In this respect, the work is a prosody practice. Also, couplets were annotated in detail, and Turkish and Persian explanations were given when Arabic annotation was not seen sufficient. The advisory points were determined and grammatically examined in detail. To form the infrastructure of the information given on advisory points, summary information regarding some rhetoric issues was provided. It facilitated using the work without referring to the source text. Although the source text was generally used, the work has original aspects as well. In this study, the book titled *Takrîzâtü Ebyât* by Ahmed Dursun Nâtıkî is introduced and evaluated in terms of its content by comparing with the source text.

**Keywords:** Arab rhetoric, Prosody, Nâtıkî, Takrîzâtü Ebyât, Muhtasar.



## NATİKİ'S BOOK TITLED TAKRİZĀTU EBYĀTİ MUHTASARİ'T-TELHİS

### SUMMARY

Ahmet Dursun Nātikī is a Divan literature representative, a prominent scholar with the ability to write works in Arabic and Persian as well as Turkish, a professor, a preacher and a mufti with works in various fields such as language, rhetoric and ethics. Nātikī's most important work is *Takrīzātu Ebyāt* (*Partition of Lines*) where he studied poems in *Muhtasarü'l-ma'ānī* by Sa'düddin Teftāzānī. *Takrīzātu Ebyāt* is a significant work on *Muhtasarü'l-ma'ānī*. It is an annotation of *Telhīsü'l-Miftāh*, an argument in terms of Arabic rhetoric due to *Muhtasarü'l-ma'ānī*, but has never lost its importance.

Both *Telhīs* and *Muhtasarü'l-ma'ānī* were the textbooks of Ottoman madrasas. They were studied in eastern madrasas in academic sense, and several studies were conducted on them. When looked from this perspective, the fact that *Takrīzātu Ebyāt* was written on *Muhtasarü'l-ma'ānī* in the last period of Ottomans shows its continuing significance.

Partition of nearly 280 couplets of *Muhtasarü'l-ma'ānī* is done in *Takrīzātu Ebyāt* although total couplet number is more. The couplets which were mentioned to make comparison and support the original example, being Persian and Turkish in some parts and not taking place in source text were not abbreviated. The work is a prosodic practice. As the author points, the primary aim of the work is to provide the madrasa students studying *Muhtasarü'l-ma'ānī*, to both understand the difficult poems and make many practices on prosody.

*Takrīzātu Ebyāt* consists of 1 preamble, 1 preface, 3 parts and epilogue. In the preamble part consisting of Basmala, Hamdala and Salwala, the author uses complex sentences in which he points the content and thus the subtleties of the rhetoric. Afterwards, he utters praising words for Sultan Mahmut II of the period; and states that the sultan closed the door of corruption and rebellion by abrogating janissary troops and establishing Asākir-i Mansure-i Muhammediye. Author, using praising words for commander-in-chief Esad Mehmet Muhlis Pasha, mentions his contributions to science and scholars. In preamble, Nātikī introduces himself briefly and explains the date and reason for writing.

After the preamble, the work continues with a twelve-page preface. Extensive information is given about prosody in this part. Its definition is made, and its founder and relations with other sciences are explained. Some basic concepts such as bahir, fasıla etc. are investigated in detail. Nātikī says that although not poem, all bahirs are present in the Holy Qur'an, and gave bahir examples in Qur'anic verses. He explains the circles and bahirs based on Arabic prosody as follows: Dâiretü'l-muhtelifi: Tavîl, Medîd, Basît; Dâiretü'l-mü'telifi: Vâfir, Kâmil; Dâiretü'l-müctelibe: Hezec, Recez, Remel; Dâiretü'l-müştebihe:

Serî', Münserih, Haffî, Muzârî', Muktedab, Müctes; Dâiretü'l-müttefika: Mütেকârîb, Mütעדârik. Nâtîkî also states that prosody circles are generally drawn with Arabic poems; and that he, however, prefers Turkish poems to facilitate it for the beginners and gladden the experts.

Nâtîkî divides *Takrîzâtu Ebyât* into three main sections as meaning, statement and aesthetic, based on the rhetoric's division practised in *Muhtasarü'l-ma'ânî*. He also mentions the "epilogue" (hatime), which is included in the source text and whose subject is poetic plagiarism. He divides main parts into sub-sections by taking as basis the division in the source text. This method is generally followed throughout the work. In the work, the author mentions about a poem as: "It is example of such and such issue", and then he studies the words in the poem both structurally and semantically, and explains the meaning of the poem simply and as a whole. When he finds Arabic insufficient, he tries to explain the words in Turkish and Persian. Sometimes, he transfers the whole couplet into Turkish or Persian. Although not in all poems, he uses the grammar analyses after giving the meaning, and divides the complex sentences into its elements. After studying the structure and meaning of couplets, the author establishing bahirs and partition process. If the poem is about a basic issue of rhetoric, before all, he gives information about it. Apart from these, Nâtîkî sometimes includes in various views from the linguists and litterateurs of the time about prosody and rhetoric. Yet, he does not make any preference between them. He also gives place to the names of poets. When a poet's name is unclear, he uses general expressions such as "author mentioned the poem" or "the poet said". Additionally, he thanks Allah since only he notices some points. While explaining the bahirs of the poems, he sometimes narrates the opinions in other sources, states that they are wrong and reveals the true view of himself. Nâtîkî frequently uses such expressions as "Nâtîkî preferred so", "Nâtîkî's statements", "Nâtîkî explained so", "I understood so", "pay attention to this", "think about", "understand this" etc. at the end of every poem whose explanation he finishes. While mentioning his name, he usually includes the words of prayers.

*Takrîzâtu Ebyât*, regarded as an original work for prosody practices, is the summary of *Muhtasarü'l-ma'ânî*, which is a source document mostly on explanations about interpretation, istishhad and rhetoric. The explanations belong to the author although the source text is benefitted during grammar examinations.

## GİRİŞ

**K**azvîni'nin *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eseri, yazıldığı dönemden itibaren, Arap belâgatînin gelişim seyri açısından sürekli tartışma konusu olmuş ancak hiçbir zaman önemini yitirmemiştir. Kimi âlimlere göre bu eser ile birlikte, Arap belâgatinde zevkiselimi esas alan gelenekçi edebî ekole karşı kuralı esas alan kelâm ve felsefe ekolü güçlenmiş ve bunun neticesinde belâgat edebî zevk ve ruhtan uzak, kuru, donuk felsefî ve mantikî terim ve kurallar manzumesine dönüşmüştür. Kimilerine göre ise bu eser belâgati sadece yaşanan, tadılan, fakat anlatılamaz bir duyuş olmaktan çıkarıp belirli tanım, ilke ve kuralları bulunan ve bunlar yoluyla başkalarına, özellikle ana dili Arapça olmayanlara da kolaylıkla anlatılabilen ilmî bir disipline dönüştürmüştür. Bu tartışmalar bir yana, belâgat çalışmalarının şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar ve nazma çekme şeklinde yedi asırdır büyük oranda onun bu eseri üzerinde odaklandığı şüphe götürmez bir gerçektir. Tefâtânî'nin *Muhtasarü'l-maânî* adlı eseri de *Telhîs* üzerine yazılmış en önemli şerh olarak kabul edilmektedir. Hem *Telhîs* hem de *Muhtasarü'l-maânî*, özellikle Osmanlı medreselerinde yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulduğu gibi günümüzde de hem akademik düzeyde hem de doğu medreselerinde hala okutulmakta ve üzerlerinde inceleme türü çalışmalar yapılmaktadır.<sup>1</sup>

Nâtıkî'nin *Takrîzâtu ebyât* adlı eseri, *Muhtasarü'l-maânî* üzerinde yapılan önemli çalışmalardan biridir. Bu eser, *Telhîs* ile *Muhtasarü'l-maânî*'ye yönelik ilginin Osmanlı'nın son döneminde de devam ettiğini göstermektedir. Nâtıkî'nin, tedrisat faaliyetleri esnasında tespit ettiği, öğrencilerin belâgat dersinde karşılaştıkları sorunlar ve buna yönelik çözümler doğrultusunda kaleme aldığı *Takrîzâtu ebyât*, zengin bir şiir külliyyatının birçok

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. Emin el-Hûlî, *Menâhicu't-tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb*, (Beirut: Dârü'l-marife, 1961), 148, 159-160; İsmail Durmuş, "Kazvîni, Hatîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kazvini-hatib> (16.01.2020).

açıdan incelendiği önemli bir eserdir. Nâtıkî'nin Türkçe, Arapça ve Farsça yetkinliğini ortaya koyan bu eser kütüphane raflarında yazma olarak durmaktadır. Hakkında herhangi bir çalışmanın bulunmadığı bu eserin, esasında tahkikli neşrinin yapıлып ilim camiasına kazandırılması gerekmektedir. Ancak daha uzun zaman ve daha fazla çaba gerektiren bu çalışmadan önce, en azından ana hatlarıyla tanıtılmasının ve kaynak metin ile mukayeseli bir şekilde muhteva açısından değerlendirilmesinin önemli bir ihtiyaç olduğu görülmektedir.

## 1. NATİKÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Osmanlı döneminin şair ve müderrislerinden olan Ahmet Dursun Nâtıkî, 1785 yılında Ardahan'da doğmuştur. Babasının adı İshak b. Halil'dir. İlim tahsiline köyünde başlamış, sonra Kars'ta devam etmiştir. Nâtıkî daha sonra Erzurum'a yerleşmiş ve orada uzun süre müderrislik, vaizlik ve müftülük yaptıktan sonra 1863 yılında yine Erzurum'da vefat etmiştir.<sup>2</sup> Nâtıkî'nin doğum yeri ile ilgili bazı kaynaklarda farklı bilgiler<sup>3</sup> verilse de çalışmamızın konusunu teşkil eden *Takrîzâtu ebyât*'in dibacesinde Nâtıkî, Ardahan'da doğduğunu, Kars'ta ilim tahsil ettiğini ve Erzurum'a yerleşip orada müderrislik yaptığını açıkça ifade etmektedir.<sup>4</sup> Dolayısıyla bu konuda farklı bilgiler veren kaynaklar, muhtemelen *Takrîzâtu ebyât*'in içeriğine muttali olmamışlardır.

Nâtıkî'nin eserlerine gelince, divanının sonunda bulunan hal tercümesinde eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgiler verilmiş, eserlerin nasıl oluşturulduğu ve hangi konulara dair oldukları açıklanmıştır.

**Divan:** Nâtıkî'nin divanını yayımlayan Abdulkadir Erkal, divanda 1 dibâce, 1 manzum hasbihal, 16 kaside, 68 tarih, 112 gazel, 2 manzum mektup, 1 münacaat, 1 tahmis, 2 muhammes, bazıları tarihli 68 rubai, bazıları tarihli 69 müfred, 6 muamma bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca eserde nazım şekli tasnifine gidilmediğini, alfabetik olarak karışık verildiğini, sadece rubai ve müfredlerin divanın sonunda yer aldığını ifade etmiştir.<sup>5</sup>

Nâtıkî'nin divanında bulunan hal tercümesinde ismi geçen diğer eserleri ise şunlardır:<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bk. Abdulkadir Erkal, *Ardahanlı Ahmet Dursun Nâtıkî: Divan (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)*, (Ankara: Altınordu Yayınları, 2019), 7-8.

<sup>3</sup> Nâtıkî üzerinde çalışmaları bulunan Abdulkadir Erkal, Z. Fahri Fındıkoğlu'nun *Erzurum Şairleri* adlı eserinde, Nâtıkî'nin Erzurum'da doğduğunu belirttiğini aktarmıştır. Fakat Erkal, Nâtıkî'ye ait divanın son bölümüne müstensih tarafından eklenen Nâtıkî'nin hal tercümesinden hareketle onun Ardahan'da doğduğunu ifade etmiştir. Geniş bilgi için bk. Abdulkadir Erkal, "Ahmet Dursun Nâtıkî ve Divanı üzerine", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 20 (Erzurum: 2002), 128-129.

<sup>4</sup> Ahmet Dursun Nâtıkî, *Takrîzâtu ebyâti Muhtasari'î-Telhîs*, Milli Kütüphane, nr. 381, 1a.

<sup>5</sup> Erkal, *Ardahanlı Ahmet Dursun Nâtıkî*, 15-16.

<sup>6</sup> Erkal, *Ardahanlı Ahmet Dursun Nâtıkî*, 15-16.

**Mecmaü'l-fevâid ve ma'denü'l-ferâid:** Nâtîkî'nin bu eseri nahiv konulu *el-Âcurrûmiyye* isimli eserin şerhidir.

**Kürâse-i Natîki:** *Lugat-ı Hâcib* isimli eserin şerhidir.

**Terceme-i Nâtîkî:** İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin *Maksûd* isimli eserinin tercüme ve şerhidir.

**Nazm-ı Natîki:** *Bab-ı Şürût Risâlesi*'ni üç bölüm halinde nazma çevirdiği eseridir.

**Takrîzâtü ebyâti Muhtasari't-Telhîs:** *Muhtasarü'l-maânî* isimli eserde geçen beyitlerin incelendiği eserdir. Çalışmamızın konusu olan bu eseri ileride detaylı bir şekilde inceleyeceğiz.

## 2. TAKRÎZÂTU EBYÂT'IN NÜSHALARI

Eserin bulabildiğimiz tek nüshası Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 381 numarada, Dursun Ahmet Nâtîkî adına kayıtlıdır. Yazma olarak bulunan eserin özellikleri şu şekildedir:

88 yaprak, 250x170 – 160x90 mm, nesih yazı, 21 satır, daire içinde kartal filigranlı kâğıt, dört köşe vişne rengi meşin, renkli kâğıt kaplı miklepli karton cilt, başlıklar kırmızı.

## 3. TAKRÎZÂTU EBYÂT'IN TAM ADI VE TÜRÜ

Eserin tam adı, *Takrîzâtü ebyâti Muhtasari't-Telhîs ve şevâhidi'l-funûn maa'l-berâhini ve't-tansîs*'tir. Eser isminde geçen “takriz” kelimesi Arapçada takti, yani kesme, bölme anlamındadır.<sup>7</sup> Müellif bu kelime ile dizeleri ölçünün cüzlerine göre ayırmayı, yani takti etmeyi kastetmektedir. Nitekim müellifin deyimiyle, eserin temel yazılış amacı da budur.<sup>8</sup> Belâgat ile ilgili olan bu eserde, Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Muhtasarü'l-maânî* isimli eserinde yer alan beyitler detaylı bir şekilde incelenmiştir.

## 4. TELİF SEBEBİ VE TELİF TARİHİ

Nâtîkî, *Takrîzâtü ebyât*'ın dibacesinde, Teftâzânî'nin *Muhtasarü'l-maânî* isimli eseri ile ilgili çok sayıda çalışmanın bulunduğunu ancak *Muhtasarü'l-maânî*'de geçen şahid beyitleri müstakil bir şekilde ele alan herhangi bir çalışmanın bulunmadığını dile getirmiştir. Nâtîkî, söz konusu beyitlerin aruz kalıplarının belirlenmesi, anlamlarının açıklanması, hangi konuya örnek olarak verildikleri vb. hususları açıklamanın son derece önemli olduğunu söylemiştir. Nâtîkî, aruz ilmi ile ilgilenen çok az kişinin bulunduğunu, zira kalbinde aruz ilminin sevgisi bulunmayan kişilerin bu işi yapamayacaklarını da belirtmiştir. Bu nedenle eserde geçen beyitleri takriz

<sup>7</sup> Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, “قرض” md. *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru saydâ, ts), 7: 216.

<sup>8</sup> Ahmet Dursun Nâtîkî, *Takrîzâtü ebyât*, 2b.

etmeyi uzun bir süre düşündüğünü, öğrencilerinden de bu yönde taleplerin geldiğini ifade eden Nâtıkî, Sultan II Mahmut'un (ö. 1255/1839), vezirlerinden ilme ve âlimlere değer veren Esad Mehmet Muhlis Paşa'yı<sup>9</sup> (ö. 1850) doğu vilayetleri seraskeri olarak Erzurum'a göndermesi ile birlikte *Takrîzâtu ebyât*'ı telif etmeye karar verdiğini açıklamıştır.<sup>10</sup> Nâtıkî eserini, âlimleri ve ilmî faaliyetleri güçlü bir şekilde destekleyen Esad Mehmet Muhlis Paşa'ya ithaf ettiğini dile getirmiştir.<sup>11</sup>

*Takrîzâtu ebyât*'ın telif tarihi ise bizzat müellif tarafından eserin dibacesinde belirtilmiştir. Buna göre eserin telifine 1247/1831 yılında başlanmış ve 1253/1837 yılında tamamlanmıştır. Nâtıkî, Esad Mehmet Muhlis Paşa'nın 1246/1830 tarihinde doğu vilayetlerine serasker olarak gönderildiğini, kendisinin ise bu tarihten tam bir yıl sonra esere başladığını ve altı yılda tamamladığını ifade etmiştir.<sup>12</sup> Ayrıca o, eserin son sayfasında da *Takrîzâtu ebyât*'ı, hicri 1253 (M. 1837) yılında tamamladığını ifade ederek telif tarihini ve süresini açıkça belirtmiştir.

## 5. BAŞI VE SONU

Eserin baş tarafından dış ve iç kapağı sağlam bir şekilde durmakta ve iç kapakta *Müellifu haza 'l-kitâb el-müstetâb Tursun Ahmed en-Nâtuk el-müderriş bi dersi 'âm hüve 'l-müderriş be paye-i ... afâ anhu* şeklinde bir ibare yer almaktadır. İlk sayfada ise *Hâzihi Takrîzâtu ebyâtî Muhtasari't-Telhîs ve şevâhidi 'l-funûn maa 'l-berâhini ve 't-tansîs* şeklinde eserin tam ismi yazılmaktadır. Eser isminin altında da besmele ile başlayan dibace kısmı bulunmaktadır. Bu durum eserin baş tarafından herhangi bir sayfasının eksik olmadığını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Aynı şekilde eserin son

<sup>9</sup> 1780 yılında Ankara'ya bağlı Ayaş'ta doğdu. Medresede tahsilini tamamladıktan sonra devletin farklı kademelerinde görev yapan Esad Muhlis 1825'te paşalık rütbesiyle Edirne valisi oldu. 1827'de Ordu-yi Hümâyun memurluğuna tayin edildi, bir yıl sonra da Dimetoka'ya gönderildi. Aynı yıl Adana, 1829'da Konya valisi oldu. 1828-1829 Osmanlı-Rus harbinin ardından bölgeyi iyi tanıdığı için Erzurum valiliğine getirildi. Kendisine vezirlik rütbesine ek olarak fevkalâde zamanlarda Erzurum valilerine verilen Şark seraskerliği unvanı da verildi. 1836'da yeni kurulan Erzurum Redif-i Mansûre müşirliğine getirildi. Erzurum'u yeniden imar ve tahkim eden Esad Paşa, 1836'da bu görevinden ayrılarak Şûrâ-yı Bâbiâlî âzası oldu. Aynı yıl Boğaz muhafızı, ardından Sivas, 1840'ta Halep, iki yıl sonra Sayda, 1845'te de ikinci defa Erzurum valisi oldu. Erzurum'da Tanzimat'ın uygulanmasından doğan karışıklıkları önlemeye çalışan Esad Paşa bir yıl sonra azledildi. Daha sonra Musul valiliğine atanan Esad Muhlis Paşa, 1847'de Diyarbakir valiliğine tayin edildi ve burada vefat etti. Bk. Sinan Kunalp, *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricâli*, (İstanbul: İsis, 1999), 71; Kamil Şahin, M. Hüsrev Subaşı, "Esad Muhlis Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/esad-muhlis-pasa> (07.01.2020).

<sup>10</sup> Nâtıkî, *Takrîzâtu ebyât*, 1a-2b.

<sup>11</sup> Nâtıkî, *Takrîzâtu ebyât*, 2a.

<sup>12</sup> Nâtıkî, *Takrîzâtu ebyât*, 2b-2a.

tarafından da hem iç hem de dış kapak sağlam bir şekilde durmakta, son sayfada, eserin bitiş tarihi, hamdele, Sultan II Mahmut için dua ve övgüler yer almaktadır. Eser, *ve hâzihi nihâyetü 'l-kitâb* (bu kitabın sonudur) ifade-siyle son bulmaktadır.

## 6. MUHTEVA İNCELEMESİ

*Takrîzâtu ebyât* 1 dibace, 1 mukaddime 3 bölüm ve 1 hâtimededen oluşmaktadır. Eserde, *Muhtasarü 'l-maâni*'de bulunan yaklaşık 280 beytin takrizi yapılmıştır. Ancak *Takrîzâtu ebyât* 'taki toplam beyit sayısı daha fazladır. Nâtikî, karşılaştırma veya asıl örneği destekleme bağlamında zikrettiği ve bir kısmı Farsça ya da Türkçe olup kaynak metinde yer almayan beyitleri takriz etmemiştir. Eser bu haliyle bir aruz uygulaması niteliğindedir. Müellifin de işaret ettiği gibi<sup>13</sup> eserin asıl telif amacı, *Muhtasarü 'l-maâni*'yi ders kitabı olarak takip eden medrese talebelerinin, hem anlaşılması zor olan şiirleri daha kolay bir şekilde anlamaları hem de bol bol aruz uygulaması yapmalarınıdır.

Eserde genel anlamda şöyle bir yöntem takip edilmiştir: Müellif, “falanca konunun örneğidir”, diyerek şiiri zikreder, ardından şiirde geçen kelimeleri hem yapı hem de anlam bakımından tahlil eder ve genellikle şiirin anlamını bir bütün olarak basit ve anlaşılır ifadelerle açıklar. Arapça açıklamayı yeterli görmediği durumlarda kelimeleri Türkçe ve Farsça da açıklamaya çalışır. Hatta bazen beytin tamamını Türkçe veya Farsçaya aktardığı da olmuştur. Tüm şiirlerde olmasa da anlamlandırmadan sonra gramer tahlillerine de yer vermekte ve karmaşık cümleleri öğelerine ayırmaktadır. Müellif, beyitleri yapı ve anlam bakımından inceledikten sonra bahirleri belirleme ve takti işlemine geçmektedir. Eğer şiir belâgatın ana konularından biri ile ilgili ise tüm bu işlemlerden önce ilgili konu hakkında bilgiler vermektedir. *Takrîzâtu ebyât* bu yönüyle de *Muhtasarü 'l-maâni*'nin özeti mahiyetindedir.

Nâtikî, *Takrîzâtu ebyât*'a dört sayfalık dibace ile giriş yapmıştır. Besmele, hamdele ve salve ile başlayan bu kısımda müellif, eserin içeriğine ve dolayısıyla da belâgat ilminin inceliklerine işarette bulunduğu ağdalı cümleler kullanmıştır. Bunların akabinde dönemin padişahı Sultan II Mahmut'a yönelik övgü dolu sözler sarf eden müellif, Padişah'ın, Asâkir-i Mansure-i Muhammediye teşkilatını kurup yeniçeri ocağını ortadan kaldırmakla bozgunculuk ve isyan kapısını kapattığını ifade etmiştir. Serasker Esad Mehmet Muhlis Paşa'ya yönelik de övgü dolu sözler sarf eden müellif, onun ilme ve âlimlere verdiği önemden takdirle bahsetmiştir. Yine eserin dibacesinde Nâtikî, kısaca kendisini tanıttıktan sonra eserin telif tarihini ve telif sebebini açıklamıştır.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Nâtikî, *Takrîzâtu ebyât*, 2b.

<sup>14</sup> Nâtikî, *Takrîzâtu ebyât*, 1b-2a.



Eser, dibaceden sonra 12 sayfalık mukaddime ile devam etmektedir. Mukaddime kısmında aruz ilmi hakkında geniş bilgiler verilmiştir. Aruz ilminin tanımı yapılmış; kurucusu ve diğer dil ilimleri ile münasebeti açıklanmış; bahir, darb, zihâf, hazif, illet, sebep, veted, fasıla vb. temel kavramlar detaylı bir şekilde incelenmiştir. Nâtikî mukaddimede, şiir olmadığı halde Kur'ân-ı Kerim'de tüm bahirlerin bulunduğunu ifade edip her bir bahir için Kur'ân ayetlerinden örnekler vermiştir.<sup>15</sup>

Nâtikî, Arap aruzunu esas alarak daire ve bahirleri şu şekilde açıklamıştır: Dâiretü'l-muhtelife: Tavîl, Medîd, Basît; Dâiretü'l-mü'telife: Vâfir, Kâmil; Dâiretü'l-müctelibe: Hezec, Recez, Remel; Dâiretü'l-müştebihe: Serî', Münserih, Hafîf, Muzârî', Muktedab, Müctes; Dâiretü'l-müttefika: Mütekârib, Mütedârik.<sup>16</sup> Nâtikî ayrıca aruz dairelerinin genelde Arapça şiirlerle çizildiğini ancak kendisinin Türkçe şiirler tercih ettiğini, bunu da mübtedilere kolaylık sağlamak ve uzmanları da sevindirmek amacıyla yaptığını ifade etmiştir.<sup>17</sup>

Nâtikî *Takrîzâtu ebyât'*, *Muhtasarü'l-maânî'* de de uygulanan belâgat ilminin maânî, beyân ve bedî' şeklindeki üçlü taksimini esas alarak üç ana bölüme ayırmıştır. Kaynak metinde yer alan ve şiir intihalinin konu edildiği "hâtîme" başlığında da yer vermiştir. Söz konusu ana bölümleri de kaynak metindeki taksimatı esas alarak konularına göre alt başlıklara ayıran Nâtikî, ayrıca belâgatın hangi konusuna örnek olarak verildiğini dikkate alarak her şiir için de ayrı başlık açmıştır. Nâtikî'nin *Takrîzâtu ebyât'* ta ele aldığı veya değindiği önemli hususları şu şekilde özetlemek mümkündür:

a- *Muhtasarü'l-maânî'* de geçen şiirlerin bahirlerini ve aruz ölçülerini açıklamak; dizeleri ölçünün cüzlerine göre ayırmak, yani takti etmek. Eserde özgünlük kazandıran en belirgin özellik budur. Nâtikî bu işlemi neredeyse tüm şiirlere uygulamıştır.

b- Şiirlerin tamamını veya şiirde geçen bazı kelimeleri Arapça olarak açıklamak. Bazı kelimeleri Türkçe veya Farsça olarak açıklamak. Eserde bir bütün olarak Türkçeye çevrilen şiirler de bulunmaktadır.

c- Şiirin istişhâd konusunu açıklamak. Müellif, her bir şiir için ayrı başlık açarak belâgatın hangi konusuna örnek olarak verildiğini açıklamaktadır.

d- Gramatik tahlillerde bulunmak.

e- Belâgat konularına dair açıklamalara yer vermek.

Burada öncelikle eserin belirleyici özelliklerinden olmayan fakat zikredilmesinde fayda gördüğümüz birkaç noktaya kısaca değindikten sonra yukarıda maddeler halinde sıraladığımız hususları ayrı başlıklar altında örnekleriyle birlikte detaylı bir şekilde ele alacağız.

Nâtikî yukarıdaki hususlar dışında, bazen aruz ve belâgat ile ilgili ilk

<sup>15</sup> Nâtikî, *Takrîzâtu ebyât'*, 3b-6a.

<sup>16</sup> Nâtikî, *Takrîzâtu ebyât'*, 7b-8a.

<sup>17</sup> Nâtikî, *Takrîzâtu ebyât'*, 8a.

dönem dil ve edebiyat bilginlerinden farklı görüşler aktarmakta fakat görüşler arasında herhangi bir tercihte bulunmamaktadır. Genellikle şairlerin isimlerini de zikreden Nâtıkî, bazen de *أَنْشَدَ الْمُصَنِّفُ* (musannif/müellif şiiiri zikretti) *قَالَ الشَّاعِرُ* (şair dedi) şeklinde ifadeler kullanmaktadır. Ancak bununla kendisini kastetmemektedir. Zira aynı şiirler *Muhtasarü 'l-maânî*'de yer almaktadır. Nâtıkî'nin bu ifadeleri, söyleyeni belli olmayan şiirler için kullandığı anlaşılmaktadır. Nâtıkî, bazen söyleyeni belli olduğu halde Teftâzânî'nin açıklamadığı şair isimlerine de yer vermektedir. Ayrıca bazı noktaları sadece kendisinin fark ettiğini ifade edip bundan dolayı da Allah'a hamd etmektedir. Yine şiirlerin bahirlerini açıklarken bazen farklı görüşler naklederek söz konusu görüşlerin hatalı olduğunu ifade etmekte ve doğru olduğunu söylediği bahir türünü kendisi açıklamaktadır. Nâtıkî çoğunlukla açıklamasını bitirdiği her şiirin sonunda, "Nâtıkî bu şekilde takriz etti", "Nâtıkî'nin sözlerindendir", "Nâtıkî böyle açıkladı", "ben böyle anladım", "buna dikkat et", "düşün", "bunu iyice anla" vb. ifadeler kullanmaktadır. Kendi ismini zikrettiğinde genellikle duaya da yer vermektedir.

### 6.1. Aruz Kalıbı Uygulamaları

Büyük oranda aruz uygulaması niteliğinde olan *Takrîzâtü ebyât*'ta, *Muhtasarü 'l-maânî*'de yer alan hemen hemen tüm beyitler takti edilmiş ve bahirleri belirlenmiştir. Burada *Takrîzâtü ebyât*'tan bir örnek vererek müellifin yöntemini daha net bir şekilde ortaya koymaya çalışacağız. Müellif, sözün fesahatini bozan tenâfür-i kelimât'a<sup>18</sup> örnek olarak verilen aşağıdaki beyti şu şekilde takriz etmiştir:

**”مِثَالُ التَّنَافُرِ فِي الْكَلَامِ قَوْلُ الشَّاعِرِ**

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرُ	وَلَيْسَ قُرْبُ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ
مفاعِلنْ مفتحَلنْ فعولنْ	مفاعِلنْ مفاعِلنْ مفعولنْ

هذا الْبَيْتُ مِنْ بَحْرِ الرَّجَزِ الْمَطْوِيِّ الْمَخْبُونِ الْمُقْطُوعِ إِذْ أَصْلُهُ مُسْتَفْعِلُنْ سِتْ مَرَّاتٍ فِي بَيْتٍ  
وَاحِدٍ وَفِي لَفْظِ مفاعِلنْ الْخَبْنُ وَالنَّقْلُ وَفِي مفتحَلنْ الطَّيُّ وَالنَّقْلُ وَفِي فعولنْ الْخَبْنُ وَالْقَصْرُ وَالنَّقْلُ  
وَفِي مفعولنْ الْقَطْعُ وَالنَّقْلُ. وَالْقَطْعُ فِي هَذَا الْمَقَامِ حَذْفُ سَاكِنٍ وَتَدْمِجُ الْمُجْمُوعِ وَإِسْكَانُ حَرَكَتِهِ فِي لَفْظِ  
مفاعِلنْ وَنَقْلُ إِلَى مفعولنْ كَمَا تَرَى فِي تَقْطِيعِهِ: وَقَبْرُ حَرْ = مفاعِلنْ . بِنِ بِمَا = مفتحَلنْ . ن قَفْر =  
فُعولنْ . وَلَيْسَ قُر = مفاعِلنْ . ب قَبْرِ حَرْ = مفاعِلنْ . بِنِ قَبْرُنْ = مفعولنْ . تَأْمَلْ فِي عَرْوَضِهِ لِأَنَّ  
هَذَا الْمَقَامَ مَحَلُّ مَزَالِقِ الْأَقْدَامِ عِنْدَ الْعَرُوضِ. هَكَذَا اسْتَنْبَطَهُ النَّاطِقِيُّ مِنْ الْأَطْفِ الْعَرُوضِ.<sup>19</sup>

“Sözdeki tenâfür’e örnek, şairin şu sözüdür: *Harb’in mezarı ıssız bir yerdedir. Harb’in mezarının yakınında hiçbir mezar yoktur. ... Bu beyit matvî, mahbûn, maktu recez bahrindedir. Zira aslı, aynı beyitte altı defa*

<sup>18</sup> Tenâfür-i kelimât, bazı kelimelerin yan yana gelmesi ile sözün kulağı rahatsız etmesini, dile ağır gelmesini ve telaffuzun zorlaşmasını gerektiren bir vasıftır. Bk. Nusrettin Boelli, *Belâgat Arap Edebiyatı*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 19.

<sup>19</sup> Nâtıkî, *Takrîzâtü ebyât*, 10b.

müste'îlün şeklindedir. Mefâilün lafzında habîn<sup>20</sup> ve nakil vardır. Müf-teilün lafzında ise tayy<sup>21</sup> ve nakil vardır. Feûlün lafzında habîn, kası<sup>22</sup> ve nakil vardır. Mefûlün lafzında da katı ve nakil vardır. Takti işleminde de gördüğünüz gibi 'katı' burada, birleşmiş vetedin<sup>23</sup> sakin harfinin hazfi ve mefâilün lafzındaki hareketin sükûna çevrilmesi ve mefûlün lafzına nakledilmesi anlamındadır: وَقَبْرُ حَرْ = مَفَاعِلُنْ . بِنُ بِمَكَا = مُفْتَعِلُنْ . نِ فَعُولُنْ . مَفَاعِلُنْ = مَفْعُولُنْ . بِنُ قَبْرُنْ = مَفْعُولُنْ . وَلَيْسَ فُرُ = مَفَاعِلُنْ . بِنُ قَبْرُنْ = مَفْعُولُنْ . بِنُ قَبْرُنْ = مَفْعُولُنْ .

Bunun aruzunu iyi düşün zira bu makam aruzda ayakların kaydığı yerdir. Nâtıkî bu şekilde aruzun inceliklerinden bulup çıkarttı.”

Görüldüğü gibi müellif, beytin tamamını takriz edip bahir ve tef' ileler- de meydana gelen değişikliklere değinmektedir. Bu bağlamda tef' ilelerde meydana gelen değişiklikleri ifade eden kavramları da açıkladığı dikkat çekmektedir.

## 6.2. Anlamlandırma, Çeviri, Şerh

Nâtıkî *Takrîzâtü ebyât'* ta, aruz uygulamalarından sonra en çok anlamlandırma üzerinde durmaktadır. Genellikle şiirlerde geçen kelimelerin sözlük anlamlarını açıklayan Nâtıkî, bazen de beytin tamamını sade ve anlaşılır bir şekilde Arapça olarak ifade etmekte veya Farsça ya da Türkçeye çevirmektedir. Şiirleri açıklamada, kaynak metin olan *Muhtasarü'l-maânî*' den geniş bir şekilde yararlanmasına rağmen, ibareyi olduğu gibi almaktan ziyade, özetleyip mefhumunu aktarmaktadır. Nâtıkî'nin, şerh boyutunu aşan tartışma ve ihtilaflara yer vermemesi, onun talebelerin seviyelerini gözettiğini ve öğretim boyutunu dikkate aldığını göstermektedir. Nâtıkî'nin şerh metodunu, kelamın fesahatini bozan zincirleme isim tamlamasına örnek olarak verilen aşağıdaki şiirin açıklamasında görmek mümkündür:

”مِثَالُ تَتَابِعِ الْإِضَافَاتِ كَقَوْلِهِ  
 حَمَامَةٌ جَرَّعِي حَوْمَةَ الْجَنْدَلِ إِسْجَعِي فَأَنْتِ بِمَرْئِي مِنْ سَعَادٍ وَمَسْمَعِي  
 قَوْلُهُ حَمَامَةٌ جَرَّعِي حَوْمَةَ الْجَنْدَلِ إِسْجَعِي، حَمَامَةٌ مُنَادِي وَحَرْفُ النَّدَاءِ مَحْدُوفٌ. وَجَرَّعَاءُ  
 تَأْنِيثُ الْأَجْرَعِ وَحَدْفُ الْهَمْزَةِ لِلضَّرُورَةِ فِي الشَّعْرِ، وَ فِي اللَّغَةِ أَرْضِ ذَاتِ رَمَلٍ، حَوْمَةٌ هِيَ

<sup>20</sup> Habîn, tef'îlenin ikinci sakin harfinin düşmesi demektir. Böylece müste'îlün, mütef'îlün olur. Daha sonra da mefâilün kalıbına nakledilir. Habîn gerçekleştiği beyte mahbûn denir. Bk. İmîl Bedî Yakub, *el-Mu'cemü'l-mufassal fi imi'l-arûz ve'l-kâfiye ve funûnü's-şi'r*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991), 222.

<sup>21</sup> Tayy, tef'îlenin dördüncü sakin harfinin düşmesi demektir. Böylece müste'îlün, müste'îlün olur. Tayyin gerçekleştiği beyte matvî denir. Yakub, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 326.

<sup>22</sup> Kasr, sebab-i hafîfin hazfedilmesi ve sâkin harfinin hareketlenmesi ile meydana gelen illetir. Yakub, *el-Mu'cemü'l-mufassal*, 375.

<sup>23</sup> Birleşmiş veted (vetedi mecmu') aruz vezninde bir tef'îlenin, ilk ikisi müteharrik, sonuncusu sakin olan üç sessiz harflik kısmıdır. Bk. Nihad M. Çetin, “Arûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/aruz> (05.01.2020).

مُعْظَمُ النَّبِيِّ، وَالْجَنْدَلُ أَرْضُ ذَاتِ جِجَارَةٍ، إِسْجَعِي أَمْرٌ حَاضِرٌ مُؤَنَّتٌ مِنْ بَابِ عِلْمٍ، السَّجْعُ صَوْتُ الْحَمَامَةِ وَنَحْوِهِ. وَالنَّعْبِيرُ بِالْتُرْكِيِّ: أَيِ طَائِلِي بِيُوكِ قَوْمَلَى بَرَكِ كَوَكْرَجْنَى سِنِ أَوْتِ. وَفِيهِ إِضَافَاتٌ ثَلَاثٌ فَأَفْهَمَ. قَوْلُهُ فَأَنْتَ بِمَرَى مِنْ سَعَادٍ وَمَسْمَعِي، مِنْ مَحَلِّ الرُّنْيَةِ، سَعَادٌ إِسْمٌ مَحْبُوبَةٌ، وَمَسْمَعِي مَحَلُّ السَّمْعِ وَالْيَاءُ لِلْوَزْنِ، تَأَمَّلْ تَنَلْ. هَذَا مِنَ الطَّوِيلِ ...<sup>24</sup>

“İsim tamlamalarının peş peşe geldiğine örnek, şairin şu sözüdür: Ey kumlu taşlı arazinin güvercini! Sen öt. Çünkü Suâd’ın duyup görebileceği bir yerdesin. Hamâmete cer’â havmete’l-cendeli isce’î sözündeki hamâmete sözcüğü, münâdâ (kendisine seslenilendir). Nida edatı ise mahzuftur. Cer’âe sözcüğü ecra’ sözcüğünün müennesi/dişil halidir. (Kelime sonundaki ) Hemze, şiirdeki vezin zorunluluğundan dolayı düşmüştür. Cer’âe kelimesi sözlükte kumlu arazi demektir. Havmetu kelimesi, bir şeyin çoğu, büyük bir kısmı anlamındadır. Cendel kelimesi, taşlı arazi demektir. İsce’î kelimesi ise alime babından emr-i hazır müennestir. Es-sec’ kelimesi, güvercin vb. kuşların ötüşü anlamındadır. Bu mısraın Türkçe ifadesi, Ey taşlı büyük kumlu yerin güvercini! Sen öt şeklindedir. Bu mısra da peş peşe üç tane isim tamlaması bulunmaktadır. Bunu iyi kavra. Fe ente bi mer’an min Suâde ve mesma’î sözündeki mer’an sözcüğü görünen yer anlamındadır. Suâd, sevgilinin adıdır. Mesma’î, duyulan yer demektir. Kelime sonundaki yâ harfi, vezinden dolayı eklenmiştir. Düşün doğruya ulaşırsın. Bu beyit tavil bahrindedir...”

Görüldüğü gibi Nâtıkî, beyitte geçen kelimeleri yapı ve anlam bakımından incelerken sade ve anlaşılır ifadeler kullanmakta, anlam ve yapı ile ilgili herhangi bir farklı görüşe yer verip tartışmalara girmemektedir. Oysa Teftâzânî bu beytin anlamı ile ilgili iki farklı görüşe yer verip, gerekçesini de belirterek birini (Nâtıkî’nin tercih ettiği anlam) diğerine tercih etmektedir.<sup>25</sup>

### 6.3. İstîşhâd

Nâtıkî’nin *Takrîzâtu ebyât*’ta değindiği hususlardan biri de verilen beytin, belâgatın hangi konusuna delil olarak getirildiğini ifade edip istîşhâd noktasını açıklamaktır. O, bu işlemi bazen takti ve şerhten önce, bazen de bu işlemlerden sonra yapar. Nâtıkî’nin bu husustaki açıklamaları da şerh kısmında olduğu gibi büyük oranda *Muhtasarü’l-maânî*’deki konu ile ilgili açıklamaların özeti mahiyetindedir. Fakat o, şerh kısmında genellikle *Muhtasarü’l-maânî*’nin mefhumunu kendi ifadeleri ile özetlerken, istîşhâd konusunda daha çok kaynak metindeki ifadelerin aynısını aktarmayı tercih etmektedir. Nâtıkî, bunu yaparken nadiren Teftâzânî’ye atıfta bulunmaktadır. Mesela, teşbihin gayelerine dair örnek olarak verilen aşağıdaki beytin istîşhâd noktasını açıklarken kaynak metinde geçen ifadelerin neredeyse

<sup>24</sup> Nâtıkî, *Takrîzâtu ebyât*, 12b.

<sup>25</sup> Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahrüddîn Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasarü’l-maânî*, (Karaçi: Mektebet’ül-büşrâ, 2010), 1: 50-52.

aynısını kullanmasına rağmen Teftâzânî'ye atıfta bulunmamıştır.<sup>26</sup>

”مثال عَرَضَ التَّشْبِيهِ فِي الْأَعْلَابِ يَعُودُ إِلَى الْمُشَبَّهِ وَالْعَرَضُ الْعَائِدُ إِلَى الْمُشَبَّهِ بَيَانُ إِمكانِهِ  
كَمَا فِي قَوْلِ أَبِي طَيِّبٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى

فَإِن تَفَقَّ الْأَنَامُ وَأَنْتَ مِنْهُمْ      فَإِنَّ الْمَسْكَ بَعْضُ دَمِّ الْغَزَالِ  
فَالشَّاعِرُ لَمَّا ادَّعَى أَنَّ الْمَمْدُوحَ قَدْ فَاقَ النَّاسَ حَتَّى صَارَ أَصْلًا بِرَأْسِهِ وَجَنَسًا بِنَفْسِهِ وَكَانَ هَذَا  
فِي الظَّاهِرِ كَالْمَمْتَنِعِ إِحْتِجَ لِهَذِهِ الدَّعْوَى وَبَيَّنَ إِمكانَهُ بِأَنَّ شَبَّهَ هَذَا الْحَالِ هِيَ حَالُ الْمُشَبَّهِ بِحَالِ  
الْمَسْكَ الَّذِي هُوَ مِنَ الدَّمَاءِ، ثُمَّ إِنَّهُ لَا يُعَدُّ مِنَ الدَّمَاءِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْأَوْصَافِ الشَّرِيفِ لِأَنَّهُ وَجَدُ فِي  
الدَّمِّ. وَهَذَا التَّشْبِيهُ ضَمْنِيٌّ وَمَكْنِيٌّ عَنْهُ، أَي يُسَمَّى هَذَا التَّشْبِيهُ ضَمْنِيًّا لِأَنَّهُ فِي ضَمْنِ الْبَيْتِ، وَمَكْنِيًّا  
لِأَنَّهُ كِنَايَةٌ عَنِ التَّشْبِيهِ، فَافْهَمْ ...<sup>27</sup>

“Teşbihin amacının genelde müşebbehe (benzetilen) yönelik olduğuna -müşebbehe dönük amaç, müşebbehe isnad olunan şeyin mümkün olduğuna açıklamaktır- dair örnek, Ebû Tayyib'in şu sözüdür: Sen insanlardan olduğun halde, onlardan üstün isen, (Bu şaşılacak bir şey değildir.) Çünkü misk de ceylan kanınının bir kısmıdır. (Ve onun diğer unsurlarından üstündür). Şair, övülen kişinin diğer insanlardan daha üstün olduğunu, öyle ki kendi başına ayrı bir tür haline geldiğini savununca -ki bu da görünürde imkânsız bir şeydir- iddiasına kanıt getirdi ve bunun mümkün olduğunu açıkladı. Şöyle ki benzetilenin (burada, övülen kişi) durumunu kanın bir parçası olan miske benzetti. Kandan bir parça olmasına rağmen, kanda bulunmayıp kendisinde bulunan güzel vasıflardan dolayı misk, kan olarak sayılmaz. Bu teşbih, zımnî ve meknî bir teşbih türüdür. Yani, beyitte üstü kapalı bir şekilde bulunduğu için zımnî teşbih diye isimlendirilir. Teşbihten kinaye olduğu için de meknî diye isimlendirilir. Bunu iyi anla...”

Yukarıda verilen beyitte şair, övülen kişinin diğer insanlardan daha üstün olduğunu ve adeta kendi başına farklı bir tür haline geldiğini savunmakta, iddiasını ispatlamak için de teşbihe başvurmuştur. Nâtikî, beyitteki bu hususu açıklamak için teşbihin gayelerine vurgu yapmakta ve teşbihin temel amacının müşebbehin (benzetilen) durumu olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra ise beyitteki teşbihi inceleyerek şairin iddiasını nasıl ispatlamaya çalıştığını detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır.

#### 6.4. Gramer İncelemesi

Nâtikî, istişhâd ve şiirlerin anlamlarını açıklamada büyük oranda *Muhtasarü'l-maânî*'den yararlanmışsa da gramer incelemelerinde farklı bir metot izlemiştir. Bu konuda Teftâzânî'den daha fazla ayrıntılara dalmakta ve özellikle de Teftâzânî'nin pek fazla yer vermediği morfolojik tahlillere ilgi duymaktadır. Hatta Teftâzânî'nin gramer açısından hiçbir değerlendirmede bulunmadığı beyitleri bile Nâtikî detaylı bir şekilde incelemektedir.

<sup>26</sup> Teftâzânî, *Muhtasarü'l-maânî*, 2: 55.

<sup>27</sup> Nâtikî, *Takrîzâtü ebyât*, 33a.

Nâtıkî'nin gramer incelemeleri, çoğunlukla kelime merkezli olup dönemin ilmî geleneğini yansıtmaktadır.

”مثال ترك التشبيه ذاهبا إلى الحكم بالتشابه الذي يكون المثنى والمثنى به فيه متساويين للإختراز عن ترجيح أحدهما على الآخر قول أبي إسحاق إبراهيم الصابني الشهير بالكاتب وصاحب الرسائل

تَشَابَهَ دَمْعِي إِذْ جَرَى وَمُدَامَتِي  
فَوَاللَّهِ مَا أَذْرِي أَبَاحْخَمْرٍ أَسْبَلْتُ  
فَمِنْ مِثْلِ مَا فِي الْكَأْسِ عَيْنِي تَسْكُبُ  
جُفُونِي أَمْ مِنْ عَيْرَتِي كُنْتُ أَشْرَبُ  
قَوْلُهُ تَشَابَهَ فِعْلٌ ماضٍ مُفْرَدٌ مِنْ بَابِ تَبَاعَدَ، فَاعِلُهُ دَمْعِي وَهُوَ مَاءُ الْعَيْنِ الَّذِي يَحْصُلُ مِنْ  
الْبُكَاءِ. قَوْلُهُ وَمُدَامَتِي مَعْطُوفٌ عَلَى دَمْعِي وَالْمُدَامَةُ بِضَمِّ الْمِيمِ الْخَمْرُ وَيَأْوَاهَا بَاءُ الْمُتَكَلِّمِ. قَوْلُهُ  
إِذْ جَرَى عَلَّةٌ لِلتَّشَابُهِ وَفَاعِلٌ جَرَى رَاجِعٌ إِلَى الدَّمْعِ. وَقَوْلُهُ فَمِنْ مِثْلِ مَا فِي الْكَأْسِ، الْفَاءُ لِلتَّعْلِيلِ  
كَإِذْ، وَمِنْ مُتَعَلِّقٍ بِتَسْكُبِ، وَمَا مَوْصُولٌ، فِي الْكَأْسِ صِلَةٌ، تَقْدِيرُهُ أَي تَسْكُبُ الْعَيْنُ دَمْعًا مِنْ مِثْلِ  
مَا فِي الْكَأْسِ. وَهُوَ مَهْمُوزٌ الْعَيْنِ، يُقَالُ لِلْقَدَحِ الَّذِي يُمَلَأُ بِالْخَمْرِ. قَوْلُهُ عَيْنِي تَسْكُبُ، عَيْنِي بِكَسْرِ  
النُّونِ وَفَتْحِ الْبَاءِ الْمَخْفَفَةِ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْمُفْرَدِ فِي مَوْقِعِ الْمُتَنَّى اجْتِزَاءً وَضَرُورَةً لِلْوِزْنِ، وَعَيْنِي  
فَاعِلٌ لِفِعْلِ مَحْذُوفٍ مَقْسَرٌ بِتَسْكُبِ الْمَذْكَورِ، تَقْدِيرُ الْكَلَامِ أَي تَسْكُبُ عَيْنِي تَسْكُبُ. قَوْلُهُ فَوَاللَّهِ أَهْ،  
الْفَاءُ لِتَرْتِيبِ الْمَعْنَى بِالتَّفَرُّعِ عَلَى النَّيْتِ السَّابِقِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ الْمَطْلُوبُ تَعْيِينَ الْمُسْتَبَلِّ بِهِ. إِمَّا  
الْخَمْرُ أَوْ الْعَبْرَةُ. أَسْبَلْتُ أَي أَقْطَرْتُ جُفُونِي هِيَ جَمْعُ الْجَفْنِ وَهُوَ غِلَافُ الْعَيْنِ، وَيُقَالُ بِالْفَارَسِيَّةِ  
بِلكِ چشم. قَوْلُهُ أَمْ مِنْ عَيْرَتِي كُنْتُ أَشْرَبُ، مِنْ مُتَعَلِّقٍ بِأَشْرَبُ. وَالْعَبْرَةُ بِفَتْحِ الْعَيْنِ، يُقَالُ بِالْفَارَسِيَّةِ  
اشك چشم وبالتركي كوز ياشي. فَأَلْحَاصِلُ لَمَّا اعْتَقَدَ الشَّاعِرُ التَّسَاوِيَّ بَيْنَ الدَّمْعِ وَالْخَمْرِ تَرَكَ  
التَّشْبِيهَ إِلَى التَّشَابُهِ فَافْهَمْ. وَهَذَا النَّبْتَانِ مِنَ الْبَحْرِ الطَّوِيلِ ...<sup>28</sup>

“Birini diğerine tercih etmekten sakınmak için benzetmeyi bırakıp, müşebbeh ve müşebbhün bihin benzetme yönünde aynı olduğunu ifade eden benzeşmeye yönelmenin örneği, Kâtib ve Sâhibi’r-resâil diye meşhur olan Ebû İshak İbrahim es-Sâbi’ nin şu sözüdür: Gözyaşlarım aktığında şarabımla aynı oldu. Gözlerim, bardağımdaki şarabın aynısını döküyordu. Allah’a yemin olsun ki bilmiyorum, göz kapaklarım mı şarap döktü yoksa ben gözyaşlarımdan mı içiyordum? Şiirdeki teşâbehe sözü tebâ’ade babından müfred (tekil) mazi fiildir. Fâili (öznesi) ise ağlama sonucu gözden akan su anlamına gelen dem’î sözcüğüdür. Müdâmeti kelimesi, dem’î kelimesine matûftur. Müdâmet kelimesi, mim harfinin dammesi ile şarap demektir. Sonundaki yâ harfi ise mütekellim (1. tekil şahıs) yâsıdır. İz cerâ sözü de benzeşmenin illeti/sebebidir. Cerâ (aktı) fiilinin faili, dem’ sözcüğüne râci olan gizli bir zamirdir. Fe min misli mâ fi’l-ke’si sözündeki fâ harfi, iz gibi illet/sebeup ifade eder. Min ise teskübu fiiline mütealliktir (bağlıdır). Mâ mev-sul bir edattır; fi’l-ke’si onun sulasıdır. Cümlelerin takdiri (var sayılan hali), teskübu’l-’aynu dem’an min misli mâ fi’l-ke’si şeklindedir. Ke’s kelimesi mehmûzü’l-’ayındır (orta harfi hemzedir). Şarap ile dolu olan bardağa ke’s denir. Ayniye teskübu ifadesindeki ayniye kelimesi, esreli nûn ve şeddesiz yâ ile vezinden dolayı ikil yerine kullanılan tekil bir kelimedir. Ayniye kelimesi, mezkûr teskübu ile açıklanan mahzûf bir fiilin fâilidir. Cümlelerin

<sup>28</sup> Nâtıkî, *Takrîzâtü ehyât*, 35b-35a.

takdiri (var sayılan hali), teskübu aynıye teskübu şeklindedir. Fe vallahi... sözüne gelince buradaki fâ harfi, önceki beyte bağlı olarak, gözlerden akanın şarap mı yoksa gözyaşı mı olduğunu belirtmeyi gerektiren anlam sıralamasını yapmak içindir. Esbelet kelimesi döktü anlamındadır. Cüfün, cefn sözcüğünün çoğulu olup gözkapakları demektir. Farsçada pelke çeşm denir. Em min abretî küntu eşrebu sözüne gelince, min, eşrebu filine mütealliktir. Abre, ayın harfinin fethası ile Farsçada eşke çeşm, Türkçede gözyaşı demektir. Sonuç olarak şair, gözyaşı ile şarabın eşit olduğuna kanaat getirince benzetmeyi bırakıp, benzeşmeye (aynılık) yöneldi. İyi anlayın. Bu iki beyit tavil bahrindedir...”

Görüldüğü gibi Nâtikî beytin tamamını gramer açısından en ince ayrınıtısına kadar tahlil etmektedir. Oysa Teftâzani bu beyitle ilgili herhangi bir tahlilde bulunmayıp daha çok anlam üzerinde durmaktadır.<sup>29</sup>

### 6.5. Belâgat Konularına Dair Açıklamalar

Nâtikî, *Takrîzâtu ebyât*'ta aruz uygulamaları, şerh, istişhâd ve gramer incelemeleri dışında, belâgatin ana konularına dair bilgilere de yer vermektedir. Nâtikî, verilen beyitlerin daha iyi anlaşılması ve istişhâd konusunun daha net açıklanması için aruz uygulamaları, şerh, istişhâd ve gramer incelemelerine geçmeden önce ilgili konuyu özet bir şekilde açıklamaktadır. Bu durum esere ayrıca bir önem atfetmekte ve kaynak metne müracaat etmeden *Takrîzâtu ebyât*'tan yararlanmayı mümkün kılmaktadır. Nâtikî, bu konuda da *Muhtasarü'l-maânî*'den yararlanmakta fakat daha derli toplu bilgiler vermektedir. Aşağıda verilen örnekte görüldüğü üzere Nâtikî, detaylara inmeden belâgat konularını güzel bir şekilde açıklamaktadır.

”وَمِنَ الْمَحْسَنَاتِ اللَّفْظِيَّةِ رَدُّ الْعَجْزِ عَلَى الصَّدْرِ وَهِيَ فِي النَّثْرِ أَنْ يُجْعَلَ أَحَدُ اللَّفْظَيْنِ الْمُكْرَّرَيْنِ أَوْ الْمُتَجَانِسَيْنِ أَوْ الْمُلْحَقَّيْنِ بِالْمُتَجَانِسَيْنِ فِي أَوَّلِ الْفَقْرَةِ وَالْآخِرِ فِي آخِرِهَا نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ. وَأَمْتَلُهُ كَثِيرَةٌ فِي الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ وَالْأَقْسَامِ فِي النَّثْرِ أَرْبَعَةٌ كَمَا صَرَخَ الشَّارِحُ فَانظُرْ إِلَى مَحَلِّهِ. وَرَدُّ الْعَجْزِ عَلَى الصَّدْرِ فِي النَّظْمِ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا فِي آخِرِ الْبَيْتِ وَالْآخَرُ فِي صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الْأَوَّلِ أَوْ حَسْوِيهِ أَوْ آخِرِهِ، أَوْ صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الثَّانِي، فَيَصِيرُ الْأَقْسَامُ سِتَّةَ عَشَرَ حَاصِلَةً مِنْ صَرْبِ أَرْبَعَةٍ فِي أَرْبَعَةٍ. وَالْمُصْتَفَى أَوْ رَدُّ ثَلَاثَةِ عَشَرَ مَثَالًا وَأَهْمَلُ ثَلَاثَةٌ لِعَدَمِ الظُّفْرِ بِالْأَمْثَلَةِ الْبَاقِيَةِ وَإِمَّا اكْتِفَاءً بِأَمْثَلَةِ الْإِشْتِقَاقِ، فَافْهَمْ فَإِنَّهُ دَقِيقٌ. مَثَالُ الْأَوَّلِ مِنْ رَدِّ الْعَجْزِ عَلَى الصَّدْرِ بِتَكَرُّرِ اللَّفْظِ فِي آخِرِ الْمِصْرَاعِ الثَّانِي مَعَ وُفُوعِهِ فِي صَدْرِ الْمِصْرَاعِ الْأَوَّلِ قَوْلُ الشَّاعِرِ ...<sup>30</sup>

“Reddü'l-acüz ale's-sadr, mühâssinât-ı lafziyyedendir (lafızla ilgili süsleme sanatları). Reddü'l-acüz ale's-sadr nesirde, aynen tekrarlanan, mütecanis (lafızca aynı, anlamca farklı) olan veya mütecanise

<sup>29</sup> Teftâzânî, *Muhtasarü'l-maânî*, 2: 60-61.

<sup>30</sup> Nâtikî, *Takrîzâtu ebyât*, 66b.



*mülhak (aynı kökten türemiş farklı kelime) olan iki kelimedenden birinin ibarenin başında diğerrinin ise ibarenin sonunda yer almasıdır. Örneğin, وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهَ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ (Çekinmen gereken Allah olduğu halde sen insanlardan çekiniyordun.) (Ahzâb, 33/37) ayetinde olduğu gibi. Bunun ayet ve hadislerde çok sayıda örneği vardır. Şârihin (Teftâzânî) de zikrettiği gibi nazımda ise dört kısmı vardır. Reddü'l-acüz ale's-sadr, nazımda, tekrarlanan kelimelerden birinin beytin sonunda, diğerrinin ise ilk mısraının baş, orta ve sonu ile ikinci mısraın başında bulunmasıdır. Böylece dört çarpı dörtten on altı kısım ortaya çıkmaktadır. Fakat musannif bunlardan sadece on üçüne örnek vermiş, diğer üç kısma ise örnek vermemiştir. Bunun nedeni, ya söz konusu üç kısmın örneklerini bulamamış ya da istikâk örnekleri ile yetinmiştir. Bunu iyi anlayın zira bu ince bir noktadır. Lafzın, birinci mısraın başında ve ikinci mısraın sonunda tekrarlanması ile oluşan reddü'l-acüz ale's-sadrın birinci kısmına örnek, şairin şu sözüdür ...”*

Nâtîkî'nin reddü'l-acüz ale's-sadr konusunu ayrıntılara girmeden derli toplu bir şekilde açıkladığı görülmektedir. Bu durum onun sadece bir nâkıl olmadığını göstermektedir. Zira bu konu *Muhtasarü'l-maânî*'de daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.<sup>31</sup>

## SONUÇ

Divan edebiyatının son temsilcilerinden olan Ahmet Dursun Nâtîkî, Türkçenin yanında Arapça ve Farsçayı, bu dillerde eser yazabilecek kadar iyi bilen; uzun yıllar müderrislik, vaizlik ve müftülük yapan; dil, belâgat, mantık ve ahlak gibi farklı konularda eser veren önemli bir âlimdir.

Nâtîkî'nin en önemli eserlerinden biri *Takrizâtu ebyât* adlı eseridir. 1253/1837 yılında tamamlanan *Takrizâtu ebyât*, 1 dibace, 1 mukaddime 3 bölüm ve 1 hâtimedden oluşup, Teftâzânî'ye ait *Muhtasarü'l-maânî*'de geçen şiirlerin incelendiği mensur Arapça bir belâgat kitabıdır. Eser, *Muhtasarü'l-maânî*'yi ders kitabı olarak takip eden medrese talebelerinin hem anlaşılması zor olan şiirleri daha kolay bir şekilde anlamaları hem de bol bol aruz uygulaması yapmaları amacıyla telif edilmiştir.

Eserde, şiirlerde geçen kelimeler hem yapı hem de anlam bakımından tahlil edilmiş, genellikle şiirlerin anlamları bir bütün olarak basit ve anlaşılır ifadelerle açıklanmıştır. Arapça açıklamanın yeterli görülmediği durumlarda kelimeler Türkçe ve Farsça karşılıkları verilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Hatta bazen beytin tamamının Türkçe veya Farsçaya aktarıldığı da olmuştur. Tüm şiirlerde olmasa da anlamlandırmadan sonra gramer tahlillerine de yer verilmiş ve karmaşık cümleler öğelerine ayrılmıştır. Beyitler yapı ve anlam bakımından incelendikten sonra aruz uygulamalarına geçilmiştir. Ayrıca belâgatin ana konuları ile ilgili bilgiler

<sup>31</sup> Teftâzânî, *Muhtasarü'l-maânî*, 2: 280-284.

de verilmiştir. Aruz uygulamaları açısından özgün sayılabilen eser, anlamlandırma, istişhâd ve belâgat konularına dair açıklamalar hususunda büyük oranda kaynak metin olan *Muhtasarü'l-maâni*'nin özeti mahiyetindedir. Gramer incelemeleri noktasında ise kaynak metinden yararlanılmışsa da açıklamalar önemli oranda müellife aittir.

### KAYNAKÇA

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Arap Edebiyatı*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.

Çetin, Nihad M. “Arûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/aruz> (05.01.2020).

Durmuş, İsmail. “Kazvîni, Hatîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kazvini-hatib> (16.01.2020).

Erkal, Abdulkadir. “Ahmet Dursun Nâtıkî ve Divanı üzerine”, *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 20 (Erzurum 2002), ss. 127-137.

Erkal, Abdulkadir. *Ardahanlı Ahmet Dursun Nâtıkî: Divan (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2019.

Hûlî, Emin. *Menâhîcu't-tecdîd fi'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1961.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. “قرض” md. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Saydâ, ts.

Kuneralp, Sinan. *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali*. İstanbul: İsis, 1999.

Nâtıkî, Ahmet Dursun. *Takrîzâtü ebyâti Muhtasari't-Telhîs*, Milli Kütüphane, nr. 381.

Şahin, Kamil. Subaşı, M. Hüsrev. “Esad Muhlis Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esad-muhlis-pasa> (07.01.2020).

Teftâzânî, Sa'düddîn b. Fahrüddîn Ömer. *Muhtasarü'l-maâni*. Karaçi: Mektebet'ül-büşrâ, 2010.

Yakub, İmîl Bedî. *el-Mu'cemü'l-mufasssal fi ilmi'l-arûz ve'l-kâfiye ve funûnü'ş-şi'r*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye 1991.



# SADREDDİN'İN "MUCİZE-İ MUHAMMED MUSTAFA" ADLI MESNEVİSİ

## THE WORK OF SADREDDİN NAMED "MIRACLE OF MUHAMMAD MUSTAFA"

Geliş Tarihi: 20.02.2020 Kabul Tarihi: 02.06.2020

✉ AHMET İÇLİ

DOÇ. DR.

BATMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ORCID: 0000-0002-7478-7518

ahmet.icli@batman.edu.tr

### ÖZ

Türk İslâm edebiyatı yazı geleneğinde Hz. Peygamber hakkında yazılan edebî türlerin önemli bir yeri vardır. Hz. Peygamber'in tüm hayatını konu alan müstakil metinler kaleme alındığı gibi, farklı yaşam kesitlerini işleyen metinler de bulunmaktadır. Bunlardan birisi de Hz. Peygamber'in hayatında mucize olarak değerlendirilen olağanüstü olayları işleyen "mucizât-ı nebî" muhtevalı dinî motifli edebî eserlerdir.

Bu türden eserlerin bir kısmı yayımlanmış bir kısmı da yayımlanmayı beklemektedir. Birçok eser, tematik olarak yazılan mecmualar arasında, geniş çaplı değerlendirmeler ve içerik analizleri yapılamadığı için görülememektedir. Çalışmamızda ele aldığımız metin, bir mecmua içinde olup, daha önce üzerinde kısa değerlendirmelerin yapıldığı küçük bir mesnevidir. Fakat daha sonra kütüphane kayıtları, bilgi eksikliği ya da bilgi yanlışlığından dolayı metne ulaşım imkânı sınırlı olmuştur. Bu şekilde araştırılmayı bekleyen birçok eserden sadece biri olan metin, tarafımızdan tespit edilmiş, okunmuş ve üzerinde kısa değerlendirmeler yapılarak literatüre kazandırılmıştır.

Bu makalemizde Sadreddin'e ait "Mucize-i Muhammed Mustafa" adlı bir mesnevi metni, Arap harflerinden günümüz Latin harflerine aktarılmıştır. Eser üzerinde çeşitli değerlendirmelerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Sadreddin, Türk İslâm Edebiyatı, Mesnevi, Şiir, Hz. Peygamber, Mucize-i Nebî.

### ABSTRACT

The literary genres regarding the Prophet occupy an important place in the tradition of Turkish Islamic literature. There are separate texts that cover the whole life of the Prophet as well as the ones dealing with different periods of his life. One of them is the literary works with religious themes that handle the extraordinary events in the Prophet's life which are considered as miracles called "mu'jizat al-nabi".

Some of these works have been published while some others are awaiting to be published. Many works cannot be seen among thematically written periodicals since no content analysis has been conducted over them. The text we have discussed in our study is a small masnavi/text included in a periodical over which brief reviews have been made before. Later, however, access to the text was limited due to library records, lack of information or misinformation. In this way, only one of the many works waiting to be researched, the text has been identified by us, read and presented to the benefit of the world of science after making short evaluations.

In this article, a masnavi text named "Mucize-i Muhammed Mustafa", a work of Sadreddin, have been translated from the Arabic letters into the Latin letters and various evaluations have been made on the work.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Masnavi, Poetry, Prophet Muhammad, Miracles of Prophet Muhammad, Sadreddin.

## THE WORK OF SADREDDIN NAMED "MIRACLE OF MUHAMMAD MUSTAFA"

### SUMMARY

There are countless works written in Turkish literature focusing on the Prophet Muhammad. There are separate texts that cover the whole life of the Prophet Muhammed as well as texts the ones dealing with different sections periods of his life. In addition, works stating that the Prophet Muhammad and his struggle should set an example for all humanity were also written. Some of these works consist of the texts with symbolic features. It is seen that literary works with religious themes that handle the extraordinary events in the Prophet's life which are considered as miracles called "mujizat al-nabi" were also written. Our study is within the framework of the examination of a text with symbolic features presenting a section from the life of the Prophet Muhammad.

In this work, Abu Jahl and Mecca's polytheists want from Prophet Muhammad to set the sun down during the day and replace it with the moon, then ask him to make the moon speak and confirm the duty he was given by Allah to convey the message, and the religion. In the text, which describes the incident called as the splitting of the moon in the Islamic literature, the happiness of Muhammad and Muslims and the sadness of the polytheists are expressed. At the end of the work, it is emphasized that the religion of Islam is the true one and the others are invalid. The theme of the work is the greatness of the Might of Allah and the fact that Allah never leaves the Prophet alone and helpless.

It is not a scientific text but a text that shows story features based on narration. In this context, the work has a fictitious feature. Written in the form of a small story, the work may also bear traces from the author's reviews and imagination.

It is seen that the events narrated in the work consist only of transmission, without specifying their accuracy and ties to reality. However, it is worth noting that the narrator used exaggeration technique to embellish the narrative. However, the events described have a place among the events described as miracles in the history of Islam. The source, livability and reality of the events described in the poem are not emphasized. In the work, the subjects of being the ummah of the Prophet Muhammad and devotion to the true religion are covered. In addition to the information given in the work about the

splitting of the moon, the issues like its circumambulating the Ka'bah, talking with the Prophet, uttering the Kalimah Tawhid and saying that Muhammad is the Messenger of Allah, and the sun's setting down and the moon's rising may be due to different narrations or may be exaggerative usages. Besides, it cannot be ignored that the expression of the splitting of the moon symbolizes the emergence of truth and the clarification of the falsehood and false beliefs. As a matter of fact, as stated in the work, the fact that many people find the way of truth / reality and become Muslims is just one of the uses pointing to this.

The work is important for the historical course of the Turkish language as it bears the language features of Old Anatolian Turkish in the work. The manuscript which contains the main text for review is registered in the library of Atatürk University Central Library's Seyfettin Özege Manuscript Library under the number ASL 594 Mec 52. The number of leaves of the compilation manuscript is 117. It is understood that the compilation, which uses two different paper types and different fonts, was written by different people. Although different writing styles are used, it is seen that the naskh script is the generally preferred one.

There is an introductory letter on the work whose only summary and registration information with the manuscript were provided prior to our study. According to the information provided by Amil Çelebioglu, the registration number of this periodical is ASL 544. But according to the current library records, there is a slight difference. Later, many academics made efforts to reach this manuscript on various occasions, but could not reach it. Despite this problem-oriented situation in the registration information, the relevant manuscript has been found as a result of the rigorous research conducted by us, the work has been read and analyzed in terms of its shape and content features.

It is known that this periodical and particularly this work was written in about 1611 A.D. However, it is difficult to express an opinion about when the work was first written. This copy of the work consists of thirty-two couplets. It is stated in the thirtieth couplet that the writer or narrator of the work was Sadreddin. It is likely that this person was Sadreddin Ahmed, also known as Baba Tukles in the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> centuries.

## GİRİŞ

İslâmiyet'in kabulü ile kültür, sanat ve edebiyat hayatları farklı bir boyut kazanan Türkler, daha önce icra ettikleri sözlü ve yazılı edebiyat ürünlerine İslâmiyet eksenli anlatımlarını da eklemişlerdir.

Türkler arasında İslâmiyet'in tesiri ile şekillenen yazılı ve sözlü bir literatür oluşmuştur. Çeşitli konularda yazılan bu eserlerin bir kısmını Hz. Peygamber muhtevalı metinler oluşturmaktadır. Bu dönemde özellikle naatler, mirâciyeler, mevlitler ve siyerler kaleme alınmıştır. Ayrıca müstakil olsun veya olmasın, bu eserlerde Hz. Peygamber'in hayatındaki bazı olağanüstülüklerin anlatıldığı ve mucize olarak nitelendirilen olayların da konu edildiği görülmektedir. Bu tür eserlerden bazıları halk tipi mesnevi olarak nitelenmektedir. Bunlar, hitabeti iyi olan ve dönem itibarıyla da önde gelen veyahut din âlimi sıfatı taşıyan kişilerce geniş halk kitlelerine aktarılmaktaydı. Bu aktarımlarda, anlatılan konunun doğruluğunun esas alınmasından ziyade eserlerde, bilgilerin doğrudan verildiği gözlemlenmektedir. Bunların bir kısmı, sözlü geleneğin devamı olan yöntem ve teknikleri içermektedir. Bir kısmı bir dinleyici ve yahut anlatıcının kendisi tarafından yazıya aktarılmışlardır.

Türk İslâm Edebiyatı geleneğinde Hz. Peygamber'i konu edinen türlerden biri de *Mucizât-ı Nebî*'dir.<sup>1</sup> Bu eserlerde Hz. Muhammed'in yaşadığı, gördüğü veyahut gösterdiği belirtilen bir takım olağanüstü olaylar aktarılmaktadır. Bazı eserlerde, anlatılan bu olayların kaynağı, gerçekliği ve yaşanmışlığı üzerinde durulmayıp peygamber sevgisi ve ona gösterilen bağlılık ifade edilmektedir. Ayrıca, bu tür eserlerde yeni bir dine giren bir topluluğa, bu dinin peygamberinin yüceliği de aktarılmaya çalışılır. Bununla birlikte, işlenen konu ile birlikte insanların yaşam biçimleri, algıları ve hayata bakışları gibi temalar da görülebilmektedir.

<sup>1</sup> Abdurrahman Güzel, *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 258



## 1. SADREDDİN'İN "MUCİZE-İ MUHAMMED MUSTAFA" ADLI ESERİ

### 1.1. Eser Hakkında Bilinenler ve Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Hz. Peygamber ve mucize bağlamında kaleme alınan eserlerden biri de Saddreddin'e atfedilen *Mucize-i Muhammed Mustafa*'dır. Eserin yazar mı, anlatıcı mı olduğu net olmamakla birlikte metinde geçen ifadelere bakıldığında, müellifinin Sadreddin olduğu söylenebilir.

Eser, metin olarak yayımlanmamış fakat daha önce Amil Çelebioğlu tarafından kısa bir özet ile yazma nüshasının örneğinin kayıt numarası verilerek ilim âlemine tanıtılmıştır. Amil Çelebioğlu'nun bu tanıtımı<sup>2</sup> sonrasında birçok akademisyen, bu metne ve içinde bulunduğu mecmuaya ulaşmak istemiş ama gayretleri sonuçsuz kalmıştır.

### 1.2. Mesnevinin İçinde Bulunduğu Yazma Nüsha ile İlgili Değerlendirmeler

Bahse konu manzum metin, bir mecmua içindedir. Amil Çelebioğlu bu eserle birlikte aynı mecmuanın içinde bulunan birkaç eser hakkında daha bilgi vermektedir. Araştırmacılar, bu eserlere ulaşmak için aynı şekilde çaba sarf etmişlerdir. Bunlardan biri de Hz. Peygamber ve Ebû Cehil arasında cereyan ettiği söylenen bir güreşin manzum anlatımıdır.

Amil Çelebioğlu, eseri beyit sayısı, hangi yapraklarda geçtiği bilgisi ile özetini vererek tanıtmıştır.<sup>3</sup> Tursun Fakı'nın başka bir eseri üzerinde yüksek lisans çalışması yapan Neslihan Yazıcı<sup>4</sup> ise özet hariç Çelebioğlu'nun verdiği bilgilere benzer, tanıtıcı bilgiler sunmuştur.

Yazıcı, Tursun Fakı'nın bir diğer eseri olan Muhammed Hanefi Cengi hakkında bilgi verirken Amil Çelebioğlu'nun bahse konu eserinden bir alıntı yapmıştır. Hz. Peygamber'in güreşini konu alan eseri hakkındaki bilgiler için ise herhangi bir atıfta bulunmamıştır. Bu durumda yazma nüshayı gördüğü fakat eseri okumayıp nüsha bilgilerini sunmakla yetindiği söylenebilir.

Tursun Fakı'nın eserleri üzerinde çalışma yapan bir diğer isim olan İsmet Çetin<sup>5</sup> ise bu eserden hiç bahsetmemiştir.

Amil Çelebioğlu ve Yazıcı, çalışmalarında mesnevinin bulunduğu mecmuayı 544 kayıt numarası ile tanıtmıştır. Tarafımızdan yapılan araştırmalar sonucu araştırmacıların belirttiği mecmuaya ulaşılmıştır. Fakat aynı

<sup>2</sup> Amil Çelebioğlu, *Türk Mesnevi Edebiyatı Sultan İkinci Murad Devri*, (İstanbul: Der-gâh Yayınları, 2018), 82-83

<sup>3</sup> Çelebioğlu, *Türk Mesnevi Edebiyatı*, 74-75.

<sup>4</sup> Neslihan Yazıcı, *Tursun Fakı'nın Cumhür-nâme Adlı Eserinin Metni ve İncelemesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2005), 8

<sup>5</sup> İsmet Çetin, *Tursun Fakih, Gazavat-ı Ummân*, (Ankara: Ertuğrul Gaziyi Anma ve Söğüt Şenlikler Vakfı Yayınları, Sarıyıldız Ofset, 2008)

mecmuanın farklı numaralarla kayıt altına alındığı tespit edilmiştir. Eser hakkında verilen bilgiler doğru ama aşağıda da vereceğimiz bilgilere göre her ikisi de kayıt numarasını 544 olarak vermiştir. Oysa tespitlerimize ve kütüphane kayıtlarına göre mecmuanın kayıt numarası 594'tür. Bu durum, Amil Çelebioğlu'nun çalışması için baskı hatası veya daha sonra kütüphane kaydının değişme ihtimalinden de kaynaklanmış olabilir.

Birçok araştırmacının bu esere ulaşmaya çalıştığı fakat kayıt numarasının farklı olmasından dolayı ulaşamadığı görüşündeyiz. Kanaatimize göre bu durum eserin incelenmesine de engel olmuştur.

*Mucize-i nebî* metinleri üzerinde akademik çalışmalarda bulunan iki akademisyenin ifadeleri tezimizi destekler mahiyettedir. Bunlardan ilki *Tavus Hikâyesi* üzerinde akademik araştırmalarda bulunan Zühal Kültürel'dir. Araştırmacı 2004 yılında yazdığı makalesinde, Amil Çelebioğlu'nun tanıttığı mesnevi metninin yazma nüshası için şunları kaydetmektedir:

“Eserin bir diğer nüshasının, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi S. Özege (A. S. Levend) bölümünde kayıtlı 544 numaralı mecmuanın 27b-28b yaprakları arasında olduğu belirtilmektedir. Bu nüsha XIV. yüzyıl dini-destani eserleri için örnek gösterilmiş, ayrıca eserin konusu hakkında kısa bilgi verilerek tanıtılmıştır. “Hikâye” başlığı ile başladığı ve 60 beyit olduğu ifade edilen eseri 544 numaralı mecmuada bulamadığımız için henüz bu nüshaya ulaşamadık.”<sup>6</sup>

Mecmuada geçen bir diğer mesnevi ise Tursun Faki'ya atfedilen ve Hz. Peygamber ile Ebû Cehil'in güreşini konu edinen eserdir. Aynı muhtevada mensur olarak kaleme alınan metin üzerinde Nursel Uyaniker'in bir makalesi bulunmaktadır.<sup>7</sup> Uyaniker, çalışmasında aynı konuyu işlediği için manzum metne ulaşmaya çalışmış fakat sonuç alamamış olduğunu belirtmektedir:

“Amil Çelebioğlu tarafından, Atatürk Üniversitesi Kütüphanesi Seyfettin Özege (Ağah Sırrı) Bölümü 544 numarada ve 5a-12b yaprakları arasında olduğu bildirilen manzum yazma, tarafımızca araştırılmış fakat Atatürk Üniversitesi Kütüphanesindeki yazma eser numaralarının değiştirilmesi ve eski numaralandırma sisteminin de muhafaza edilmemesi sebebiyle bulunamamıştır. Bu yazmanın müstakil bir eser olmayışı da bulunmasını zorlaştırmıştır. Tarafımızca anonim bir eserin varakları arasına kaydolunduğu düşünülen bu eser hakkında, Çelebioğlu'nun aynı numarada olduğunu bildirdiği diğer üç yazmanın; (Yusuf-ı Meddah; “Hikâyet-i Kız ve Cehud”, Sadreddin; “Mucize-i Muhammed Mustafa”, İzzetoğlu; “Tavus Mucizesi”) adları da taranmış fakat herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.”<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Zühal Kültürel, “İzzeddinoğlu'nun Tavus Hikâyesi”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 31, (2004), 188.

<sup>7</sup> Nursel Uyaniker, “Dini-Mensur Bir Eser: Hz. Muhammed'in Ebû Cehil ile Güreşi” *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi* 11/22, (2018), 28-48.

<sup>8</sup> Nursel Uyaniker, “Hz. Muhammed'in Ebû Cehil ile Güreşi”, 35.

H. Peygamber'in Ebû Cehil ile olan gürüşünü anlatan yazma mesnevi nüshası, tarafımızdan tespit edilmiş olup, 4-6 Ekim 2018 tarihinde Kırşehir'de düzenlenen Yunus Emre ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Gelişimi Sempozyumu'nda ilim âlemine tanıtılmıştır.<sup>9</sup> Ayrıca eserin tam metin ve incelemesi de tamamlanmış olup baskıya verilmek üzere düzenlenmiştir.

### 1.3. Mecmuanın Tanıtımı

İncelemeye esas metni barındıran mecmua, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege Yazma eser kütüphanesinde ASL 594 Mec 52 numarası ile kayıtlıdır. Mecmuanın yaprak sayısı 117'dir.

Mecmuada bazı metinlerin sayfalarının yeri karışmıştır. Eserlerin arasına başka metinler girmiştir. Bu durum, derleyiciler ve yahut kâtipler tarafından düzeltme yazıları/yönergeleri ile çözülmeye çalışılmıştır.

Karma bir derleme eser niteliğindeki mecmua, birçok yeni eseri barındırması açısından önem arz etmektedir.

Yazma mecmuanın kim tarafından ve hangi tarihte yazıldığı kesin değildir. Fakat birkaç metnin altında tamamlandığı yıl belirtilmiştir.<sup>10</sup> İnceleme esas metnin altında ise H. 1019 yılı görülmektedir.

## 2. "MUCİZE-İ MUHAMMED MUSTAFA" NIN ŞEKİL VE İÇERİK AÇISINDAN ANALİZİ

### 2.1. Mesnevinin Şekil Açısından Analizi

Metin, mesnevi nazım şekli ile kaleme alınmıştır. Eserin aruzun **Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün** kalıbı ile yazıldığı ima edilmekle birlikte birçok yerde açık ve kapalı hecelerinin durumlarına bakıldığında 11 hece vezni ile yazılmış olma ihtimali de söz konusudur. Mesnevi, ilgili mecmuanın 16. yaprağında yer almaktadır. Eser, yaprağın ön yüzünde 21 arka yüzünde de 11 beyit olmak üzere toplamda 32 beyitlik kısa bir mesnevidir. Bozuk bir nesih hat ile yazılan mesnevinin başlığı tahribat, tahriş ve yıpranmalardan kaynaklı olarak tam okunamamaktadır. Net olarak okunan bölümde eserin başlığı şu şekildedir: *Mu'cize-i Muhammed Muştafâ*



Yukarıda da görüldüğü üzere, "vaşf-ı" gibi bir yazı da okunabilmektedir

<sup>9</sup> Ahmet İçli, "Tursun Fakı'nın Hz. Resul'ün Ebu Cehil ile Gürüş'ü Mesnevisinin Bir Yazma Nüshası" *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu'da Türk Yazı Dilinin Gelişimi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 4-6 Ekim 2018 Kırşehir s. 28-44, (Editörler: Nadir İlhan v.dğr.), Dolce Vita Yayınları, İstanbul, 2020.

<sup>10</sup> (Mecmua, Seyfettin Özege Yazma eser kütüphanesi ASL 594 Mec 52), 28b ve 16b.

fakat öncesindeki kelimelerle bir bağlantısı olabileceği düşünüldüğünde bu kısım tarafımızdan başlığa dâhil edilmemiştir.

Mesnevi, besmele ile başlamakta olup ilk beyti şöyledir:

*Başlayalım yine Allâh adıyla / Şâd idelüm gönümüz ol yâd ile*

Mesnevinin nüshadaki son beyti ise şöyledir:

*Fâ `ilâtün Fâ `ilâtün Fâ `ilât / Muşafânuñ rûhına vir şalavât*

## 2.2. Muhteva Açısından Mesnevinin Analizi

Yukarıda da değinildiği üzere, eser üzerinde Amil Çelebioğlu'nun kısa bir tanıtım yazısı vardır. Bu yazıda eserin özeti verilmiştir.<sup>11</sup> Eserin tamamı ise tarafımızdan okunup Latin harflerine aktarılmıştır. Tarafımızdan yapılan özet ise aşağıdaki gibidir:

Hz. Peygamber ve sahabeleri Kâbe'de bulunurken Ebû Cehil ile birlikte on kişi gelip Hz. Peygamber'den kendilerine bir mucize göstermelerini isterler. Bu kişiler, Hz. Yakub'un kurtlarla konuşması, Hz. İsa'nın da balçıktan kuş yaptığını örnek verip kendilerine bir mucize göstermeleri talebinde bulunurlar. İfadelerine göre, bu mucize sonrasında batıl olanların kaybedeceği vurgulanır.

Hz. Peygamber, Cebrail'in Yüce Allah'a varıp onunla konuşup bu konuda ne buyurduğunu öğrenmek ister. Cebrail, durumu Yüce Allah'a izah edip, O'nun Hz. Peygamber'e nasıl bir mucize bağışlayacağını sorar. Yüce Allah da bunun üzerine, Hz. Peygamber'in dostu olduğunu ne dilerse tamamının ona bağışlandığını, hatta buyurduğu takdirde yedi kat yerin yürüyeceği, dağların da mum gibi eriyeceğini, güneşin inip ayaklarını öpeceğini, ayın da önünde secdeye duracağını, onun yardımcısının kendisi olduğu bundan dolayı da korkmaması gerektiğini buyurur.

Bu söz üzerine Cebrail iner, Hz. Peygamber mutlu olur ve kendisinden mucize isteyenlere, ne isterlerse onlara göstereceğini bildirir.

Onlar da Hz. Peygamber'den güneşi geri döndürmesini, ayı onun yerine götürmesini, daha sonrasında da ayın tekrar dolanarak yerine gelmesini, onun önünde şehadet getirip asıl yerine varmasını isterler.

Hz. Peygamber güneşe bakar; güneş dolanır, ay da yukarı çıkar. Hz. Peygamber daha sonra aya bakar; ay iki parça olur ve belli bir süre öyle kalır. Daha sonra ay, on defa Kâbe'yi dolanıp Hz. Peygamberin önünde durur. Ardından "Lailâhe İllallah" diyerek Allah'ın bir olduğunu Hz. Peygamber'in Allah'ın resulü olduğunu, bu dinden başka dinin kabul edilmeceğini belirtir.

Bu durum karşısında on iki bin kişi ehl-i tevhid, ehl-i iman olup Müslümanlığı tercih ederler. Bu olay üzerine Hz. Peygamber, Allah'a secde kılar, Ebû Cehil de karın ağrısına düşüp ağlayarak evine gider. Bununla birlikte

<sup>11</sup> Bk. Çelebioğlu, *Türk Mesnevi Edebiyatı*, 82-83.

Hız. Peygamber ve ehl-i beyti/çevresindekiler/Müslümanlar, kaygılardan uzaklaşıp mutlu olurlar.

Eserin sonunda, müellif olarak beliren Sadreddin, eğer kendisinin, sünneti tutarsa Hız. Peygamber'in ümmeti olacağı temennisinde bulunur. Ardından eserin tamamlandığına dair ifadeler kullanıp Hız. Peygamber'e salavat getirilmesini önerir.

### Değerlendirme

Yukarıda değinildiği gibi, bu türden eserlerin bir kısmının, anlatılan olayların doğruluğu ve gerçeklik ile bağı işlenmeden sadece aktarımdan ibaret oldukları görülmektedir. Mesnevide anlatılan olayların kaynağı, yaşanabilirliği ve yaşanmışlığı üzerinde durulmamış, Hız. Peygamber'e ümmet olup hak dine bağlılık konuları işlenmiştir.

Eserde, 12 bin kişinin Mekke döneminde Müslüman olduğuna dair ifadeler görülmektedir. Fakat bu dönemde Müslümanların sayısının bu kadar arttığı tarihi olarak tartışılması gereken bir husustur. Bununla birlikte, anlatıcının anlatımı süslemek için abartı tekniğine başvurduğunu belirtmek yerinde olur. Yüce Allah'ın gücünün büyüklüğü ve her zaman peygamberinin yanında olduğu temasını işleyen bu türden eserler günümüz anlatı geleneği içinde birçok tartışmayı da kendisiyle birlikte getirmektedir.

Makalede amacımız, bu türden eserlerin gün yüzüne çıkarılıp edebî gelenekte yazılan eserlerin muhtevalarının günümüze aktarılmasıdır. İçeriğinin mahiyeti veya yaşanmışlığına dair tartışmalar ise ilgili anabilim dallarının tartışma alanına girmektedir. Özellikle "şakku'l-kamer" ayın yarılma hadisesinin Hız. Peygamber döneminde yaşanmışlığı veya kıyamet gününe ait bir tasvir mi ya da mecazi/değişmeceli bir kullanım mı olduğu konusunda fikir birliği yoktur. Bu konuda birçok fikir ileri sürülmüştür. Geniş bilgi için ilgili çalışmalara bakılabilir.<sup>12</sup>

Mesnevide şakku'l-kamer ile ilgili bilgilere ek olarak, ayın Kâbe'yi tavaf etmesi, Hız. Peygamber ile konuşması, Kelime-i Tevhid getirip Hız. Peygamber'in Allah'ın resulü olduğunu söylemesi, güneşin batıp ayın yükselmesi gibi hususlar, abartı özelliği taşıyan kullanımlardır.

Hız. Peygamber'in Cebrail'den Allah'a gidip bu konuda ne düşündüğünü sormasını istemesi de anlatım için yazarın tercih ettiği bir ifade yoludur. İki farklı yönde düşünülebilecek bu pasajda yazar aslında, Allah'ın emri olmadan Hız. Peygamber'in mucize göstermek için bir adım atmadığını teyit için böyle bir ifade yolu tercih etmiştir. Bu durumun esasında, Hız. Peygamber'in her zaman Allah tarafından desteklendiğini vurgulayıcı bir anlamı barındırmakta olduğu söylenebilir.

<sup>12</sup> Karaman Hayreddin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 5, 79-184.

Mesnevi anlatıcısının Ebû Cehil ile ilgili söyledikleri de ilginçtir. Örnek olarak; onun karın ağrısına düşmesini vermek gerekirse, bunların mecazi ifadeler olduğu anlaşılmaktadır.

Mesnevinin 16. beytinde geçen “sadr ve bedr” kelimeleri 13 ve 14. yüzyıl dervişlerinden Sadr Ata ve Bedr Ata’nın isimlerine atfen yazılmış olabilir. Sadreddin ve Bedreddin Baba olarak da anılan bu şahıslar Maveraünnehir’de Ahmed Yesevi’nin dervişi ve talebesi Zengi Ata’nın yanında zahiri ilimleri öğrenmiş ve tarikat eğitimi almışlardır. Sadr Ata, Sadr Baba’nın Orta Asyalı Sadreddin Ahmed olduğu söylenir. Ayrıca onun Baba Tükles olduğu da bildirilmektedir.<sup>13</sup>

“Söyledi şadrî ve bedrî muhterem /Ne dilerseñüz dileñüz gösterem”

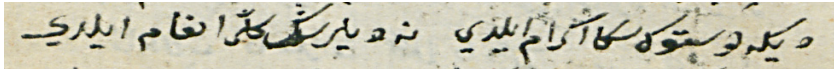
Bu isimlerin burada zikredilme sebebi, yazarın bu bilgilerin, bu kişilerden bildirildiğini teyit amaçlı olabilir. Ayrıca eserin anlatıcısının adının Sadreddin oluşu ve bu isimle olan bağlantısı düşünülebilir. İki kelimenin, sadr: göğüs; bedr: ay anlamında da kullanılma ihtimali vardır.

### 2.3. Eserin Dil-Üslûp ve Vezin Hususiyetleri

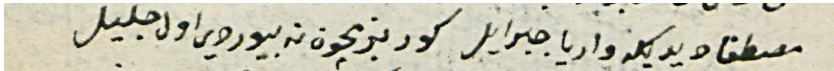
Bu başlıkta *Mucize-i Muhammed Mustafa* adlı eserin dil-ımlâ, üslup ve vezin hususiyetleri üzerinde durulacaktır.

#### Eserin İmlâ-Dil Özellikleri

İmlâ özellikleri metnin, yazarın ve dönemin dil hususiyetleri hakkında bilgi verir. Eserdeki yazım işlemi, esere özgü durumları barındırabilirken yazma nüshayı yazan, derleyen kişinin dil hususiyetlerini de yansıtmaktadır. Ayrıca, yazıyı yazan kişinin esas aldığı metinden kaynaklı da olabilir. Mesnevideki 11. Beytin yazımını şöyledir:



Beytin ilk kelimesi “diñle” şeklinde okumaya imkân vermektedir. Anlam zorlaması ile bu okuma yapılabilir. Fakat bağlama uygun olanı “de ki” okumasıdır. Baş kısmın, başka metinlerde “diğil-de ki” şeklinde emir kipi olması da muhtemeldir. Kâtibin “lam” harfini yazıda göstermesinin bir amacı olabildiği gibi kendi tasarrufu da olabilir. Ayrıca önceki metni kendince düzeltme yoluna gitmesi de ihtimaller arasındadır.

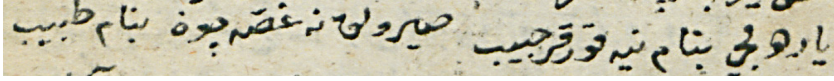


<sup>13</sup> Devın De Weese, “Baba Tükles”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 1/Ek, 162-163



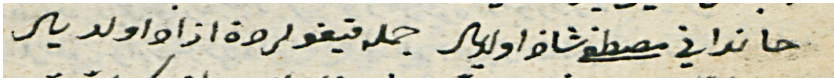
Aynı kullanım yukarıdaki beyitte de (b. 7) görülmektedir. “Didi ki” şeklinde yazılan ifadelerde “lam” harfi çok net bir şekilde görülmektedir. Bu imlaya bakıldığında, kâtibin “kef” harfini böyle yazdığı söylenebilir. Ama ekte de verilen metinde bu anlamda bir yazım birliğinin olmadığı görülmektedir.

Metinde (b. 14) “benem” imlâsının yazımının ilk dönem metinleri ile benzer olduğu söylenebilir:

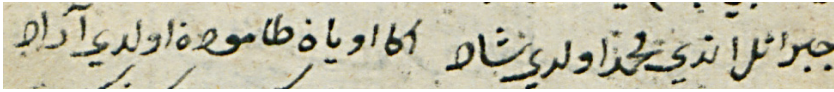


Görüldüğü üzere, yazımda “benam” “be-nâm” gibi bir imla vardır. “em” yazılışı için gelen “elif ve mim” harfleri tercih edilmiştir. Bu imlanın cümlelerin bağlamına göre “benem” şeklinde okuması yapılabilir. Bizim tercihimiz de bu yönde olmuştur.

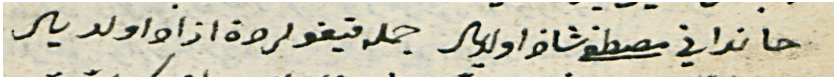
“Şâd” kelimesinin imlâsı ilk dönem metinlerde “şâz” olarak da yazılabilmektedir. İncelemeye esas metinde (b. 19) de bu durum görülebilmektedir.



Fakat aynı metinde (b. 15) “dâl” harfi ile kafiyeli olan kullanımda son harfi “dal=d” olan tercih edilmiştir:

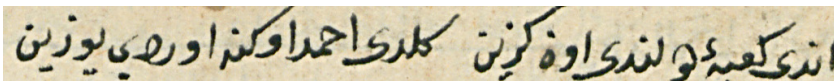


Farsça isim tamlamalarında “-i” takısı, birçok metinde “y” harfi ile gösterilir. “Hânedân-ı Mustafa” kullanımında (b. 29) da ilk bakışta böyle bir tasarrufun varlığı gözlemlenmektedir:



Fakat ilk dönem Türkçe metinlerinde bu denli bir Farsça tamlama yerine Türkçe tamlamanın yapılmış olması da muhtemeldir. Tamlamayı oluşturan iki kelimenin yerinin değişmesi halinde Türkçe belirtisiz isim tamlamasının yapıldığı ve tamlama öğelerinin yerinin değiştirildiği söylenebilir. Böylelikle “Mustafa hanedânı şâd oldılar” okuması oluşur.

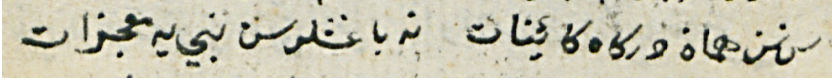
Mesnevîde (b. 22) belirtme eki yazımında “Kâbeyî” yazımında hemze kullanılmıştır. Bu durum önceki kelimenin sonunun da ünlü olmasından kaynaklanabilmektedir.



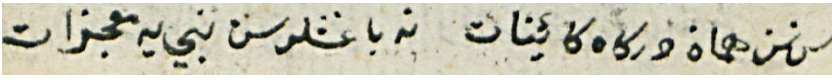
Metinde (b. 9) Arapça bir kelime olan “kâinât” için imla tercihi “kâyinât”



şeklinde olup, “i” harfi için ayrıca hemzeli kullanım da tercih edilmiştir:

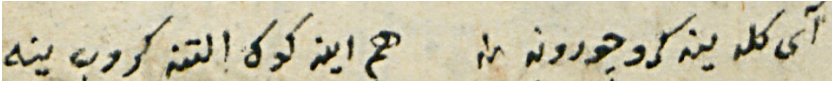


Mesnevîde 11’li hece vezni ve hece sayısı itibariyle uyum sağlayan aruz kalıbının kullanıldığı görülmektedir. Bazı dizelerde hece sayısının eksik veya fazla olduğu görülmektedir. Bu durum harflerin yazımından veya hecenin eksik ve fazlalığından kaynaklanabilir. Buna benzer durumlar aşağıda belirtilmiştir:



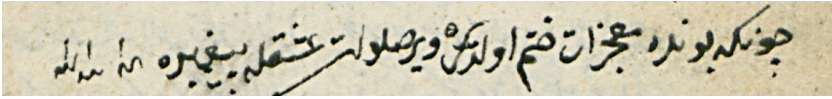
Sensin hemân dergâh-ı kâ(y)inât / Ne bağışlarsın Nebîye mu‘cizât (b. 9)

Yukarıda ilk dizede bir hecenin eksik olduğu görülmektedir. Belki de “hemân-dem” şeklinde “dem” kelimesini eklemekle düzeltilebilir.



Ay gele yine gerü çevrüne / Hem ine gök altına girüp yine (b. 18)

İlk dizenin okunuşunda anlamsal bir sıkıntı yoktur. Fakat bir hecenin eksik olduğu görülmektedir. Arap harfli kısımda “çevrüne”den sonra gelen işaret, bir anlamda satırın sonunu göstermektedir. Aynı işaret aşağıdaki beyitte de görülmektedir:

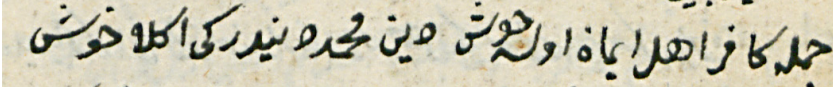


Çünkü bunda mu‘cizât hatm oldu / Vir şalavât ‘aşk ile peygambere (b. 31)

İlk dizede “oldı” yazısından sonra bir “h” harfi bulunmaktadır. Fakat okuma için herhangi bir ipucu vermemektedir. Fakat metni yazıya geçiren kişinin esas aldığı metinden veya dinlerken dikkatinden kaçan durum da söz konusu olabilmektedir. “Hatm” yerine “tamâm” kelimesi de bulunmuş olabilir. Bu durumda kâtibin “oldı” kelimesinin sonundaki “y”i çizip yerine “he” harfini getirerek “Çünkü bunda mucizat tamam ola” okumasını sağlama düşüncesinin yerinde bir adım olduğu söylenebilir.

Metnin yazımında harflerin yazılışlarında bazı küçük okuma problemlerine yol açacak tasarruflarda bulunulduğu görülmektedir. Bunlar unutulmuş noktalar olabildiği gibi, daha sonra silinmiş veyahut da harfin imlâsının öyle algılandığı durumlar da olabilmektedir. Şöyle ki:

*Cümle kâfir ehl-i îmân olsa coş / Dîn Muhammed dînidür key aña hoş*  
(b. 26)



İlk dizenin son kelimesinin “hoş” veya “coş” olarak okunması anlama ve bağlama uygundur.

Mesnevide, anlatıcının birçok yerde varlığını hissettirdiği anlaşılmaktadır:

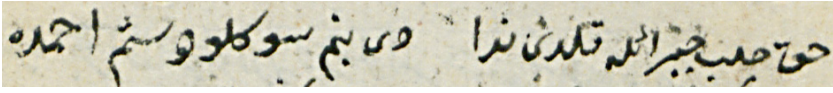
*Cebrâ' il indi Muhammed oldı şâd / Aña uyan tamudan oldı âzâd* (b. 15)

Bu ifadelerde anlatıcı henüz gerçekleşmemiş bir olay/olgu hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Hem tanrısal bakış açısı hem de metin içinde görünen bir anlatıcının konuşması izlenimi vardır. Çünkü cehennemden kurtuluş, anlatıcının bir temennisi, dileği ve hedefinin dinleyen gruba bir ihtarı veya önerisidir.

Aşağıdaki beyitte anlatıcının temenni ve dileklerinin ve algılarının şiire yansıdığını görebilmekteyiz:

*Bū Cehil ağlayu gider evine / Tañrınıñ düşmeni kaçan sevine* (b. 28)

Mesnevide özellikle Türkçe kelimelerle kafiye, redif oluşturulmaya çalışılmıştır. Fakat bir yerde kısa ve uzun ünlülerle “a-e” okunacak şekilde kafiye vardır:



*Hak Çalab Cebrâ' il'e kıldı nidâ / Di benüm sevgülü dōstum Ahmede* (b. 10)

### Vezin-Kalıp ile İlgili Hususiyetler

Mesnevinin sonunda geçen aşağıdaki ifadeye bakılırsa şairin eserini hangi aruz kalıbı ile yazdığına dair bir ipucu vardır. Oysaki bu kullanımın bir ritim görevi de gördüğü söylenebilir:

*Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilât / Muştafânuñ rûhına vir şalavât* (b. 32)

Yazma metinden hareketle mesnevide *Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün* kalıbına uyan kullanımlar söz konusudur. Bunların birçoğu *Fe' ilâtün Fe' ilâtün Fe' ilün* kalıbına da uyum sağlamaktadır. Hatta bazı dizelerin teflilelerinin “Müfteilün” ve “Fe'ilün” olduğu görülür. Birçoğu zorlama ile *Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilün* kalıbına uydurulabilen dizelerde hiçbir işleme gerek duyulmadan kalıba tam uyan örnekler de bulunmaktadır.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında; şiirin herhangi bir aruz kalıbı ile yazıldığını söylemek gibi, şiirin 11'li hece vezniyle yazıldığını söylemenin de aynı ölçüde uygun bir tespit olduğunu belirtmekte yarar vardır.

### 3. METİN

Fâilâtün Fâilâtün Fâilün/11'li hece vezni

#### 16a

- 1 Başlayalım yine Allâh adıyla  
Şâd idelüm gönlümüz ol yâdıla
- 2 Muḥammed Ka'bede oturmuşıdı  
Şahâbeler ayağın dürmüşıdı
- 3 Ebû Cehlile on kâfir geldiler  
Diñle resûle ne sözler didiler
- 4 Didiler kim ey Muḥammed sen bize  
Bir mu'cize gösterivirseñ bize
- 5 Ya'kûb ile yine kırtlar söyledi  
'Îsâ daḥi balçığı kuş eyledi
- 6 Sen daḥı göster bize bir mu'cizât  
Saña bâtıl diyenler olsunlar mât
- 7 Muştâfâ didi ki var ya Cebrâ'il  
Gör bizimçün ne buyurdı ol Celil
- 8 Cebrâ'il Ḥazrete varup açdı râz  
Didi kim ey Pâdişâh-ı bî-niyâz
- 9 Sensin hemân dergâh-ı kâ(y)inât  
Ne bağışlarsın Nebîye mu'cizât
- 10 Hâk Çalab Cebrâ'il'e kıldı nidâ  
Di benüm sevgülü döstüm Aḥmede
- 11 Di ki döstuñ saña ikrâm eyledi  
Ne dilerseñ külli in'âm eyledi
- 12 Buyurursañ yedi kat yer yürüsün  
Yüce tağlar mum oluban erisün
- 13 Güneş inüp öpsün anuñ ayağın  
Ay öñünde secdeye ursun yüzün
- 14 Yardımcı benem neye korķar ḥabîb  
Şayrılık ne ğussa çün benem tabîb
- 15 Cebrâ'il indi Muḥammed oldu şâd  
Aña uyan şamudan oldu âzâd
- 16 Söyledi şadrî ve bedrî muḥterem  
Ne dilerseñüz dileñüz gösterem

- 17 Didiler güneş[i] gerü döndüresin  
Ayı anuñ yerine irgüresin
- 18 Ay gele yine gerü çevrüne  
Hem ine gök altına girüp yine
- 19 Çıka öñünde şehâdet getüre  
Döne girü kendi yerine vara
- 20 Muştafâ güneşe kıldı bir nazar  
Gün dolandı çıkdı şol kadem kamer
- 21 Döndi aya bakdı ol fahr-ı cihân  
İki pâre oldı durdı bir zamân

### 16b

- 22 İndi Ka'be[y]i dolandı on kezin  
Geldi Aħmed ögine urdı yüzün
- 23 Lâilâhe illallâh dedi  
Sen Muħammed hem resûlullâh dedi
- 24 Tañrı birdür sen Muħammed haq resûl  
Dîn bu dîndür ayruğı degül kabûl
- 25 On iki biñ er Müselmân oldılar  
Ehl-i tevħîd ehl-i îmân oldılar
- 26 Cümle kâfir ehl-i îmân olsa çoş  
Dîn Muħammed dînidür key añla hoş
- 27 Muştafâ secde kılor Tañrısına  
Bü Cehil düşdi qarın ağrısına
- 28 Bü Cehil ağlayu gider evine  
Tañrınuñ düşmeni kaçan sevine
- 29 Hânedânı Muştafâ şâz oldılar  
Cümle kayğulardan âzâd oldılar
- 30 **Şadrüddin** dutarsa şer'î sünneti  
Yarın ola Muştafânuñ ümmeti
- 31 Çünkü bunda hatm oldı mucizât  
Aşkıla peygambere vir salavat<sup>14</sup>
- 32 Fâ' ilâtün Fâ' ilâtün Fâ' ilât  
Muştafânuñ rûhına vir şalavât

<sup>14</sup> "Beyit takdim ve tehir yapılarak kafiyeye uygun bir şekilde tarafımızdan bu şekilde okunmuştur."

## SONUÇ

Bu makalemizde Sadreddin'e ait olduğu belirtilen "Mucize-i Muhammed Mustafa" adlı eser üzerinde durulmuştur. Bahse konu Sadreddin'in 13-14. yüzyılda yaşayan ve Baba Sadreddin Ahmed ya da Sadr/Sadrî Baba ile aynı kişi olma ihtimali vardır. Sadreddin Ahmed'in Ahmed Yesevî'nin müridi Zengi Baba'nın müridi olması muhtemeldir. Ayrıca bazı kaynaklarda bu kişinin Baba Tükles olduğu da belirtilmektedir.

Eserin yazım yılına dair net bir bilgi yoktur. Fakat mecmuada geçen bilgiler ışığında bu metnin H. 1019 / M. 1611 yılında yazıya geçirildiği söylenebilir.

Eser, Türk İslâm edebiyatı sahasında yazılmış bir tür olup, konu olarak Hz. Peygamber çerçevesinde gelişmiş olağanüstü olarak nitelendirilen bir mucize etrafında şekillenmiştir.

Olay, Ebû Cehil ve on kâfirin Hz. Peygamber'den güneş ve ay ile ilgili taleplerinden oluşmaktadır. Anlatımlardan bu olayın "şakku'l-kamer" olarak nitelendirilen inanışın esere yansımaları olduğu anlaşılmaktadır. Fakat anlatıcı olayın sadece rivayet kısmı üzerinde durmuştur.

Makalemize konu olan eser, mesnevi nazım şekli ile yazılmış olup 32 beyitten oluşmaktadır. Eserin aruz kalıplarından olan 2 Fâilâtın 1 Fâilün ile yazıldığına dair işaretler bulunmakla birlikte hecenin 11'li kalıbı ile yazıldığı kuvvetle muhtemeldir.

Eser üzerinde, çalışmamızdan önce sadece özeti ve yazma nüshanın bulunduğu kayıt bilgileri verilmek suretiyle bir tanıtım yazısı bulunmaktadır. Daha sonraları ise birçok akademisyen, çeşitli vesilelerle bu esere ulaşmak için gayret sarf etmiş, ancak esere ulaşamamışlardır. Kayıt bilgilerindeki problem eksikli olan bu duruma rağmen tarafımızdan yapılan titiz araştırmalar sonucu ilgili mecmua bulunmuş olup, eser okunmuş ve şekil ve muhteva özellikleri bakımından tahlil edilmiştir.

## KAYNAKÇA

Çelebioğlu, Amil. *Türk Mesnevi Edebiyatı Sultan İkinci Murad Devri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, İstanbul: 2018.

Çetin, İsmet. Tursun Fakih. *Gazavat-ı Ummân*, Ankara: Ertuğrul Gaziyi Anma ve Söğüt Şenlikler Vakfı Yayınları. Sarıyıldız Ofset, 2008.

Devin De Weese. "Baba Tükles". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1 s. 162-163, İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

İçli, Ahmet. "Tursun Fakî'nin Hz. Resul'ün Ebu Cehil ile Güreş'i Mes-

nevisinin Bir Yazma Nüshası” *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu’da Türk Yazı Dilinin Gelişimi Sempozyumu Bildiriler Kitabı, 4-6 Ekim 2018 Kırşehir* 28-44, (Editörler: Nadir İlhan, v.dğr.), Dolce Vita Yayınları, İstanbul, 2020.

Karaman, Hayreddin v.dğr. *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008).

Kültürel, Zühal. “İzzeddinoğlu’nun Tavus Hikâyesi”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 31, (2004), 187-203. (I S S N 1015-2091)

*Mecmua*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Seyfettin Özege Yazma Eser Kütüphanesi ASL 594 Mec 52, 16a-16b

Uyaniker, Nursel. “Dinî - Mensur Bir Eser: Hz. Muhammed’in Ebû Cehil ile Güreşi” *Motif Akademi Halk Bilimi Dergisi* 11/ 22, (2018), 28-48.

Yazıcı, Neslihan. *Tursun Fakı’nın Cumhûr-nâme Adlı Eserinin Metni ve İncelemesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.



Ek-Metnin El Yazma Nüshası

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱۶

بشلیالم ینہ اللہ آویلہ	مشاہد ایریم کو کلکز اول یادیله
محمد کعبده او تور شیدی	صحابه لر اباغین و رشیدی
ابو جلیلله اوہ کاز کلدی	دکله کولہ نہ سوزل و دیدار
دیدار کم ای محمد سن بون	بر معجز کوستری ویرسک بون
یعقوب ایله نینہ تور تلامو یلیدی	عیسی و لحن بلجینی قوشا یلیدی
سن و خ کوستری بر معجزات	سکا باطل و نینار و سونار ماست
مصطفی و دیدکله واریا جبرائیل	کور نبر حجه نہ بیور ویر اول جلیل
جبرائیل حضرت و ارب اجدی داز	دیدیکم ای پک شادی نیان
سنن حیاة و رکاه کائنات	نہ باغ نرسن نبی یہ معجزات
حق حیدر خیر الله تکرانی نذا	وی بنم سو کلور ستم احمد
دیکله و سئوکه سکا آرام الیدی	نہ دیدار کلم انعام ایلیدی
بیور رسک دیدر قنہ بر یور کوه	یوجه طغاسوم اولوبن اریسوه
کنش ایوب اویسوه انک ایمن	ای او کنده سجده اوردوه یوزین
یاد لوجی بنام نینہ تور قرصیب	صیرولون نہ غصه جوه بنام طبیب
جبرائیل اندی محمد اولدی شاه	اکا او یاه ظاموه اولدی آراد
سویلیدی صدیقی و بدری محترم	نہ دیدار کوز و لکوز کوسترم
دیدار کوش کوز و نوزور سین	آیی انوکا یرینہ ایر کوره سین
آی کله ینہ کوز و چورونہ	هم اینه کوه التنه کوز ب ینہ
چیغه او کنده شهاوت کوزه	لونه کیر و کندو یرینہ وار
مصطفی کونش قلب بر نظر	کوه و لندی جیدی شوقندم قر
نوندی آیه بعدی اولش حیاة	ایکی یاره اولدی ووردی بر زمانه



اندی کعبه کو لندی اوده کزین کلدی احمد اوکنه اوردی یوزین  
لا اله الا الله وروی سن محمد حق رسول الله وروی  
تکری برور سن محمد حق رسول دین بودیندر ایدو غنی وکل قبوله  
اوده ایکی بیکی از سماء اولدیار اهل توحید اهل ایمه اولدیار  
جمله کافر اهل ایمه اولدوش دین محمد نیدر کی اکل خوشی  
مصطفی سجد قلو و تکری سنه بو جهل و لوشدی قرین اغری سنه  
بو جهل اغلیو کیدر اوینه تکری سنک و شمنی چن سوینه  
حاندای مصطفی شاف اولدیار جمله تیغورده از او اولدیار  
صدر الدین نور شرعی سنشی یارین اولامصطفی انک امتی  
چونکه بوندره معجزات فتح اولدی ویرصلوله عشقه بیغیره ما لله  
فاعلات فاعلات عکلا فاعلات  
مصطفی نکر دونه ویرصلوا س





