



MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Cilt: 11, Sayı: 1, Bahar 2020

Journal of MESNED Divinity Researches

Volume: 11, Issue: 1, Spring 2020

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<http://dergipark.gov.tr/mesned>

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk BEŞER, Marmara Üniversitesi	Prof. Dr. Turan KOÇ, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Ali KÖSE, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU, Uludağ Üniversitesi	Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Habib EL-MALLAOUKI, Universität Osnabrück (Almanya)	Prof. Dr. İmtiyaz YUSUF, Mahidol University (Thailand)
Prof. Dr. Gali GARBI, Dr. Yahya Fares University (Cezayir)	Prof. Dr. Tarek BADAWIA, Universität Erlangen (Almanya)
Prof. Dr. Ralf ELGER, Martin-Luther Universität (Almanya)	Dr. Beder AL-JABER, King Saud University (Suudi Arabistan)
Prof. Dr. Bülent UÇAR, Universität Osnabrück (Almanya)	Prof. Dr. Muhammet BASCELİC
Doç. Dr. Muratbek MYRZABEKOV, Uluslararası Ahmet Yesevi Üniversitesi (Kazakistan)	Prof. Dr. Dosay KENJETAY, Eurasian National Univ. (Kazakistan)
Dr. Khanom ALYAZIGI, Université de Montpellier (Fransa)	Dr. Muhamed Bascelic, Eberhard Karls Universität Tübingen (Almanya)

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın hayatına başlayan *Mesned Dergisi*, 2010 yılı itibariyle yayınlanmakta olan *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin devamıdır.

The journal of Mesned Divinity Researches is an international issue published semiannually by the Faculty of The Divinity of İnönü University on June 30 and December 31. *Journal of Mesned* started to be published in 2019, is the continuation of *Journal of The Faculty of The Divinity of İnönü University* which has been published since 2010.

Kapak Tasarım/Cover Design

Dr. Öğr. Üyesi Fethullah ZENGİN fethullah.zengin@inonu.edu.tr

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Arş. Gör. Soner ERASLAN soner.eraslan@inonu.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Harun BEKİROĞLU harun.bekiroglu@inonu.edu.tr

Baskı/Printing by

İnönü Üniversitesi Matbaası Malatya 2020

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi hakemli bilimsel bir dergidir ve Haziran-Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Yazılarının sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve *MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi*'ni temsil etmez. Makale ve yazılar, kaynak gösterilmek şartıyla sadece iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir. © İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2019

Journal of MESNED Divinity Researches is a biannual peer-reviewed academic journal published in June and December. All the responsibility for the content of the papers published here belong to the authors, and does not express the official view of the Faculty and *Journal of MESNED Divinity Researches*. Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media. Copyright ©: İnönü University Faculty of Divinity 2019

Dergimizin Yayın ve Yazım ilkeleri, sayının son kısmındadır.

Yazışma Adresi/Correspondence

Tel/Belgeç: 0422 377 49 97- 0422 341 00 61

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi - Kampus -MALATYA

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<http://dergipark.gov.tr/mesned>

İÇİNDEKİLER

Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı	
Mehmet KUBAT	9-32
İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri	
Atik AYDIN	33-57
Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatipli Vizyonu Üzerine Nitel Bir Araştırma	
İbrahim AŞLAMACI-Muhammed KARMIŞ	59-91
Düşürülmesi Ceninin Eden Tehdit Hayatını Annesinin / إسقاط الجنين الذي يهدد حياة أمه	
Baha Eddin ALJASEM	93-115
İcâzû'l-Kur'ân - Belâgat İlişkinde Farklı Bir Yaklaşım	
Şahin ŞİMŞEK	17-134
Bilâdü's-Sind'de: Bir Arap Hanedanlığı: Hebbâriler (H.247-416/M.862-1026)	
Zabihur RAHMAN	135-164
Tasavvufi Bir Bakış Açısıyla Nefis	
Hasan BULUT	165-188
Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumuna İlişkin Bibliyometrik Analiz	
Şefika MUTLU-Gülşen SAYIN	189-214
İslâm Kelâmcılarına Göre Mucize Kavramı ve İmâm Mâtürîdî'nin Hz. İsa'nın Mucizelerini Değerlendirmesi	
İbrahim BAKIR	215-239
Şafî'nin Kelam Anlayışı	
Ahmet GENÇDOĞAN	241-259
Ahmed Emin b. İbrâhîm et-Tabbâh'ın Fecrû'l-İslâm Adlı Eseri Bağlamında Mezheplere İlişkin Görüşleri	
Süleyman ÇAM	261-286
İçsel Dinî Motivasyon Bağlamında Dindarlık ve Çevre İlişkisi Üzerine İlişkisel Bir Araştırma	
Fatih KANDEMİR	287-305
Hz. Hatice'nin Evliliği ve İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi	
Tahsin KAZAN	307-337
Kur'ân'da Tek Ümmet/أمة واحدة Kavramının Anlam ve Sınırları	
Ahmet KÜÇÜK	339-368
Ebü İshâk İbrâhîm Eттаfeyyîş ve "el-Fark Beyne'l-İbâziyye ve'l-Havâric" Adlı Eseri	
Ramazan TARİK-Zekeriya DOĞRUSÖZLÜ	369-396
KİTAP KRİTİKLERİ	
Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Mormonlar, Mehmet Katar, Ankara: Eskiye Yayımları	
Ayhan ASLANOĞLU	397-400
İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler, Dr. Mustafa AKMAN, İstanbul: Ekin Yayımları	
Ahmet BARDAK	401-407

CONTENTS

Pain in the Grave as One of the Main Conflict Issues of Sects Mehmet KUBAT	9-32
The Opinions Of The Students About Arabic Lessons In The Faculty Of Theology Atik AYDIN	33-57
A Qualitative Research on the Vision of Imam Hatip High School According to the School Administrators İbrahim AŞLAMACI-Muhammed KARMIŞ	59-91
Aborting The Fetus That Threatens The Life Of Its Mother Baha Eddin ALJASEM	93-115
A Different Approach To Relation Between Miraculousness Of Qur'an And Rhetoric Şahin ŞİMŞEK	117-134
An Arab Dynasty in Sindh Region: Habbaris (Ah. 247-416/Ad. 862-1026) Zabihur RAHMAN	135-164
Self From a Sufi Perspective Hasan BULUT	165-188
Bibliometric Analysis Regarding The International Higher Religious Education Symposium Şefika MUTLU-Gülşen SAYIN	189-214
According To Kelam Scholars, The Miracle And The Approach Of Mâtürîdî To The Miracles Of Jesus İbrahim BAKIR	215-239
Shafii's Understanding of Kalam Ahmet GENÇDOĞAN	241-259
The Views of Ahmad Amin b. Abraham at-Tabbah on the Securities in the Context of Fajr al-Islam Süleyman ÇAM	261-286
An Empirical Research on Relation of Religiosity and Environment in the Context of Internal Religious Motivation Fatih KANDEMİR	287-305
The Marriage of Khadija and Evaluation of the Narrations in This Framework Tahsin KAZAN	307-337
Meaning and Limits of the Concept of One Umma / واحدة امة in the Quran Ahmet KÜÇÜK	339-368
Ebu Ishak Ibrahim Eттаfeyyis And His Work Titled "El-Fark Beyne'l-Ibaziyye Ve'l-Havaric Ramazan TARİK-Zekeriya DOĞRUSÖZLÜ	369-396
BOOK REVIEW	
The Last Day Saints of Christ Jesus Mormons Ayhan ASLANOĞLU	397-400
İbn-i Arabi Kalamî Discussions, Questions, Doubts AhmetBARDAK	401-407

Editörden

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nin 11. cilt, 1. sayısını sizlerle buluşturmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Dergimizin yeni sayısının ortaya çıkmasına olan katkıları sebebiyle kıymetli yazarlarımıza ve hakemlerimize müteşekkirimiz.

Bu sayımızın ilk makalesi Mehmet Kubat'ın "Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı" başlığını taşımaktadır. Yazar, kabir azabı konusunda farklı görüşleri değerlendirmekte ve nihâî olarak bu konunun İslam Dini'ndeki yerini netleştirmeye çalışmaktadır.

Atik Aydın "İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri" başlıklı çalışmasında dokuz farklı İlahiyat Fakültesinden öğrencilerin Arapça dersiyile ilgili görüşlerini çok yönlü olarak tespit etmeye çalışmış; Arapça dersinin daha etkili bir şekilde öğretilmesi ve öğrenilmesine dair hususları ortaya koymuştur.

İbrahim Aşlamacı ve Muhammed Karmış "Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatipli Vizyonu Üzerine Nitel Bir Araştırma" adlı çalışmalarında İmam Hatip Liselerinde görev yapan okul yöneticilerinin İmam Hatipli vizyonuna bakış açılarını detaylı bir şekilde tespit etmeye çalışmışlardır.

Baha Eddin Aljasem "إسقاط الجنين الذي يهدد حياة أمه / Annesinin Hayatını Tehdit Eden Ceninin Düşürülmesi" başlıklı makalesi ile dergimize katkıda bulunmuştur. Yazar, annenin hayatını tehdit etmesi durumunda ceninin düşürülmesiyle ilgili fıkıh âlimlerinin görüşlerini tespit etmeye çalışmıştır.

Şahin Şimşek "İ'câzü'l-Kur'ân - Belâgat İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım" adlı çalışmasında Belâgat ilmiyle İ'câzü'l-Kur'ân ilişkisini araştırmış; belâgatın İ'câzü'l-Kur'ân ile birlikte geniş bir çerçevede edebî metinlerin ortaya konulmasında ve incelenmesinde önemli bir yeri olduğunu dile getirmiştir.

Zabihur Rahman, "Bilâdü's-Sind'de Bir Arap Hanedanlığı: Hebbârîler (H.247-416/M.862-1026)" adlı çalışmasında Emevîler ve Abbasîlerin ardından Sind bölgesinde hüküm süren ve bir Arap hanedanlığı olan Hebbârîleri konu edinmiştir. Bu çalışmada Hebbârîler'in iktidara gelişi; bölgede siyasal, sosyal ve kültürel katkıları ile hanedanlığın çöküşü ele alınmıştır.

Hasan Bulut, dergimize "Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis" adlı çalışmasıyla katkı sağlamıştır. Mutasavvıfların nefis kelimesine yükledikleri anlamlar Kur'an ışığında ayrıntılı bir şekilde araştırılmıştır.

Şefika Mutlu ve Gülşen Sayın'ın birlikte hazırladıkları "Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumuna İlişkin Bibliyometrik Analiz" başlıklı makalede Malatya'da 24-25 Ekim 2019'da gerçekleştirilen Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumunda sunulan tebliğler üzerinde bibliyometrik bir analiz çalışması yapmışlardır.

İbrahim Bakır "İslâm Kelâmcılarına Göre Mucize Kavramı ve İmâm Mâtürîdî'nin Hz. İsa'nın Mucizelerini Değerlendirmesi" adlı çalışmasında mucize kavramını araştırmış, Hz. İsa'nın mucizeleri hakkında Mâtürîdî'nin görüşlerini değerlendirmiştir.

Ahmet Gençdoğan “Şafii’nin Kelam Anlayışı” adlı yazısında Şafii’nin, meselelerin Kur’an ve Sünnet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunduğunu ve akıl merkezli araştırma metodunu kullanan kelamcılarının düşüncelerini benimsemediğini tespit etmiş ve bu konuyu ayrıntılı bir şekilde izah etmeye çalışmıştır.

Süleyman Çam “Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh’ın Fecrû’l-İslâm Adlı Eseri Bağlamında Mezheplere İlişkin Görüşleri” başlıklı çalışmasında Mısırlı bir âlim olan Ahmed Emîn’in Fecrû’l-İslâm adlı eserindeki mezheplere dair görüşleri ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Fatih Kandemir “İçsel Dinî Motivasyon Bağlamında Dindarlık ve Çevre İlişkisi Üzerine İlişkisel Bir Araştırma” adlı makalesinde betimsel araştırma modelini kullanarak bireylerin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile çevreye karşı yönelim ve çevreci davranışlarını incelemiştir.

Tahsin Kazan “Hz. Hatice’nin Evliliği ve İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi” konulu makalesinde Hz. Muhammed ile Hz. Hatice’nin evliliği konusunda Sünnî kaynaklar ile Şii kaynaklar arasında farklı görüşler olduğunu dile getirmiş ve bu farklı görüşleri değerlendirmeye tabi tutmuştur.

Ahmet Küçük “Kur’ân’da Tek Ümmet/ امة واحدة Kavramının Anlam ve Sınırları” üzerinde bir araştırma yapmıştır. Kur’ân’da Mekkî ve Medenî surelerde geçen “tek ümmet” ifadesinin âyet ve bulunduğu sure içinde kazandığı anlamlar değerlendirilerek ayrıntılı bir inceleme yapılmıştır.

Ramazan Tarık ve Zekeriya Doğrusözlü’nün beraber hazırladıkları “Ebû İshâk İbrâhîm Eттаfeyyîş ve “el-Fark Beyne’l-İbâziyye ve’l-Havâric” Adlı Eseri” başlıklı makalede yazarlar ilk olarak Ebû İshâk İbrâhîm Eттаfeyyîş’in hayatı ve eserlerini tanıtmış, daha sonra da onun el-Fark Beyne’l-İbâziyye ve’l-Havâric adlı eserinin tercümesini vermiş ve eser üzerinde detaylı bir inceleme yapmışlardır.

Kitap kritiği kısmının ilk yazısı Ayhan Aslanoğlu tarafından kaleme alınmıştır. Aslanoğlu, Mehmet Katar’ın “Mesih İsa’nın Son Gün Azizleri Mormonlar” adlı eserini inceleyerek okuyucuların dikkatine sunmuştur.

Bir diğer kitap kritiğini ise Ahmet Bardak hazırlamıştır. Yazar, Mustafa Akman’ın “İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler” başlıklı eserini incelemiştir.

Editörler

Malatya 2020



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 1308-9684 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/mesned>
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 1) Güz - (Spring) 2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 20.04.2020 | Kabul Tarihi: 20.05.2020

Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı*

- Pain in the Grave as One of the Main Conflict Issues of Sects -

Mehmet KUBAT**

Atıf/Citation: Kubat, Mehmet. "Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azabı/ The Pain in the Grave as One of the Main Conflict Issues of Sects". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 9-32.

Öz:

Akl yürütme veya beş duyu vasıtasıyla bilinemeyip yalnızca vahiy yoluyla sâbit olan gaybî konulardan biri de kabir azâbıdır. Kabir azâbı konusunda bazı âyetlerin işaretleri ve çeşitli hadislerin de beyanları söz konusudur. Bu âyet ve hadisler itikadî mezhepler tarafından farklı yorumlanarak farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Ehl-i Sünnet âlimleri, Fir'avun ve ona uyanların sabah akşam ateşe arz edildiğini, kıyamet gününde ise azâbın en şiddetlisine çarptırılacaklarını, münâfıkların iki defa azap gördükten sonra ayrıca büyük bir azâba da mâruz bırakılacağını, kâfirlere cehennemdeki büyük azaptan önce yakın bir azâbın da tattırılacağını bildiren âyetler ile Hz. Peygamber'in kabirde azap gören bazı kimselerin sesini işittiğine, kabir azâbından Allah'a sığındığına, cenaze namazını kıldırıldığı ölüyü kabir azâbından koruması için Allah'a dua ettiğine dair birçok hadisin kabir azâbının varlığına açık delil olduğunu kabul etmişlerdir. Öte yandan Hâricîler, Cehmiyye ve Râfızâ'nın kâhîr ekseriyyeti, Mu'tezile'den ise bazı âlimler, hesap ve mizandan önce görülecek azâbı akla aykırı bularak, kabir azâbına delâlet ettiği söylenen âyetlerin işaretini reddetmiş ve âhâd haber oldukları gerekçesiyle hadislerin beyanını da kabul etmemişlerdir. Günümüz İslâm dünyasında bu iki farklı görüşün de izdüşümleri mesabesinde olan oluşumlar bulunmaktadır. Bu çalışmada öncelikle itikadî fırkaların kabir azâbına dair ar-

* Bu çalışma yazarın Uluslararası İslâm ve Yorum III Sempozyumu'nda "Modern Bilim ve Kur'ân Âyetleri Bağlamında Düz Dünya Teorisinin Tutarsızlığı" (11-12 Nisan Malatya, 2019) başlığıyla sunduğu tebliğin ilave ve çıkarımlarla genişletilerek makale formatına dönüştürülmüş halidir.

** Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, mehmet.kubat@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6729-7652.

10 • Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı

gümanları aktarılacak, daha sonra da yapılan bu yorumlardan hangisinin gerçeğe daha yakın olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kabir hayatı, Kabir Azâbı, Kabir Nimeti, Kabir Suali, Mezhepler.

Abstract:

One of the unseen conclusions that are not known through reasoning or five senses but only through revelation is the pain in the grave. There are signs of some verses about the pain in the grave, and statements of various hadiths. These verses and hadiths are interpreted differently by the sects. The Ahl al-Sunnah scholars said that the folly and the ones who followed him were offered to the fire in the morning and evening, and that on the Day of Resurrection they would be subjected to the most violent of the pain in the grave; with the verses reporting many hadiths about the Prophet's prayer to God for the protection of the which he had made for the funeral prayer were clear evidence for the existence of the pain in the grave. On the other hand, Kharijites, most of the scholars of Cahmiyya and Rafiza, and some of the scholars of Mu'tazila, disagreed with the rational mind to be seen before the account and the ground, rejecting the sign of the verses said to be attributed to the pain in the grave and they did not accept the declaration of the hadiths on the grounds that they are news. In today's Islamic world, these two different views have formations that are in the middle of their projections. In this study, first of all the arguments about the pain in the grave of the faithful shall be transferred and then it shall be tried to determine which of these interpretations are closer to the truth.

Key Words: : The Live In The Grave, Pain In The Grave, Blessing In The Grave, Interrogation In The Grave, Sects.

1. GİRİŞ

İslam'ın ilk döneminden bu yana itikadî mezhepler arasında tartışma konusu olan hususlardan biri de hiç kuşkusuz kabir azâbı meselesidir. Tartışmanın temel nedeni, kabir azâbı ile ilişkilendirilen nassların mezhep mensupları tarafından kendi mezhebî ilkeleri veya prensipleri doğrultusunda farklı yorumlanmasıdır.

Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi kaynaklarında kabir hayatı ile ilgili konular sem'iyât bahsinde incelenmiştir. Bu bahiste ölümden sonra dirilişin mâhiyeti nasıldır, kabirde hayat var mıdır, münker ve nekîr adlı melekler tarafından bir sorgu olacak mıdır, kabirde azap veya nimet var mıdır, azap veya nimet var ise kişinin bedeni mi ruhu mu veya her ikisi birlikte mi azâp görecektir yahut nimete uğratılacaktır, tüm bunlara inanmak imanın bir gereği midir?" gibi sorular tartışılmış ve bu sorulara mezhep mensupları tarafından cevaplar aranmıştır.¹

¹ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Medine, 1410), 46; Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman b. Umeyre, (Beyrut, 1993), 47; Ebu'l-Hasan el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 732; Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, (Tunus, 1972), 202; Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b.

Hadis-i şeriflerde mü'min, kâfir yahut günahkâr olarak ölen kişilerin yeniden diriliş anına kadar karşı karşıya kalacakları durumlarla ilgili açık ne net açıklamalar yapılmakla birlikte bu nevi ayrıntılı bilgiler Kur'ân-ı Kerîm'de açık lafızlarla yer almadığı için berzah hayatının mahiyeti ve kabir ahvaline dair meseleler itikadî mezhepler arasında çeşitli tartışmalara konu olmuştur.²

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu kâfirlerle âsi müminler için kabir azâbının vuku bulacağı görüşünde birleşmişlerdir. Nitekim İslâm ümmetinin kâhir ekseriyetini temsil eden Ehl-i Sünnet'in Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtüridiyye mezhepleri, ayrıca Mürcie'nin Kerrâmiyye kolu, kabir azâbı ve nimeti ile ilgili bazı âyetlerin işaretini ve çeşitli hadislerin de açık beyanlarının söz konusu olduğunu, bu nedenle kabir azâbının ve nimetinin varlığına inanmanın zorunlu olduğunu beyan etmişlerdir. Ancak Ehl-i bid'at sayılan mezheplerden Cehmiyye ve Râfıza'nın kâhir ekseriyeti; Mürcie ve Mu'tezile'den ise bazı âlimler, hesap ve Mîzan'dan önce görülecek azâbı akla aykırı bularak, kabir azâbına delâlet ettiği söylenen âyetlerin işaretini reddetmişlerdir. Ayrıca bu mezhep müntesipleri âhâd haber oldukları gerekçesiyle kabir azâbını haber veren hadislerin beyanını da kabul etmemişlerdir.³

Günümüz İslâm dünyasında bu iki farklı görüşün modern versiyonları yahut izdüşümleri mesabesinde olan oluşumlar bulunmaktadır. Ana bünye veya esas gövdeyi temsil eden Ehl-i Sünnet'in yolunu sürdürenler kabir azâbının vuku bulacağını kabul ederken, Cehmiyye, Râfıza ve Mu'tezile'den bazı âlimlerin bakış açısını benimseyen ve akılcı bir damar olarak tarihin hemen her döneminde varlığını sürdüren azınlıktaki diğer kesim ise aynı argümanları ileri sürerek kabir azâbının vuku bulmasını toptan reddetmektedirler.⁴

Hüseyin Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (İstanbul: Kayhan Yayınevi, 1980), 235; Nureddin es-Sâbûnî, *Matüridiye Akaidi: el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012), 177; Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat* (Tekin Kitabevi, 2017), 37-38; Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı", *Diyanet İlmî Dergi*, LIII/4 (2017), 153.

² Bkz. Buhârî, "Cenâiz", 82, 87; Müslim, "Cennet", 70; Müslim, "İman", 34; Ebû Dâvûd, "Tâharet", 26; Tirmizî, "Kiyâmet", 26; Krş Cüneyt Gökçe, "Berzâh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999), 5/525; Murat Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 25 (2016), 160.

³ Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 59, 76; el-Eş'arî, *el-İbâne*, 46; es-Sâbûnî, *Matüridiye Akaidi: el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 2005; Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991), 4: 303; Mehmet Ödemiş, "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (27 Aralık 2017), 560.

⁴ Mehmet Okuyan, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kiyâmet-Âhiret Süreci*, (İstanbul, 2015), 17-657; Metin Özdemir, "Kabir Azâbı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", *İslâmiyât Dergisi*, 5/3 (2002), 153-168.

Bu çalışmada öncelikle kabir, berzah ve bu anlama gelen diğer sözcüklerin anlam alanı tespit edilecek, daha sonra da itikadî fırkaların kabir azâbına yahut nimetine dair argümanları aktarılacak ve en nihayetinde yapılan bu yorumlardan hangisinin gerçeğe daha yakın olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

2. KABİR VE BERZAH SÖZCÜKLERİNİN ANLAM ALANLAR

2.1. Kabir (القبر)

Arapça'da "kabr: قبر" kelimesi, "ölünün gömüldüğü yer" anlamında kullanılır. Çoğulu "kubur: مقبور" şeklinde gelir. Makber مقبر veya makbere مقبرة (çoğulu "mekâbir: مقابر") ise "kabrın bulunduğu yer" anlamında kullanılır.⁵

Türkçe'de kabir ile eş anlamlı olan "mezâr" kelimesi ise kelimenin kök anlamıyla da irtibatlı olarak özellikle ziyaret edilen önemli kişilerin kabirlerini (ziyaretgâh) ifade eder.⁶

"Kabr" kelimesi Kuran'da bir âyette "kabr"⁷ şeklinde tekil, bir âyette "mekâbir",⁸ diğer bütün kullanımlarında ise "kubûr"⁹ şeklinde çoğul olarak geçmektedir.

Hadislerde ise gerek kabrin yapısı, şekli ve kabir ziyaretine, gerekse de kabir suali ve azâbı gibi uhrevî hayatla ilgili açıklamalara yer verilmektedir.¹⁰

⁵ Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, (İstanbul, 1986), 549; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîruzabâdî, *el-Kâmûs'l-Muhît*, (Beyrut, 1994), 590; Ebü'l-Fazl Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-'Arabi, 1417 1997); Kürşat Demirci, "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/33.

⁶ Demirci, "Kabir", 24/33.

⁷ Tevbe, 9/84.

⁸ Tekâsür, 102/2.

⁹ Krş. Hac, 22/7, Fâtır, 35/22, Mümtehine, 60/13, İnfitar, 82/4, Âdiyât, 100/9.

¹⁰ Bkz. Buhârî, Cenâiz, 82, 87; Müslim, Cennet, 70; Müslim, İman, 34; Ebû Dâvûd, Tâharet, 26; Tirmizî, Kıyâmet, 26; Krş. Demirci, "Kabir", 24/33.

2.2. Berzah (البرزخ)

Sözlükte “berzah: البرزخ” kelimesi “iki şey arasındaki engel ve sınır” manasına gelir. Eski bir coğrafî terim olarak *berzah*, “bir kara parçasının iki deniz arasında kalan dar kısmı” anlamında kullanılmıştır.¹¹

Dinî terim olarak *berzah* ise, ölümle başlayıp yeniden diriltilmeye (ba’s) kadar sürecek olan ara dönem, dünya ile âhiret arasındaki âlem ve kabir hayatı karşılığında kullanılır. Berzahın çoğulu olan berâzih le oluşan berâzihu’l-îmân terkibi, meşhur vesvese hadisinde şek ve yakın arasındaki mertebeleri ifade etmektedir.¹²

Berzah kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de toplam olarak üç yerde geçmektedir:

Berzâh kelimesi, “O, birinin suyu lezzetli ve tatlı, diğerininki tuzlu ve acı olan iki denizi salıverip aralarına da görünmez bir perde (berzah) ve karışmalarını önleyici bir engel koyandır”¹³ ve “(Suları acı ve tatlı olan) iki denizi salıvermiştir; birbirine kavuşuyorlar. (Fakat) aralarında bir engel (berzah) vardır, birbirine geçip karışmıyorlar”¹⁴ âyetlerinde Cenâb-ı Allah’ın yüce kudretinin bir delili olarak “tatlı ve tuzlu iki denizin birbirine karışmasını önleyen engel” anlamındadır.¹⁵

Berzâh sözcüğü, “Nihayet onlardan birine ölüm gelince, “Rabbim! Beni dünyaya geri gönderiniz ki, terk ettiğim dünyada sâlih bir amel yapayım” der. Hayır! Bu, sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır.”¹⁶ âyetinde ise insanların ölümlerinden yeniden diriltilmelerine kadar sürecek olan ara dönemi hatırlatacak şekilde kullanılmıştır. Söz konusu âyette, ölümle yüz yüze gelen inançsızların pişmanlık duyarak hayatta iken yapmaya bir türlü yanaşmadıkları kulluk görevlerini yerine getirmek için dünyaya geri döndürülmeyi isteyecekleri, ancak bunun asla gerçekleşmeyecek bir talep olduğu bildirilmekte, onların bu son günleriyle âhiretin fiilen vuku bulması arasında bir berzah yani kabir hayatının mevcut olduğu beyan edilmektedir.¹⁷

¹¹ el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi’l-Kur’ân*, 56; Fîruzabâdî, *el-Kâmûs’l-Muhît*, 318; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “Berzah”, 3/8.

¹² el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi’l-Kur’ân*, 56; es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât* (Kahire, ts.), 44; Krş. Gökçe, “Berzâh”, 5/20.

¹³ Furkân, 25/53.

¹⁴ Rahmân, 55/19-20.

¹⁵ Krş. el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi’l-Kur’ân*, 56.

¹⁶ Mü’minûn, 23/99-100.

¹⁷ Gökçe, “Berzâh”, 5/20.

2.3. Kabir Anlamında Kullanılan Diğer Sözcükler

Kur'ân-ı Kerîm'de "kabir" ve "berzah" kelimelerinin dışında, "el-Cedes: الجدد"¹⁸ ve "el-Merkad: المرقد"¹⁹ kavramları da aynı anlamda kullanılmaktadır. Ayrıca Türkçemizde ziyaret edilen yer anlamında "mezar" ve bazı önemli zevatın kabri anlamında "meşhed" kelimeleri de "kabir" anlamında kullanılmaktadır.²⁰

3. KABİR AZÂBINI KABUL EDENLER VE DAYANDIKLARI DELİLLER

İslâm Ehl-i Sünnet âlimleri, inanmayanlarla bazı günahkâr müminler ve âsiler için kabir azâbının, itaatkâr müminler için de kabir nimetinin gerçekleşeceğini kabul etmişlerdir.²¹ Bu bağlamda Sünnî âlimler, kabir azâbının hak olduğunu, Münker ve Nekîr adlı iki meleğin kabirlerinde defnedilmiş olan kimsele- re soru soracaklarını da kabul etmişlerdir. Ayrıca onlar kabirlerdeki cesetlere, dünyadaki amellerine göre acı veya huzur ve mutluluk hissedecek şekilde bir tür hayatın verilmesinin ve ölmüş bir canlının ikinci defa yaratılmasının aklen imkânsız olmadığını söylemişlerdir.²²

Ehl-i Sünnet'in ittifakla kabir azâbını inkâr ettiklerine dair ileri sürdükleri iddiaların aksine,²³ Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu da kabir azâbının varlığını kabul etmiştir. Nitekim Mu'tezile mensupları, kabir azâbı ile ilgili naslarda vârid olan hususlara iman edilmesi gerektiğini, bu nedenle kabir azâbına inan-

¹⁸ Yâsîn, 36/51.

¹⁹ Yâsîn, 36/52.

²⁰ Ebu Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 59, 76; el-Eş'arî, *el-İbâne*, 46; Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Te'vilatül Kur'an*, İstanbul, 2008, 13: 21; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsîrâtü'l-Edille fi Usûlüddîn*, thk. Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2: 364-67; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 47; Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 316; Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı: Torment of the Grave According to Mutazila", 155.

²¹ Ebu Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 59-76; el-Eş'arî, *el-İbâne*, 46; Mâturîdî, *Te'vilatül Kur'an*, 13: 21; en-Neseî, *Tabsîrâtü'l-Edille fi Usûlüddîn*, 2: 364-367; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 47; Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 316; Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı", 155.

²² Krş. el-Eş'arî, *el-İbâne*, 62; Ebu Hanîfe, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 59, 76; Mâturîdî, *Te'vilatül Kur'an*, 12: 343; İrfan Abdulhamid, "Eş'arî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995), 11/446.

²³ el-Eş'arî, *el-İbâne*, 46-215; en-Neseî, *Tabsîrâtü'l-Edille fi Usûlüddîn*, 66-67; Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Âgah Çubukçu-Hüseyin Atay, (Ankara, 1962), 135; Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Muhammed Adnan Derviş, (Beyrut, 1993), 47; Ahmed b. Hasan b. Sinan Beyâzizâde, *el-Usûlu'l-Munîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. İlyas Çelebi (İstanbul: 1996, ts.), 129; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 235.

dıklarını açıkça dile getirmişleridir. Onlara göre kabir azâbı konusu, aklın alanına değil, naklin alanına giren bir husustur.²⁴ Bu nedenle nasslarda vârid olduğu şekliyle bu hususlara iman etmek gerekir. Meselâ Kâdî Abdulcebbar (ö.415/1024), kabir azâbı meselesinin; Sual, Münker-Nekîr, Mîzân ve Sırat gibi akılla anlaşılamayıp sadece nakil ile bilinebilecek bir konu olduğunu söyler. O, bu konuyla ilgili gelen rivayetler de sahîh olduğundan, bu hususta nasslarda vârid olanı kabul etmenin en sağlam ve en tutarlı yol olduğunu belirtir.²⁵ Bu nedenle, ona göre, “انه لیسع فرع نعالهم: O (ölü), onların (dirilerin) ayak sesini duyar”²⁶ hadisinden yola çıkarak, ölüye azap edilmesinin hak olduğunu söyler.²⁷

Kâdî Abdulcebbar, sadece önceleri Mu'tezilî iken sonradan Mücebbire düşüncesini benimseyen Dırâr b. Amr (ö. 200/815)'dan kabir azâbını inkâr ettiğine dair bir rivâyetin kendilerine kadar ulaştığını, bunun dışında kabir azâbının vuku bulacağına dair ümmet arasında icmâ bulunduğunu belirtir. Ona göre Mu'tezile mensuplarının toptan kabir azâbını inkâr ettiği şeklindeki iddia, mülhid İbnu'r-Râvendî'nin iftirasından başka bir şey değildir ve gerçekleri aksettirmekten de uzaktır.²⁸

3.1. Kabir Azâbını Kabul Edenlerin Kur'ân'dan Delilleri

Kabir azâbını kabul eden âlimler, Kur'ân-ı Kerîm'den bu konuya delâlet eden birçok âyet olduğunu ileri sürmüşlerdir. Biz bu âyetler arasından yalnızca en çok delil gösterilen birkaçını aktaracak, daha sonra da söz konusu mezhep mensuplarının bu âyetleri nasıl yorumladıklarını tespit etmeye çalışacağız.²⁹

Örnek I

Mü'min, 40/46

Kabir azâbını kabul edenlerin Kur'ân-ı Kerîm'den dayandıkları delillerden biri, Fir'avun ve hanedânının fenâ hallerinin beyân edildiği şu âyettir:

²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 732.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 202.

²⁶ Buharî'de geçen benzer bir rivâyet şöyledir: “انه لیسع خفق النعال: (Ölü), (dirilerin) ayak sesini işitir.” Buharî, “Cenâiz”, 68, (Krş. Buharî, *Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992, II: 92).

²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 732.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*, 730; Mehmet Kubat, “Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları”, *EKEV Akademi Dergisi* 9/25 (2005), 49-50; Ekrem Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.

²⁹ Krş. Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 315; Mehmet Kubat, *İslam'ın İlk Döneminde İtikâdi İhtilaflar ve Sebepleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 1997) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 230-232.

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ: *Onlar sabah ve akşam ateşe arz edilecekler. Kıyâmet koptuğu gün de, 'Firavun ve ailesini (kavmini) azâbın en şiddetlisine sokun' (denilecektir).*"³⁰

Başta İmam Buhârî (ö. 256/869)³¹ olmak üzere, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936),³² Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114),³³ Ebû Hâmid el-Gazzalî (ö. 505/1111),³⁴ Sa'duddîn et-Taftazanî (ö. 792/1390),³⁵ Seyyid Şerîf el-Cürcanî (ö. 816/1413)³⁶ ve Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1109)³⁷ gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinin kâhir ekseriyeti bu âyeti kerîmede bildirilen "sabah ve akşam ateşe arz edilmiş'in, kabir âleminde olacağını ve bu âyetin açıkça kabir azâbına delâlet ettiğini belirtmişlerdir.³⁸

Ayrıca İslâm âlimlerinin cumhuru, bu âyeti kabir azâbının varlığının en önemli delillerinden biri olarak kabul etmişlerdir.³⁹

Örnek II

Tevbe, 9/101

Selefiyye, Mâtüridiyye ve Eş'ariyye mezheplerine mensup olan Ehl-i Sünnet âlimleri Tevbe Sûresi'nin 101. âyetini kabir azâbının varlığına delil saymışlardır. Âyette şöyle buyrulmaktadır:

“ وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ ”
Çevrenizdeki bedevîlerden birtakım münafiklar vardır. Medine halkından da münafiklıkta direnenler var ki sen onları bilmezsin. Biz onları biliriz. Onlara iki defa azap edeceğiz. Sonra da büyük bir azâba itileceklerdir.”⁴⁰

³⁰ Mü'min, 40/46.

³¹ Buhârî, *es-Sahîh*, 1/85.

³² el-Eş'arî, *el-İbâne*, 65.

³³ en-Nesefî, *Tabsîrâtü'l-Edille fî Usûlüddîn*, 2: 364-367.

³⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 371-372.

³⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 160-161; Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2: 162.

³⁶ es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul, 1311), 3: 242.

³⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 235.

³⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2: 47; Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 316; Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı", 155.

³⁹ Krş. Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire, 1987), 15: 318-319.

⁴⁰ Tevbe, 9/101.

Erken dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), bu âyette bahsedilen iki azaptan birinin dünyada, diğerinin de kabirde olacağını söylemiştir.⁴¹

Aynı şekilde âyette bahsedilen iki azaptan birinin dünyada, diğerinin de kabirde olacağı görüşünün İmam A'zam Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) nakledildiğini söyleyen Cürcânî, "Kim, "Ben kabir azâbını kabul etmem" derse o, helâk olmuş habîs Cehmiyye tabakasındandır. Çünkü o bu âyeti inkâr etmiştir" der.⁴²

Yine İlk dönem müfessirlerinden biri olan İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/9923), "âyetin, "... *Sonra da büyük bir azâba itileceklerdir*" kısmı, iki azâbın da Cehennem'e girmeden önce olacağına delâlet eder. En gâlip görüşe göre bu iki azaptan biri kabirde olacaktır"⁴³ diyerek âyetin kabir azâbının varlığına açık delillerden biri olduğunu kabul etmiştir.

Müfessir el-Kurtubî, âyetteki ikinci azaptan maksadın "kabir azâbı" olduğunu söylediğini,⁴⁴ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise, hayatın dünya, kabir ve âhiret olmak üzere üç merteye olduğunu; buradaki ilk azâbın bütün kısımlarıyla dünya azâbını, ikinci azâbın kabir azâbını, büyük azâbın da âhiretteki azâbı ifade ettiğini söyler.⁴⁵

Görüldüğü üzere müfessirlerin kâhir ekseriyeti, âyette sözü edilen birinci azâbın "dünyada uğranılan belâlar, hastalıklar, felâketler"; ikinci azâbın "kabir azâbı", üçüncü azâbın ise "âhiretteki azâp" olduğunu kabul etmişlerdir.⁴⁶

Örnek III

Tûr, 52/47

Yine kabir azâbını kabul edenler Tûr Sûresi'nin 52. âyetini de kabir azâbın varlığına delil saymışlardır.⁴⁷

⁴¹ Krş. Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, (Beyrut, ts.), 5: 387.

⁴² Ebû Bekir Abdülkâhîr b. Abdurrahman b. Muhammed Cürcânî, *Dercü'd-Dürer fi Tefsîri'l-Âyi ve's-Süver*, thk. Velid b. Ahmed b. Sâlih el-Hüseyn-İyâd Abdüllatîf el-Kaysî, (Biritanya, 2008), 2: 916; Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", 172.

⁴³ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut, 2000), 16: 441-445; Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", 172.

⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 241.

⁴⁵ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (Beyrut, ts.), 14: 138.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 8: 241; er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 16: 138; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul, ts.), 7: 45-65; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri* (İstanbul, 1998), 3: 11-86.

⁴⁷ Krş. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 28: 225; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 4565.

“وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ“
dır.”⁴⁸

İbn Cerîr et-Taberî, âyette söz konusu edilen azâbın “kabir azâbı” olabileceği gibi, Kureyş müşriklerinin açlık ve musîbetle azâba dâçar olması da olabileceğini söylerken,⁴⁹ Beğavî, Berâ b. Azîp’ten âyetin “Zulmedenler için bundan ayrı bir azap daha vardır” kısmını “kabir azâbı” olarak tefsir ettiğini aktarır. Ayrıca el-Kurtubî ve el-Beğavî, sahâbeden İbn Abbas (r.a.)’ın da kabir azâbının varlığına bu âyeti delil gösterdiğini belirtmiştir.⁵⁰

Örnek IV

İsrâ, 17/75

إِذَا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا“
Eğer bunu yapsaydın, sana hayatın acısını da iki kat olarak tattıracaktık; ölümün acısını da iki kat olarak tattıracaktık. Sonra kendine bize karşı hiçbir yardımcı da bulamayacaktım.”⁵¹

Ünlü Mu’tezilî müfessir ez-Zamahşerî, bu âyette iki azâbın ikişer kat verileceğinin söylendiğini ifade ederek sözü edilen iki azaptan birinin ölümdeki azap yani “Kabir Azâbı” olduğunu; ikincisinin ise âhîret hayatındaki azap yani “Cehennem Azâbı” olduğunu belirtir. Zamahşerî, “ضِعْفَ الْحَيَاةِ” ifadesinden maksadın dünya hayatının azâbı, “ضِعْفَ الْمَمَاتِ” ifadesinden kastın da ölümü takip eden “Kabir Azâbı” veya “Cehennem Azâbı” olabileceğini söyler.⁵²

⁴⁸ Tûr, 52/47.

⁴⁹ et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, 22: 486-488; Kaya, “Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, 182.

⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17-78; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'ân* (Riyad, 1997), 7: 394; Krş. Kaya, “Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, 183; Krş. Mahmud b. Ömer ez-Zamahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavîl fi Vücuhi't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn (Beyrut, 2002), 4: 404.

⁵¹ İsrâ, 17/75.

⁵² ez-Zamahşeri, *el-Keşşâf*, 2: 657-658.

Örnek V

Tâhâ, 20/124

Yine kabir azâbını kabul edenlerin Kur'ân'dan getirdikleri en güçlü delillerden biri Tâhâ Sûresi'nin 124. âyetidir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

“وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى: Her kim de benim zikrimden (Kur'ân'dan) yüz çevirirse, mutlaka ona (dünyada) dar ve sıkıntılı bir hayat vardır. Bir de onu kıyamet gününde kör olarak haşır ederiz.”⁵³

İlk müfessirler, âyetteki “مَعِيشَةً ضَنْكًا: Dar ve sıkıntılı bir hayat” ifadesini “kabir azâbı” şeklinde tefsir etmişlerdir. Mücâhid, “kabri ona daraltılır” şeklinde tefsir etmiştir. Müfessirlerin kâhîr ekseriyeti, bu âyette kabir azâbının kastedildiği hususunda ittifak etmişlerdir.⁵⁴

Örnek VI

Secde, 32/21

Kabir azâbını kabul eden âlimlerin görüşlerini kanıtlamak için Kur'ân'dan getirdikleri delillerden biri de Secde Sûresi'nin 21. âyetidir. Âyette Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

“وَلَنذِيقَنَّ لَهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلْوَنِ الَّذِي دُونِ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ: En büyük azaptan önce, onlara mutlaka en yakın azaptan tattıracağız; olur ki (imâna) dönerler.”⁵⁵

Ehl-i Sünnet âlimleri, bu ve Kur'ân'da kabir azâbı ile ilişkilendirdikleri diğer âyetlere⁵⁶ dayanarak kabir azâbının hak olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁷

Kurtubî ve Zemahşerî, Mücâhid'in âyette geçen “en yakın azâbı”, “kabir azâbı” olarak tefsir ettiğini aktarırlar.⁵⁸ Aynı şekilde Berâ b. Âzîb'den de “en yakın azap”tan kastın “kabir azâbı” olduğuna dair bir rivâyet gelmiştir.⁵⁹

Örnek VII

⁵³ Tâhâ, 20/124.

⁵⁴ Krş. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, V: 315-317; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 11: 259.

⁵⁵ Secde, 32/21.

⁵⁶ Kabir azâbına delâlet eden diğer âyetler için bkz. Bakara, 2/28; Câsiye, 41/21-22; Nûh, 71/25 vb.

⁵⁷ Beyazizâde, *el-Usûlu'l-Munîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 129.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14: 107; ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 498; Krş. Kaya, “Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, 179.

⁵⁹ Ebu'l-Kâsım İbni'l-Hasen es-Sülemî ed-Dimeşkî İzzuddîn b. Abdusselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî (Beirut, 1983), 2: 553; Kaya, “Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, 179.

İbrahim, 14/27

Kabir azâbını kabul edenlerin dayandıkları delillerden bir diğeri ise İbrahim Sûresi'nin 27. âyetidir. Bu âyette Yüce Allah, “ يَتَّبِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ”: Allah, iman edenleri hem dünyada hem de âhirette sabit bir sözle sağlamlaştırır, zâlimleri ise saptırır. Ve Allah dileğini yapar⁶⁰ buyurmuştur.

Bu âyetin kabir azâbı hakkında nâzil olduğu âlimler tarafından Hz. Peygamber (s.a.v.)'den aktarılan rivayetle delillendirilmiştir.⁶¹ Biz, bu rivayeti çalışmamızın ilerleyen kısmında kabir azâbını kabul edenlerin hadisten delilleri arasında zikredeceğiz.

Örnek VIII

Tekâsür, 102/3-5

Kabir azâbının olacağına inanan âlimler, Tekâsür sûresinde vârid olan “ كَلَّا سَوْفَ نَعْلَمُونَ. ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ نَعْلَمُونَ. كَلَّا لَوْ نَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ”: Hayır! Yakında bileceksiniz. Hayır, hayır! Elbette yakında bileceksiniz Hayır! Keşke kesin bir bilgiyle bilmiş olsaydınız⁶² âyetlerinin de kabir azâbının vuku bulacağına delillerinden biri olduğunu iddia etmişlerdir. Bu âlimlere göre kıyâmetin kopacağına dair kuşku duyan ve bu hususta kesin bilgiye sahip olmadıklarını iddia edenlerin üzerlerine azap indiğinde tehdit edildikleri azap gerçekleşmiş olacak ve böylece onlar azâbın gerçekliğini yakînî bir bilgiyle öğrenmiş olacaklardır. Nitekim “ كَلَّا سَوْفَ نَعْلَمُونَ ”: Hayır! Yakında bileceksiniz⁶³ âyeti, onların ölüm anında azâbın gerçekliğini yakînî bir bilgiyle bilmelerine, “ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ نَعْلَمُونَ ”: Hayır, hayır! Elbette yakında bileceksiniz⁶⁴ âyeti ise onların kabir anında azâbın gerçekliğini yakînî bir bilgiyle bilmelerine dairdir. Kaynaklarımızda Hz. Ali (r.a.)'den de buna benzer bir yorum aktarılmıştır. Nitekim Hz. Ali (r.a.), “Biz kabir azâbının varlığından şüphe etmekteydik. Sonunda bu sûre indi ve şüphemiz yok oldu” demiştir.⁶⁵

⁶⁰ İbrahim, 14/27.

⁶¹ Buhârî, 87; Krş. Murat Akın, “Mu'tezileye Göre Kabir Azâbı”, 156.

⁶² Tekâsür, 102/3-5.

⁶³ Tekâsür, 102/3.

⁶⁴ Tekâsür, 102/4.

⁶⁵ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 314.

3.2. Kabir Azâbını Kabul Edenlerin Sünnet'ten Delilleri

Kabir azâbını kabul edenler, âyetlerden daha çok Sünnet'ten açıkça kabir azâbının varlığına işaret eden hadislerden deliller getirmişlerdir. Bu rivayetlerin en çok delil getirilenlerinden bazılarını aktarmak istiyoruz:

Örnek I

Kabir azâbının vuku bulacağını savunanların görüşlerinin doğruluğuna Sünnet'ten getirdikleri delillerden biri Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, "*Ölen kişi kabre konulduktan sonra iki melek tarafından sorguya çekilecektir*" hadisidir.⁶⁶

Kabir azâbının vuku bulacağını savunan İslâm âlimleri, bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.)'in verdiği cevaptan hareketle kabirde bir sorgunun olduğunu kabul etmişlerdir.

Örnek II

Kabir azâbını kabul edenlerin görüşlerinin doğruluğuna dair getirdikleri hadislerden bir diğeri de şudur:

Rasûlullah (s.a.v.) "*Mü'min kabrinde oturtulduğunda, ona melekler gelir. Sonra o mü'min, Allah'tan başka hiçbir ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Rasûlü olduğuna şehâdet eder. İşte bu hâl, Yüce Allah'ın şu sözünde bahsedilen durumdur*" buyurmuş ve "*Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sabit bir sözle sağlamlaştırır, zâlimleri ise saptırır. Ve Allah dilediğini yapar*"⁶⁷ âyetini okumuştur.⁶⁸

Örnek III

Kabir azâbını kabul edenlerin dayandığı delillerden biri de Hz. Peygamber (s.a.v.)'den aktarılan şu hadistir:

"*Kâfirlere ve bazı günahkâr mü'minlere kabir azâbı haktır. Kabir, iman eden ve sâlih amellerde bulunanlar için Cennet bahçelerinden bir bahçe, kâfirler için ise Cehennem çukurlarından bir çukurdur.*"⁶⁹

⁶⁶ Müslim, "Cennet", 70.

⁶⁷ İbrahim, 14/27.

⁶⁸ Buhârî, "Cenâiz", 87.

⁶⁹ Müslim, "İman", 34; Tirmizî, "Kıyâmet", 26.

Örnek IV

Kabir azâbının varlığına dair en çok kullanılan rivâyetlerden biri de şudur:

“Hz. Peygamber (s.a.v.) bir mezarlıktan geçerken, iki kabirdeki ölülerin bazı ufak şeylerden dolayı azâb çekmekte olduklarını gördü. Bu iki kabirdeki ölülerden biri hayatında koğuculuk yapıyor, diğeri ise idrardan sakınmıyordu. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.v.) yaş bir dal aldı, ortadan ikiye böldü ve her bir parçayı iki kabre de birer birer dikti. Bunu gören ashab niye böyle yaptığını sorduklarında, o (s.a.v.) şöyle buyurdu:

“Bu iki dal kurumadığı müddetçe, o ikisinin çekmekte olduğu azâbın hafifletilmesi umulur.”⁷⁰

Çok sayıda sahabî tarafından Hz. Peygamber (s.a.v.)’e nispet edilen ve muhtevasında mezarlara yaş hurma dalı dikilmek suretiyle kabir azâbının hafifletilmesi temennisi belirtilen hadisleri hem sened⁷¹ hem de metin⁷² yönünden detaylıca inceleyip kritize eden araştırmacılar, bu haberlerin sened sayısına göre meşhur hatta “ma’nen mütevâtir”e yakın olduğu kanaatine varmışlardır. İsnâdları bakımından sahîh olan bu hadislerin metin ve içerik bakımından da sahîh olduğu kanaatine varılmıştır.

Örnek V

Aktardığımız bu hadislerin dışında, kaynaklarımızda Hz. Peygamber (s.a.v.)’den kabir azâbının vuku bulacağına dair birçok rivâyet daha aktarılmıştır. Biz bu çalışmada tafsilata girmeden bu hadislerin belli başlılarına yalnızca işaret etmekle yetineceğiz. Bunlardan Yahudilerin kabirlerinde azap görmesi,⁷³ ümmetin kabirlerde imtihana tâbi olması,⁷⁴ dünyada yapılan sâlih amellerin kabirde insana yardımcı olması, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in kabir azâbından korunmak için öğrettiği dualar⁷⁵ ve yine kabir azâbının hafiflemesine vesile olacak ameller⁷⁶ gibi birçok rivâyet kabir azâbının varlığına delil olarak gösterilmiştir.⁷⁷

⁷⁰ Buhârî, “Cenâiz”, 82; Müslim, “İman”, 34; Ebû Dâvûd, “Tâharet”, 26.

⁷¹ Bkz. Veysel Özdemir, “Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin İsnadları Üzerine Bir İnceleme”, *EKEV Akademi Dergisi*, 18/59 (2014), 265-326.

⁷² Bkz. Veysel Özdemir, “Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3 (2014), 556-114.

⁷³ Buhârî, “Cenâiz”, 88; Müslim, “Cennet”, 69.

⁷⁴ Müslim, “Cennet”, 67.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI: 352.

⁷⁶ Buhârî, “Edeb”, 49.

4. KABİR AZÂBINI REDDEDENLER VE DAYANDIKLARI DELİLLER

Ehl-i Sünnet âlimleri toptan, Mürcie'nin Kerrâmiyye kolu ile Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu kabir azâbının varlığını kabul ederken; Hâricîlerin tamamı,⁷⁸ Cehmiyye,⁷⁹ Mu'tezile'den Dırâr b. Amr (ö. 200/815),⁸⁰ Mürcî olduğu iddia edilen Bişr el-Merîsî (ö. 210/835) ve Rafızîlerin ekserisi kabir azâbını inkâr etmişlerdir.⁸¹

Günümüz İslâm dünyasında tarihte kabir azâbını inkâr edenlerin izdüşümleri mesabesinde olan bazı çağdaş oluşumlar bulunmaktadır. Akılcı bir damar olarak tarihin hemen her döneminde varlığını sürdüren azınlıktaki bu kesim mensupları, Cehmiyye, Râfıza ve Mu'tezile'den bazı âlimlerin bakış açısını benimseyerek ve hemen hemen aynı argümanları ileri sürerek yalnızca hadislerde yer alıp Kur'ân'da açıkça olmadığı ve âhiretteki sorgulama ilkelerine de aykırı düşüğü gerekçesiyle kabir azâbının vuku bulmasını toptan reddetmektedirler.⁸²

4.1. Kabir Azâbını Reddedenlerin Kur'an'dan Dayandıkları Deliller

Tıpkı kabir azâbını kabul eden âlimler gibi, kabir azâbını reddedenler de Kur'ân âyetlerine dayanmışlardır. Onlar, görüşlerini izah sadedinde bazı âyetlerden deliller getirdiği gibi, azâbı kabul edenlerin delil olarak sunduğu âyetleri de kendi bakış açıları doğrultusunda te'vîl ederek kabir azâbının vuku bulmayacağını ileri sürmüşlerdir. Şimdi de kabir azâbını reddedenlerin görüşlerini desteklemek için en çok dayandıkları bir kaç âyetle konuyu vuzuha kavuşturmak istiyoruz:

⁷⁷ Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", 197.

⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4: 160-161; Yavuz, "Azap", 4/304.

⁷⁹ Beyazîzâde, *el-Usûlu'l-Munîfe*, 129.

⁸⁰ Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 730; Krş. Kubat, "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları", 49-50.

⁸¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 235.

⁸² Krş. Okuyan, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyâmet-Âhiret Süreci*, 17-657; Özdemir, "Kabir Azâbı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", 153-168.

Örnek I

Duhân, 44/56

Kabir azâbını inkâr edenler, Yüce Allah'ın Kur'an'da cennetteki mü'minlerin halini tasvir eden “لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَوَقَّيَهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ”⁸³ Orada ilk ölümden başka ölüm tatmazlar. Allah onları Cehennem azâbından korumuştur”⁸³ âyetini delil getirerek, böylece kabir azâbının olmadığını ispatlama yoluna gitmişlerdir.

Kabir azâbını inkâr edenler, “geçmişteki ölümün gelecekte tadılması mümkün değildir. Eğer birinci ölümün tadılması gelecekte olsaydı, ikinci ölümlü de tadarlardı. O halde ilk ölümden başka bir ölüm yoktur ve insanlar bir kez ölür ve bir kez dirilirler. Bu da kabir azâbının olmadığına delildir” diyerek Kabir azâbının olmadığını belirtmişlerdir.⁸⁴

Örnek II

Sâffât, 37/58-59

Yine kabir azâbını inkâr edenler, cennettekilerin söylediği sözü hikâye eden “أَفَمَا نَحْنُ بِمَبْتَلِينَ. إِلَّا مَوْتَنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ”⁸⁵ Biz dünyadaki ilk ölümümüzden başka bir daha ölmeyecek ve bir daha azap da çekmeyecek değil miyiz?”⁸⁵ âyetini delil getirerek “âyette birinci ölümden başka ölümün tadılmayacağı bildiriliyor; bu da dünyada tadılan ölüm olduğuna göre, kabirde hayat yoktur” iddiasında bulunmuşlardır.⁸⁶

Örnek III

Bakara, 2/28

Yine kabir azâbını inkâr edenlerin, yalnızca zâhirî mânasını alarak kendilerine delil getirdikleri âyetlerden biri de Bakara Sûresi'nin 28. âyetidir. Bu âyette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ”⁸⁷ Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz ki, siz ölü idiniz; O sizi diriltti. Sonra sizleri yine öldürecek, sonra sizleri diriltecek, sonra O'na döneceksiniz.”⁸⁷

⁸³ Duhân, 44/56.

⁸⁴ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 275-276; Krş. Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı”, 74.

⁸⁵ Sâffât, 37/58-59.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 43; Krş. Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 402.

⁸⁷ Bakara, 2/28.

Kabir azâbını reddedenler, “iki hayat ve iki ölüm”den bahseden bu âyeti kendi görüşlerinin doğruluğuna delil saymışlardır. Onlara göre başlangıçta insanlar, cansız (ölü) nesnelere iken Yüce Allah hayat vermek suretiyle onları diriltmiştir. Sonra insanları öldürecek ve daha sonra da yeniden diriltecektir. Âyetlerde sözü edilen “iki hayat ve iki ölüm”den maksat budur.⁸⁸

Örnek IV

Mü'min, 40/11

Kabir azâbını inkâr edenlerin delil gösterdikleri bir diğer âyet, Mü'min sûresinde vârid olan “ *قَالُوا رَبَّنَا أَمَنَّاتُنَّ وَأَحْيَيْتَنَا فَأَعْرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ*: Onlar da şöyle derler: “Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin. Günahlarımızı itiraf edip kabulleniyoruz. Şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?”⁸⁹ âyetidir.

Kabir azâbını inkâr edenler, tıpkı Bakara sûresinin 28. âyetinde olduğu gibi “iki hayat ve iki ölüm”den bahseden bu âyeti de görüşlerinin doğruluğuna delil saymışlardır. Yukarıda vurguladığımız üzere, onlara göre başlangıçta insanlar, cansız (ölü) nesnelere iken Yüce Allah hayat vermek suretiyle onları diriltmiştir. Sonra insanları öldürecek ve daha sonra da yeniden diriltecektir. Âyetlerde sözü edilen “iki hayat ve iki ölüm”den maksat budur.⁹⁰ Kabir azâbının vuku bulmayacağını iddia edenlere göre şayet kabirde dirilme olsaydı üçüncü bir ölümden daha bahsedilmesi gerekirdi ki âyetlerde böyle bir ölümden söz edilmemektedir.⁹¹

Oysa kabir azâbının vuku bulacağını kabul edenler, bu âyetlerde bahsedilen ikinci ölümden sonra insanların berzahta yani kabirde olacağını ifade ederek, âyetlerin berzah/kabir hayatıyla alâkasına işaret etmiş ve iki hayattan bahsetmenin üçüncü hayatın olmamasını gerektirmediğini, nitekim bu âyetlerde zikri terkedilen kabirdeki diriltiilenin ayrıca zikredilmesinin gerekmediğini söylemişlerdir.⁹²

⁸⁸ Krş. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13: 21.

⁸⁹ Mü'min, 40/11.

⁹⁰ Krş. Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13: 21.

⁹¹ Krş. Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 405.

⁹² Krş. Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 249-250; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 2: 140; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV: 166; Krş. Okuyan, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyâmet-Âhîret Süreci*, 259-265.

Örnek V

Fâtır, 35/22

“وما يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ” *Diriler ile ölümler bir olmaz. Allah dilediğine işittirir. Elbette sen kabirdekilere işittiremezsin.*⁹³

Bu âyette kabirdekilerin işitmeyecekleri haber verildiği için, kabir azâbını inkâr edenler, “eğer hayat sahibi olsalardı işitirlerdi” diyorlar. Oysa burada, dünyada geçerli olan tabiî yasalar gereği ölümlerin işitmesi mümkün olmadığı için, kalpleri ölü olan kâfirlerin hali, kabirdeki ölümlere benzetilmiştir.⁹⁴ Gerçekte âyette, kabirdekilerden söz etmemekte, aksine yaşayan ve fakat Hz. Peygamber (s.a.v.)’in tebliği karşısında kalpleri kör olan, hakka karşı sağır ve kör gibi davranan kâfirlerin durumundan bahsedilmektedir. Peygamber (s.a.v.)’in tebliğini, hakka karşı sağır ve kör gibi davrananların değil, ancak idrakleri, duyguları ve vicdanları hassas olan ve göğüsleri vicdanlarına bir mezar olamayan kimselerin anlayacağı⁹⁵ belirtilmektedir. Yüce Allah, Peygamberine, Nasıl ki, kabirdeki ölümler senin davetini işitip icabet edemezlerse, bu kâfirler de aynı onlar gibi icabet etmezler, bunların kalpleri ölmüştür diyor. Yoksa burada ölümlerin bir cansız madde gibi hiçbir şey duymayacakları anlatılmamaktadır.⁹⁶

Örnek VI

Mü’min, 40/11

Kabir azâbını inkâr edenler, “قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اٰنْتَنَيْنٰ وَاٰخِيٰتِنَا اٰنْتَنَيْنٰ فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوْبِنَا فَهَلْ اِلٰى خُرُوْجٍ مِّنْ سَبِيْلٍ” *(Kâfirler) şöyle diyecekler: Ey Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin. Şimdi günahlarımızı anladık, fakat var mı (bu ateşten) çıkmaya bir yol?*⁹⁷ âyetini de kendi görüşlerine dayanak olarak göstererek, âyette varid olan “iki ölüm”den birinin insanın dünyaya gelmeden önceki durumu, “iki ölüm”den diğerrinin ise dünya hayatının sonunda bildiğimiz ölüm olduğunu iddia etmişlerdir. Âyetteki iki dirilme ile de biri dünyada, diğeri de mahşerde olan iki dirilmenin kastedildiğini ve kabirde dirilme olsaydı, dirilmelerin ve ölümlerin üç kere olması gerektiğini söylemişlerdir.⁹⁸

⁹³ Fâtır, 35/22.

⁹⁴ Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2: 163.

⁹⁵ Krş. Ebu'l-A'lâ el-Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, Çev. Heyet, Beyan Yayınları, (İstanbul, 1986), 4: 554.

⁹⁶ Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 405.

⁹⁷ Mü’min, 40/11.

⁹⁸ Krş. Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 405.

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet âlimleri aynı âyeti kabir hayatının varlığına delil getirmiş ve âyetteki iki öldürme ve iki diriltmenin birinin dünyadaki, diğ-
ğinin de kabirdeki diriltme ve öldürme olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁹ Çünkü
dünyaya gelişten önceki hale öldürme tâbiri kullanılmaz. Öldürme ancak bir
hayat vermeden sonra olur. Böyle olunca, eğer kabirde hayat kabul edilmeye-
cek olursa, âyetteki iki öldürmenin biri ne ile tefsir edilecektir? Biri dünyadaki
diriltme ve öldürme, diğeri de âhiretteki denilecekse, ikinci öldürme nerede
olacaktır?¹⁰⁰

Örnek VII

Yâsîn, 36/52

Kabir azâbını reddedenlerin dayandıkları delillerden biri de Yâsîn Sûre-
sî'nin 52. âyetidir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

“قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا. هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ”
Şöyle derler: “Vay ba-
şımıza gelene! Kim bizi diriltip mezarımızdan/uyuduğumuz yerden çıkardı? Bu, Rah-
man'ın vaad ettiği şeydir. Peygamberler doğru söylemişler.”

Kabir azâbını reddedenler, bu âyette geçen “مِنْ مَرْقَدِنَا: uyuduğumuz yer-
den” ifadesi sebebiyle, kabir azâbının olmadığını ileri sürmüşlerdir.¹⁰¹

Örnek VIII

Nahl, 16/21

Kabir azâbını inkâr edenlerin dayandıkları delillerden biri de “أَمْوَاتٌ غَيْرُ
أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ”¹⁰² Onlar diriler değil, ölülerdir. Ne zaman diriltileceklerini de
bilmezler”¹⁰² âyetidir. Bu iddia sahipleri, bu ve Kur'an'da vârid olan 50 civarında
âyetin öldükten sonra dirilişin yalnız âhirette olacağını açıkça ifade ettiğini, in-
sanlar öldükten sonra “kabirlerde” değil “kabirlerden” diriltileceklerini, bu nedenle
de kabir azâbının olmadığını iddia etmişlerdir.¹⁰³

⁹⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4: 2611.

¹⁰⁰ Krş. Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, 405.

¹⁰¹ Krş. Kaya, “Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, 194.

¹⁰² Nahl, 16/21.

¹⁰³ Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyâmet-Âhiret Süreci*, 454-475.

4.2. Kabir Azâbını Reddedenlerin Hadislerden Dayandıkları Deliller

Hadis kaynaklarında kabir azâbının olmadığına dair her hangi bir hadis aktarılmamıştır. Konuya dair aktarılan rivâyetlerin tümü kabir azâbının vuku bulacağını bildirmiştir. Bu nedenle kabir azâbını reddedenler, görüşlerine dayanak olabilecek her hangi bir hadis rivayetine dayanmamışlardır. Bu görüş sahipleri, kabir azâbını haber veren hadisleri âhâd haber kategorisinde oldukları gerekçesiyle güvenilir bulmamış, bu rivayetlerin İsrailiyât kaynaklı bir etkileşime sahne olduklarını ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'i aşırı yüceltmenin bir sonucu olarak kaynaklarda yer aldıklarını¹⁰⁴ iddia etmişlerdir.

Oysa kabir azâbı hakkında âyetlere nazaran hadislerde daha açık, daha net ve daha ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Konuyla ilgili hadislerde belirtildiğine göre âsi mü'minlerle kâfirler kabir sıkması, meleklerce dövülerek işkenceye uğratılmaları ve cehennemdeki yerlerinin devamlı surette kendilerine gösterilmesi¹⁰⁵ şeklinde çeşitli şekillerde azaplara çarptırılacaklardır.¹⁰⁶

5. SONUÇ

Gerek Mezheplerin üzerinde ihtilaf ettiği ana konulardan biri kabir azâbı meselesidir. Kabir hayatının mahiyeti, kabirde sorguya çekilme, azap görme, mükâfatlanma, azap veya mükâfatın bedenî veya ruhî oluşu gibi konularda mezhepler değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşleri kabir azabını kabul edenler ve kabir azabını reddedenler olmak üzere iki ana başlık altında toplamak mümkündür.

Ehl-i Sünnet ekollerinden Selefiyye, Eş'arîler, Mâturidîler; Mürcie'den Kerrâmiyye ve Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu, inanmayanlarla bazı günahkâr müminler ve âsiler için kabir azâbının, itaatkâr müminler için de kabir nimetinin vuku bulacağını kabul etmişlerdir. Hâriciler, Cehmiyye ve Rafızîlerin ekserisi, Mürcî olduğu iddia edilen Bişr el-Merîsî ve Mu'tezile'den Dırâr b. Amr ise kabir azâbını inkâr etmişlerdir. Günümüz İslâm dünyasında tarihteki bu iki farklı görüşün savunucuları olan çağdaş akımlar bulunmakta ve neredeyse aynı argümanlar veya aynı gerekçeler ileri sürerek kabir azâbı ve nimetini kabul veya reddetmektedirler.

¹⁰⁴ Okuyan, *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyâmet-Âhiret Süreci*, 422.

¹⁰⁵ Bkz. Buhârî, "Cenâiz", 82, 87-91; Müslim, "Cennet", 68, 70; Tirmizî, "Cenâiz", 67.

¹⁰⁶ Krş. Yavuz, "Azap", 4: 303.

Tarihten günümüze kabir azâbının vuku bulacağını kabul edenler Kur'ân âyetleri ve hadislere dayanarak görüşlerini ispat etme yoluna gitmişlerdir. Bu görüşün savunucuları, kabir azâbı ve nimeti ile ilgili bazı âyetlerin işareti yanında çeşitli hadislerin de açık beyanlarının söz konusu olduğunu, bu nedenle kabir azâbının ve nimetinin varlığına inanmanın zorunlu olduğunu beyan etmişlerdir. Kabir azâbını reddedenler ise âhâd haber oldukları gerekçesiyle kabir konuya dair hadisleri reddedip yalnızca Kur'ân âyetlerine dayanmışlardır. Bu görüşün savunuları, kabir azâbıyla ilişkilendirilen âyetlerin hiçbirinin doğrudan kabir azâbı veya nimetinin vuku bulacağına delil sayılamayacağını, söz konusu âyetlerin önyargılı bir bakış açısıyla ve zorlama te'villerle ispatlanmaya çalışıldığını, bu nedenle de kabir azâbının olmadığını, azâbın kıyametin kopmasını müteakip gerçekleşecek olan hesaptan sonra olacağını iddia etmişlerdir.

Hem kabir azâbının vuku bulacağını savunanlar hem de kabir azâbını reddedenler görüşlerini izah sadedinde bazı âyetlerden deliller getirdikleri gibi, yine her iki kesim de delil olarak sundukları aynı âyetleri bu kez farklı yorumlayarak görüşlerini te'yid etmek istemişlerdir.

Bu makalede erken dönem müfessirlerin görüşleriyle birlikte konuyla ilgili nazar-ı dikkatlere sunduğumuz âyetlerin kabir azâbının vuku bulacağına doğrudan işaret ettiklerini tespit ettik. Aynı şekilde aktardığımız ve alanın uzmanı araştırmacılar tarafından "ma'nen mütavâtir" seviyesinde oldukları belirtilen sahih hadislerin de bu hususta açık beyanının olduğunu gördük.

Sonuç olarak, konuya dair aktardığımız âyet ve sahih hadislerin açık delâleti nedeniyle âhirette yeniden diriltilmeden (ba's ba'de'l-mevt) önce kabirde diriltilmenin, kabir sualinin, kabir nimetinin ve kabir azâbının vuku bulacağına kani olanların görüşlerinin daha güçlü ve daha tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Aynı şekilde âhirette yeniden diriltilmeden önce kabirde diriltilemeyi ve hesap ve mîzan'dan önce kabirde görülecek azâbı akla aykırı bularak âyetlerin açık işaretini hesaba katmayan, aynı şekilde âhâd haber oldukları gerekçesiyle kabir azâbı ve nimetinin vuku bulacağını haber veren "ma'nen mütevâtir" seviyesindeki hadislerin beyanını da güvenilir bulmayan, bu nedenle de kabir azâbını toptan reddedenlerin iddialarının ise tutarsız olduğunu söylemek mümkündür.

6. KAYNAKÇA

Abdülcebâr, Ebu'l-Hasan el-Kâdî. *Şerhü'l-Usûli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.

Abdülcebâr, Ebu'l-Hasan el-Kâdî. *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*. Tunus, 1972.

30 • Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı

- Abdulhamid, İrfan. "Eş'arî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. İstanbul, 1992.
- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı: Torment of the Grave According to Muta-zila". *Diyanet İlmî Dergi* LIII/4 (2017), 151-177.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*. İstanbul, 1998.
- Beğâvî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *el-Meâlimü't-Tenzîl fi Tefsiri'l-Kur'ân*. Riyad, 1997.
- Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan b. Sinan. *el-Uşûlu'l-Murîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. İlyas Çelebi. İstanbul: 1996, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b İsmâîl b İbrâhîm Cu'fî. *es-Sahîh*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1895.
- Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Dercü'd-Dürer fi Tefsiri'l-Âyi ve's-Süver*. thk. Velid b. Ahmed b. Sâlih el-Hüseyin-İyâd Abdüllatîf el-Kaysî, Biritanya, 2008.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Kahire, ts.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkîf*. İstanbul, 1311.
- Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Behram. *es-Sünen (Sünenü'd-Dârimî)*. İstanbul, 1992.
- Demirci, Kürşat. "Kabir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/33-35. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit. *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul, ts.
- Enes b. Mâlik, *el-Muvatta*, İstanbul, 1992.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Medine, 1410.
- Fîruzabâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûs'l-Muhît*. Beyrut, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. thk. Âgah Çubukçu-Hüseyin Atay. Ankara, 1962.
- Gökçe, Cüneyt. "Berzâh". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 5/525. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Harpûtî, Abdüllatîf Lütfî. *Tenkîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l-İslâm*. İstanbul, 1330.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. İstanbul, 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. İstanbul, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1417/1997.
- İsfehânî, Râğîb. *el-Müfredât fi Çarîbi'l-Kur'ân*. İstanbul, 1986.

- İsferayînî, Ebû'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırkati'n-Nâciyeti ani'l-Fraki'l-Hâlikîn*. Tah. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut, 1983.
- İzzuddîn b. Abdusselâm, Ebu'l-Kâsım İbnî'l-Hasen es-Sülemî ed-Dîmeşkî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî. Beyrut, 1983.
- Kaya, Murat. "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi". *Usûl: İslam Araştırmaları*, 25 (2016), 159-204.
- Kubat, Mehmet. "İslam'ın İlk Döneminde İtikâdi İhtilaflar ve Sebepleri". (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Kubat, Mehmet. "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları". *EKEV Akademi Dergisi*, 9/25 (2005), 25-52.
- Kubat, Mehmet. "İtikâdi Mezheplerin Kabir Azâbına Dair Nassları Yorumlama Biçimleri". *İslâm ve Yorum II*, İnönü Üniversitesi Yayınları, I/19-35, 2018.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire, 1987.
- Maturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. Tkh. Mustafa Yavuz-Murtaza Bedir-Ahmet Vanlıoğlu, Müraca: Bekir Topaloğlu, İstanbul, 2008.
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. (Çev.: Heyet). İstanbul: Beyan Yayınları, 1986.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut, ts.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi u's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesaî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul, 1992.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsîrâtü'l-Edille fi Usûlüddîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyâmet-Âhîret Süreci*. İstanbul, 2015.
- Ödemiş, Mehmet. "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (27 Aralık 2017), 503-567.
- Özdemir, Metin. "Kabir Azâbı Tartışmasına Farklı Bir Bakış". *İslâmiyât Dergisi* 5/3 (2002), 153-168.
- Özdemir, Veysel. "Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin İsnadları Üzerine Bir İnceleme". *EKEV Akademi Dergisi* 18/59 (2014), 265-330.
- Özdemir, Veysel. "Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2014), 55-123.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut, 1981.
- Sâbûnî, Nureddin. *Matüridiye Âkaidi: el-Bidâye fi usûli'd-dîn*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

32 • Mezheplerin Ana İhtilâf Konularından Biri Olarak Kabir Azâbı

- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut, 2000.
- Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. thk. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut, 1993.
- Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman b. Umeyre. Beyrut, 1993.
- Tirmîzî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sûre. *es-Sünen*. İstanbul, 1992.
- Toprak, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat*. Konya, 1991.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Azap". *Diyanet İslam Ansiklopedi*. 4/302-309. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1991.
- Zamahşeri, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyyûni'l-Ekavîl fi Vücuhi't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. Beyrut, 2002.



İlahiyat Fakóltesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri

- The Opinions Of The Students About Arabic Lessons İn The Faculty Of Theology -

Atik AYDIN*

Atıf/Citation: Aydın, Atik. "İlahiyat Fakóltesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri/ The Opinions Of The Students About Arabic Lessons İn The Faculty Of Theology". *Mesned: İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Güz 2020-1): 33-57.

Öz:

Bu anket çalışması, İlahiyat Fakóltesi öğrencilerinin Arapça dersi konusundaki görüş ve yargılarının tesbiti amacıyla yapıldı. Çalışmada öğrencilerin, İlahiyat Fakóltesindeki Arapça ders kredisi ve dağılımı, ders kitabı, ders hocası ve öğrencilerin Arapça dersine olan ilgisi hakkındaki görüşleri soruldu.

Anket, farklı bölgelerden 9 İlahiyat ve İslamî İlimler Fakóltesinde 586 öğrenciye uygulandı. 14 adet seçenekli 1 adet de açık uçlu soru soruldu.

Öğrencilerin çoğu, Arapça eğitimini yeterli görmemektedir. Motivasyon eksikliği, hazırlık sınıfından sonra Arapça derslerinin kesintiye uğraması ve derslerin gramer ve çeviri odaklı olması bu durumun başlıca sebeplerindedir. Öğrencilere göre hazırlık sınıfındaki yoğun Arapça eğitiminden sonra lisans aşamasında dört dönemde sadece ikişer saat Arapça dersinin olması, elde edilen kazanımların yok olmasına sebep olmaktadır.

Arapça konuşma ve kendini ifade etmeyi Arapça bilmenin ölçütü olarak gören öğrenciler, en büyük eksikliğin bu konuda olduğunu belirtmektedir. Arapça bilmenin önemi konusunda daha yüksek bir bilince ihtiyaç olduğunu düşünen öğrencilerin hocalardan ve fakólteden en büyük beklentisi, destek, teşvik ve rehberliktir.

Anahtar Kelimeler: Arapça Eğitimi, İlahiyat Fakóltesi, Lisans Öğrencileri, Anket.

Abstract:

The aim of this survey was to determine the opinions and judgments of the students of the Faculty of Theology about Arabic lessons. In this study, the students were asked about their credit and distribution of the Arabic course at the Faculty of Theology, the textbook, the lecturer and the students' opinions about the Arabic course.

* Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, atik.aydin@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5995-945X.

The survey was applied to 586 students from 9 Theology and Islamic Sciences Faculties from different regions.

Most of the students do not find Arabic education sufficient. Lack of motivation, the interruption of Arabic lessons after the preparatory class and the focus on grammar and translation are the main reasons for this. According to the students, after intensive Arabic education in the preparatory class, there are only two hours of Arabic lessons in four semesters in bachelor's degree, which leads to the disappearance of the gains obtained.

Students who see speaking Arabic and expressing themselves as a criterion of knowing Arabic state that the biggest deficiency is in this subject. The greatest expectation of the students from the faculty and faculty members, who think that there is a need for a higher consciousness about the importance of knowing Arabic, is the support, encouragement and guidance.

Key Words: Arabic Education, Theology Faculty, Undergraduate Students, Survey.

1. GİRİŞ

Bilindiği gibi ilahiyat alanında temel kaynaklara dayanmak ve en üst düzeyde bilim insanı yetiştirmek, ileri düzeyde Arapça bilmeyi gerektirir. Bu sebepten olmalı ki bütün Müslüman toplumlarda, geçmişte ve günümüzde din eğitimi ve öğretiminin gerçekleştiği hemen her kurumda Arapça dil eğitimi de müfredatın bir parçası olagelmıştır.

Türkiye’de Arapça öğretimi, İmam-Hatip liseleri, İlahiyat fakülteleri ve Arap dili ve edebiyatı bölümlerinde yapılmaktadır. Sayısı, Arapça hazırlık sınıfı uygulaması, hoca ve öğrenci sayısı dikkate alındığında Arapça öğretimi yapan kurumların başında ilahiyat fakülteleri gelmektedir.

İlahiyat fakülteleri, dinî meseleleri disiplinler arası işbirliği ile temel kaynaklarından araştırmayı, yeni gelişmeler ışığında değerlendirmeyi, dini konularda karşılaşılan problemlere çözüm getirmeyi ve bu alanda en üst seviyede bilgi üreten bilim insanlarını yetiştirmeyi hedefleyen kurumlardır.¹

İlahiyat fakültelerinde Arapça öğretimi, hazırlık sınıfı ve lisans olmak üzere iki aşamada gerçekleşmektedir. Hazırlık sınıfında haftalık 24 ila 30 saat² arasında değişen yoğun bir program uygulandığı halde lisans aşamasına geçildiğinde 1. ve 2. sınıfta haftada 2 saatlik bir program uygulanmaktadır.

Hazırlık sınıfında Arapça temel bilgileri alan öğrenci, farklı becerileriyle dili kullanmaya başlayacağı noktada lisanstaki program ile ciddi bir boşluğa düşmekte ve tabiri caizse tam ürün vereceği zaman akamete uğramaktadır. Böylece ilahiyat fakültelerinin söz konusu hedefleri bir türlü gerçekleşmemektedir.

¹ http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=104, <http://inonu.edu.tr/tr/ilahiyat/134/menu>, <http://if.sakarya.edu.tr/tr/icerik/3069/6689/misyon-ve-vizyon>

² http://ogrenci.deu.edu.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=56&Itemid=200&lang=en

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu araştırmanın amacı, İlahiyat fakültesi lisans öğrencilerinin Arapça dersinde karşılaştıkları problemlere ilişkin görüşlerini belirlemektir. Bu amaç kapsamında aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

1-İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça dersine ilişkin yargıları nelerdir?

2- İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin Arapça ders kredisi ve dağılımı, ders kitabı, ders hocası ve öğrencilerin Arapça dersine olan ilgisi hakkındaki görüşleri nelerdir?

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışmada İlahiyat Fakültesi lisans öğrencilerinin Arapça dersi hakkındaki görüşlerine başvuruldu. Ancak daha objektif sonuçlar almak için sorular, Arapça derslerini alıp üst sınıfa geçmiş olan 3. ve 4. sınıftaki öğrencilere yöneltildi. Zira dersi almaya devam edenler, mevcut ve güncel durumlar sebebiyle kendi bağlamları çerçevesinde konuya yaklaşabilirler. Bu ise meselenin sağlıklı bir şekilde ele alınmasına hanel getirebilir.

Temelde bir nicel-tarama araştırması olan bu çalışma için anket geliştirilmiş, açık uçlu soru ise nitel araştırma tekniğine uygun olarak kodlanmış, verilerin yorumlanmasında gözlem tekniğinden de yararlanılmıştır.

Anket likert tipi olup beşli seçenek düzeyleri ile oluşturulmuştur. Ankette demografik-bağımsız değişken kullanıldı ve 14 adet seçenekli 1 adet de açık uçlu soru soruldu. Öğrencilere şu sorular yöneltildi:

1. (+) Arapça bilmenin bana sağlayacağı faydaları ve nerelerde kullanıldığını biliyorum.
2. (+) Fakülte'deki dersler dışında da Arapça dersler alıyorum.
3. (+) Arapçayı bilmeden de İlahiyat alanında kendimi geliştirebilirim.
4. (+) Fakülte tarafından ders dışı Arapça etkinliklerin düzenlenmesi Arapçaya olan ilgi ve başarıyı arttıracaktır.
5. (-) Öğrencinin Arapça dersindeki yetersizliğinin sebebi, ders çalışmamasıdır.
6. (+) Arapça dersinde akıllı tahta, projektör ve internet gibi teknik materyaller yeterli derecede kullanılmaktadır.
7. (+) Arapça dersinde öğrenciler aktif bir şekilde derse katılmaktadır.
8. (+) Arapça dışındaki derslerimizin %30 u Arapça olarak işlenmektedir.

9. (+) Arapça bilginin gelişmesi ve kalıcı hale gelmesi için bazı derslerimizin Arapça olarak işlenmesi gerekir.
10. (-) Zor bir dil olduğunu düşündüğüm için Arapça yeterince ilgimi çekmiyor.
11. (-) Hazırlık sınıfındaki Arapça eğitimi yeterlidir, sonraki sınıflarda Arapça dersine ihtiyaç yoktur.
12. (+) Arapça dersine giren hocamızın öğreticilik bilgi ve becerileri yeterlidir.
13. (+) Arapça dersine giren Hocamızın Arapça bilgisi yeterlidir.
14. (+) Arapça öğretiminde kullanılan ders kitabı, istenen niteliktedir.
15. Soru ise açık uçlu olup şu şekildedir: 1. ve 2. sınıftaki Arapça dersinde istenen hedefe ulaşıp ulaşılmadığı konusunda sorunlar, sebepler ve çözümler çerçevesinde bir değerlendirme yapar mısınız?

4. EVREN VE ÖRNEKLEM

Rehberlik 2018 yılında hazırlanan anket, 11 İlahiyat ve İslami ilimler fakültesine gönderilmiştir. Türkiye ilahiyat fakülteleri evrenini temsil edebilecek sağlıklı sonuçlar elde etmek için her bölgeden fakülte ya da fakülteler seçmeye gayret edildi.

“İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Aldıkları Arapça Eğitim Hakkındaki Görüşleri” başlıklı anket, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat fakültesi, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İzmir Kâtip Çelebi üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi ve Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesinden 586 öğrenciye uygulandı.

5. DEĞİŞKENLER

5.1. Cinsiyet

Ankete katılan öğrencilerin cinsiyete göre dağılımlarının birbirine yakın (Kız %44.5, erkek %37.4) ve örnekleme temsil eder nitelikte olduğu görülmüştür.

	Sayı	Yüzde %
Cevapsız	106	18,1
Kız	261	44,5
Erkek	219	37,4
Toplam	586	100,0

5.2. Öğrenim Türü

Ankete katılan öğrencilerin öğrenim türüne göre dağılımlarının "1.Öğretim %64.7, 2.Öğretim %16.0" şeklinde olduğu görülmüştür.

	Sayı	Yüzde %
Cevapsız	113	19,1
1.Öğretim	379	64,7
2.Öğretim	94	16,0
Toplam	586	100,0

5.3. Lise Mezuniyeti

Ankete katılan öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre dağılımlarının "İmam-hatip lisesi %54.4, diğer lise %20.3" şeklinde olduğu görülmüştür.

	Sayı	Yüzde %
Cevapsız	148	25,0
İmam Hatip Lisesi Mezunu	319	54,4
Diğer Lise Mezunu	119	20,3
Toplam	530	90,4
Toplam	586	100,0

Uçar'ın (2017) İlahiyat Fakültesi öğrenci profiline dair yaptığı araştırmada cinsiyet ve lise mezuniyeti değişkenleri hakkında benzer sonuçlara ulaşılmış olması, araştırmamızın güvenilirliğini desteklemektedir.³

6. BULGULAR VE YORUMLAR

6.1. Arapça Bilmenin Faydaları Hakkındaki Görüşleri

Bu alt başlık altında elde edilen bulgular öğrencilere sorulan "Arapça bilmenin bana sağlayacağı faydaları ve nerelerde kullanıldığını biliyorum" sorusuna verdikleri cevap ile elde edilmiştir.

Tablo 1'e bakıldığında öğrencilerin büyük çoğunluğunun (%79) Arapça bilmenin faydaları ve kullanım yerlerini bildikleri görülmüştür. Bu veri, öğrencilerin İslami ilimlerin tahsilinde Arapçanın önemi konusunda bir farkındalığa sahip olduğunu göstermektedir.

TABLO 1			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	2	,3	4,2321 %79
Kesinlikle katılmıyorum	13	2,2	
Katılmıyorum	15	2,6	
Kararsızım	92	15,7	
Katılıyorum	159	27,1	
Kesinlikle katılıyorum	305	52,0	
Toplam	586	100,0	

Tablo 2'de sorulan "Arapçayı bilmeden de İlahiyat alanında kendimi geliştirebilirim." şeklindeki soruya verilen olumlu cevabın %15 çıkması, bu sonucu desteklemektedir.

³ Bk. Recep Uçar, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)" *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/ 2(2017), 111-114.

TABLO 2			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	13	2,2	2,2372 %15
Kesinlikle katılmıyorum	216	36,9	
Katılmıyorum	114	19,5	
Kararsızım	151	25,8	
Katılıyorum	46	7,8	
Kesinlikle katılıyorum	46	7,8	
Toplam	586	100,0	

Anketteki 15. soru olan açık uçlu soruya yaklaşık 300 öğrencinin cevap yazması, eleştiri ve üzüntüsünü ifade etmesi, öğrencilerin Arapça bilmenin öneminin farkında olduğunu göstermektedir. Şu örnekler bu konuda bize önemli bir fikir vermektedir:

378 nolu öğrenci: “Okulun bir Arapça öğretimi planı yok. Allah ne veriyse ya da ders hocasının inisiyatifine bırakılacak kadar önemsiz görülüyor Arapça. Daha da önemsizmesi gerekir. Ayrıca çalışmayan geçmeyecek denilen hazırlık sınıfında çalışmadığı halde kalan, bir elin parmağını geçmeyecek sayıda oldu. Bu da en başta Arapça konusunda bir disiplinsizliğin olduğunu göstermektedir”

146 nolu öğrenci: “Fakülte derslerimizin %30 Arapça işlenmesi gerekmesine rağmen bu oranın yarısı kadar bile işlenmiyor. İşlenmeye çalışıldığı zaman öğretmen buna gerektiği kadar ihtimamla yaklaşmadığı ve öğrencilerin bir şey anlamıyoruz gerekçesinden derslerin işlenmemesi veya üstten üstten atlanması Arapça eğitimimiz için büyük bir sorun teşkil ediyor.”

376 nolu öğrenci: “Haftalık 30 saat ders görüyorsak bunun 20 saati Arapça metin okuma dersi olmalıydı. Bu okulda Arapça bize felsefe dersi kadar dayatılmıyor.”

398 nolu öğrenci: “En büyük sorun bir sene Arapçayı öğretip sonra Türkçe bir kitap okutmak sonra 3. ve 4. sınıfta ise onu unutturmaktır. Hakkımı size helal etmiyorum. O kadar emek verdik. Şu andaki derslerle pek alakam yoktur. İnşallah bu anket yerini bulur... Bari bizden sonrakiler iyi olsunlar.”

6.2. Resmi Derslerin Dışında Arapça Ders Almak Ve Kişisel Çaba Konusundaki Görüşleri

Bu alt başlık altında elde edilen bulgular öğrencilere sorulan “Fakülte-ki dersler dışında da Arapça dersler alıyorum” ve “Fakülte tarafından ders dışı Arapça etkinliklerin düzenlenmesi Arapçaya olan ilgi ve başarıyı arttıracaktır.” sorularına verdikleri cevaplar ile elde edilmiştir.

Hazırlık sınıfında uygulanan haftalık 30 saat civarındaki yoğun Arapça eğitimi sonucunda öğrenci belli bir temel almaktadır. Fakat lisans düzeyinde bunu sürdüreceği ve destekleyecek güçlü bir program uygulanmadığı için hazırlık sınıfındaki kazanımlar büyük oranda yitirilmiştir. Bu durumda öğrencinin kişisel çabası dolayısıyla da resmi programın dışında aldığı dersler gündeme gelmektedir. Tablo 4’e bakıldığında öğrencilerin “Fakülte tarafından ders dışı Arapça etkinliklerin düzenlenmesi Arapçaya olan ilgi ve başarıyı arttıracaktır.” sorusuna %72 gibi yüksek bir oranla olumlu cevap vererek resmi ve zorunlu dersler dışındaki Arapça derslerin önemini farkında olduğunu göstermektedir. Buna karşılık Tablo 3’de sorulan “Fakülte-ki dersler dışında da Arapça dersler alıyorum.” sorusuna öğrencilerin %19 oranında olumlu cevap vermesi, söz konusu farkındalığın teoride kalıp benzer düzeyde uygulamaya geçmediği görülmektedir.

TABLO 3			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	4	,7	2,2274 %19
Kesinlikle katılmıyorum	237	40,4	
Katılmıyorum	154	26,3	
Kararsızım	80	13,7	
Katılıyorum	32	5,5	
Kesinlikle katılıyorum	78	13,3	
Toplam	586	100,0	

TABLO 4			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	3	,5	3,9573 %72
Kesinlikle katılmıyorum	35	6,0	
Katılmıyorum	35	6,0	
Kararsızım	93	15,9	
Katılıyorum	165	28,2	
Kesinlikle katılıyorum	255	43,5	
Toplam	586	100,0	

Neticede şöyle bir durumla karşı karşıya kalınmaktadır: “Arapça derslerinden beklentilerine yeterince cevap bulamayan öğrenciler, fakülte dışında verilen mahalli Arapça kurslarına devam etme ihtiyacı duymaktadırlar. İlk bakışta normal gibi görünen bu durum, zamanla fakülteadaki hocalarına karşı Arapça konusunda bir güvensizlik duygusuna dönüşebilmektedir.”⁴

Arapça dersindeki eksiklikleri gidermek için medreselere ve farklı kurslara gidenler olduğu gibi internet üzerinden ders alanlar da bulunmaktadır.

Açık uçlu soruda öğrencilerin konu ilgili verdikleri cevapların bazıları şöyledir:

200 nolu öğrenci: “Okulda verilen Arapça eğitimini yetersiz bulduğum için internetten Arapça öğrenmeye çalışıyorum. Medrese usulü eğitim hazırlıkta verilseydi daha etkili olabilirdi diye düşünüyorum.”

95 nolu öğrenci: “Arapçanın daha aktif öğrenilebilmesi için okul içi aktif etkinlikler yapılmalı.”

⁴ Recep Uçar, “İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2013), 129.

6.3. Öğrencilerin Arapça Dersine Olan İlgileri Hakkındaki Görüşleri

Bu başlık altında elde edilen bulgular öğrencilere sorulan “Öğrencinin Arapça dersindeki yetersizliğinin sebebi, ders çalışmamasıdır.” sorusuna verdikleri cevaplar ile elde edilmiştir.

Tablo 5’e bakıldığında ankete katılanların, öğrencilerin %38’inin yeterince ders çalışmadıkları görüşünde olduğunu göstermektedir. Bu konuda kararsızların da %38 gibi yüksek bir oranda olması dikkat çekici bir husustur. Ayrıca 6. maddede yer alan “Arapça dersinde öğrenciler aktif bir şekilde derse katılmaktadır.” sorusuna verilen olumsuz cevap oranının %45 civarında olması ve burada da kararsızların %39 olması bu maddedeki sonucu desteklemekte ve öğrencinin Arapça dersinde üzerinde düşeni yerine getirmediğini yüksek oranda kabul ettiğini göstermektedir.

	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	4	,7	3,1997 %38
Kesinlikle katılmıyorum	79	13,5	
Katılmıyorum	58	9,9	
Kararsızım	221	37,7	
Katılıyorum	103	17,6	
Kesinlikle katılıyorum	121	20,6	
Toplam	586	100,0	

TABLO 6			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	6	1,0	2,5802 %16
Kesinlikle katılmıyorum	106	18,1	
Katılmıyorum	155	26,5	
Kararsızım	227	38,7	
Katılıyorum	45	7,7	
Kesinlikle katılıyorum	47	8,0	
Toplam	586	100,0	

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yapılan bir araştırmada “Arapça’ya yeterince ilgi gösteriyor musunuz?” sorusuna öğrencilerin %49’unun olumsuz cevap vermesi, araştırmamızı destekler niteliktedir.⁵ Bu konuda öğretim elemanları daha olumsuz bir görüşe sahiptirler. Söz konusu araştırma, öğretim elemanlarının %78,8’inin, öğrencilerin Arapçaya yeterince ilgi göstermediğini ortaya koymaktadır.⁶

Açık uçlu soruda bazı öğrenciler, öğrencilerin Arapça derslerine olan ilgilerini yetersiz görmektedir. Mesela:

502 nolu öğrenci: “İsteyen öğrenci dersi dinleyerek, çalışarak hedefe ulaşabilir. Tamamen öğrenci ile alakalıdır.”

187 nolu öğrenci: “Eğitimin ve hocaların yeterli olduğunu düşünüyorum ama öğrenciler yeteri kadar ilgi ve alaka göstermiyor.”

Bu arada öğrenciler, Arapça dersindeki başarısızlıklarını ve bu derse olan ilgilerinin azlığını büyük oranda motivasyon eksikliğine bağlamaktadırlar. Açık uçlu soruda öne çıkan hususlardan birisi budur:

16 nolu öğrenci: “Öncelikle bu dilin sevdirmesi gerekir.”.

128 nolu öğrenci: “Arapçanın bir ilahiyatçı için ne kadar önemli olduğu bilincinin öğrenciye kavratılması.”

⁵ Hasan Soyupek, *İkinci meşrutiyet’ten günümüze Türkiye’de Arapça öğretimi* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2004), 407.

⁶ Soyupek, *İkinci meşrutiyet’ten günümüze Türkiye’de Arapça öğretimi*, 408.

6.4. Arapça dersinde modern araçların kullanımı hakkındaki görüşleri

Bu alt başlık altında elde edilen bulgular öğrencilere sorulan “Arapça dersinde akıllı tahta, projektör ve internet gibi teknik materyaller yeterli derecede kullanılmaktadır.” sorusuna verdikleri cevaplar ile elde edilmiştir.

Tablo 7’de görüldüğü gibi öğrencilerin %26’sı bu soruya olumlu cevap vererek modern araçların derslerde yeterli derecede kullanılmadığını göstermektedir.

TABLO 7			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Kesinlikle katılmıyorum	164	28,0	2,6212 %26
Katılmıyorum	119	20,3	
Kararsızım	152	25,9	
Katılıyorum	77	13,1	
Kesinlikle katılıyorum	74	12,6	
Toplam	586	100,0	

Karaca’nın yaptığı araştırmada ders kitapları dışında araç-gerecin kullanılmadığını söyleyenlerin oranı %76,8 dir.⁷ Bu oran, konuyla ilgili elde ettiğimiz veri ile hemen hemen aynı sonucu göstermektedir.

Burada dikkat çekici bir sonuç daha ortaya çıkmaktadır. O da 2000 yılında yapılan araştırmanın sonucu ile 2018 yılında yapılan araştırmanın aynı olmasıdır. Genel olarak teknolojiye özelde de eğitim teknolojisinde baş döndürücü gelişmeler olmasına rağmen Arapça öğretiminde 18 yılda önemli bir farklılığın oluşmaması acı bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

Açık uçlu soruda öğrencilerin bir kısmı teknik araçların kullanımından şikâyetçi iken az da olsa bazı öğrenciler, sürekli olarak aynı teknik aracın kullanımından rahatsızdırlar. Mesela:

⁷ Mahmut Karaca, *Türkiye’de Yükseköğretim Kurumlarında Arapça Öğretimi (İlahiyat Fakültesi Örneği)* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2000), 174.

55 nolu öğrenci: “Öğrencinin derste daha aktif olabilmesi için video veya daha farklı etkinlikler yapılmalı.”

189 nolu öğrenci: “Öğrencilerin yurt dışına gidebilmeleri ve dil öğrenebilmeleri için uygun gezi planları yapılmalı. Arapça sinema alanı da daha organizeli şekilde etkinleştirilebilir.”

10 nolu öğrenci: “Derslerde sürekli projeksiyon tarzı materyallerin kullanılması dersi sıkıcı hale getirmektedir.”

6.5. Yüzde 30 Arapça Uygulaması Hakkındaki Görüşleri

Bu alt başlık altında elde edilen bulgular öğrencilere sorulan “Derslerin %30 unun Arapça olarak işlenmesi kuralına uyulmaktadır.” sorusuna verdikleri cevaplar ile elde edilmiştir.

Tablo 8’de görüldüğü gibi öğrencilerin bu soruya verdiği olumlu cevap oranı %42 dir.

TABLO 8			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	10	1,7	3,1024 %42
Kesinlikle katılmıyorum	85	14,5	
Katılmıyorum	97	16,6	
Kararsızım	146	24,9	
Katılıyorum	139	23,7	
Kesinlikle katılıyorum	109	18,6	
Toplam	586	100,0	

Bu soru ile bağlantılı olan “Arapça bilgimizin gelişmesi ve kalıcı hale gelmesi için bazı derslerimizin Arapça olarak işlenmesi gerekir.” sorusuna verilen olumlu cevap oranı ise %60 dır. (Bakınız tablo 9).

TABLO 9			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	4	,7	3,5597 %60
Kesinlikle katılmıyorum	70	11,9	
Katılmıyorum	57	9,7	
Kararsızım	99	16,9	
Katılıyorum	175	29,9	
Kesinlikle katılıyorum	181	30,9	
Toplam	586	100,0	

Resmi Gazetenin 23.03.2016 tarihli ve 29662 sayılı “Yükseköğretim Kurumlarında Yabancı Dil Öğretimi ve Yabancı Dille Öğretim Yapılmasında Uyu-
lacak Esaslara İlişkin Yönetmelik” de şöyle denmektedir:

“MADDE 9 – (1) Yabancı dille yapılan öğretimin kalitesi Yükseköğretim Kurulu tarafından denetlenir. Yapılan bu denetim sonucuna göre Yükseköğretim Kurulunun kararı ile önlisans, lisans veya lisansüstü programın yabancı dille okutulması izni geri alınabilir.”⁸

Bu veriler gösteriyor ki, %30 zorunlu Arapçanın uygulandığı fakültelerde öğrencilerin büyük bir kısmı istemesine ve yasal zorunluluk olmasına rağmen, yeterli derecede takip ve denetlemenin yapılmadığı dolayısıyla da uygulamada benzer oranda bir başarının gerçekleşmediği görülmektedir. Tablo 9’da görüldüğü gibi öğrencilerden sadece %12 sinin “Arapça bilginizin gelişmesi ve kalıcı hale gelmesi için bazı derslerimizin Arapça olarak işlenmesi gerekir.” sorusuna olumsuz cevap vermesi derslerin Arapça olarak işlenmesi konusunda yüksek bir talep olduğunu göstermektedir.

8

<http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Asp?MevzuatKod=7.5.21475&MevzuatIliski=0&sourceXmlSe-arch=Y%C3%BCksek%C3%B6%C4%9Fretim%20Kurumlar%C4%B1nda%20Yabanc%C4%B1%20Di%20C3%96%C4%9Fretimi%20ve%20Yabanc%C4%B1%20Dille%20C3%96%C4%9Fretim%20Yap%C4%B1lmas%C4%B1nda%20Uyulacak%20Esasl.>

Açık uçlu soruda öğrencilerden hiçbiri %30 Arapça uygulaması hakkında memnuniyet içerikli bir ifade kullanmamaktadır. İşte dikkat çekici bazı görüşler:

503 nolu öğrenci: “Fakülte derslerimizin %30 Arapça işlenmesi gerekmesine rağmen bu oranın yarısı kadar bile Arapça işlenmiyor. İşlenmeye çalışıldığı zaman öğretmen buna gerektiği kadar ihtimamla yaklaşmadığı ve öğrencilerin bir şey anlamıyoruz gerekçesinden derslerin işlenmemesi veya üstten üstten atlanması Arapça eğitim için çok büyük bir sorun teşkil ediyor. Derslerin bir bölümünün Arapça işlenmesini istiyoruz. Ve derste işlenecek Arapça eserler dikkatli ve özenle seçilmeli ki hem Arapçamıza hem de dini bilgimize katkıda bulunsun. Ayrıca Derslerde konularla ilgili Arapça yazar-eser ezberliyoruz lakin o eserler hakkında bilgimiz yok ya da elimize aldığımızda okuyamıyorsak isim ezberlemenin bize bir şey katacağını düşünmüyorum.”

507 nolu öğrenci: “Birinci sınıfta %30 Arapça görüyoruz ama bu eğitimin bizi geliştirmekten çok sınavda soru sorabilmek ve bizim de sadece sorulara cevap vermemiz amacıyla yapıldığını düşünüyorum.”

6.6. Arapça Algısı hakkındaki görüşleri

Bu alt başlık altında elde edilen bulgular, öğrencilere sorulan “Zor bir dil olduğunu düşündüğüm için Arapça yeterince ilgimi çekmiyor.” sorusuna verdikleri cevaplar ile elde edilmiştir.

Tablo 10’da görüldüğü gibi öğrencilerin sadece %20’sinin bu soruya olumlu cevap vermesi, “Arapça zor bir dildir.” algısının, sanılanın aksine, gerçeklikle çok da uyumlu olmadığını göstermektedir.

TABLO 10			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	4	,7	2,2986 %20
Kesinlikle katılmıyorum	212	36,2	
Katılmıyorum	145	24,7	
Kararsızım	109	18,6	
Katılıyorum	62	10,6	
Kesinlikle katılıyorum	54	9,2	
Toplam	586	100,0	

Nitekim “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumları” anketinde de Arapçanın bir dil olduğu görüşü düşük bir oran olarak tesbit edilmiştir.⁹

Soyupek’in yaptığı çalışmada ise öğrencilerin %37’si Arapça dersinin zor olduğunu düşünmektedir.¹⁰ Sevim Özdemir’in yaptığı çalışmaya göre ise öğrencilerin %29 u Arapçayı zor ve karmaşık bir dil olarak görmektedir.¹¹

Öğrencilerin bu algısını değiştirmek için konu ile ilgili çalışma yapan Abdurrahman Özdemir öğrencilerin derse karşı motive edilmesi, korkutulmaması, ilgi ve alaka uyandıracak etkinlikler yapılması gibi önerilerde bulunmaktadır.¹²

Bununla birlikte Arapça dersindeki yetersizliği Arap dilinin zorluğuna bağlayan öğrenciler de vardır. Açık uçlu soruda öğrencilerden bir kısmı bunu dile getirmektedir:

233 nolu öğrenci: “Arapça zor öğrenilen bir dil.”

72. nolu öğrenci: “Arapça zor bir dil.”

Görüldüğü gibi Arapça dersinin zor olduğu algısı yüksek oranlarda olmasa bile bu algının davranışlara dönüşmesi konusunda sorunlar vardır. Burada algı ile tutum arasında farklılık gözlenmektedir.

Şu değerlendirme bu hususu açıklığa kavuşturmaktadır: “Bir konudaki tutumun öğeleri arasında tutarlılık olabileceği gibi tutarsızlıklar da olabilir. Şayet tutarlılık varsa mevcut tutumun davranışa dönüşme eğilimi kuvvetli olur. Aksi durumda söz konusu tutum davranışa dönüşmez. Örneğin Arapçanın iyi bir ilahiyatçı olabilmek için gerekli olduğunu düşünen birisi, şayet bu dersi seviyorsa Arapça öğrenmeye daha fazla güdülenmiş durumdadır. Ancak sadece bilişsel planda Arapçanın gerekliliğini düşünüyor lakin farklı gerekçe-

⁹ Özcan, Y.- Yapıcı, A. (2016). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (2), 127.

¹⁰ Soyupek, *İkinci meşrutiyet’ten günümüze Türkiye’de Arapça öğretimi*, 408.

¹¹ Sevim Özdemir, “Üniversite Öğrencilerinin Bir Yabancı Dil Olarak Arapçaya İlişkin Metaforik Algıları (Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği)”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 38, (2017), 43

¹² Abdurrahman Özdemir, “İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2004, 38-39.

lerle Arapçayı sevmiyorsa tutum öğeleri arasında tutarsızlık var demektir. Burada duyuşsal kısımda yaşanan sorunlar diğerlerini etkileyecek, kişi Arapça öğrenmeye istekli olmayacaktır.”¹³

6.7. Hazırlık sınıfı ve lisans dönemindeki Arapça eğitiminin yeterliliği hakkındaki görüşleri

Bu alt başlık altında elde edilen bulgular, öğrencilere sorulan “Hazırlık sınıfındaki Arapça eğitimi yeterlidir, sonraki sınıflarda Arapça dersine ihtiyaç yoktur.” sorusuna verdikleri cevaplar ile elde edilmiştir.

Tablo 11’de görüldüğü gibi öğrencilerin sadece %14’nün bu soruya olumlu cevap vermeleri ve kararsızların %7,8 gibi düşük sayılabilecek bir oranda kalması, hazırlık sınıfındaki Arapça programın yüksek oranda gerekli görüldüğünü ortaya koymaktadır.

TABLO 11			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	4	,7	1,8481 %14
Kesinlikle katılmıyorum	339	57,8	
Katılmıyorum	118	20,1	
Kararsızım	46	7,8	
Katılıyorum	25	4,3	
Kesinlikle katılıyorum	54	9,2	
Toplam	586	100,0	

1998 de yayımlanan bir çalışmada “Hazırlıkta güzel bir Arapça, arkasından üç yıl sanki o Arapçayı unutturmak için hazırlanmış bir program.”¹⁴ şeklinde ve ulaştığımız sonuca benzer bir tesbit yapılmış olması, sorunun uzun süreden beri devam ettiğini ve henüz bir çözüm bulunmadığını göstermektedir.

¹³ Özcan – Yapıcı, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi”, 119.

¹⁴ Sealahattin Parladır, “Öğrencilere göre İlahiyat Fakültesi eğitiminin başarı durumu”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:11, (1998), 14.

Açık uçlu soruda öne çıkan sorunlardan biri, hazırlık sınıfından sonra Arapça öğretiminin sekteye uğramasıdır. Pek çok öğrenci bu sorunu öne çıkararak ilahiyat fakültelerinde Arapçanın istenen düzeyde öğrenilememesinin başlıca sebebinin, Arapça öğretiminin hazırlık sınıfından sonra kesintiye uğraması olduğunu belirtmektedir. Mesela:

18 nolu öğrenci: “Arapça dersleri daha arttırılmalı. Gerekirse lisans dersleri daha fazla yoğunlaştırılıp hazırlık sınıfı resmi olamayan şekilde dahi olsa 2 seneye çıkarılmalı.”

3 nolu öğrenci: “Fakültede Arapça eğitimi hazırlık sınıfından sonra durdu denecek kadar kalitesizleşti. 1. Ve 2. sınıflardaki Arapça eğitimi çok yetersizdi. 3. ve 4. sınıflarda Arapça eğitiminin olmaması, öğrenilen Arapçanın unutulmasına neden oluyor diye düşünüyorum. Her ne kadar ek derslerle doldurulmaya çalışılsa da resmi dersler kadar etkili ve verimli olmuyor.”

223 nolu öğrenci: “Hazırlıktan sonra sanki Arapça dersi hiç yok gibi davranılıyor. Bir sene eğitim alıp daha sonra Arapça ile alakalı derslerin azlığı, hazırlıkta aldığımız dersleri daha çabuk unutmamızı sağlıyor. 5 yıla yayıldığında daha verim alınacağını düşünüyorum. Sadece hazırlığı iyi verip daha sonra Arapça görülmemesi, ilahiyat adına büyük eksiklik olarak görüyorum.”

Bazı öğrenciler ise hazırlık sınıfının kaldırılıp Arapça derslerinin 4 yıla yayılmasının daha faydalığını olduğunu düşünmektedir.

14 nolu öğrenci: “Hazırlık döneminde yoğun bir Arapça eğitimi alıp sonrasında 1. ve 2. sınıflarda olan eğitim tamamen yetersizdi. Keşke hazırlık görmeseydim de 4 yıl eğitim döneminde Arapça derslerim olsaydı, dedim. Şu an üçüncü sınıfım ve hazırlık döneminde aldığımı eğitimi unutmuş bulunmaktayım.”

6.8. Ders hocasının yeterliliği konusundaki görüşleri

Bu alt başlık altında elde edilen bulgular, öğrencilere sorulan “Derse giren hocamızın öğreticilik bilgi ve becerisi yeterlidir.” ve “Derse giren hocamızın Arapça alan bilgisi yeterlidir.” sorularına verdikleri cevaplar ile elde edilmiştir.

Hocaların Arapça bilgisinin yeterliliği konusunda öğrencilerin % 64’ü olumlu görüş belirtirken (Tablo 13), hocaların öğreticilik bilgi ve becerisinin yeterliliği konusunda ise öğrencilerin %46’sı olumlu görüş belirtmektedir (Tablo 12). İki oran arasındaki fark, dikkate alınması gereken bir soruna işaret etmektedir.

TABLO 12			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	7	1,2	3,2491 %46
Kesinlikle katılmıyorum	64	10,9	
Katılmıyorum	65	11,1	
Kararsızım	178	30,4	
Katılıyorum	184	31,4	
Kesinlikle katılıyorum	88	15,0	
Toplam	586	100,0	

TABLO 13			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	5	,9	3,6365 %64
Kesinlikle katılmıyorum	44	7,5	
Katılmıyorum	34	5,8	
Kararsızım	128	21,8	
Katılıyorum	240	41,0	
Kesinlikle katılıyorum	135	23,0	
Toplam	586	100,0	

Dicle üniversitesi ilahiyat fakültesinde yapılan bir araştırmada öğrencilere sorulan “En fazla hangi derslerden zorlandınız ve ilgi duymadınız? Üç tane-sinin ismini yazar mısınız?” sorusuna, öğrencilerin %52’si Arapça olarak cevap vermiştir. “Bu derslerden zorlanmanız ve onlara ilgi duymamanızın en önemli sebebi nedir?” sorusuna, %42,1’lik oranla “Hocanın dersi anlatım biçimi” şeklinde yüksek bir oranda hocanın ders anlatımına bağlaması,¹⁵ “Arapça zordur.”

¹⁵ Ejder Okumuş, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri – Dicle Üniversitesi Örneği-”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5/13 (2007), 77.

algısının altındaki önemli sebeplerden birinin hoca faktörü olduğunu göstermektedir.

Arapça dersinde izlenen yöntemin, %52,7 oranında beğenilmediği görülmektedir. Öğrencilerle Arapça dersinde izlenen yöntemin beğenilmemesi durumunu görüştüğümüzde, ısrarla öğretilmediğini ve öğrencilerin Arapçadan soğutulduğunu söylemektedirler.¹⁶

Öğretmen, yüksek insani ilişkiler kurarak, nazik, sempatik ve hoş görüyle öğretirken, her şeyi cazip hale getirme sanat becerisini kullanarak öğrencilerin yabancı dil öğrenme stresini azaltmada istenilen başarıyı gösterememektedir.¹⁷

Açık uçlu soruda öğrencilerden bir kısmı hocaların alan bilgisi ve pedagoji açısından yeterli olduğunu söylerken bir kısmı da şikâyetlerini dile getirmektedir. Şöyle ki:

388 nolu öğrenci: “Bence en önemli sıkıntı, hocaların bize Arapçayı sevdirmemesidir. Öğrencilere Arapçayı sevdirecek şeyler yapılmalıdır. Şu an ki hocalarla bu kesinlikle olmaz. Öğrencilerdeki bu tembelliği kaldıracak çalışmalar yapılmalıdır.”

284 nolu öğrenci: “Bir dersin öğrenilmesindeki en güzel etken, o derse sevmektir. Dersi sevdirmeye görevi kesinlikle hocalarımızın yapacağı bir şeydir. Gözümüzü korkutmakla hiçbir derse seveyemeyiz ve öğrenemeyiz. Hocalarımızın katı bir şekilde değil sevecen bir şekilde işlemesini tavsiye ederim.”

398 nolu öğrenci: “En büyük sorun bir sene Arapçayı öğretilip sonra Türkçe bir kitap okutmak sonra 3. ve 4. sınıfta ise onu unutturmaktır. Hakkımı size helal etmiyorum. O kadar emek verdik şu an uğraştığımız derslerle pek alakam yoktur. İnşallah bu anket yerini bulup da gereği yapılır. ... Bari bizden sonrakiler iyi olsun.”

Bu örneklerde olduğu gibi hocaların tavır ve tutumundan şikâyet eden öğrenci sayısı, memnun olan öğrencilerin sayısından çok daha fazla olmasına rağmen hocalar hakkında olumlu görüş beyan eden öğrenciler de bulunmaktadır. Mesela bir öğrenci şöyle demektedir:

¹⁶ Okumuş, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri – Dicle Üniversitesi Örneği–”, 75.

¹⁷ Candemir Doğan “Arapça öğretiminin ana problemlerini belirleme amaçlı deneysel bir araştırma”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3/2 (2001), 159.

500 nolu öğrenci: “Arapça ile ilgili dersler, çok güzel ve çok faydalı. Bana göre sistemli ve bilgili bir şekilde işleniyor. Öğretmenlerin hepsi çok iyi, bilgili, hepsini çok seviyorum.”

519. nolu öğrenci: “Arapça dersimizde yeterince eğitim alıyoruz. Gerek materyaller gerek hocamızın konu hâkimiyeti üst seviyededir.”

298 nolu öğrenci: “Hocalarımızın hepsinin Arapçada yeterli olduğunu düşünüyorum ama bazı hocalarımız bunu bize veremiyor.”

Ders hocası ile ilgili öne çıkan başlıca değerlendirmeler:

- 1- Rencide edici ve dersten soğutucu söylem ve tutumlar
- 2- Dersi sevdirmeye yollarını araştırmayıp geçiştirme yoluna gitmeleri
- 3- Sınav ve not merkezli hareket etmeleri
- 4- Motive edici değil, ümit kırıcı davranışları
- 5- Öğrencilerin seviyelerini dikkate almadan ders anlatmaları

1998 yılında yapılan bir araştırmada öğrencilerden birinin şu sözleri bizim çalışmamızda görüş belirten öğrencilerle neredeyse aynı ifadeleri kullanmış olması dikkat çekicidir: “Arapçayı öğrenmek arzusuyla gelmiştik. Bu niyetimizden bizi soğutan hocaların lise zihniyetiyle bize yaklaşması, korku, baskının olması... Hiç mi bir şey öğretmeyecek, zorlamayacak manasında değil. Bize Arapçayı sevdirmesi, seviyeye göre muamele, devamlı moral takviyesi ve bize bir üniversiteli gibi muamele edilmesi gerekir. ... pratikle Arapçayı sevdirebiliriz.”¹⁸

6.9. Arapça ders kitabı hakkındaki görüşleri

Bu alt başlık altında elde edilen bulgular, öğrencilere sorulan “Arapça öğretiminde kullanılan ders kitabı istenen niteliktedir.” sorusuna verdikleri cevaplar ile elde edilmiştir.

¹⁸ Parladır, “Öğrencilere göre İlahiyat Fakültesi eğitiminin başarı durumu”, 17.

TABLO 14			
	Sayı	Yüzde %	Ortalama
Cevapsız	3	,5	3,0017 %33
Kesinlikle katılmıyorum	90	15,4	
Katılmıyorum	72	12,3	
Kararsızım	226	38,6	
Katılıyorum	126	21,5	
Kesinlikle katılıyorum	68	11,6	
Toplam	586	100,0	

Tablo 14’de görüldüğü gibi Arapça ders kitaplarını yeterli görenlerin oranı %33 civarındadır. Bu oran, ders kitaplarının, istenen nitelikte olmadığını ve öğrenciyi derse bağlama konusunda yetersiz kaldığını göstermektedir. Açık uçlu soruda ders kitabı ile ilgili öne çıkan başlıca değerlendirmeler şunlardır:

- 1- Ders kitabı eskidir, bu günün ihtiyacını karşılamıyor.
- 2- Kitaplar çok hacimli, yürütülen programda bitmiyor.
- 3- Ders kitaplarının Arapça olmaması, Arapça ile olan bağı zayıflatmaktadır.

Açık uçlu soruda kitapla ilgili öğrencilerin öne çıkan bazı değerlendirmeleri şöyle:

64. nolu öğrenci: “Takip ettiğimiz kitabın yetersiz olduğunu düşünüyorum. Metin okumaları yapılabilir. Gazete makale çözümlenmesi yapılabilir.”

66. nolu öğrenci: “Arapça kitaplarında değişim yapılmalı. Sürekli çeviri yapmakla Arapça öğrenileceğini düşünmüyorum.”

197 nolu öğrenci: Kitaplarımız yetersiz. Çalıştığımızda çok fazla soru işareti oluşmakta... Özellikle sarf ve nahiv alanında daha anlaşılır kitapların kullanılması çok daha yardımcı olabilirdi.

251 nolu öğrenci: “Kitaplar eski ve çağın şartlarına uygun değil.”

218. nolu öğrenci: “Dikkatimi çekmişti. ... Çok kitap veriliyordu. Yani günde işlenmesi ve anlaşılması imkânsız sayfa aralığı veriliyordu. Öğrenci %80 yazamıyor ve kitap %80 boş kalıyordu.”

7. SONUÇ

Bu çalışma neticesinde şu sonuçlara ulaştık:

1. İlahiyat fakültesi öğrencilerinden bir kısmı Arapçayı öğrenilmesi zor bir dil olarak görse de büyük bir kısmı, şartlar oluştuğunda Arapçanın öğrenilebileceği kanaatindedir.
2. Arapça öğrenimi önündeki en önemli problemlerden biri, öğrencilerin Arapça bilmenin gerekliliği konusunda üst düzeyde bir bilince ve motivasyona sahip olmamasıdır. Arapça öğrenme konusundaki motivasyon eksikliği en önemli problemlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bu sorunu çözecek olan kişilerin başında ders hocasının geldiği düşünülmektedir.
3. İlahiyat fakültesi öğrencilerine göre Arapça hocaları alan bilgisi bakımından yeterli olsa da öğretim formasyonu ve öğrenciyi motive etme konusunda istenen düzeyde değildir.
4. Hazırlık sınıfındaki yoğun Arapça eğitiminden sonra lisans aşamasındaki Arapça ders saatlerinin yetersizliği, kalıcı bir Arapça öğrenimi önündeki en büyük engellerdendir.
5. Arapça derslerindeki en büyük sorunlardan biri, dersin gramer ve çeviri merkezli olup konuşma becerisine yönelik çalışmanın yok denecek kadar az olması. Öğrenci Arapça öğrenimi sürecinin sonunda ne kazandığına bakıyor ve şöyle düşünüyor: “Konuşamadığıma ve cümle kuramadığıma göre Arapça bilmiyorum demektir.”
6. Öğrenciler, fakülte içinde ya da dışında ders dışı Arapça okuma ve aktivitelerin kendilerini geliştirdiğini düşünüyorlar ve bu aktivitelerin artırılmasını istiyorlar.
7. Öğrenciler %30 zorunlu Arapça kuralının istenen düzeyde işletilmediğini düşünmektedir.
8. Ders kitapları ekseriyetle çağa uygun değil güncellenmesi gerekir.

8. ÖNERİLER

1. Arkadaşlığın Rehberlik ihtiyacının giderilmesi için fakültelerde “Arapça Eğitimi Danışma Birimi” nin kurulması.
2. Lisanstaki ders saati yetersizliği sorunun çözülmesi.
3. Bütün öğrencilere yönelmek yerine hedefi küçültüp Arapçaya ilgisi olan öğrencilere yönelmek ve ilave derslerle onları yetiştirmeye çalışmak.

4. Ders dışı faaliyetlerin, hoca ve öğrencilerin bireysel gayretlerine değil Arapça Ana bilim dalı tarafından sistemli ve kurumsal bir hale getirilmesi.
5. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Arapça öğrenimindeki en önemli motivasyon başta Kur'an olmak üzere dini ilimleri öğrenmektir. Buna bağlı olarak öğrencideki ilim öğrenme motivasyonu arttıkça Arapça öğrenme isteği ve çabası da o oranda artacaktır.
6. Arapça hocalarının hazırlık sınıfındaki öğrencilerle olan ilgisi ve yakınlığının lisansta büyük oranda azaldığı görülmektedir. Bu ilginin lisans düzeyinde de devam etmesi Arapçaya olan ilgiyi arttıracaktır.
7. Öğrenci sayısının çokluğu Arapça eğitiminde büyük sorun olup öğrenci sayısının azaltılması hissedilir bir iyileşmeyi sağlayacaktır. Buna bağlı olarak II. öğretimin kaldırılması da faydalı olacaktır.
8. Hazırlık sınıfındaki ölçme ve değerlendirmeyi ciddiyetle yapmak.
9. % 30 zorunlu Arapça uygulamasını takip edip iyileştirmek.

9. KAYNAKÇA

- Acar, Doğan, Candemir. "Arapça öğretiminin ana problemlerini belirleme amaçlı deneysel bir araştırma", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2001), 145-170.
- Karaca, Mahmut. *Türkiye'de Yükseköğretim Kurumlarında Arapça Öğretimi (İlahiyat Fakültesi Örneği)* Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Okumuş, Ejder. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri – Dicle Üniversitesi Örneği-", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5/13 (2007), 59-94.
- Özcan, Y.- Yapıcı, A. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Arapça Dersine İlişkin Tutumlarının İncelenmesi (Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 /2 (2016), 113-142.
- Özdemir, Abdurrahman. "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, (2004), 27-47.
- Özdemir, Sevim. "Üniversite Öğrencilerinin Bir Yabancı Dil Olarak Arapçaya İlişkin Metaforik Algıları (Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği)", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 38, (2017), 31-57.
- Parladır, Sealhattin. "Öğrencilere göre İlahiyat Fakültesi eğitiminin başarı durumu", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:11, (1998), 1-32.
- Soyupek, Hasan. *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)" *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2(2017), 105-178.

Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Arapça Dersine Karşı Tutum Ölçeği Geliştirme Çalışması", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2013), 127-144.

http://www.divinity.ankara.edu.tr/?page_id=104, Erişim 2 Haziran 2020.

<http://inonu.edu.tr/tr/ilahiyat/134/menu>, Erişim 2 Haziran 2020.

<http://if.sakarya.edu.tr/tr/icerik/3069/6689/misyon-ve-vizyon>; Erişim 2 Haziran 2020.

<http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=7.5.21475&MevzuatIliski=0&sourceXmlarch=Y%C3%BCksek%C3%B6%C4%9Fretim%20Kurumlar%C4%B1nda%20Yabancı%C4%B1%20Dil%20%C3%96%C4%9Fretimi%20ve%20Yabancı%C4%B1%20Dille%20%C3%96%C4%9Fretim%20Yap%C4%B1mas%C4%B1nda%20Uyulacak%20Esaslar>; Erişim 2 Haziran 2020.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 30.10.2019 | Kabul Tarihi: 12.06.2020

Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatipli Vizyonu Üzerine Nitel Bir Araştırma*

- A Qualitative Research on the Vision of Imam Hatip High School According to the
School Administrators-

İbrahim AŞLAMACI** – Muhammed KARMİŞ***

Atf/Citation: Aşlamacı, İbrahim; Karmış, Muhammed. "Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatipli Vizyonu Üzerine Nitel Bir Araştırma / A Qualitative Research on the Vision of Imam Hatip High School According to the School Administrators". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020- 1): 59-91.

Öz:

Bu araştırmada İmam Hatip Liselerindeki eğitim sürecinin en önemli paydaşlarından birisi olan okul yöneticilerinin nasıl bir İmam Hatipli vizyonuna sahip olduklarının bilimsel olarak tespit edilmesi amaçlanmıştır. Konu üzerine daha detaylı veri elde edebilmek için araştırma nitel araştırma modelinde yapılandırılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2018-2019 öğretim yılı itibarıyla Malatya ili merkez ilçelerinde bulunan 12 İmam Hatip Lisesinde görev yapan toplam 29 okul yöneticisi oluşturmuştur. Araştırmada veriler araştırmacı tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formuyla elde edilmiş; bu veriler betimsel ve içerik analizine tabi tutulmuştur. Araştırmada katılımcı okul yöneticilerinin İmam Hatipli vizyonuna ilişkin bilişsel, ahlaki, siyasi/ideolojik, kültürel, mesleki ve inanç yapısı bakımından çeşitli özellikler atfettikleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eğitimde Vizyon, İmam Hatip Liseleri, İmam Hatipli Vizyonu.

Abstract:

In this research, it is aimed to scientifically determine what kind of vision that the students of Imam Hatip High School have, according to the the opinions of school administrators, one of the most important stakeholders of Imam Hatip High Schools. In this context, the research was struc-

* Bu makale ikinci yazarın birinci yazarın danışmanlığında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırladığı "Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatipli Vizyonu" isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doç. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, ibrahim.aslamaci@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9030-5216.

*** muhammedkarmis@gmail.com, ORCID: 0000-0002-7185-4092.

tured in qualitative research model in order to obtain more detailed data on the subject. The study group consisted of 29 school administrators working in 12 Imam Hatip High Schools in the central districts of Malatya province as of the 2018-2019 academic year. The data were obtained through a semi-structured interview form developed by the researcher and these data were subjected to descriptive and content analysis. As a result of the study, it was found that the school administrators attributed various characteristics regarding the vision of Imam Hatip High School Students in terms of cognitive, moral, political/ideological, cultural, professional and belief structure.

Key Words: Vision, vision in education, Imam Hatip High Schools, Imam Hatip High School Vision, Vision of Imam Hatip Students.

1. GİRİŞ

Görme, görüş, öngörü, önsezi, hayal gücü¹ anlamlarına gelen vizyon kavramı, en genel anlamda “insan ve toplum yaşamını ilgilendiren alanlarda (iktisadi, sosyal, siyasal, kültürel, eğitim, ekolojik vs.) istenilir bir geleceği kurmaya yönelik, birbiriyle bağlantılı, tutarlı ve uygulanabilirliği savunulabilen amaçların gerçekleşmesine yönelik düşünceler, projeler, plan ve programlar bütünüdür, uygulamada başarıyı sağlayacak stratejik bir yaklaşımla ortaya konulması” şeklinde tanımlanmaktadır.² Diğer bir tanıma göre vizyon, gelecekte olabilecek ya da oluşturulabilecek bir durumun düşüncede şimdi oluşturulmasıdır.³ Vizyon ifadesi ile ideal bir gelecek açıklanmaktadır.⁴ Bu çerçevede vizyon “ulaşacağımız nokta neresidir” veya “nereye varmak istiyoruz” sorularının cevabının gerçeklikten hareketle ve hayal gücünün desteğiyle belirlenerek gelecekle ilgili kararlar almak, ideali ifade etmektir.

Vizyon kavramı günümüzde sadece ekonomik faaliyetler gerçekleştiren örgütlerde değil; aynı zamanda bilim, sanat, sivil toplum kuruluşları veya eğitim gibi diğer sektöründeki kurumlar için de sıklıkla kullanılmaktadır. Eğitim kurumlarında vizyon özeldir okulun, genelde ise okulun içinde yer aldığı toplumun, gelecekte ulaşması beklenen yer ve durumunun okul yöneticisi tarafından somut bir biçimde ortaya konmuş şekli olarak düşünülmektedir.⁵ Vizyonun belirlenmesinin, eğitim kurumlarında geleceğin görülmesine ışık tuttuğu;

¹ Redhouse, “Vizyon”, Büyük El Sözlüğü. (İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1998).

² Erdal Türkan, Vizyon Rekabeti (Ankara: Liberte Yayınları, 2003), 2.

³ Yahya Fidan, “İşletme Vizyonu ve Stratejisi”, KTO Yönetici Eğitim Merkezi Yayınları (1998), 191.

⁴ Mustafa Kemal Yılmaz & Cengiz Demir, “Stratejik Planlama Süreci ve Örgütler Açısından Önemi”, Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 2010, c. 25, 69-88.

⁵ Mehmet Şişman, Eğitimde Mükemmellik Arayışı (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2013), 143.

okula, yöneticilere ve çalışanlara enerji verdiği, onların kurumla bütünleşmelerini ve kurumlarına katkılarını artırdığı, okul için uzun dönemli düşünmeyi sağladığı ifade edilmektedir.⁶ Aynı zamanda okul yaşamında kurumsallaşan bir vizyon hedefe ulaşma noktasında öğrenci başarısını geliştirir, okulun genel bir hedef etrafında bütünleşmesinde bir çerçeve oluşturur.⁷ Bu açıdan vizyon bir eğitim kuruluşunun en güçlü motivasyon aracıdır.

Vizyon geliştirmek için okul yöneticilerinin gelecekte okulu, öğrencileri ve mezunlarını ne şekilde görmek istediğini kurumundaki yardımcılarını, öğretmenlerle ve diğer personellerle işbirliği içerisinde belirler. Eğitim kurumları açısından vizyon söz konusu eğitim kurumunun gelecekte kendisini nerede görmek istediğine ilişkin olarak belirlenen kurumsal vizyon veya eğitim sisteminin bir çıktısı olarak yetiştirilmek istenen insan profiline atfen ifade edilebilmektedir.

Diğer herhangi bir eğitim kurumunun vizyonunda olduğu gibi eğitim sistemimiz içerisinde yer alan başlıca kurumlarımızdan bir olan İmam Hatip Liselerinin de vizyonunda yetiştirilmek istenen insan profili önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca Cumhuriyet dönemi boyunca bu okulların amaç ve hedeflerinin ne olduğuna ilişkin toplumun farklı kesimleri arasında yürütülen tartışmalarda öne çıkan başlıklardan birisi de bu okullarda yetişen öğrenci profiline ilişkin olmuştur. Bu okullarda ne tür nitelikleri haiz insan yetiştirildiği konusu aynı zamanda bu okullara ilişkin kaygı ve beklentileri de şekillendirmektedir. Ancak bu okullarda yetişen insana ilişkin kaygıların sadece laikçi kesimden değil aynı zamanda kimi muhafazakar kesimler tarafından da dillendirildiği görülmektedir. Nitekim bazı laikçi kesimlere göre bu okullar kimi muhafazakar partilerin insan kaynağını oluşturmaktadır. Bununla birlikte bazı muhafazakar kesimler de bu okullar aracılığıyla modern hayatın gerekleriyle dinin kaynaştırılmaya çalışıldığını ve bu şekilde İslâm'ın asli unsurlarından soyutlanarak etkisizleştirilmesinin ya da devletin bu okullarla rejime sadık ve devlet İslâm'ını topluma benimsetecek imamlar yetiştirmeyi amaçladığını ifade edebilmektedir.⁸

İmam Hatip okullarına ilişkin son dönemlerde yapılan bilimsel çalışmaların sayısı önceki dönemlere göre artsa da doğrudan bu okulların ne tür özel-

⁶ İrfan Erdoğan, *Okul Yönetimi Ve Öğretim Liderliği* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2000), 96.

⁷ Vehbi Çelik, *Okul Yönetimi Ve Öğretim Liderliği* (Ankara: Pegem Yayınları, 2000), 178.

⁸ bk. Recep Kaymakcan & İbrahim Aşlamacı, "İmam Hatip Lisesi Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme", *Değerler Eğitim Dergisi*, 9/22 (2011), 77-101.

liklere sahip öğrenciler yetiştirdiği ya da yetiştirmesi gerektiği üzerine yapılmış yeterince bilimsel çalışma yoktur. Bu konuda çeşitli tarihlerde hazırlanan meslek dersi öğretim programlarına ve yönetmeliklere yansıyan bazı resmi metinlerde ve bazı araştırmacıların çalışmalarında kısmi olarak yer alan tespitlerin dışında tek bilimsel çalışma Uçar (2017) tarafından yapılan ve “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin İmam Hatipli Vizyonu” başlığını taşıyan araştırmadır.⁹ Söz konusu araştırmada İmam Hatip Liselerinde görev yapan meslek dersi öğretmenlerinin nasıl bir İmam Hatipli vizyonuna sahip oldukları yapılan nitel bir araştırma ile ortaya konulmuştur.

Diğer herhangi bir eğitim kurumu için geçerli olduğu gibi İmam hatip okulları için de yetiştirilmek istenen bireyin niteliğinin belirlenmesi, bu okullarla ilgili geliştirilecek bütün politikaları ve yapılacak planlamaları şekillendirmede temel öneme sahiptir. Bu çerçevede literatüre yeterince yansımayan ve İmam Hatip Liselerine ilişkin yürütülen tartışmalarda önemli başlıklardan birisini oluşturan bu okullarda yetişen insan profilinin, okul bağlamında karar alıcı ve uygulayıcı pozisyonunda bulunan okul yöneticilerinin görüşleri doğrultusunda incelenmesi araştırmaya değer görülmüştür. Böylece araştırmanın problemi “Okul yöneticilerine göre İmam Hatipli vizyonu nedir?” şeklinde belirlenmiştir.

2. TARİHSEL SÜREÇTE İMAM HATİPLİ PROFİLİ

Osmanlı’dan Cumhuriyete Türkiye’nin kendi modernleşme tarihi içerisinde ürettiği özgün bir eğitim modeli olan¹⁰ İmam Hatip okullarında kurulduğundan bugüne kadar nasıl bir insan modelinin yetiştirilmek istendiğine dair resmi söyleme ya da metinlere yansıyan bazı nitelikler sıralanmış ve araştırmacılar tarafından çeşitli tespitlerde bulunulmuştur. Bu belirlemeler karşısında bu okulların insan yetiştirme stratejilerinin ne olduğu, hedeflenen insanın ne derecede yetiştirilebildiği ya da bu okullarda ne tür insanların yetişmesi gerektiğine dair meseleler yapılan genel tespitlerin dışında yeterince nitelikli araştırmalara konu edilmemiştir.

⁹ bk. Recep Uçar, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin ‘İmam Hatipli’ Vizyonu”, Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 3/2, (2017), 83-127.

¹⁰ bk. İbrahim Aşlamacı, Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam Hatip Liseleri (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2014).

Cumhuriyet'in kurucu söylemi Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile açtığı İmam ve Hatip Mekteplerinde aydınlanmadan ilhamla kendi inkılaplarına bağlı, aydın din görevlileri yetiştirmeyi istemiş, kendi modern projelerine uygun bir kategorik sınıf üretebileceklerini düşünmüştür.¹¹ Aydın din adamından ne kastedildiğine dair bilgiler, tarihsel süreçte bu okullar için hazırlanan yönetmelik ve müfredatlarda yer almıştır. Söz konusu resmi metinlere bakıldığında bu okullarda yetiştirilecek insanın nitelikleri olarak; anayasal nizamı ve Türk milli eğitiminin genel amaçlarını benimseyen, milli ve dini ahlaka, din görevliliğini yerine getirebilecek bilgi, beceri ve davranışlara sahip olan, vatanını milletini seven, akla ve bilime dayalı bir din anlayışını benimseyen, düşünen, araştıran, sorgulayan, inancını aklıyla bütünleştiren, insana, düşünceye, özgürlüğe, ahlaki olana ve kültürel mirasa saygı duyan birey olmaları ön plana çıkartılmıştır.¹²

Kuruluş amacının söylemine yansıyan aydın din adamı niteliğinin, 1951 yılında İmam-Hatip Okullarının yeniden açılması sırasında da ifade edilmiştir. İmam Hatip Okullarının tekrar açılmasında büyük payı olan Celal Hoca'nın söylemiyle bu kurumlar "Modern ilimlerle mücehhez, asrın ihtiyaçlarını müdrük, şarkı ve garbı iyi bilen, tavizsiz fakat müsamahakâr, münevver din adamı yetiştirmek" üzere açılmıştır.¹³ Dönemin Milli Eğitim Bakanı Tefik İleri de bu okulların kuruluş gayelerini benzer sözlerle "milletimizin muhtaç olduğu aydın din adamını yetiştirmek" şeklinde belirtmiştir.¹⁴

Kara'ya göre 1951'de yeniden açılan İmam-Hatip Okullarıyla yetiştirilmek istenen aydın din adamı; sistemle uyumlu, ilişkileri daha belirgin ve daha problemsiz Ahmet Hamdi Akseki tipi birey olmuştur. Gelineen noktada sistemin bu okullarla böylesi bireyi yetiştirme istikametindeki plan, talep ve beklentileri büyük ölçüde gerçekleşmiştir.¹⁵ Karaman ise bu okullarda yetişen nesli; milli şuura sahip, memleket ve dünya gerçeklerini kavramış, müspet zihniyetli, kafası ve gönlü sağlam, tavizsiz, aydın, karakterli ve şahsiyetli, sözü özüne uygun,

¹¹ Necdet Subaşı, "İmam Hatip(li)ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004), 123.

¹² Aşlamacı, *Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam Hatip Liseleri*, 181-184.

¹³ İsmail Kara, "İmam Hatip Liselerini Yeniden Tartışmak", *İmam-Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim*, ed. Mahmut Zengin (İstanbul: DEM Yayınları, 2005), 36.

¹⁴ Mehmet Tarhan, *Religious Education In Turkey: A Socia-Historical Study of The Imam Hatip Schools* (Ph.D. diss: Temple University, 1996), 77.

¹⁵ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008), 219.

fedakâr, mesleki formasyonu haiz, hizmete amade, iman, amel ve ahlakî eksiksiz bir nesil olarak tanımlamaktadır.¹⁶

İmam Hatipli vizyonuna ilişkin önemli belirlemelerin yer aldığı diğer bir belge de 2018 yılında hazırlanan Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programıdır. Söz konusu programda “Anadolu İmam Hatip Liseleri Mesleki Din Öğretimi Vizyonu” şu şekilde belirtilmiştir:

İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esaslarını içselleştiren; Hz. Muhammed’i (s.a.v.) model alan; araştıran, sorgulayan ve edindiği bilgiler ışığında aklını kullanarak problemlere çözüm üretebilen; ibadetlerle ilgili uygulama becerisine sahip olan; dünya ahiret dengesi kurabilen; İslam’ın temel kaynaklarını tanıyan; din hizmetleri uygulama becerisi kazanan; toplumu din konusunda aydınlatan ve onların dini bilgilerle ilgili ihtiyaçlarına cevap verebilen bireyler yetiştirmektir.¹⁷

Bu vizyon ifadesi öncelikle bu okulların yetiştirmek istediği insan tipinin çok yönlü olduğunun göstergesidir. Vizyon ifadesine göre bu okullar öncelikle İslam dininin ne olduğunu ve nasıl yaşanılması gerektiğini özümseyen bir insan tipi yetiştirmek istemektedir. Bu özümsemenin ise İslam dininin peygamberi Hz. Muhammed’in (s.a.v.) örneğiyle gerçekleştirilmesi gerektiğini ve tüm bunları araştırarak, sorgulayarak ve bunları akıl ile bağdaştırarak yapılmasının önemini vurgulamaktadır. Bu aşamadan sonra artık İslam dininin kaynaklarından (Kur’an’ı Kerim’den ve Hz. Muhammed (s.a.v.) sünnetinden) hareketle dinin ritüellerini gerçekleştirecek uygulama becerisini bilen ve dünya ile ahiret arasındaki bağlantıyı sağlayan bir insan tipi üzerinde durulmaktadır. Tüm bunların akabinde son olarak toplumun dini ihtiyaçlarını gidermesi konusunda aynı zamanda yetkin bireylerin yetiştirilmek istendiği anlaşılmaktadır. Buna karşılık öğretim programındaki bu vizyon ifadesinin oldukça iddialı olduğunu söylemek mümkündür. Ortaöğretim düzeyinde mevcut müfredat yapısında ve şartlarda bu vizyonun gerçekleştirilebilir olup olmadığı konunun uzmanları tarafından tartışılmalıdır.

¹⁶ Hayrettin Karaman, *Bir Varmış, Bir Yokmuş: Hatıralarım* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 1/433.

¹⁷ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, (Ankara: MEB 2018), 11.

3. YÖNTEM

3.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışma nitel araştırma metodolojisine göre tasarlanmıştır. Araştırmanın doğası gereği bir olguyu kendi gerçekliği içinde derinlemesine incelemek amaçlandığından nitel araştırma yönteminin daha uygun olduğu düşünülmüş ve araştırmada olgubilim deseni benimsenmiştir. Olgubilim deseninde farkında olduğumuz ancak derinlemesine ve ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanılmaktadır.¹⁸ Bu doğrultuda araştırma sürecinde üzerinde odaklanılan olgu okul yöneticilerinin görüşleri bağlamında İmam Hatipli vizyonu olarak belirlenmiştir.

3.2. Çalışma Grubu ve Özellikleri

Araştırmanın çalışma grubu oluşturulurken 2018-2019 öğretim yılı itibarıyla Malatya ili merkez ilçeleri olan Yeşilyurt ve Battalgazi' de bulunan İmam Hatip Liselerinin tamamından okul yöneticileriyle görüşülmesi amaçlanmıştır. Bu kapsamda araştırmanın çalışma grubunu her iki ilçede bulunan toplam 12 İmam Hatip Lisesinde görev yapan 29 okul yöneticisi oluşturmuştur. Araştırma kapsamında görüşme yapılan İHL okul yöneticilerinin özellikleri ve verilerin analizinde kendilerini temsilen kullanılacak olan kodlara tablo 1'de yer verilmiştir:

Katılımcı Kodu	Cinsiyet	Yaş	Mezun Olduğu Lise Türü	Mesleki Kıdem Yılı	Yöneticilikteki Kıdem Yılı	Branş	Eğitim Durumu
K1	Erkek	42	Düz Lise	19	3	Matematik	Lisans
K2	Erkek	45	Meslek Lisesi	20	4	Türk Dili Ve Edebiyatı	Lisans
K3	Erkek	39	Meslek Lisesi	12	5	Matematik	Y. Lisans
K4	Erkek	38	İHL	16	14	Türk Dili Ve Edebiyatı	Y. Lisans
K5	Erkek	38	Düz Lise	10	1	Tarih	Y. Lisans

¹⁸ Ali Yıldırım & Hasan Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Seçin Yayıncılık, 2008), 72.

K6	Erkek	65	İHL	38	35	İhl Meslek Dersleri	Lisans
K7	Erkek	41	İHL	19	8	Tarih	Lisans
K8	Erkek	48	İHL	27	26	İhl Meslek Dersleri	Lisans
K9	Erkek	56	İHL	32	26	İhl Meslek Dersleri	Lisans
K10	Erkek	54	İHL	30	9	İhl Meslek Dersleri	Lisans
K11	Kadın	40	İHL	5	3	Matematik	Y. Lisans
K12	Erkek	56	İHL	35	4	İhl Meslek Dersleri	Lisans
K13	Erkek	44	Düz Lise	20	15	Türk Dili Ve Edebiyatı	Lisans
K14	Kadın	37	Düz Lise	10	4	Türk Dili Ve Edebiyatı	Lisans
K15	Erkek	35	İHL	10	1	İhl Meslek Dersleri	Y. Lisans
K16	Erkek	53	İHL	27	10	Dkab	Lisans
K17	Erkek	61	İHL	36	30	Dkab	Lisans
K18	Erkek	43	Anadolu Lisesi	18	5	Rehberlik	Lisans
K19	Kadın	39	İHL	17	2	Türk Dili Ve Edebiyatı	Lisans
K20	Erkek	48	Düz Lise	24	6	Matematik	Lisans
K21	Erkek	60	İHL	38	33	İhl Meslek Dersleri	Lisans
K22	Erkek	54	İHL	30	17	Matematik	Lisans
K23	Kadın	53	Düz Lise	29	5	Fizik	Lisans
K24	Erkek	38	İHL	17	5	Dkab	Lisans
K25	Kadın	45	Düz Lise	20	4	Tarih	Lisans
K26	Erkek	51	İHL	26	7	İhl Meslek Dersleri	Y. Lisans
K27	Erkek	45	İHL	20	5	İhl Meslek Dersleri	Lisans
K28	Erkek	43	İHL	19	9	Türk Dili Ve Edebiyatı	Lisans
K29	Erkek	38	Meslek Lisesi	13	5	Beden Eğitimi	Lisans

Tablo 1: Katılımcı İmam Hatip Lisesi Okul Yöneticilerinin Demografik Özellikleri.

Tablo 1'e göre görüşme yapılan okul yöneticilerinin 24'ü erkek, 5'i ise kadındır. Katılımcıların 12'si okul müdürü olarak görev yaparken, 17'si müdür yardımcısıdır. Mesleki kıdem açısından 4 yönetici 10 yıl ve daha az, 13 yönetici 11 - 20 yıl arası, 7 yönetici 21 - 30 yıl arası, 5 yönetici ise 30 yıldan daha fazla mesleki kıdeme sahiptir. Okul yöneticilerinin, yöneticilikteki kıdem yıllarına bakıldığında 10 yıl ve daha az yöneticilik yapan 21 yönetici, 11 ile 20 yıl arasında yöneticilik yapan 3 yönetici, 21 ile 30 yıl arasında yöneticilik yapan 2 yönetici, 30 yıl ve daha fazla yöneticilik yapan 3 yönetici vardır. Görüşülen okul yöneticilerinin 12'sinin branşı meslek dersleri +Dkab iken, 17'si diğer branşlardandır.

3.3. Veri Toplama Aracı

Araştırmada verilerin toplanmasında araştırmacı tarafından geliştirilen yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Geliştirilen görüşme formu ile mülakatlar yapmadan önce, din eğitimi ve eğilim bilimleri alanında uzman iki akademisyenin görüşleri alınmış, görüşme formunun son hali tamamlandıktan sonra veriler toplanmasına gidilmiştir. Uzmanların görüşlerinin alınmasıyla görüşme sorularının güvenilirliği sağlanmaya çalışılmıştır. Görüşme formuyla İHL okul yöneticilerine göre İmam Hatipli vizyonu ortaya konulmaya çalışılmış ve genel olarak bunu ortaya çıkarmaya yönelik 7 soru sorulmuştur.

3.4. Verilen Toplanması ve Analizi

Bu araştırmadaki veriler, 2018-2019 eğitim öğretim yılında Malatya ili merkez ilçeleri olan Battalgazi ve Yeşilyurt ilçelerinde yer alan 12 İmam Hatip Lisesinde görev yapan 12 okul müdürü ve 17 okul müdür yardımcısı olmak üzere toplam 29 İHL okul yöneticisiyle yarı yapılandırılmış görüşmelerden elde edilmiştir. Görüşmeler katılımcıların okullarında uygun gördüğü yerlerde ve kendi odalarında müsait zamanlarında yapılmıştır. Her bir görüşme yaklaşık 35 ile 60 dakika arasında sürmüştür. Katılımcıların izin verdiği bazı görüşmeler ses kayıt cihazı ile kaydedilmiş, diğer bazıları ise görüşme esnasında bilgisayara not alınarak yazıya geçirilmiştir. Görüşmeler gerçekleştirildikten sonra tüm ses kayıtları ve bilgisayar yazıları katılımcıların söylediklerine bire bir bağlı kalınarak Word dosyasında düzenlenmiştir.

Nitel araştırmada en önemli amaçlardan biri araştırmaya dâhil edilen kişilerin algılarının ve tecrübelerinin ortaya konmasıdır.¹⁹ Veri analizi manuel olarak kodlanmış olup bu veriler betimsel ve içerik analizine tabi tutulmuştur. Veriler kodlanmadan önce katılımcıların ne demek istedikleri anlaşılması için görüşme metinleri, araştırmacı tarafından öncelikle bütün olarak okunmuştur. Kodlamanın güvenilirliğini sağlamak için, kodlama yapıldıktan sonra din eğitimi bilimi alanında uzman bir araştırmacıdan yardım alınmıştır. Uzman kişi yapılan kodlama şemasını ve kategorileri kontrol etmiş ve veri analizinin güvenilirliği bu şekilde sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca betimsel analizde görüşülen ya da gözlenen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara da yer verilmektedir.²⁰ Bu araştırmada da İHL okul yöneticileri-

¹⁹ Ali Yıldırım, "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi", *Eğitim ve Bilim Dergisi*, (1999), 12

²⁰ Yıldırım & Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 93.

nin görüşlerini aynen yansıtmak amacıyla kodlamalar paylaştırılıp kategoriler oluşturulduktan sonra doğrudan alıntılara sık sık yer verilmiştir.

4. BULGULAR VE YORUM

İnsan Araştırmada bulgular, İHL okul yöneticilerine göre, İmam Hatiplinin bilişsel/zihinsel özellikleri, ahlaki özellikleri, siyasi/ideolojik özellikleri, kültürel özellikleri, mesleki özellikleri ve inanç yapısı özelliklerinden oluşmuştur. Okul yöneticilerine göre yetiştirilmek istenen İmam Hatipli modeli üzerinde bu bağlamda sorular sorulmuş ve bu sınıflamalardan hareketle “İmam Hatipli vizyonu” ortaya konulmuştur.

4.1. Bilişsel/Zihinsel Özellikleri

İHL okul yöneticilerinin İmam Hatiplinin bilişsel/zihinsel özelliklerine ait kategoriyi oluşturan bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Alt kategoriler	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Kendini Tanıma ve İfade Edebilme, Bilinçli ve Hedefinin Farkında Olma, Fikir Üretebilme	11	K2, K13, K9, K14, K7, K18, K19, K22, K8, K23, K24
Bilimsel Düşünebilme, Sorgulayabilme, Problemlere Çözüm Sunabilme	9	K1, K3, K11, K15, K16, K20, K21, K28, K29
Çağın Gerisinde Kalmama, Aktif, Yenilikçi ve Başarılı olma	12	K9, K12, K13, K4, K5, K6, K9, K21, K24, K25, K16, K27
Topluma duyarlı olabilme, Kanaat Önderliği ve Liderlik	7	K26, K29, K27, K16, K8, K17, K10

Tablo 2: İHL Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatiplinin Bilişsel/Zihinsel Özellikleri

Okul yöneticileri öncelikle İHL öğrencilerinin kendilerini tanımaları ve kendilerini ifade etmeleri üzerinde durmuştur. Bunun neticesinde arzuladıkları, mutlu oldukları bir hedeflerinin olması gerektiğini ve fikir üretmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu konuda bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

K9: Kendisini ifade edebilecek, İmam Hatip'i her yerde güzel bir şekilde temsil edecek, İmam Hatip ruhuyla hareket edecek düşüncede kendisini yeterlilik dere-

cesine ulaştırmış olacak, namzet bir öğrenci istiyoruz. İmam Hatip ruhuyla ifade etmek istediğim: “Bilişsel manada hem dindar hem de bilimsel olarak üst düzey bir öğrenci kimliği” olabilir. Bu İmam Hatipli ruhunu arzuluyorum.

K7: İmam Hatip öğrencisi kendini tanımalı, potansiyelinin farkında olmalı, hedef seçmeli, o yolda yürümeli ve İmam Hatipli ruhuna kuşanmalıdır. Sadece okulda öğretilen bilgiler ile yetinen değil, çevresiyle de haberdar olmalı. Milyonlar ile hedef ve gönül birliği sağlamalı, zihinsel yapısı bu çerçevede olmalıdır.

K23: Öğrenci bilişsel olarak kendini tanıyabilir, ifade eder ve istekli olursa gerisi gelir. Öğrencilere de söylüyorum: “Alfabenin farklı yönden okunuyor olması beynin çift taraflı çalışmasını sağladığı için zihinsel algılarının daha açık olmasını sağlıyor” yani bu bilinç başarıyı doğurur yeter ki istekli ve bilinçli olsunlar. Kendisine ve tüm insanlara karşı öncelikle dürüst, bilinçli ve gayretli bir zihinsel yapıda olmalıdır.

Okul yöneticileri yine İmam Hatiplinin bilişsel yönden sorgulaması, araştırma yapması, bilimsel düşünebilmesi ve problemlere çözüm üretebilmesi üzerinde durmuştur. Okul yöneticilerine göre bu okulların mensuplarının sürekli okumalar gerçekleştirmeli, bilimsel düşünme metoduna göre karşılaştığı sorunları analiz edip sentez yapabilmeli, Kur’an ve sünnet anlayışıyla ters düşmeden eleştiri yapabilmeli ve özgün olmalıdır. Bu konuda bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

K1: Kendini okuyarak, uygulayarak geliştirmiş, bilinçli, olayları neden-sonuç ilişkisine göre yorumlayıp her neticeden ilahi varlığın haberdar olduğu; onun bilgisi dahilinde geliştiğinin farkında olmalıdır. Bilimsel düşünme metoduna göre olaylara bakan, değerlendirmede ise ilahi mesaja atıfta bulunmayı unutmayan bir zihinsel özellikte olmalıdır.

K11: İmam Hatip Lisesi öğrencisinde zihinsel olarak özellikle matematiksel düşünme yeteneği kazandırılmalıdır. Gelecekte, her açıdan, gerek fenni gerek dini anlamda yeterli, özgüveni yüksek, okuyan, sorgulayan, araştırmacı bir nesil yetiştirilmelidir.

K15: Gerek fen bilimleri gerekse sosyal bilimlerde kendini yetiştirmiş, soyut düşüncüyü geliştirmiş, felsefi bir bakış açısına sahip, akli ve nakli delilleri (aklıvahyi) bir potada eritebilmiş birey olmalıdır.

Okul yöneticileri, öğrencilerin teknolojiyi yakalayıp çağa ayak uydurmasını, dinamik ve dinç olmaları gerektiğini, kendilerini yenilemeleri böylece donanımlı ve başarılı olmalarını arzulamışlardır. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K9: Çağın gerektiği özelliklerle donanımlı bir nesil olmasını istiyoruz.

K12: Aktif, kendi değerlerine bağlı, çağa ayak uydurup kendisini geleceğe hazırlayan ve yenileyen başarılı bir rol model olmalıdır.

K21: Gördüğü eğitim gereği İslam dininin öngördüğü olgunlukta, ahlakta çağın gerektirdiği bilgi ve donanıma sahip olmalıdır. Hem çağı hem de geleceği bilgi olarak yakalamalı, yenilikçi olmalı ve başarılı faaliyetlere imza atmalıdır.

Okul yöneticileri, İmam Hatiplinin toplumdan kendisini soyutlamaması gerektiğini ve toplumu yönlendirmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bir okul yöneticisi 15 Temmuz darbe girişimi bağlamında bu okullara düşen görevin önemine dikkat çekip bu okulların toplumla iç içe olması ve toplumu aydınlatması ve topluma önder olması gerektiğini söylemektedir. Genel olarak okul yöneticilerinin bu konuda İmam Hatipliden beklediği toplumun sorunlarına ve ihtiyaçlarına cevap veren, içinde yaşadığı toplumu fikirleriyle besleyen, toplumda düşünceleri kabul gören, davranışlarına da bunu yansıtan, fedakar ve cefakar bir yapıdır. Bu konuda bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

K27: İçinde yaşadığı topluma sırtını dönmeyen ve fikirleriyle toplumu besleyen. entelektüel, araştıran, eleştirme gücüne sahip, okuyan, düşünen, insanları yönlendiren niteliklere sahip olmalıdır.

K16: Düşünceleriyle topluma yön veren niteliklere sahip olmalıdır. Ülkemizde 15 Temmuzda yaşanan darbe girişimi gösteriyor ki terör örgütleri insanların dini duygularını istismar ederek faaliyet yürütmüştür. İmam Hatip Liseleri kurum olarak devlete bağlıdır ve özel sektörde faaliyet vermemektedir. Terör örgütlerinin en büyük düşmanı bu okullardır. Çünkü örgütler dinini iyi bilen, yaşayan ve toplumu aydınlatan insan istememektedir. Dolayısıyla bu okulların mensupları daima uyanık olmalı ve toplumla iç içe olup toplumunu bu konuda aydınlatan lider özelliklere sahip olmalıdır. Dini konularda kanaatlerini açıklayarak topluma liderlik etmelidir.

K8: Toplumsal olaylara duyarlı olmalıdır. Meydana gelen olayları irdelemeli ve mutlaka bir fikir beyan etmeli ve toplumu yönlendirmelidir.

K17: Aklını ve zihnini kendinin, milletinin ve memleketinin hayrına kullanan, toplumu etkileyen, başkalarına model olacak öncü bir birey olması gerekir.

4.2. Ahlaki Özellikleri

İHL okul yöneticilerinin İmam Hatiplinin ahlaki özelliklerine ait kategori oluşturulan bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Alt kategoriler	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Dürüstlük ve Yardımseverlik	5	K2, K10, K18, K22, K29
Kur'an ve Sünnet Çerçevesinde Ahlaki Özellikler	9	K8, K9, K11, K12, K15, K16, K20, K21, K23
Saygılı ve Hoşgörülü, Sevgi Dolu olmalı	5	K5, K7, K9, K13, K17
Söz ve Davranışlarıyla Tutarlı, Rol Model Olan, Tebliğ Edici	8	K3, K6, K8, K17, K18, K19, K26, K27
Evrensel Ahlak İlkeleri ile Milli ve Manevi Değerlerine Bağlı	7	K5, K14, K15, K16, K24, K25, K28
Sosyal Medya Ahlakı	3	K1, K4, K9

Tablo 3: İHL Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatiplinin Ahlaki Özellikleri

Okul yöneticileri İmam Hatiplinin dürüst olması gerektiğini, yalandan kaçınarak doğru sözlü olup bunu da davranışlarına yansıtması gerektiğini ifade etmiştir. Öğrencilerin paylaşımcı olması gerektiği yönüne de özellikle vurgu yapıp yardımsever ve duyarlı olmasını, yaşamında davranışlarıyla ilgili muhasebe yapıp kendisini kontrol etmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K10: Dürüstlüğüyle ve yardımseverliğiyle rol model, Kur'an ve Peygamber ahlakını içselleştirmiş, herkesin kendine güvendiği ve o güveni layıkıyla yerine getiren, emin bir kişilik, zorda kalanların durumuna vakıf olan ve yardımına koşan bir insan özelliklerini taşımaktadır.

K22: Davranışlarında dürüstlüğü yansıtmalıdır. Yalan söylememesi gerekir. Yalan söylemediği zaman dürüstlük, doğruluk gibi davranışlar zaten kendiliğinden geliyor. Doğru söylemeye ve dürüst olamaya teşvik edilmesi gerekir. Doğru olacak, yalan söylemeyecek. Vefa duygusuna sahip olacak. Emanete ihanet etmeyecek, helali haramı gözecek, üretken bir ahlaki niteliğe sahip olmalıdır.

Okul yöneticileri İmam Hatiplinin ahlaki özelliğinden birini de Kur'an ve sünnet bağlamında genel ifadeler kullanarak ele almışlardır. İmam Hatipli-

nin İslam ahlakına sahip olması gerektiğini sürekli ifade edip bunun yolunun da Kur'an'ı Kerim'den ve Hz. Muhammed (sav.)'in sünnetinden geçtiğini belirtmişlerdir. Onların İslam ahlakını hayatında yaşaması ve bu ahlak çerçevesinde örnek olmalarını arzulamışlardır. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K9: ...Kur'an ve sünnet çerçevesinde ahlaki yapıya sahip olmalıdır.

K12: İnsani özellikleri ile birlikte İslam ahlakını barındıran yani Kur'an ve Hz. Peygamberin ahlakını düstur edinen ve ona göre yaşayan bir fert. İtikad, ibadet ve ahlaki yönden Kur'an ve sünnete bağlı, sorgulayan, araştıran, taviz vermeyen bir fert olmalı.

K23: Rabbimin kitabını ve dolayısıyla ilmini öğrendiklerinin farkında olurlarsa tam bir bütünlük oluyor. Her halleri ile İnsana Allah'ı hatırlatıyorlar. Onun nuruyla nurlanıp, boyasıyla boyanmış oluyorlar. Edep sahibi güzel ahlaklı ilim sahibi Rabbimin boyasıyla boyanmış bir nesil olmalıdır.

Okul yöneticilerinin üzerinde durduğu bir diğer ahlaki özellik ise saygı, sevgi ve hoşgörü içeren davranışların sergilenmesidir. Özellikle topluma karşı hoşgörüyle yaklaşım küçüklerine sevgiyle, büyüklerine saygıyla davranan ve bunu da karakterine oturtmuş bir İmam Hatipli istenmektedir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K5: ...davranışlarında bir bütün olarak sevgi ve saygıyı kişilik haline getirmiş hoşgörüye önem veren niteliklerde olmalıdır.

K9: Saygı ve sevgi çerçevesinde, kendi büyüklerine karşı hoşgörü içerisinde olmalı, kendi okulunu benimseyen değer yargılarını sorgulayıp iyi tarafını alabilen, bilgisi ile donanımlı, bizden sonraki nesillere iyi kazanımlar sağlayan nitelikte bir İmam Hatip nesli istiyoruz.

Okul yöneticilerinin İmam Hatipliden beklediği bir diğer ahlaki özellik de sözlerini davranışa dökebilmesi, sözlerinin davranışlarıyla çelişmemesi, topluma örnek olması ve son olarak bildiklerini de bu tutarlılık ve örneklikle tebliğ etmesidir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K3: Toplumun gözünün kendi üzerinde olduğunun farkında olan dolayısıyla davranışlarıyla da ahlaki olarak topluma yön verip ahlaki değerleri başta kendi hayatında yaşayan ve yaşadığını uygulamada örnek model olarak yansıtan toplumda ahlaki değerleri geliştiren, bizzat katkı sunan bireyler olmalıdır.

K6: İmam Hatip Liselerinin en belirgin ve olmazsa olmaz özelliklerinden bir tanesi de toplumda güvenilen, değer verilen, söz ve davranışları birbiriyle uyumlu ve kendisine inanılan kişilerden olması özelliğidir. Bunun içinde İmam Hatipli güzel ahlaklı bir insan olmalıdır.

K8: Başkalarına dini alanda tebliğini sözlü olarak uyardığı gibi kendisi de bu değerleri bizatihi yaşamalıdır. Davranışlarıyla rol model olup topluma örnek ve hayranlık uyandıran lider ahlaki özelliklere sahip olmalıdır.

Okul yöneticileri İmam Hatiplinin tüm dünyada geçerli olan evrensel ahlak ilkeleri ile ülkemizin milli ve manevi değerleriyle de uyumlu özelliklere de sahip olması gerektiğini vurgulamışlardır. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K5: Başta dini olmak üzere davranışlarını sergilerken milli ve manevi değerlerine ve örf, adet, gelenek ve göreneklerine bağlı bir insan olarak hayatına devam eden bir nesil arzuluyorum.

K16: ...temel insan haklarına saygılı, milli ve manevi değerleri benimsemiş bir ahlaki yapıda bir imam hatipli arzuluyorum.

K28: Evrensel değerlere sahip olmalı ve yaratılanı yaratandan ötürü sevmelidir. Milli ve manevi değerleri özümsemiş olmalıdır. Ahlaklı, değerlerine bağlı, dışa açık niteliklere sahip olmalıdır.

Araştırmaya katılan İHL okul yöneticileri İmam hatiplinin sosyal medya ortamlarında da tıpkı gerçek hayattaki kadar dikkat etmesi ve aynı hassasiyetle yaşaması gerektiğine dikkat çekmişlerdir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K4: Bulunduğu görevde ve yerde erdemli bireylerin vasfını ahlaki olarak yansıtmalı, sadece gerçek hayatta buna dikkat etmemeli, facebook, instagram ve diğer kullanıcı olduğu sosyal ağlarda da erdemli paylaşımlarda bulunmalıdır.

K9: Hem gerçek yaşamında hem de sosyal medya ortamında konuşması, paylaşımları, tavrı insanlara karşı davranışları toplumun beklentilerine cevap verebilir yönde ahlaki yapıya sahip olmalıdır. Herkesin gıpta ile baktığı bir nesil istiyoruz. Çabamız bu doğrultudadır. Günümüz öğrencilerimiz sosyal medyaya takılıp kendi değerlerinden uzaklaştığını hissediyoruz.

4.3. İnanç Yapısı Özellikleri

İHL okul yöneticilerinin İmam Hatiplinin inanç yapısı özelliklerine ait kategoriyi oluşturan bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Alt kategoriler	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Tevhit Merkezli İnanç Yapısı	6	K2, K6, K7, K10, K17, K26
Dini Pratikler, İnanıldığını Uygulayabilme	12	K1, K3, K5, K6, K12, K13, K14, K18, K19, K23, K25, K28
Hurafe ve Batıl İnançlardan Uzaklık	6	K4, K8, K15, K16, K24, K29
İman-Akıl İlişkisi	5	K11, K4, K15, K21, K22
Mezheplere Yaklaşımlar	4	K8, K9, K20, K27

Tablo 4: İHL Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatiplinin İnanç Yapısı Özellikleri

Okul yöneticilerinin İmam Hatipliden beklediği inanç yapısı tevhit inancıdır. Özellikle Kur'an'ı Kerim ve sünnet bağlamında oluşturulan sağlam bir inanç yapısına dikkat çekilmiştir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K2: Amel-inanç-iman-teslimiyet alanında, bunlardan hiçbirini diğerinden ayırmadan ve tevhit inancından taviz vermeden istikamet sahibi olan bir inanç yapısına sahip olmalıdır.

K10: Sağlam karakterli ve sağlam inançlı, her türlü mücadeleyi göze alabilen, tam inanmış bir mümin. İmam Hatipli inanç yapısının gereği olarak rüzgâra göre yön değiştirmeyen, gündem belirleyen sağlam itikat sahibidir. Sağlam itikat tevhit inancına yani Allah'ın varlığı ve birliği inancına, zarar verecek her türlü şeyden kaçınmasıyla oluşur. Allah'ın rızasına uygun hareket eden bir karaktere sahip olmalıdır.

K26: Kendi inancında samimi, kararlı ve iddialı ayrıca başka inançlara karşı toleranslı bir yapıda olmalıdır. Allah'ın varlığı ve birliğinden hareketle, İslam'ın genel ilkelerini bilen, evrensel kurallara ve ahlak ilkelerine bağlı, çevresine ve toplumsal olaylara karşı duyarlı, "tek ben yokum, ancak bensiz olmaz" bilincine sahip, bağnaz olmayan hoşgörülü, sevgi ve şefkat dolu ve tüm inançlarının temeli tevhit inancına dayalı olmalıdır.

Okul yöneticileri, İmam Hatipliden inandığı değerleri gerçek hayatta yaşamasını ve uygulamasını istemişlerdir. Sadece öğrenmenin ve bilmenin yeterli olmadığına ve tek başına eksik olduğuna dikkat çeken okul yöneticileri İmam Hatiplinin inanç yapısının amellerle uygulamalı desteklenmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K1: Kime sorsanız “inanıyorum, inançlıyım” der. Fakat bunu eylemleri, sözlerine şahit olacak şekilde göstermelidir.

K3: İnancına sahip çıkabilen. Bu doğrultuda inandığı gibi yaşayıp, yaşadığı gibi görünen olmalıdır.

K12: İslami değerlerinden taviz vermeden inancını pratiğe aktaran, inancıyla yaşayan bir fert. İslam dini inanç, ibadet ve ahlakına bağlı, inandığı gibi yaşayan, taklitçi değil tahkik ederek, sorgulayarak, öğrenen bir gençlik istiyorum.

Okul yöneticileri İmam Hatiplinin dinin aslından olmayıp sonradan çıkan bidat, hurafe ve batıl inançlardan uzak olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu konudaki bazı katılımcıların görüşleri şu şekildedir:

K8: Cehaletlerinden dolayı insanları şirke düşüren çeşitli batıl inançların ve düşüncelerin, ortadan kaldırılması bütün insanların Kur'an'ın belirttiği tevhit akidesi etrafında toplanması için çalışmalıdır. Kur'an ve sünnette buyrulan tevhit ve vahdaniyet anlayışını etrafındaki insanlara anlatmalı, zararlı ve insanı şirke götüren batıl inanç ve düşünceleri ortadan kaldırmak için mücadele etmelidir.

K24: Her türlü dogma, hurafe ve görüşlerden uzak, dinini temel kaynaklardan öğrenen, aklını kullanan biri olmalıdır.

K29: Hurafelerle bilgi kirliliğinde boğulmayan, bidatlerden uzak, akleden, değer odaklı, evrensel ve Kur'an'ı Kerim merkezli olmalıdır.

Okul yöneticileri İmam hatiplide taklidi iman yerine, tahkiki imanı arzulamakta, dolayısıyla vahyin dışına çıkmadan sorgulayıp sonra da iman eden bir yapı istemektedir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K15: İmanı üzerinde aklen ve kalben soru işaretleri bırakmayacak kadar sağlam akideler üzerine kurulu inanç yapısı olmalıdır.

K21: Tahkiki bir imana sahip olmalıdır. Taklitten son derece sakınmalıdır. İnandığı şeyleri aklını kullanıp ve sorgulamalı ve böylece özümsemelidir. Anne, baba

ve çevreden öğrenilen geleneksel olan yani Kur'an temelli olmayan bir takım sapkınlıklardan, hurafelerden, zihnini temiz tutmalıdır.

K22: Körü körüne sorgulamadan, düşünmeden bir inanç yapısına değil de araştırarak özümseyen bir inanç yapısına sahip olmalıdır.

Okul yöneticileri, genel olarak İmam hatiplinin Kur'an ve sünnet bağlamında tüm fikirlere saygıyla ve hoşgörüyle yaklaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Onların ehl-i sünnet itikadına sahip olmasını, fakat diğer mezheplerin de bilinmesini istemişlerdir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K8: Bir İmam Hatipli ehl-i sünnet itikadına sahip olmalı, tebliğlerinde nasihatlerinde bunu şiar edinmeli ancak bu konuda tutucu olmayıp ehl-i sünnetin dışındaki mezhep ve akımlara hasmane bir tutup takınmamalıdır. Gerek Maturidilik gerekse Eşarilik olmak üzere ehl-i sünnet itikadına mensup âlimlerin görüş ve düşüncelerinin yaşatılması, yayılması ve insanlara anlatılması noktasında gayret göstermelidir.

K9: Bence Kur'an ve sünnet çerçevesinde hareket etmeli, değişik hizbe ve düşünce ekollerine fazla bağlanmamalı, okumalı ancak kendisi o konuda düşünebilmeli ve yorumlayabilmelidir. Daima ehl-i sünnet ve'l cemaat çerçevesinde orta yolda hareket etmelidir.

K20: Mezhepler farklılığı gözetilmemelidir. Mezhepler İslam'ın bir zenginliğidir. Ayrımcılık gözetilmeden birleştirici bir unsurdur. Bu alanda rehberimiz Hz. Peygamberimiz ve Kur'an'ı Kerim'dir. Onun dışında diğerleri insan düşüncesidir. Dolayısıyla felsefi olarak da yanlışları olabilir, doğruları olabilir. Kur'an ve sünnetle karşılaştırıp doğruları almalıdır.

4.4. Kültürel Özellikleri

İHL okul yöneticilerinin İmam Hatiplinin kültürel özelliklerine ait kategoriyi oluşturan bulgular aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Alt kategoriler	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Sanat ve Spor Kültürü	6	K1, K3, K8, K22, K23, K27
Okuma, Araştırma ve Yazı Kültürü	7	K21, K16, K8, K2, K25, K10, K27,
İslami Kültür	5	K22, K4, K9, K20, K21
Milli ve Genel Kültür, Tarih Bilinci ve Toplumsal Kültür	8	K8, K17, K5, K7, K11, K12, K18, K24
Gezi Gözlem Kültürü	3	K26, K28, K29
Medya Kültürü	4	K19, K13, K15, K6

Tablo 5: İHL Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatiplinin Kültürel Özellikleri

Okul yöneticileri İmam Hatiplinin sanatsal faaliyetlere katılmasını, bu tür etkinliklerle sosyalleşmesini ve aynı zamanda da spor yapmasını böylece kendisine zaman ayırmasını arzulamışlardır. İslam ahlakına aykırı olmayacak çerçevede her türlü sinema, tiyatro ve diğer sanatsal faaliyetlerle birlikte spor yaparak kendisini kültürel olarak geliştirmesinin önemine dikkat çekmişlerdir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K3: Kültürel olarak, sanatsal faaliyetlerle kendini yetiştirmeye müsait, araştıran ve entelektüel gelişimin yanında sportif aktivitelerle bedenini rahatlatan ve bu bağlamda kültürel olarak kendini geliştiren birey olmalıdır.

K8: „„Mutlaka bir spor dalıyla uğraşmalı, bir enstrüman çalmalı, yaptığı mesleğin dışında birkaç hobisi olmalı ve bunlara da zaman ayırmalıdır.

K27: İslam'ın değerleri ve sınırları içerisinde muhakkak kültürel, sportif faaliyet ve etkinliklerde bulunmalıdır ve teşvik etmelidir. Dinine, devletine, milletine, ailesine ve kendisine faydalı olan kültürel faaliyetlerde bulunmalıdır.

Okul yöneticileri, kültürel anlamda bir diğer önemli etkeni ise okuma, araştırma ve yazı kültürü olarak vurgulamışlardır. İmam Hatiplinin her konuyla ilgili kitap okumasını ve ilgisini çeken noktalarda sorgulayıp araştırma yapmasının gerektiğini, mantıklı çıkarımlarda bulunup gerektiğinde de bilgi üretip

yazıya dökebilmesini arzu etmişlerdir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K16: Sosyal, kültürel açıdan araştırarak okuyarak kendisini yetiştirmiş, daima okuyan, araştıran, düşünen, farklı kültürlerden haberdar olan, taklitten uzak, değişime ve gelişime açık bir imam hatipli olmalıdır. İnançlı, ahlaklı, faziletli, çalışkan, ilkeli duruşunu kültürel olarak da yansıtan bir öğrenci her açıdan kendisini geliştirmiş, topluma örnek olan sürekli okumalar gerçekleştiren bir kültürel yapıda olmalıdır.

K8: Sürekli araştıran, okuyan, günlük olayları takip eden, panellere, konferanslara ve çeşitli sosyal aktivitelere katılan, varoluşsal yaşayan bir kimse olmalıdır. Dini bilgileri yanında biraz mantık, felsefe ve sosyoloji alanlarında okumalar yapmalıdır. İnsanların fikir danıştığı, görüşüne başvurduğu bilge bir kişiliğe sahip olmalıdır. Üretken olmalıdır, görüşlerini, düşüncelerini, olaylar hakkındaki kanaatlerini not edeceği bir seyir defteri olmalıdır. Arapça ve bunun yanında ikinci bir yabancı dili iyi derecede okuryazar ve konuşur olmalı, farklı yayınları takip etmeli, toplumsal, sosyal ve güncel olayları yakinen takip etmeli ve daima okuduğu başucu kitabı olmalıdır.

Okul yöneticileri İmam Hatiplinin kültürünün İslami kültüre göre teşekkül etmesini de arzulamışlardır. İmam Hatiplinin, Kur'an'ı Kerim'den, peygamberimizin sünnetinden, sahabeden gelen uygulamalar çerçevesinde İslam dinine uygun olan kültürel özelliklere haiz olmalarını istemişlerdir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K4: Manevi yönden İslam kültürünün en güzel örneklerini yaşayan nesiller oluşturmamız gerekiyor. Vatanını milletini ve devletini seven manevi yönden kendini geliştirmiş, İslam kültürünü yansıtan başarılı kariyer sahibi çok okuyan ve araştıran nitelikte olmalıdır.

K9: Kendi değerlerine ait bütün öz kaynaklardan haberdar olmalıdır. İslam kültürüne hâkim olabilmek için Kur'an ve Sünneti okuyup anlamalı ve yorumlamalı ve sahabelerin güzel ve örnek faaliyetlerini de benimsemeli kültürünü bu şekilde şekillendirmeli bunun yanı sıra sağlıklı kaynaklardan yeterince beslenmelidir. Her şeyden önce çok okumalı, kendini yetiştirmeli İmam Hatip davasına hizmet edebilecek her türlü kültürel etkinliğin ve çabanın içerisinde olmalıdır.

K20: Kültürel açıdan dinimize aykırı olan kültürel faaliyetlerden ve hurafelerden uzak durulmalıdır. Her toplumun kendine göre bir kültürü vardır. Arap kültürü, Türk kültürü gibi. Fakat bunların ortak kültürü İslam olmalı yani din olmalıdır.

Okul yöneticileri İmam Hatiplinin, tarih bilinci çerçevesinde geleneklerinden kopmadan, milli ve manevi değerlerini yansıtan kültürel yapıda olup

toplumunda kendine özgü geleneksel kültürünü değerlerine aykırılık teşkil etmeden yaşayabilen olmasını arzulamaktadır. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K8: ...içinde yaşadığı toplumun örf, adet, gelenek ve kültürel yaşamıyla barışık olmalıdır.

K17: Kendi milli kültürünü bilen, öğrenen ve yaşantısını ona göre dizayn eden, başkalarına kendisine saygı duyabildiği ölçüde müsamaha gösteren bireyler olmalıdır. Kültürel açıdan da İmam Hatipli ruhunu canlı tutmalı, bilgili, donanımlı olmalı, saygılı olmalı; vatanını, milletini, bayrağını seven ve bunu sosyal yaşantısına taşıyan bireyler olmalıdır.

K5: Milli ve manevi değerlere, gelenek ve göreneklerine, dinine bağlı kendini bilimsel ve sosyal konularda geliştirmiş ve bunu hayatına tatbik eden kültürlü bir gençlik olmalıdır.

Okul yöneticileri, İmam Hatiplinin hayatında gezen, gözlem yapan dolayısıyla farklı kültürleri de tanıyan ve kendisini daha da geliştiren bir yapıda olmasını arzu etmektedir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K26: Doğu kadar batıyı da bilen, spor yapan, gezen, gören ve gözlemleyen, seyahatlerinde konuşabilecek kadar bir iki yabancı dili olan, güzel sanatlarla da ilgilenen kültürel yapıda olmasını beklerim.

K28: Gezerek, gözlemleyerek farklı kültürleri bilip kendi kültürüyle karşılaştırıp kültüründen de ödün vermeden kendini geliştirmelidir. Fırsat buldukça gerek il dışı ve imkanlar çerçevesinde yurt dışına seyahatlere katılabilmelidir. Kendi dili dışında Arapça ve İngilizce dillerini bilmeli bir de uzak doğu dillerinden (Japonca, Korece, Çince, Rusça) en az bir dil daha bilecek ve konuşabilecek şekilde yetiştirilmelidir.

K29: Okuma alışkanlığının yanı sıra gezi ve gözlem yaparak, belirli kültürel alanları tanımalı ve kültürünü bu şekilde geliştirmelidir.

Okul yöneticileri, İmam Hatiplinin kültürel özelliklerini sosyal medya ortamında da yansıtmalarını arzulamıştır. Sosyal medyadaki kültürel yapılarının gerçek hayattaki kültürel yapılarına ve ahlaki değerlerine ters düşmeyip uyumlu olmasının gerekliliğine dikkat çekmişlerdir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K19: Sosyal medyada kültürüyle topluma örnek olan, yönlendiren, sorunlara çözüm üretebilen olmalıdır. Paylaşımında geçmişe saygı duyan, kabul eden ve kendini sürekli yenileyebilen olmalıdır. Geçmişten gelen mirasa sahip çıkmalıdır.

K15: Topluluk huzurunda kendini ifade edebilecek bilgi birikimine sahip, sosyal medyada boş zaman geçirmeyen ve kültürünü sadece sosyal medyada gösterme eğiliminde olmayan bir gençlik arzuluyorum. Kültürel, felsefi, sosyal, ilmi, dini, literatüre hakim olan ve bunları da hayatına yansıtabilen nitelikte öğrenciler olmalıdır.

4.5. Siyasi/İdeolojik Özellikleri

İHL okul yöneticilerinin İmam Hatiplinin politik/ideolojik özelliklerine ait görüşleri tablo 7'deki gibi kategorilendirilerek sunulmuştur:

Alt kategoriler	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Vatan, Millet, Bayrak ve Devlet Eksenli Söylemler	5	K14, K17, K28, K12, K23
İslam'a dayalı siyasal söylem	6	K6, K13, K16, K18, K19, K25
Temel değerlerine uygun ideolojik/politik Söylem	6	K1, K3, K11, K20, K29, K5
Apolitik Söylem	5	K22, K7, K9, K15, K26
Tarafsız bir siyasal söylem	7	K2, K4, K8, K10, K21, K24, K27

Tablo 6: İHL Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatiplinin Siyasi/İdeolojik Özellikleri

Okul yöneticilerinin bir kısmı, İmam Hatiplinin vatan, millet, bayrak ve devlet kaygısıyla ve bu değerlere ters düşmeyen bir siyasi görüşe sahip olabileceğini ifade etmiştir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K14: Dinini, vatanını, bayrağını ve ezanı her şeyden üstün tutsun da siyasi görüşü ne olursa olsun.

K17: Kendi inanç ve yaşayış tarzına saygı duyan, dinden ve dindardan gocunmayan kişileri ve siyasi grupları destekleyen ve onlarla çalışan olmalıdır. Milletini, memleketini, bayrağını seven ve ezanını koruyan bireyler olması gerekir. Bu şekilde faaliyetlere katılabilir.

K23: Elbette siyasi görüşü olabilir. Çünkü Allah'ın ilmiyle uğraştıklarında istikametleri de sağlam oluyor. Vatanını, milletini, devletini, bayrağını, ezanını ve diğer değerlerini yansıtan bir görüşü olmalıdır.

Okul yöneticilerinin bir kısmı İmam Hatiplinin, dünya üzerindeki Müslümanların haklarını ve hukuklarını savunacak, koruyacak şekilde İslam'a dayalı bir siyasi görüşe sahip olabileceğini belirtmişlerdir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K6: İmam Hatiplinin siyasi görüş ve ideolojileri, İslam'ın, Kur'an'ı Kerim ve sahih sünnetin ön gördüğü siyaset ve ideolojidir.

K16: Bütün siyasi ideolojilere eşit mesafede yaklaşan, ancak kendisini ilmi siyasetle yetiştirmiş, İslam siyasetini kavramış, Hz. Muhammed'in (sav.) yönetim anlayışındaki temel ilkeler çerçevesinde bir siyaset anlayışını benimsemiş bir imam hatipli arzuluyorum.

K19: Allah ve Resulü çizgisinden ayrılmayan bir siyasi düşünceye sahip olmalı, tutarlı olmalı, yalandan, hileden uzak kalmalıdır. Hitabeti kuvvetli ve kararlı olmalıdır.

Okul yöneticilerinden bazıları da öğrencilerin, temel değerlerine uygun olarak ideolojik, politik görüşlerinin olabileceğini ifade etmişlerdir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K3: Siyasi ideolojik olarak, belli bir siyasi görüş ve ideolojik tutuma sahip, ne yaptığını ve neye inandığının bilincinde, kararlarının arkasında durabilen, görüşünü savunabilen, inandığı değerlere sahip çıkabilen bir yapıda olmalıdır.

K29: Tüm fikir ve ideolojileri, mezhep ve dini görüşleri, akıl süzgecinden geçirerek kabul veya reddeden bir tutumda olmalıdır. Sonrasında ise bir ideolojisi olabilir.

K5: Doğru, adaletli, kapsamlı ve dini değerlere aykırı olmayan bir ideolojik tutum gerçekleştiren bir nesil arzuluyorum.

Okul yöneticilerinin bazıları ise İmam Hatiplinin tarafsız olması ve siyasetin dışında yer alması gerektiğini ifade etmiştir. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K9: Kanaatimce siyasetle eğitim öğretimin öğrenciler üzerinde etkili olacağını düşünmüyorum. Bunun tek kaynağı okullar ve eğitim yuvalarıdır. Bir imam hatipli sandık kurulduğunda kendi çizgisi doğrultusunda kendi oyunu kullanabilme ama bunun ötesinde fazla siyasallaşmamalıdır. Çünkü siyaset zaman ve zemine

göre değişiklik arz ediyor, İmam Hatiplilerin bunu arzu etmemesi gerekir, çünkü İmam Hatipliler siyaset üstü çalışmalıdır.

K15: Mümkün merteye siyasi söylemlerden ve ideolojik tutumlardan uzak fakat bunların da bilincinde olan bireyler olmalıdır.

K26: İnancı dışında davası yani ideolojisi olmayan, dinine, davasına hiçbir ideolojiyi yaklaştırmayan, kendi görüşlerinin dahi mutlak doğru olmadığını farkında olan ve "Rabbim Allah'tır" diyen ve bu istikamet üzerine devam eden bir yapıda olmalıdır.

Okul yöneticilerinin bir kısmı da İmam Hatiplinin tüm fikir ve düşüncelere saygı ile yaklaşp eşit mesafede/tarafsız olmaları gerektiğini arzulamışlardır. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K8: İmam Hatiplinin mutlaka bir siyasi görüşü olmalı ancak bu görüşü öne çıkararak toplumun değişik katmanlarına siyasi olarak yaklaşmamalı ve eşit mesafede durmalıdır. Daima insanları kuşatıcı, kapsayıcı bir özelliğe sahip olmalıdır. Bir İmam Hatipli gerek dini olayları gerekse toplumsal ve siyasal olayları tahlil ederken belirli bir cemaatin, belirli meşrebin bakış açısıyla değerlendirmemeli, İslam'ın genel geçer değerleriyle ve ölçülerine dikkat ederek değerlendirmelidir.

K10: Ülkenin gündemi ile ilgilenen ama siyasi fraksiyonlara aynı mesafede durabilen, kendi ahlaki ideolojisini herkese sevdiren, sosyal bir insan, kimseyi dışlayamayacağı geniş perspektif sahibi bir insan özelliklerini taşımalıdır.

K21: Bir partiye, bir cemaate, bir tarikata angaje olmamalıdır. Ama ülke siyasetini de bilmelidir. Mevcut şartlara göre de siyasi bir bilincinin de olması gerekir.

4.6. Mesleki Özellikler

İHL okul yöneticilerinin İmam Hatiplinin mesleki özelliklerine ilişkin görüşleri tablo 8'deki gibi kategorilendirilerek sunulmuştur.

Alt kategoriler	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
Mesleki Yeterlilik ve Gelişim	9	K1, K6, K7, K10, K13, K16, K17, K20, K25
Mesleki Etik ve Temsilîyet	5	K5, K8, K9, K19, K26
Mesleki Samimiyet ve Sorumluluk Bilinci	5	K22, K23, K24, K27, K29
Mesleğinde Zamanı ve Kayakları İsrâf Etmeme, Ülke Üretimine Katkı Sağlama	6	K4, K10, K11, K14, K21, K28
Mesleğinde Örnek Olmak ve Liderlik	6	K20, K2, K3, K12, K15, K18

Tablo 7: İHL Okul Yöneticilerine Göre İmam Hatiplinin Mesleki Özellikleri

Okul yöneticileri İmam Hatiplinin mesleği ile ilgili donanıma haiz, dolayısıyla mesleğinde yeterli ve mesleği ile ilgili her türlü gelişime de açık olan bir mesleki yapı arzulamaktadır. Burada öne çıkan bir diğer husus ise katılımcı okul yöneticilerinin İmam hatiplinin mesleki özelliklerini belirlerken onu din görevliliğiyle sınırlandırmamasıdır. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K10: Alanıyla ilgili yayınları takip eden, kendini geliştiren, yeterli mesleki bilgi ve vizyona sahip yaptığı mesleği sırf memuriyet olarak görmeyen, yüksek ve yüce idealleri olan bir insan olmalıdır.

K13: İmam Hatip Öğrencisi bilgi birikimi yüksek, kendini sürekli geliştiren ve yenileyen bir yapıda olmalıdır. Mesleğinde özgün ve branşında uzmanlaşmaya gitmelidir. Sevdiği mesleği tercih ederek o mesleğin gereğini yerine getirmesi gerekir.

K20: Mesleki alanda kendilerini geleceğe hazırlamaları gerekir. Bilgi ve donanım yönünden çok iyi yetiştirilmelidir. Yarım doktor adamı candan, yarın hoca dinden eder, özdeyişi tabiri caizse bu noktada çok önemlidir. Onun için öğrenciler

her alanda ve özellikle çalışmak istedikleri alanda kendilerini geliştirmeleri gerekir.

Okul yöneticileri İmam Hatiplinin mesleğini icra ederken ahlaki ilkelere dikkat etmesi gerektiğini ve dolayısıyla mesleki etik noktasında hassas davranmasını ve mesleğini hakkıyla temsil edebilmelerini arzulamışlardır. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K9: Her nerede ve hangi kurumdaysa İmam Hatipli olduğunu unutmamalı ve bu kimliği iyi yönde temsil etmelidir. Mesleğinde çalışırken de davranışlarına dikkat etmeli ve toplum tarafından gözlemlendiğini unutmamalıdır. Doğruluğu ile örnek olmalı ve örnek alınacak seviyeye gelmesi gerekir.

K19: Sağlam bir niyetle mesleğinde heyecan duymalı ve mesleğine aşık olmalı dolayısıyla mesleğini taşıyabilmelidir. Mesleğini hakkıyla temsil edebilmesi için her anında Allah'ın huzurunda olduğu bilincinden uzaklaşmamalıdır. Çevresini aydınlatmalıdır. Hayatı kaliteli yaşayan, bulunduğu her mevkide İslam'dan taviz vermeyen, mesleğinde başarılı, bilinçli ve dinamik öğrenciler olmalıdır.

K26: Bir İmam Hatipli çalıştığı tüm meslek alanlarında çalışkan, dürüst, ahlaklı, güvenilir ve örnek gösterilen bir şahsiyet olarak mesleğini icra etmelidir. Toplum da kendisinden bunu beklemektedir.

Okul yöneticileri İmam Hatiplinin mesleğinde samimi ve sorumluluk bilinciyle hareket etmesi gerektiğini belirtmiştir. Mesleğinde donanımlı ve uzman olmanın tek başına yeterli olmayıp bunun yanında mesleğinin gerektirdiği sorumlulukları üstlenip samimi bir şekilde çalışmanın gerekliliğini vurgulamışlardır. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K24: Kendini geliştiren, çevresinin beklenti ve ihtiyaçlarına samimi bir şekilde bilgi ve karakter olarak cevap verebilen örnek bir kişiliğe sahip olmalıdır. Mesleğinin problemlerini dert edinen, sorumlu bir şekilde hareket eden, çağın gerektirdiği diğer donanımlara da sahip olmalıdır.

K27: Mesleğinde çok iyi olması tek başına yeterli değildir; mesuliyet duygusuyla hareket etmeli ve hangi meslekten olursa olsun bu bilinçle mesleğini icra ederken bu şekilde en iyisi olmaya gayret göstermelidir.

K29: Hangi işi yaparlarsa yapsınlar samimi olmaları, adaletli olmaları, sorumluluk içerisinde hareket etmeleri gerekmektedir.

Okul yöneticilerinin İmam Hatipliden beklediği bir diğer mesleki özellik ise mesleğinde zamanı verimli kullanması ve kaynakları israf etmeden çalış-

şabilmesidir. Ayrıca ülkesinin üretimine katkı sağlamasını da arzulanmaktadır. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K4: Yaptığı işin en iyisini yapmak için zamanını iyi kullanmalı, üreten olmalı ve tüm enerjisini ülkesini kalkındırmak için harcamalıdır.

K11: İmam Hatipli mesleğinde planlı hareket ederek zamanını iyi kullanabilmelidir. Zaman bilincinin farkın olmalı ve de kullandığı kaynakları israf etmeden içinde yaşadığı topluma yarar sağlamalıdır.

K28: Mesleğin tüm aşamalarında staj uygulamasından yaşayacağı bütün tecrübeler kendisine, ülkem için ne yapabilirim, sorusunu sürekli sormalıdır. Seçeceği mesleği göz önüne alarak kendisini bu doğrultuda geliştirebilmelidir.

Okul yöneticileri İmam Hatiplinin hangi mesleği icra ediyorsa etsin o meslekte örnek olması ve liderlik yapması gerektiğini vurgulamıştır. Bu konuda katılımcıların görüşlerine ilişkin örnek ifadeler şu şekildedir:

K2: Kendini mesleki alanda geliştirmek ve bu alanda gerek meslektaşlarını gerekse diğer meslek gruplarına bir örneklik teşkil etmelidir. Bilimin ışığında, yaptığı işi iyi en iyi yapabilen önder olmalıdır. Mesleğine helal getirecek davranış ve zafatlardan uzak olmalıdır. İnsanlara arasında da kendini küçük düşürecek davranışlardan kaçınmalı yani hangi mesleği icra ederse etsin mesleğin gereğini yerine getirip örnek olmalıdır.

K15: Dinin aynası olabilecek davranışları mesleğinde sergilemeli, anlattıklarıyla yaşantısı bir olan lider karakterli bir yapıya sahip olmalıdır.

K18: Çalışacağı işte Allah için öncülük etmeli, tebliğ karşısında menfaat gözetmemeli, ne yapılacağını söylemekten ziyade ne yapılacağını göstermelidir. Toplumun her kesiminde yer alabilen, varlığıyla, davranışlarıyla topluma örnek olabilen, donanımlı, başarılı ve en önemlisi mesleğinde ahlakıyla örnek ve lider bireyler olmalıdır.

5. TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER

Her tür ve kademedeki okullar için söz konusu olduğu gibi, İmam Hatip Liselerinden de temel beklenti, belirlenen amaç ve fonksiyonlarını nitelikli bir şekilde gerçekleştirmesi, hedeflenen niteliklere sahip öğrenciler yetiştirebilmesidir. Bu bakımdan yetiştirilmek istenen insan bağlamında İmam Hatip Liselerinin geleceğine ilişkin projeksiyon tutması açısından İmam hatipli vizyonunun ne olması gerektiği üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. Buna

karşılık özellikle 2012 sonrasında sayıları hızla artan bu okullara ilişkin yürütülen tartışmalarda öğrenci ve mezun nitelikleri farklı paydaşlarca eleştirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında yapılan çalışmalar bu okullarda hedeflenen niteliklere sahip öğrencilerin yeterince yetiştirilemediğini ortaya koymaktadır. Nitekim Aşlamacı²¹ tarafından Türkiye genelinde bu okul paydaşlarından öğrenci ve öğretmenlerle yapılan araştırmada; öğrencilerin ve öğretmenlerin yaklaşık yarısının bu okullarda sunulan din eğitimi ve öğretimini yeterli bulmadığı; yine öğretmenlerin yaklaşık yarısının çağın ihtiyaç duyduğu din görevlilerinin yetiştirmede bu okulları yetersiz bulduğu tespit edilmiştir. Karateke²² tarafından yapılan araştırmada okul yöneticileri İmam Hatip Liselerinde eğitim öğretim hizmetinin etkili bir şekilde yürütülmesini engelleyen çeşitli sorun alanlarına temas etmişlerdir. Yine Acuner²³ tarafından bu okul paydaşlarına yönelik yapılan araştırmada bu okulların misyon ve vizyonun açık ve belirgin olmadığı ifade edilmiştir. Uçar²⁴ tarafından meslek dersi öğretmenlerine yönelik yapılan bir diğer araştırmada ise İHL meslek dersi öğretmenlerinin yeterince açık ve net bir İmam Hatipli vizyonuna sahip olmadıkları saptanmıştır. Sözü edilen bu çalışmalarda bu kurumların öğrenci ve mezun vizyonlarına ilişkin sorunlara işaret etmektedir.

Herhangi bir eğitim kurumunun okul yöneticileri kendi kurumunun vizyonunu, Milli Eğitim Bakanlığının temel amaçlarına uyumlu bir şekilde belirlemek ve bu vizyonu gerçekleştirmeye yönelik çalışmalar yapmak durumundadır. Bu anlamda okul yöneticileri kurum vizyonlarının belirlenmesinde ve gerçekleştirilmesinde önemli bir role sahiptir. Bu nedenle bu araştırmada da İmam Hatip Liselerinde görev yapan okul yöneticilerinin nasıl bir "İmam Hatipli vizyonuna" sahip olduğunun tespiti araştırmaya değer görülmüştür. Bu çerçevede araştırmada bu okullarda yetiştirilmek istenen insan profilinin okul yöneticilerinin görüşleri doğrultusunda incelenmesi amaçlanmıştır. Malatya ili merkez ilçelerindeki toplam 12 İmam Hatip Lisesinde 2018-2019 öğretim yılı itibarıyla görev yapan 29 okul yöneticisiyle yapılan görüşmeler yoluyla elde

21 bk. İbrahim Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet (İstanbul: DEM Yayınları, 2017).

22 Tuncay Karateke, İmam Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Araştırma, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 5, (2015), 145-172.

23 bk. Yusuf Acuner, İmam Hatip Okulları Paydaşlarına Göre Durum Analizi (Rize: STS Yayınları, 2016).

24 bk. Uçar, "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin 'İmam Hatipli' Vizyonu, 120-125.

edilen veriler sonucunda araştırmada ulaşılan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Araştırmaya katılan İHL Okul yöneticileri İmam hatipli vizyonlarını ortaya koyarken bilişsel/zihinsel, ahlaki, inanç yapısı, kültürel, siyasi/ideolojik ve mesleki açıdan olmak üzere altı farklı açıdan konuyu ele almıştır. Katılımcılara göre İmam Hatipli bilişsel/zihinsel açıdan kendisini tanımalı, kendini anlamlandırabilmeli ve ifade edebilmelidir. Okul yöneticileri bilişsel olarak "İmam Hatip ruhu" ve "İmam Hatip davası" gibi kavramları burada bilinç yapısı olarak vurgulamışlardır, bu kavramla ilgili İmam Hatiplinin hem dindar hem de bilimsel olarak üst düzey bir yapıda olmasını istemişlerdir. İmam Hatiplinin bilinçli olması gerektiğini vurgulayan okul yöneticileri, öğrencilerin hedeflerinin farkında olmasını ve özgün fikirler üretmesini istemişlerdir. İmam Hatiplinin sürekli okuyarak kendini zinde tutmasını, olaylara daima aklını kullanıp bilimsel bakış açısıyla bakabilmesini, çağı yakalayıp yenilikçi olmasını ve birden fazla dil bilmelerini arzulamışlardır. Okul yöneticileri, İmam Hatiplinin zihinsel yapısıyla daima içinde yaşadığı topluma karşı duyarlı olup topluma düşünceleriyle katkı sunup önderlik ve liderlik yapması gerektiğini ifade etmişlerdir.

Araştırmaya katılan İHL okul yöneticilerine göre İmam Hatipli ahlaki olarak dürüst, yardımsever, paylaşımcı, toplumun güvenine layık, vefalı, duyarlı davranışlarının değerlendirmesini yapan, helal ve harama dikkat ederek güzel davranışlar sergilemeye çalışan, şeffaf olan, ön yargılardan kaçınan ve yeni yetişen gençlere de örnek olan kimsedir. İmam Hatipli davranışlarıyla içinde yaşadığı toplumda büyüklere saygısını, küçüklere sevgisini ve toplumun geneline hoşgörüsünü yansıtmalıdır. İmam Hatipli söz ve davranışlarıyla daima tutarlı, söyledikleriyle yaptıkları kendisinde bulunmalı böylece topluma rol model olan ve insanları hayra davet edip iyiliklere yönlendiren, bu çerçeveyi tebliğiyle de ortaya koyan bir ahlaki yapıda olmalıdır. İmam Hatipli davranışlarında evrensel ahlak kurallarını, milli ve manevi değerlerini özümlediğini gösterip buna bağlı tutum sergilemelidir. Sosyal medya platformlarındaki paylaşımları ve kullanımı, gerçek hayattaki ahlaki yapısıyla uyumlu olmalı, burada bir tezat söz konusu olmamalıdır. İmam Hatipli dinin temel kaynaklarından Kur'an'ı Kerim ve peygamberimizin ahlakını hayatında içselleştirerek dolayısıyla İslam ahlakını yaşayan bir ahlaki yapıda olmalıdır.

Araştırmaya katılan İHL okul yöneticilerine göre İmam Hatiplinin inanç yapısı genel kanaat ile tevhit inancına dayanır. İman, teslimiyet ve ameli birbirinden ayırmayan Kur'an'ı Kerim ve sünnete göre inanç yapısını hâkim kılan

İmam Hatipli, günümüzde yayıldığı iddia edilen ateizm, deizm, agnostizm gibi tevhit inancına aykırı inanç türlerinden ve düşüncelerinden uzaktır. İmam Hatipli inandığını, yaşamında uygulayacak kadar sağlam akidelerle kurulu olan bir inanç yapısına sahip olmalıdır. Davranışları, sözlerine sahip olacak şekilde inandığını yaşarsa işte bu noktada dindar olarak nitelendirilebilir. İmam Hatipli Allah sevgisiyle beraber, vatanına, milletine, bayrağına, ezanına duyduğu sevgiyi ve bu inancını davranışlarında bu değerlerden taviz vermeyerek koruyarak ve savunarak gösterir. İslam esaslarını öğrenip sindirip hayatını ona göre şekillendirebilmelidir. İmam Hatipli, tembellikten, ataletten uzak, inancı gereği çalışkan olmalı, adil olmalı ve inandığı değerleri söylemekten ve yaşamaktan uzak durmamalıdır. İmam Hatipli vahiy çerçevesinde kalmalı, batıl inançlardan ve hurafelerden uzak olmalı, iman-akıl ilişkisi bağlamında okuyup araştırmalı, sorgulamalar gerçekleştirmeli ve taklidi imandan tahkiki imana yükselebilmelidir. Genel olarak ehl-i sünnet etrafında toplansa da diğer mezheplere karşı düşmanca bir tavır takınmamalı ve ayrıştırmamalıdır. Farklı mezheplerin ve düşüncelerin İslam'ın zenginlik kaynağı olduğu bilincini taşımalıdır. Araştırmaya katılan okul yöneticilerinin İmam Hatipli vizyonlarına inanç özellikleri açısından bakıldığında, bu okul mezunları için bazı kesimler tarafından dile getirilen radikal yetiştirildikleri iddialarının hiçbir şekilde yansımadığı görülmektedir. Bu bakımdan okul yöneticilerinin İmam hatipli vizyonlarında bu okul öğrencilerine ilişkin herhangi bir aşırıcılık ya da radikal özelliğin atfedilmediği tespit edilmiştir.

Araştırmaya katılan İHL okul yöneticileri İmam Hatiplinin kültürel özelliklerini dile getirirken en çok vurguladıkları özelliklerin başında sanatsal etkinliklere katılım gelmektedir. İmam Hatipli sanattan uzak kalmamalı, herhangi bir alanında aktif olarak bulunabilmeli ve hatta kabiliyetleri çerçevesinde de kendisi bir sanat icra edebilmelidir. Yine bu noktada İmam Hatiplinin spor kültürü de olmalıdır. Örneğin müzik alanında kendisi bir çalgı aleti çalabilmeli, ilgi duyduğu spor dalında faaliyetler yapmalı, tiyatro ve sinema gibi keyif aldığı sosyal etkinliklere de katılmalıdır. Tüm bu sanatsal ve sportif faaliyetleri, sosyal aktiviteleri icra ederken İslami değerlere aykırılık teşkil edecek davranışlardan da kaçınmalıdır. İmam Hatiplinin kültürünün en önemli özelliklerinden bir diğeri ise okuma, araştırma ve yazı kültürüdür. İmam Hatipli okumaktan haz almalı, her konuda okumalar gerçekleştirerek farklı düşüncelerden haberdar olmalı, farklı kültürleri ve dünyayı tanımak için gezmeli, gözlem yapmalı, sonrasında ilgi alanlarında daha fazla okumalar, araştırmalar yapmalı ve kayda değer bulduklarını da yazıya geçirmelidir. İslami kültürü yaşamalı, kültürünü şekillendirirken Kur'an'ı Kerim'den ve peygamberimizin sünnetinden yarar-

lanmalı, tarih bilinci içerisinde kültüründe milli ve manevi değerlerine bağlı faziletli ve özgün olmalıdır. Sosyal medya platformlarında, kültürünü farklı yansıtmamalı, ve sosyal medya kültürü de gerçek hayattaki kültürü gibi olmalıdır.

Araştırmaya katılan İHL okul yöneticilerinin bir kısmı İmam Hatiplinin siyasi ve ideolojik bir görüşe sahip olabileceğini ifade etmişlerdir. Bu görüşü savunan okul yöneticilerinden bazıları, İmam Hatiplinin vatan, millet, bayrak ve devlet eksenindeki değerlerle siyasi ve ideolojik görüşünün şekillendirilmesini öncelerken diğer bir kısmı ise ümmetin ve Müslümanların sorunlarını kendisine dert edinen ve Müslümanların dünya üzerindeki haklarını gözeten bir tutuma sahip olmaları gerektiğini belirtmişlerdir. Özellikle 15 Temmuz darbe girişimi tecrübesiyle “aklına kiraya vermeme” tabirini kullanan bazı okul yöneticileri İmam Hatiplinin hiçbir cemaatin veya grubun tekelinde olmadığını ve bundan sonra da olmaması gerektiğini daima sorgulayan, akıl yürüten ve bu doğrultuda bir görüşe sahip olmaları gerektiğini ifade etmişlerdir. Bazı okul yöneticileri temel aldığı prensipler çerçevesinde, doğruluk, adalet vb. değerler etrafında bir siyasi ve ideolojik görüşü savunabileceğini bu şekilde bir tutum gerçekleştirebileceğini ifade etmişlerdir. Yine bazı okul yöneticileri ise İmam Hatiplinin siyasi söylemlerden ve ideolojik tutumlardan uzak durması gerektiğini, tarafsız olup demokratik olarak tüm görüşlere eşit mesafede durup boş ve yıpratıcı tartışmalardan uzak durulmasının gerekliliğini belirtmişlerdir. Genel kanaat siyasi ve ideolojik olarak, futbol takımı tutar gibi holiganca bir siyasi ve ideolojik görüşü desteklemeden, kimseyi ayırtmadan, hoşgörülle düşünen, sorgulayan, araştıran sonra da değerleri çerçevesinde bir görüşe sahip olunabileceğidir.

Araştırmaya katılan İHL okul yöneticilerine göre mesleki açıdan İmam Hatipli öncelikle seçeceği mesleği iyi tanımalı, mesleğinde donanımlı olmaya çalışmalı ve dolayısıyla mesleki yeterliliğe sahip olmalıdır. Eğer kendi alanında çalışacaksa öncelikle Kur'an'ı Kerim ve Arapça olmak üzere meslek derslerine yoğunlaşmalı, mesleki alana ait bilgi seviyesi ve birikimi en üst düzeyde olması için öğrencilik yıllarında bu alana eğilmelidir. Mesleki açıdan kendini sürekli yenileyen, insanlarla sağlam iletişim kurabilen, mesleğinde doğru ve samimi bir şekilde mesuliyet duygusu ile çalışmalı, mesleğinde planlı hareket ederek zamanı iyi kullanmalı ve kaynakları israf etmemelidir. Hangi mesleği icra ediyorsa etsin İmam Hatipli ülkenin kalkınması ve gelişmesi için tüm enerjisini vererek alanında yetkin ve üreten olmalıdır. İmam Hatipli mesleğini icra ederken işini daha iyi yapabilme adına her türlü fedakarlığı yapmalı, gerek mesleki

çalışmasıyla gerekse mesleğindeki davranışlarıyla çevresine örnek olup liderlik yapmalıdır.

Netice olarak İHL okul yöneticilerinin görüşlerine göre İmam Hatipli vizyonuna yansıyan profil; bilişsel yönden, kendini tanıyan, ifade eden, bilinçli, hedeflerinin farkında olan, sorgulayıp bilimsel düşünebilen, problemlere çözüm üretebilen, çağa ayak uydurabilen, yenilikçi, başarılı, topluma duyarlı ve lider özellikleri haizdir. İnanç yapısı olarak tevhit inancını yansıtan, inandığını yaşamında uygulayan, farklı görüşlere saygı gösteren niteliklere sahiptir. Ahlaki yönden, dürüst, yardımsever, saygılı, hoşgörülü, sevgi dolu, rol model olan, evrensel ahlak ilkelerinin farkında. milli ve manevi değerlerine bağlı, Kur'an ve peygamber ahlakını yansıtır. İdeolojik olarak vatanına, milletine, devletine, ümmetine bağlı bir görüşü savunur. Kültürel olarak sanatsal faaliyetlere katılım gösteren, okuyan, gezen, gözlem yapan niteliklere sahiptir. Mesleki yeterliliğe sahip, mesleğindeki gelişmelere açık, üreten ve mesleğini sorumlu bir şekilde yerine getiren örnek bir meslek erbabıdır.

Araştırmada elde edilen sonuçlara dayalı olarak öneri mahiyetinde şunlar ifade edilebilir: İmam Hatip Liselerinin mevcut yapısı ve müfredatıyla bu araştırmada okul yöneticilerinin ortaya koyduğu İmam Hatipli vizyonunun gerçekleştirilebilir olup olmadığının uzmanlarca tartışılması ve daha fazla bilimsel çalışmalara konu edilmesi gereklidir. Geline nokta bu okullarda yetiştirilmek istenen insan modelinin özelliklerinin bu okulların misyonlarının da göz önünde bulundurulması bilimsel olarak ele alınması, bu okulların vizyonlarının belirlenebilmesi için gereklidir. Belirlenecek İmam Hatipli vizyonunun bu okulların ilgili paydaşları tarafından da sahiplenilmesi için gerekli çalışmalar yürütülmelidir.

6. KAYNAKÇA

- Acuner, Yusuf. İmam Hatip Okulları Paydaşlarına Göre Durum Analizi. Rize: STS Yayınları, 2016.
- Aşlamacı, İbrahim. Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet. İstanbul: DEM Yayınları, 2017.
- Aşlamacı, İbrahim. Pakistan Medreselerine Bir Model Olarak İmam Hatip Liseleri. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2014.
- Çelik, Vehbi. Okul Yönetimi Ve Öğretim Liderliği. Ankara: Pegem Yayınları, 2000.
- Erdoğan, İrfan. Okul Yönetimi Ve Öğretim Liderliği. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2000.

- Fidan, Yahya. "İşletme Vizyonu ve Stratejisi". Konya: KTO Yönetici Eğitim Merkezi Yayınları, 1998. 189-221.
- Kara, İsmail "İmam Hatip Liselerini Yeniden Tartışmak", İmam-Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim. ed. Mahmut Zengin. 35-43. İstanbul: DEM Yayınları, 2005.
- Kara, İsmail. Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam. İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Karaman, Hayrettin. Bir Varmuş, Bir Yokmuş: Hatıralarım. 1. Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Karateke, Tuncay. "İmam Hatip Liselerinde İdarecilerin Karşılaştıkları Sorunlara Yönelik Nitel Bir Araştırma", Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 5, (2015), 145-172.
- Kaymakcan, Recep & Aşlamacı, İbrahim "İmam Hatip Lisesi Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme", Değerler Eğitim Dergisi 9/22 (2011), 77-101
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları. Ankara: MEB 2018.
<http://mufredat.meb.gov.tr/Dosyalar/201812019324133-AIL%20Meslek%20Dersleri%20Ogretim%20Programi%20MArapca.pdf>
- Redhouse, Büyük El Sözlüğü. İstanbul: Redhouse Yayınevi, 1998.
- Subaşı, Necdet "İmam Hatip(li)ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları". Değerler Eğitimi Dergisi 2/6 (2004), 115-132.
- Şişman, Mehmet. Eğitimde Mükemmellik Arayışı. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2013.
- Tarhan, Mehmet. Religious Education In Turkey: A Socia-Historical Study of The Imam Hatip Schools. Ph.D. diss: Temple University, 1996.
- Türkkan, Erdal. Vizyon Rekabeti. Ankara: Liberte Yayınları, 2003.
- Uçar, Recep. "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin 'İmam Hatipli' Vizyonu", Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi 3/2, (2017) 83-127
- Yıldırım, Ali & Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçin Yayıncılık, 2008
- Yıldırım, Ali. "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi", Eğitim ve Bilim Dergisi, 23/112 (1999), 7-16
- Yılmaz, Mustafa Kemal & Demir, Cengiz. "Stratejik Planlama Süreci ve Örgütler Açısından Önemi", Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi 25 (2010), 69-88.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 26.04.2020 | Kabul Tarihi: 22.05.2020

إسقاط الجنين الذي يهدد حياة أمه

- Annesinin Hayatını Tehdit Eden Ceninin Düşürülmesi -

Baha Eddin ALJASEM*

Atıf/Citation: Aljase, Baha Eddin. "إسقاط الجنين الذي يهدد حياة أمه". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 93-115.

ملخص:

من الأحكام التي تنفر عن مقصدي حفظ النفس والنسل معاً: الأحكام التي تتعلق بالجنين، ومن أهم هذه الأحكام مسألة الإجهاض، وقد توسع العلماء قديماً وحديثاً في بيان هذه المسألة، إلا أن التطور العلمي في مجال الطب قد فتح آفاقاً جديدةً وقدم وقائع لم تكن معلومةً عند المتقدمين، من هذه الوقائع: إسقاط الجنين حال كون استمرار الحمل مهدداً لحياة الأم. يحاول هذا البحث الإجابة عن هذه المسألة وبيان الحكم الشرعي فيها، من خلال استقراء أقوال الفقهاء المتقدمين والمتأخرين فيها، وبالإستفادة من المعطيات الطبية الحديثة في هذه المسألة. ويتكون البحث من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، يتناول المبحث الأول الكلام في معنى الجنين، ومراحل تكونه بإيجاز، ثم حكم الإسقاط بشكل عام، وأما المبحث الثاني فقد تناول مسألة إسقاط الجنين الذي يهدد حياة أمه، وعرض أقوال الفقهاء فيها، وما أفاده الطب في ذلك، ثم الوصول إلى القول الراجح في المسألة.

الكلمات المفتاحية: إسقاط، جنين، حياة الأم، نفخ الروح.

Öz:

Esasında, Hem can hem de neslin korunması amacıyla ortaya çıkan hükümlerden birisi de: Ceninle ilgili olandır. Ayrıca bu hükümlerin en önemlilerinden biri ise kürtaj meselesidir.

Âlimler, hem geçmişte hem de günümüz de bu konu hakkında geniş bilgiler sunmuşlardır. Ancak tıp alanındaki bilimsel gelişmeler konu hakkında yeni bakış açılarının oluşmasına olanak sağlamış ve eski dönemlerde bilinmeyen yeni vakalar tespit etmiştir. Bu vakalar arasında: Hamileliğin devamının annenin hayatını tehdit etmesi durumunda ceninin düşürülmesi zikredilebilir.

Bu araştırma, ilk dönem ve modern dönem İslam hukukçularının konu hakkında dile getirmiş oldukları görüşler ve modern tıbbi verilerden de yararlanarak konuya cevap vermeye ve şer'i hükmü açıklamaya çalışmaktadır. Araştırma bir giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. İlk bölüm, ceninin anlamı ve kısaca oluşumunun aşamaları ve genel olarak ceninin düşürülmesinin hükmü ile ilgi-

* Öğr. Gör. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
balgase@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0427-2006.

lidir. İkinci bölüm, annesinin hayatını tehdit eden ceninin düşürülmesi ve fakihlerin konu hakkında ileri sürmüş oldukları görüşleri ele almaktadır. Daha sonra konuyla ilgili tercih edilen görüşe yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Düşük, Cenin, Annenin Hayatı, Ruh Üflenmesi.

Abstract:

Among the provisions that derive from the objects of preserving both the self and the children are the provisions that relate to the fetus. The most important provisions of these is the issue of abortion. Islamic scholars and jurists, classic and contemporary, have expanded in explaining this issue. However, the scientific developments in the field of medicine have opened new horizons and presented facts that were unknown to the classic jurists. Among these facts is the opinion on aborting the fetus if the continuation of the pregnancy threatens the life of the mother. This research attempts to explore this issue and the deliverance of the formal Islamic jurisprudential opinion by extrapolating the opinions of classic and contemporary jurists. The study, furthermore, takes advantage of the advanced modern medical data on this issue.

The research consists of an introduction, two chapters, and a conclusion. The first chapter addresses the meaning of and defines the fetus, the stages of its formation briefly, then the opinion on abortion in general. The second chapter proceeds to tackle the issue of the fetus abortion which threatens the life of its mother. The opinions of the jurists as well as the medical field are thus presented. Finally, the preponderant opinion in the issue is presented.

Key words: Abortion, Fetus, Mother's life, Ensoulment.

١ . مدخل

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. وبعد :

فإن مما يميز الشريعة الإسلامية أنها جاءت شاملةً لكافة جوانب الحياة، وأنها جاءت لحفظ الضروريات الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

ومن الأحكام التي المتعلقة بمقصد حفظ النفس والنسل معاً: أحكام الجنين، فقد ضمن الشارع حياةً كريمةً للجنين، وشرع في ذلك العديد من الأحكام، فأجاز للأم أن تظفر في رمضان إن خشيت على حياة جنينها، وقضى بتأخير إقامة الحد على الأم إن كانت حاملاً....

ولعل من أبرز الأحكام التي تخص الجنين: أحكام الإسقاط، وقد توسع المتقدمون والمتأخرون في بيان هذه الأحكام، إلا أن التطور العلمي في مجال الطب فتح آفاقاً جديدةً وقدم وقائع لم تكن معلومةً عند المتقدمين، من هذه الوقائع: إسقاط الجنين حال كون استمرار الحمل مهدداً لحياة الأم، وقد أحببت أن أفرد هذه المسألة ببحث مستقل، وأسमित هذا البحث (إسقاط الجنين الذي يهدد حياة أمه). وجعلته مقسماً إلى مبحثين، وخاتمة. ذكرت في المبحث الأول حكم الإسقاط بشكل عام، فذكرت موجزاً في معنى الجنين، ومراحل تكوينه، وحكم الإسقاط. وفي المبحث الثاني تكلمت عن إسقاط الجنين الذي يهدد

حياة أمه، فعرضت أقوال أهل الطب في ذلك، ثم انتقلت إلى بيان الحكم الفقهي لهذه المسألة. وفي الخاتمة ذكرت خلاصة البحث وأهم نتائجه .

وأما أهمية هذا البحث فتتجلى من خلال تعلقه باثنتين من الضروريات الخمس، وهي حفظ النفس والنسل. إضافة إلى انتشار ظاهرة الإسقاط بكثرة، واتخاذ العديد من الأسباب أعداءاً للتخلص من الحمل. وكون موضوع الإسقاط من المواضيع التي تخصص فئة كبيرة من المجتمع، إن لم يكن المجتمع بأسره، فكثيراً ما تُعرض حالات على الأطباء يريد الوالدان إسقاط الجنين، وتختلف وجهات نظر الأطباء في ذلك، دون معرفة الحكم الشرعي ومراعاته في ذلك.

ونظراً للتقدم والتطور العلمي المتسارع، فإنه أصبح من الممكن التعرف على أدق التفاصيل التي تتعلق بالجنين، وأصبح من الممكن مراقبة مراحل نمو الجنين خطوةً خطوةً، إلا أنه في بعض الحالات يظهر للأطباء أن وجود هذا الجنين يهدد حياة أمه، فما هو موقف الشريعة الإسلامية من هذه الحالة؟ وهل يمكن إسقاط الجنين بسببها؟ وإن جاز ذلك فهل الجواز على إطلاقه أم أنه مقيدٌ بشروطٍ وضوابط؟ يأتي هذا البحث ليجيب عن هذه التساؤلات.

٢. المبحث الأول: حكم الإسقاط بشكلٍ عام:

٢.١. معنى الجنين في اللغة والاصطلاح:

ترجع كلمة (جنين) في اللغة إلى جذرها الثلاثي المكون من الجيم والنون المشددة، وهي أصلٌ يدل على الستر والتستر، فالجننة ما يصير إليه المسلمون في الآخرة، وهو ثواب مستور عنهم اليوم، والجنان: القلب، والمجن: الثرس، وكل ما استتر به من السلاح فهو جنّة، والجن: جماعة ولد الجان، سموا به لاستجنانهم من الناس فلا يرون، وجنّ الليل إذا أظلم، وجنّ الرجل فهو مجنون، إذا ستر عقله، والجنين: الولد في بطن أمه، وأجنت الحامل الجنين: أي الولد في بطنها، وجمعه أجنة.^١

أما المعنى الاصطلاحي للجنين فلا يخرج عن معناه اللغوي، ولكن اختلف العلماء في زمان تسميته جنيناً، وذهبوا في ذلك إلى خمسة اتجاهات:

^١ الخليل بن أحمد الفراهيدي، "جدة"، العين، تحق. مهدي المخزومي (العراق: دار الرشيد، ١٩٨٠)، ٢٠/٦؛ أحمد بن فارس بن زكريا، "جن"، معجم مقاييس اللغة، تحق. عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ٤٢١/١؛ أبو الفضل ابن منظور الإفريقي، "جنن"، لسان العرب، تحق. عبد الله علي الكبير (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ٧٠/١.

الاتجاه الأول: وهو أنه لا يسمى جنيناً إلا بعد استبانة بعض خلقه وتمايزها، بأن يظهر بعض خلقه كيد أو رجل أو أصبع أو ظفر أو شعر، فإن لم يكن كذلك فلا يسمى جنيناً، ولا تجري عليه أحكام الجنين، وهذا ما ذهب إليه الحنفية.^٢

الاتجاه الثاني: وهو أن كل ما في رحم المرأة فهو جنينٌ، سواء استبانته صورته أو لا، ويميّز بينه وبين الدم - كما كان في عصرهم - بأن يصبّ عليه ماءً ساخن، فإن ذاب فهو دمٌ، وإن لم يذب فهو جنين، وهذا ما ذهب إليه المالكية،^٣ جاء في المدونة: "ما أتت به النساء من مضغة أو علقة أو شيء يستيقن أنه ولد فإنه تنفسي به العدة..."^٤

الاتجاه الثالث: وهو أن الجنين هو كل لحمٍ كان في رحم المرأة ظهرت فيه صورة آدمي، ولو كانت خفيةً، وتعرف القوالب ذوات الخبرة أنه مبدأ خلق آدمي، وهذا ما ذهب إليه الشافعية،^٥ والحنابلة.^٦

الاتجاه الرابع: وهو عدّه جنيناً منذ أول لحظةٍ لالتقاء ماء الرجل بماء المرأة، وهذا ما اختاره الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) من الشافعية.^٧

الاتجاه الخامس: وهو أن بداية الجنين تكون منذ تشكله علقةً، أما النطفة فليست جنيناً، لاحتمال تكونها جنيناً أو لا، وهذا ما قال به ابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥ هـ) من الحنابلة.^٨

وقد ترتب على هذا الاختلاف العديد من الأحكام، كانتهاء عدة الحامل، وحكم الإجهاض، أحكام الاستيلاد، وغيرها من المسائل التي لا يتسع المجال لذكرها.

^٢ أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، المسوسط، نشر: سمير رباب (بيروت: دار إحياء التراث، ٢٠٠٢)، ٢١٣/٣؛ أبو بكر علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحق. علي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢)، ٤٥٦/١٠؛ كمال الدين بن عبد الواحد ابن الهمام، فتح القدير للعاجز الفقير، تحق. عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ١٨٩/١؛ محمد أمين ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، تحق. عادل عبد الموجود (الرياض: دار عالم الكتب، ٢٠٠٣)، ٥٠٠/١.

^٣ محمد بن جزيء الكلبي، القوانين الفقهية، تحق. محمد مولاي (نواكشوط: ١٤٣٠)، ٥١٩؛ محمد عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩)، ٩٧/٩.

^٤ مالك بن أنس، المدونة الكبرى برواية سحنون التنوخي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤)، ٢٣٧/٢.

^٥ يحيى بن سالم العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحق. قاسم النوري (بيروت: دار المنهاج، ٢٠٠٠)، ٥٢٢/٨؛ يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، تحق. وإكمال: محمد نجيب المطيعي (جدة: دار الإرشاد)، ٢١٦/٥؛ محمد بن الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، نشر: خليل عيتاني (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٧)، ١٣٥/٤.

^٦ علي بن سليمان المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ومعه المقنع والشرح الكبير، تحق. عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر، ١٩٩٥)، ٤١١/٢٥؛ منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع عن الإقناع، نشر: وزارة العدل السعودية (السعودية: وزارة العدل، ٢٠٠٦)، ٣٦٧/١٣.

^٧ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة)، ٥١/٢.

^٨ عبد الرحمن بن شهاب الدين ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، تحق. ماهر الفحل (بيروت: دار ابن كثير، ٢٠٠٨)، ١٣٥.

والذي يبدو أن الاتجاه الخامس هو الأقرب إلى الصواب، وهو أن اسم الجنين يطلق عند مرحلة العلوق، لأن النطفة قبل العلوق قد تنعقد وقد لا تنعقد، أما بعد العلوق فالغالب أن يكون مألها إلى التكون، وبهذا يمكن التقريب بين الاتجاه الثاني والثالث، لأن العلقه قد انعقدت ولم تبقى مجرد دم، ولأن الخبراء يقولون بأن العلقه ستكون طفلاً، والله أعلم.

٢.٢. مراحل تكون الجنين

لقد صور القرآن الكريم مراحل تكون الجنين تصويراً دقيقاً، وجاء ذلك في عدة مواضع في القرآن الكريم، منها قوله تعالى (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فِتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) [المؤمنون: ١٢ - ١٤]، كما وردت في ذلك العديد من الأحاديث، ولعل من أبرزها حديث ابن مسعود رضي الله عنه: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق، قال: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله، ورزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع، فيسبق عليه كتابه، فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة."^٩

من هذه النصوص، وبالمقارنة مع ما توصل إليه الطب الحديث، يمكن بيان المراحل التي يمر بها الجنين، وأنها - إجمالاً - كالآتي:

^٩ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، نشر: محمد زهير ناصر (بيروت: دار طوق النجاة، ٢٠٠١)، "بدء الخلق"، ٦ (رقم: ٣٠٣٦).

إسقاط الجنين الذي يهدد حياة أمه • 98

مرحلة النطفة: وتطلق على ثلاثة أشياء: السائل المنوي (نطفة الرجل)، والبيضة (نطفة المرأة)، والنطفة الأمشاج، التي تتكون من امتزاج نطفة الرجل مع بيضة المرأة، وتسمى (البيضة الملقحة)، وتمتد هذه المرحلة بعد التلقيح إلى ما يقارب الأسبوع.^{١٠}

مرحلة العلقه: وهي عبارة عن البيضة الملقحة وهي محاطة بكتلة من الدم المتخثر، والتي تعلق في جدار الرحم في اليوم السابع من التلقيح، تنقسم العلقه إلى قسمين: خارجي وظيفته العلق بجدار الرحم، وداخلي يكون هو النواة للجنين، وتستمر هذه المرحلة لأسبوعين تقريباً.^{١١}

مرحلة المضغة: ويبدأ فيها ظهور الكتل البدنية التي تشكل أعضاء الإنسان لاحقاً، كما يبدأ نمو الجهاز العصبي لديه، ويكون هذا في الأسبوع الرابع من التلقيح.^{١٢}

مرحلة العظام واللحم: التي يبدأ فيها ظهور الرأس والبدن والأطراف العلوية والسفلية، ويستغرق ذلك الأسبوع الخامس والسادس والسابع.^{١٣}

^{١٠} محمد علي البار، خلق الإنسان بين الطب والقرآن (الرياض: الدار السعودية، ١٩٨٣)، ٣٦٦؛ حمد الرقي، خلق الإنسان بين العلم والقرآن (سرت: الدار الجماهيرية، ١٤٢٥)، ٤٨.

^{١١} البار، خلق الإنسان، ٣٦٧؛ ماهر الصوفي، آيات الله في خلق الإنسان ويعنه وحسابه (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٨)، ٥٨.

^{١٢} البار، خلق الإنسان، ٣٦٩؛ الرقي، خلق الإنسان، ٦٩.

^{١٣} البار، خلق الإنسان، ٣٧٠؛ الصوفي، آيات الله، ٦٠.

مرحلة الخلق الآخر: ويكون فيها التصوير والتسوية وظهور معالم وجه الجنين، وفيها أيضاً يظهر جنس الجنين.^{١٤}

مرحلة نفخ الروح: إن الروح سرٌّ من أسرار الله، قال عنها سبحانه: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلٌ) [الإسراء: ٨٥]، ولا يمكن للعلم مهما تقدم أن يعرف ماهية الروح، ولا يسع العلماء إلا التعرف على آثار هذه الروح، أما حقيقتها فلا يعرف إلا بالنص.

تقدم ذكر الحديث الذي يرويه الشيخان عن ابن مسعود رضي الله عنه فيما يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقةً مثل ذلك، ثم يكون مضغةً مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً...، فظاهر هذا الحديث أن نفخ الروح يكون بعد الأربعين الثالثة، أي بعد ١٢٠ يوماً.^{١٥}

إلا أنه ورد حديثٌ آخر يفيد أن نفخ الروح يكون بعد الأربعين الأولى، فعن حذيفة بن أسيد، يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "يدخل الملك على النطفة بعد ما تستقر في الرحم بأربعين، أو خمسة وأربعين ليلة، فيقول: يا رب أشقي أو سعيد؟ فيكتبان، فيقول: أي رب أذكر أو أنسى؟ فيكتبان، ويكتب عمله وأثره وأجله ورزقه، ثم تطوى الصحف، فلا يزداد فيها ولا ينقص"^{١٦}، فظاهرة أن نفخ الروح يكون بعد الأربعين الأولى.^{١٧}

فما هو وجه التوفيق بين هذين الحديثين؟ وماذا يقول الطب الحديث في ذلك؟

أولاً: التوفيق بين الحديثين:

^{١٤} البار، خلق الإنسان، ٣٧٥.

^{١٥} يحيى بن شرف النووي، شرح صحيح مسلم (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٢٩)، ١٦/١٩٠.

^{١٦} أبو الحسن مسلم بن الحجاج مسلم، الجامع الصحيح، نشر: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث)، "القدر"، ٢٦٤٤.

^{١٧} النووي، شرح مسلم، ١٦/١٩٠.

ذكر العلماء عدة وجوهٍ للتوفيق بين الحديثين، ويمكن القول بأن أقربها هو ما قاله النووي (ت ٦٧٦هـ)، وكذلك ابن حجر (ت ٨٥٢هـ)، بأن نزول الملك يكون أكثر من مرة، فينزل بعد الأربعين الأولى فيكتب رزقه وأجله وعمله، ثم بعد الأربعين الثالثة ينزل فيصور خلق سمعه وبصره وجلده ولحمه وعظمه وكونه ذكراً أم أنثى، وبعدها يكون نفخ الروح، إذ لا يمكن أن تنفخ الروح قبل تمام تصويره.^{١٨}

بل قال النووي: " اتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر."^{١٩}

ثانياً: رأي الطب الحديث في موعد نفخ الروح:

إن غاية ما يمكن للطب الحديث أن يثبتته هو أثر هذه الروح، ويتجلى هذا الأثر من خلال ظهور حركاتٍ إرادية للجنين، تختلف هذه الحركات عن حركة النمو والاعتداء، حيث إن حركات النمو والاعتداء تكون غير إرادية، أما بعد نفخ الروح فيقوم الجنين بالتحرك في جوف الرحم، بل حتى إنه يمكن رؤية معالم وجهه وهو يعبر عن مشاعر الرضا أو الضيق، فكل هذا يدل على وجود الروح، ولا يمكن ذلك إلا بعد تمام التصوير، أي بعد الشهر الرابع.^{٢٠}

وما يتم بعد نفخ الروح، أي ما بين الشهر الرابع إلى التاسع ما هو إلا نموُّ للجنين، كما لو كان خارج الرحم.

^{١٨} النووي، شرح مسلم، ١٦/١٩٠؛ أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري (الرياض: دار السلام، ٢٠٠٠)، ١١/٤٩٣.

^{١٩} النووي، شرح مسلم، ١٦/١٩٠.

^{٢٠} البار، خلق الإنسان، ٣٥٣؛ الصوفي، آيات الله، ٦٦.

٢.٣. حكم إسقاط الجنين مطلقاً

معنى الإسقاط:

أولاً: الإسقاط في اللغة: يرجع لفظ الإسقاط إلى الأصل الثلاثي المكون من السين والقاف والطاء، وهو نزول الولد من الرحم قبل تمامه، سواءً بجناية أو تلقائياً، وهو الإجهاض أيضاً.^{٢١}

ثانياً: الإسقاط في الاصطلاح: لا يخرج المعنى الاصطلاحي للإسقاط عن المعنى اللغوي، وكثيراً ما يعبرون عن الإجهاض بمرادفاته كالإسقاط والإلقاء والطرح والإملاص.^{٢٢}

حكم الإسقاط:

يختلف حكم الإسقاط عند الفقهاء باختلاف عمره ومراحل تكوينه، وينقسم ذلك إلى مرحلتين:

أولاً: الإسقاط بعد نفخ الروح (بعد ١٢٠ يوماً):

اتفق الفقهاء على حرمة الإسقاط بعد نفخ الروح في الجنين،^{٢٣} بل نقل ابن جزى المالكي (ت ٧٤١هـ) الإجماع على ذلك، فقال: "وإذا قبض الرحم المني لم يجز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلّق، وأشد من ذلك إذا نفخ في الروح، فإنه قتل نفس إجماعاً."^{٢٤}

والدليل على ذلك أن الجنين بعد نفخ الروح فيه قد صار نفساً، ويحرم التعرض للنفس بصريح الآيات والأحاديث، كقوله تعالى: (وَلَا يَجْلُ لِهِنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) [البقرة: ٢٢٨]، ووجه الاستدلال بهذه الآية ما ذكره الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) بقوله: "اللّاتي

^{٢١} إسماعيل بن حماد الجواهري، "جهض"، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحق. أحمد عطار (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤)، ١٠٦٩/٣؛ ابن فارس، "سقط"، مقاييس اللغة، تحق. عبد السلام هارون، ٨٦/٣، ابن منظور، "سقط"، لسان العرب، تحق. عبد الله الكبير، ٢٠٣٧/٣.

^{٢٢} الموسوعة الفقهية الكويتية، "إجهاض"، (الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٣)، ٥٦/٢.

^{٢٣} الكاساني، بدائع الصنائع، تحق. علي معوض، ٤٥٦/١٠؛ أحمد ابن إدريس القرافي، الذخيرة، تحق. محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤)، ٤١٩/٤؛ شمس الدين الرملي، تحاية المحتاج إلى شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ٤٤٢/٨؛ البهوتي، كشف القناع، نشر. وزارة العدل السعودية، ٣٦٨/١٣.

^{٢٤} ابن جزى، القوانين الفقهية، تحق. محمد مولاي، ٣٥١.

يبيغين إسقاط ما في بطونهن من الأجنة فلا يعترفن به ويجحدنه لذلك، فجعل كتمان ما في أرحامهن كناية عن إسقاطه، وأن من آمن بالله وبعقابه لا يجترئ على مثله من العظام.^{٢٥}

ثانياً الإسقاط قبل نفخ الروح:

اختلفت أقوال العلماء في حكم الإجهاض قبل نفخ الروح، حتى تعددت الأقوال ضمن المذهب الواحد، ويمكن إجمال ذلك بالأقوال الآتية:

- حرمة الإسقاط مطلقاً: فيحرم التعرض للجنين مطلقاً، أي بمجرد وصول النطفة إلى الرحم حرم التعرض لها، وهذا ما ذهب إليه المالكية في المعتمد،^{٢٦} والغزالي، والزركشي (ت ٧٩٤هـ)، والشبرايملي (ت ١٠٨٧هـ) من الشافعية.^{٢٧}
- حرمة الإسقاط بعد العلق: فيحرم التعرض للجنين عند وصوله إلى مرحلة (العلقة) أما قبل ذلك فلا يحرم، وهذا ما ذهب إليه ابن رجب الحنبلي.^{٢٨}
- حرمة الإسقاط بعد أربعين يوماً: وهو قول أكثر الشافعية،^{٢٩} واللخمي (ت ٤٨٨هـ) من المالكية،^{٣٠} وهو ظاهر كلام الحنابلة.^{٣١} قال في الروض المربع: "ويباح للمرأة إلقاء النطفة قبل أربعين يوماً بدواء مباح."^{٣٢}
- جواز الإسقاط بعذر: فإذا كان هنالك عذرٌ معتبرٌ للإسقاط فلا مانع منه، ومثلوا للعذر بأن تكون الحامل مرضعاً، فينقطع لبنها، ولا يستطيع الأب أن يستأجر ظئراً، فيجوز الإسقاط عندها، وهو ما ذهب إليه أكثر الحنفية.^{٣٣}

^{٢٥} محمود بن عمر الزمخشري، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل المعروف بتفسير الكشاف. تحقق. علي معوض (الرياض: دار العبيكان، ١٩٩٨)، ٤٤٢/١.

^{٢٦} ابن جزي، القوانين الفقهية، تحقق. محمد مولاي، ٣٥١؛ القرافي، الذخيرة، تحقق. محمد حجي، ٤١٩/٤.

^{٢٧} الغزالي، الإحياء، ٥١/٢؛ الرملي، تحفة المحتاج، ١٨٢/٦؛ سليمان الجمل، حاشية الجمل على منهج الطلاب (بيروت: دار الفكر)، ٢٦٧/١١.

^{٢٨} ابن رجب، جامع العلوم والحكم، تحقق. ماهر الفحل، ١٣٥.

^{٢٩} أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، تحقق. عبد الله محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ٢٤١/٨؛ الرملي، تحفة المحتاج، ١٨٢/٦؛ سليمان بن محمد البجيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ٣٩٢/٤.

^{٣٠} محمد بن أحمد بن يوسف الرهوني، حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل (القاهرة: المطبعة البولاقية، ١٣٠٦)، ٢٦٤/٣.

^{٣١} المرادوي، الإنصاف، تحقق. عبد الله التركي، ٤٧٩/٢؛ البهوتي، كشف القناع، تحقق. وزارة العدل السعودية، ٣٦٨/١٣.

^{٣٢} منصور بن يونس البهوتي، الروض المربع (بيروت: مؤسسة الرسالة)، ٣٠٤.

^{٣٣} الكاساني، بدائع الصنائع، تحقق. علي معوض، ٤٥٦/١٠؛ ابن عابدين، الحاشية، تحقق. عادل عبد الموجود، ٣٣٦/٤.

- جواز الإسقاط مطلقاً: فلا يحرم الإسقاط قبل مرور ١٢٠ يوماً، أي قبل نفخ الروح، وهو ما ذهب إليه بعض الحنفية،^{٣٤} والرملية (ت ١٠٠٤هـ) من الشافعية،^{٣٥} وابن عقيل (ت ٥١٣هـ) من الحنابلة.^{٣٦}

٢.٤. أدلة الفقهاء على ما ذهبوا إليه:

وبيان لم يرد في حكم الإسقاط قبل نفخ الروح نص صريح، وإنما بنى العلماء أقوالهم بناءً على اجتهاداتهم في المسألة، ويمكن إجمال أدلتهم بالآتي:

أدلة من قال بالحرمة مطلقاً: استدلت أصحاب هذا القول بـ:

- أن الماء بعد ما وقع في الرحم مآله الحياة، فيكون له حكم الحياة.^{٣٧}
 - إن التقاء ماء الرجل بماء المرأة هو بمثابة الإيجاب والقبول، ومهما اجتمع الإيجاب والقبول كان الرجوع بعده رفعاً وفسخاً وقطعاً.^{٣٨}
 - القياس على بيض صيد الحرم الذي يجب ضمانه.^{٣٩}
- دليل من قال بالحرمة بعد العلوق: أما دليل هذا القول فهو أن الولد إنما ينعقد بعد العلوق، أما قبل ذلك فقد ينعقد أو لا.^{٤٠}

دليل من قال بالحرمة بعد الأربعين يوماً: استدلت أصحاب هذا القول بحديث ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، يقول: "إذا مر بالنطفة ثتان وأربعون ليلة، بعث الله إليها ملكاً، فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها..."^{٤١}

دليل من أجاز الإسقاط بعد نفخ الروح: استدلت الحنفية على ذلك بأن الجنين قبل نفخ الروح ليس نفساً، وفي إسقاطه صيانةً لنفيس، وهو عذرٌ مقبول، فجاز ذلك.^{٤٢}

^{٣٤} ابن الهمام، فتح القدير، تحق. عبد الرزاق المهدي، ٣/٣٧٩؛ ابن عابدين، الحاشية، تحق. عادل عبد الموجود، ٤/٣٣٦.

^{٣٥} الرملية، تحاية المحتاج، ٨/٤٤٣؛ أحمد القليوبي - أحمد عميرة، حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح الخلى على منهاج الطالبين (القاهرة: مطبعة الباني الخليلي، ١٩٥٦)، ٤/١٦٠.

^{٣٦} المرادوي، الإنصاف، تحق. عبد الله التركي، ٢/٤٧٩.

^{٣٧} ابن عابدين، الحاشية، تحق. عادل عبد الموجود، ٤/٣٣٦؛ الرملية، تحاية المحتاج، ٦/١٨٢.

^{٣٨} الغزالي، الإحياء، ٢/٥١.

^{٣٩} ابن عابدين، الحاشية، تحق. عادل عبد الموجود، ٤/٣٣٦.

^{٤٠} ابن رجب، جامع العلوم والحكم، تحق. ماهر الفحل، ١٣٥.

^{٤١} مسلم، "القدر"، ٢٦٤٥.

دليل من أجاز الإسقاط مطلقاً: استدل أصحاب هذا القول بأن الجنين قبل نفخ الروح لا حكم له، ولأن ما لا روح فيه لا يبعث،^{٤٢} واستدلوا بالأثر المروي عن عبيد بن رفاعه عن أبيه قال: جلس إلي عمر وعلي والزيبر وسعد في نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتذاكروا العزل فقالوا: لا بأس به، فقال رجل منهم: إنهم يزعمون أنها الموءودة الصغرى، فقال علي: "لا تكون موءودة حتى تمر عليها التارات السبع: حتى تكون سلالة من طين، ثم تكون نطفة، ثم تكون علقة، ثم تكون مضغة، ثم تكون عظاماً، ثم تكون لحماً، ثم تكون خلقاً آخر" فقال عمر: "صدقت، أطال الله بقاءك."^{٤٤} كما استدلوا بالقياس على العزل أيضاً، يقول ابن حجر في معرض بيان استدلال الفقهاء: "ويبتزع من حكم العزل حكم معالجة المرأة إسقاط النطفة قبل نفخ الروح."^{٤٥}

٢٠٥. الترجيح:

بعد عرض الأقوال وأدلتها يمكن القول بأن أدلة من ذهب إلى الحرمة مطلقاً هي الأقوى، ولكن في حالة عدم وجود عذرٍ معتبرٍ شرعاً، وذلك لقوة أدلتهم وقربها من مقاصد التشريع، حيث إن من أعظم غايات النكاح هي إكثار النسل، والإسقاط فيه مخالفةٌ لهذه الغاية، ولا يمكن القياس على العزل، لأن العزل يكون قبل التقاء ماء الرجل بماء المرأة، بخلاف الإسقاط بعد التلقيح. أما في حالة وجود عذرٍ معتبرٍ شرعاً، ككون الأم مرضعةً والحمل يقطع الحليب عن رضيعها، ولا يمكن تلبية حاجات هذا الرضيع بالأغذية الصناعية، فيبدو أنه لا مانع منه، وهذا من باب ارتكاب أخف الضررين في سبيل دفع أشدهما، فالحمل في هذه المرحلة لا يعدُّ نفساً، وحفظ النفس القائمة مقدم على حفظ ما سيكون نفساً، ولكن ضمن الضوابط الشرعية، وبتوافق الزوجين، والتيقن من عدم وجود ضررٍ يلحق الأم بالإسقاط.

^{٤٢} ابن حجر، فتح الباري، ٢٢٠/٩.

^{٤٣} المرادوي، الإنصاف، تحق. عبد الله التركي، ٤٧٩/٢.

^{٤٤} أحمد بن محمد الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحق. شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤)، ١٧٤/٥. قال المحقق شعيب الأرنؤوط: إسناد حسن.

^{٤٥} ابن حجر، فتح الباري، ٢٢٠/٩.

٣. المبحث الثاني: حكم إسقاط الجنين الذي يهدد حياة أمه

إن إسقاط الجنين الذي يهدد حياة أمه إما أن يكون قبل نفخ الروح، أو بعده:

٣.١. الإسقاط قبل نفخ الروح:

تقدم أن القول الراجح في إسقاط الجنين قبل نفخ الروح هو الجواز إذا كان بعدر معتبر شرعاً، فهل يعد تهديد حياة الأم عذراً مبيحاً للإسقاط؟

لا شك أن حرمة الجنين في هذه المرحلة لا تقوى على معارضة مقصد حفظ روح الأم، فالجنين في هذه المرحلة ليس نفساً، وإنما هو جزء تابع للأم، ولا يبعد القول بأنه كأحد أعضاء الأم، وكما أن قطع عضو من أعضاء الإنسان لحفظ روحه جائز شرعاً، فكذلك إسقاط الجنين الذي لم تنفخ فيه الروح لأجل حفظ روح أمه جائز كذلك، وذلك بناءً على القواعد المعروفة في باب الترجيح ودفع التعارض بين المصالح، كقاعدة "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"،^{٤٦} وقاعدة: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما"،^{٤٧} وقاعدة: "يختار أهون الشرين"،^{٤٨} وغيرها.

ولكن لتطبيق هذه الكلام لابد من أن يصل التهديد إلى درجة اليقين أو غلبة الظن على الأقل، فإن كان دون ذلك فلا عبرة له عندئذٍ، وذلك لأن الأعداء التي ذكر الفقهاء أنها تجيز الإسقاط إنما هي أعداء حقيقية، وليست من باب التحسينيات، ومثلوا لذلك بالخوف على حياة طفلٍ رضيع انقطع لبن أمه وليس لأبيه ما يستأجر به ظئراً.^{٤٩}

٣.٢. الإسقاط بعد نفخ الروح:

إذا كان وجود الجنين واستمرار الحمل يشكل تهديداً لحياة الأم، فأيهما يقدم: حياة الأم أم حياة الجنين؟ اختلف العلماء في ذلك، وذهبوا في ذلك إلى قولين:

القول الأول: تقديم حياة الأم على الجنين، فيجوز إسقاطه في سبيل المحافظة على حياة الأم، وهذا ما اتجه إليه المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي،^{٥٠} وهو اختيار لجنة الموسوعة

^{٤٦} أحمد جودت باشا، مجلة الأحكام العدلية (المجلة)، نشر: بسام العاني (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١١)، م. ٢٧٠.

^{٤٧} جلال الدين أبو بكر السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وقواعد فقه الشافعية (الرياض: مكتبة رياض الباز، ١٩٩٧)، ١/١٤٥.

^{٤٨} المجلة، م. ٢٨.

^{٤٩} ابن عابدين، الحاشية، تحق. عادل عبد الموجود، ٣٣٦/٤.

^{٥٠} رابطة العالم الإسلامي، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي (المملكة العربية السعودية، ١٩٩٠، قرار رقم: ٤/١٢)، ٢٧٧.

الفقهية الكويتية،^{٥١} وقال به من العلماء: شيخ الأزهر جاد الحق علي جاد الحق،^{٥٢} وأمين المجمع الفقهي الصديق محمد الأمين الضرير،^{٥٣} والدكتور يوسف القرضاوي،^{٥٤} وغيرهم.^{٥٥}

جاء في القرار رقم (٧١) للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي: "إذا كان الحمل قد بلغ مائة وعشرين يوماً، لا يجوز إسقاطه، ولو كان التشخيص الطبي يفيد أنه مشوه الخلقة، إلا إذا ثبت بتقرير لجنة طبية، من الأطباء الثقات المختصين، أن بقاء الحمل، فيه خطر مؤكد على حياة الأم، فعندئذ يجوز إسقاطه، سواء كان مشوهاً أم لا، دفعاً لأعظم الضررين".

القول الثاني: وهو أنه لا يجوز إسقاط الجنين بعد نفخ الروح فيه مهما كان السبب، وذهب إلى هذا القول الشيخ محمد بن عثيمين،^{٥٦} ومحمد نعيم ياسين،^{٥٧} ومحمد الحبيب بن الخوجة.^{٥٨}

٣.٣. أدلة العلماء على ما ذهبوا إليه:

أولاً: أدلة أصحاب القول الأول، القائل بجواز الإسقاط في سبيل إنقاذ حياة الأم.

استدل اصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

- إن الأم هي الأصل، والجنين فرع تابع لها، فيقدم إنقاذ حياتها على حياته، لأن التابع لا يتقدم على المتبوع.^{٥٩}
- إن حاجة الزوج والأولاد إلى الأم أكبر وأعظم من حاجتهم إلى الجنين، فوجودها في بيتها ضرورة مقدمة على حياته، حفاظاً على الأسرة من التفكك والتشرد.^{٦٠}

^{٥١} الكويتية، "إجهاض"، ٥٨/٢.

^{٥٢} جاد الحق علي جاد الحق، الفتاوى الإسلامية (القاهرة، دار الفاروق، ٢٠٠٥)، ٣٧/٢.

^{٥٣} محمد الصديق الضرير، "حكم الإجهاض في الشريعة الإسلامية"، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، ٧/٥، (١٩٩٤)، ٢٦٩.

^{٥٤} يوسف القرضاوي، الحلال والحرام في الإسلام (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٩٧)، ١٧٨-١٧٩.

^{٥٥} انظر: عمر إبراهيم غانم، أحكام الجنين في الفقه الإسلامي (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠١)، ١٨٦؛ إبراهيم قاسم رحيم، أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي (بريطانيا: إصدارات الحكمة، ٢٠٠٢)، ١٦٦.

^{٥٦} محمد بن صالح العثيمين، شرح الأربعين النووية (الرياض: دار الثريا، ٢٠٠٤)، ١٠٨.

^{٥٧} محمد نعيم ياسين، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (الأردن: دار النفاثس، ١٩٩٦)، ١٩٤.

^{٥٨} محمد الحبيب بن الخوجة، "عصمة دم الجنين المشوه"، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، ٤/٢، (١٩٨٩)، ٢٨٦.

^{٥٩} الكويتية، "إجهاض"، ٥٨/٢؛ جمال أحمد الكيلاني، "حكم إجهاض الجنين المشوه في الإسلام"، مجلة العلوم الإنسانية في جامعة الأقصى، ٢/٩، (٢٠٠٥)، ٣٩٨.

^{٦٠} رحيم، أحكام الإجهاض، ١٦٢؛ الكيلاني، حكم إجهاض الجنين المشوه، ٣٩٩.

- إن الفقهاء نصوا على أن الحامل إذا ماتت وجنينها ما يزال حياً: فإنه يحرم شق بطنها لإخراجه، منعاً من انتهاك حرمة الأم،^{٦١} فإذا كان الأمر كذلك، فإن الحفاظ على حياة الأم بإسقاط الجنين الذي يهددها جائز من باب أولى.^{٦٢}
 - إن نسبة نجاح إنقاذ حياة الأم أكبر من نسبة نجاح إنقاذ الجنين، بسبب استقرار حياتها، بخلاف الجنين.^{٦٣}
 - ويستدل أيضاً بالقواعد الفقهية في التعارض والترجيح، ومن أهمها: "الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف"،^{٦٤} وقاعدة: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما"،^{٦٥} وقاعدة: "يختار أهون الشرين"،^{٦٦} فيقدم إسقاط الجنين - الذي هو أخف المفسدتين - في سبيل إنقاذ الأم.^{٦٧}
 - كما يمكن الاستدلال لهذا القول أيضاً بأن الدية متفاوتة بين الأم والجنين، فتجب كاملة بقتل الأم، وتجب الغرة^{٦٨} في الجنين، فتقدم حياة الأم على حياة الجنين.^{٦٩}
- ثانياً: أدلة أصحاب القول الثاني، القائل بعدم جواز إسقاط الجنين مطلقاً.

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

- النصوص العامة التي تدل على حرمة قتل النفس، كقوله تعالى: (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ) [الإسراء: ٣٣]، والجنين بعد نفخ الروح هو نفس معصومة له كامل الحقوق.^{٧٠}
- إجماع الفقهاء على أنه لا يحل للمضطر أن يقتل غيره لإنقاذ نفسه من هلاك محقق، لأنه مثله في العصمة، قال ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ): "وان لم يجد إلا آدمياً محقون الدم، لم يُبَحَّ له قتله إجماعاً،

^{٦١} قال بهذا القول المالكية والحنابلة فقط. ينظر: خليل ابن إسحق، مختصر خليل، تحق. طاهر الزاوي (بيروت: المدار الإسلامي، ٢٠٠٤)، ٤٩؛ البهوتي، كشف القناع، تحق. وزارة العدل السعودية، ٢٣٢/٤.

^{٦٢} الكويتية، "إجهاض"، ٥٨/٢.

^{٦٣} الكويتية، "إجهاض"، ٥٨/٢؛ رحيم، أحكام الإجهاض، ١٦٣؛ الكيلاني، حكم إجهاض الجنين المشوه، ٣٩٩.

^{٦٤} المجلة، م. ٢٧.

^{٦٥} السيوطي، الأشباه والنظائر، ١٤٥/١.

^{٦٦} المجلة، م. ٢٨.

^{٦٧} غانم، أحكام الجنين، ١٨٤؛ رحيم، أحكام الإجهاض، ١٦٣.

^{٦٨} الغرة هي نصف عشر الدية، أي ٥% من كامل دية الإنسان. ينظر: محمد الشريف الجرجاني، التعريفات (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٥)، ١٦٧.

^{٦٩} ياسين، أبحاث فقهية، ١٩٦.

^{٧٠} رحيم، أحكام الإجهاض، ١٥٨.

ولا إتلاف عضو منه، مسلماً كان أو كافراً، لأنه مثله، فلا يجوز أن يُبقي نفسه بإتلافه وهذا لا خلاف فيه.^{٧١}، فيقاس على ذلك حرمة قتل الجنين لإنقاذ الأم.

- إجماع الفقهاء على حرمة إسقاط الجنين بعد تيقن نفخ الروح، في حين أن الاكتشافات الطبية تبقى ظنية، وقد تتغير مع الزمن، فلا يُترك القطعي لما هو ظني.^{٧٢}

- كما أن عبارات الفقهاء التي تدل على حرمة إسقاط الجنين بعد نفخ الروح مهما كان السبب، من ذلك ما جاء في البحر الرائق: "امرأة حاملٌ اعترض الولد في بطنها ولا يمكن إلا بقطعه أرباعاً ولو لم يفعل ذلك يخاف على أمه من الموت... وإن كان حياً لا يجوز لأن إحياء نفسٍ بقتل نفسٍ أخرى لم يرد في الشرع"،^{٧٣} وكذلك قول ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ): "ولو كان - أي الجنين - حياً لا يجوز تقطيعه، لأن موت الأم به موهوم، فلا يجوز قتل آدمي حي لأمر موهوم."^{٧٤}

٣.٤. مناقشة الأدلة:

أولاً: مناقشة أدلة الفريق الأول، القائل بجواز الإسقاط:

يمكن مناقشة أدلة أصحاب هذا القول بالآتي:

إن استدلالهم بأن الأم هي الأصل والجنين فرع، ولا يقدم الفرع على الأصل، يجاب عنه بأن ذلك صحيح، إلا أن كون الجنين فرعاً لا يبيح قتله، فالجنين إذا ترك وماتت الأم فإنه بقدر الله ولم يعتد عليها أحد، أما إن أسقط الجنين فإن ذلك حصل بفعل إنسان.^{٧٥}

أما الاستدلال بأن حاجة الأسرة إلى الأم أكثر من حاجتها إلى الولد، فصحيح ذلك، إلا أن موتها إنما هو بقدر الله ولا راداً لحكمه، وفي هذا من الابتلاء ما لا يخفى على أحد، وقد يحصل هذا بسبب الجنين أو بدونه، فلا يمكن التعدي على الجنين بسبب هذا العذر.

وأما استدلالهم بأن الفقهاء منعوا شق بطن الأم الميتة لإخراج جنينها الحي، فيرد عليه بأن هذا الكلام لم يتفق عليه الفقهاء، فقد ذهب الحنفية،^{٧٦} والشافعية^{٧٧} إلى شق بطنها لإخراج الجنين إن كان حياً،

^{٧١} موفق الدين عبد الله بن أحمد ابن قدامة، المغني، تحق. عبد الله التركي (الرياض: عالم الكتب، ١٩٩٧)، ٣٣٨/١٣-٣٣٩.

^{٧٢} رحيم، أحكام الإجهاض، ١٧٨.

^{٧٣} زين الدين ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣)، ٣٧٥/٨.

^{٧٤} ابن عابدين، الحاشية، تحق. عادل عبد الموجود، ١٤٥/٣.

^{٧٥} العثيمين، شرح الأربعين، ١٠٩؛ رحيم، أحكام الإجهاض، ١٦٢.

^{٧٦} جماعة من العلماء، الفتاوى الهندية، تحق. عبد اللطيف عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠)، ٤٤٠/٥؛ ابن عابدين، الحاشية، تحق. عادل عبد الموجود، ١٤٥/٣.

ثم إنَّ من قال بذلك يحمل قوله على أن هذا الحكم كان في عصرهم حيث لم تتح إمكانيات التيقن من حياة الجنين، أي إن حياة الجنين مشكوكٌ بها، فلا تنتهك حرمة الأم لأمرٍ مشكوك.^{٧٨}

ويجاب على استدلالهم بأن نسبة نجاح إنقاذ الأم أكبر من نسبة نجاح إنقاذ الجنين لاستقرار حياتها، يجاب بأنه طالما أن في الجنين روحٌ فإنه يحرم قتله، كما يحرم قتل الميؤوس من حياته، ثم إن استقرار الحياة: إن كان المقصود به حين الإسقاط فإن قد وقع التيقن باستقرار حياتها معاً، وإن كان قبل الإسقاط: فإنه لا يمكن الجزم ببقاء الأم على قيد الحياة إلى حين الولادة، وبالتالي: فإن استقرار الحياة أو عدمه متساوٍ في الجنين وأمه.

أما الاستدلال بالتفاوت بين دية الأم ودية الجنين: فيمكن الإجابة عنه بأنه لا عبرة للدية في حكم الإسقاط، حيث إن الغرة واجبةٌ حال الاعتداء على الجنين قبل نفخ الروح وبعده كما نص الشافعية،^{٧٩} ولو كان لها اعتبار لحرم الإسقاط قبل نفخ الروح أيضاً.

ثانياً: مناقشة أدلة الفريق الثاني، القائل بمنع الإسقاط:

كما يمكن مناقشة أدلة أصحاب هذا القول بالآتي:

إن استدلالهم بعموم النصوص التي تحرم قتل النفس يمكن أن يناقش بأنه في غير محل النزاع، إذ إن النصوص عامة، وتحرم الاعتداء على النفس في الحالات الطبيعية، أما صورة المسألة فهي في حالة تعارض حياةٍ مع حياة.

وأما الاستدلال بأن الإجماع على حرمة الإسقاط بعد نفخ الروح هو دليلٌ قطعي، وكلام الأطباء ظني، يمكن أن يجاب عليه بأن كلام الأطباء قد يصل إلى درجة اليقين، وخصوصاً مع تطور العلوم ووسائل الكشف والتحليل، فمن الممكن أن يتفق الأطباء، أو أن يكون هناك إجماعٌ طبي على أن استمرار الحمل يهدد حياة الأم.^{٨٠}

ويجاب أيضاً على استدلالهم بعبارة ابن عابدين بأن عبارته تفيد حرمة الإسقاط إذا كان الضرر موهوماً، أما إذا صار متيقناً فالحكم يختلف آنذاك.

^{٧٧} الشريبي، معني المحتاج، نشر: خليل عيتاني، ٥٤٥/١.

^{٧٨} رحيم، أحكام الإجهاض، ١٦٠.

^{٧٩} الشريبي، معني المحتاج، نشر: خليل عيتاني، ١٣/٤.

^{٨٠} ولكن يمكن أن يُرد على هذا الجواب بأن الإجماع الطبي لا يقوى على معارضة الأجماع الشرعي، فالإجماع الشرعي دليلٌ شرعي قطعي، تُبنى عليه الأحكام، ولا يمكن مخالفته. أما إجماع الأطباء فليس كذلك.

٣,٥ . رأي الطب في المسألة:

قبل الوصول إلى القول الراجح لابد من بيان أقوال علماء الطب في هذه المسألة، ذلك أنهم هم أهل الاختصاص، والحكم الفقهي يبنى على أقوالهم، حيث أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره. هنالك عدة نقاط ذكرها الأطباء حول هذه المسألة، هي:

أولاً: إن التقدم الطبي أزال الحاجة إلى الإجهاض في معظم الحالات، يقول الطبيب Hawkins: "إن إنقاذ حياة امرأة بواسطة الإجهاض أمرٌ شديد الندرة... وإذا كانت الأم راغبةً في إتمام الحمل فلا يكاد يوجد مرضٌ واحدٌ يوجب عليها الإجهاض من أجل إنقاذ حياتها... وذلك نتيجة التقدم الطبي الواسع".^{٨١} ويقول الطبيب محمد علي البار: "ولا أعلم هناك من الأمراض ما يجعل هلاك الأم محققاً إذا هي استمرت في الحمل... إلا حالة واحدة فقط، هي تسمم الجنين، وحتى هذه الحالة لا يحتاج الطبيب إلى قتل الجنين، بل إجراء الولادة قبل موعدها... ونتيجةً للتقدم الطبي الهائل فإن قتل الجنين لإنقاذ أمه يصبح لغواً لا حاجة له في أغلب الحالات المرضية".^{٨٢}

ثانياً: إن عملية الإجهاض لا تقل خطورةً عن استمرار الحمل ثم الولادة، أي أن الخطورة هي واحدة في الإجهاض أو عدمه، يقول في ذلك البار: "يعتبر الإجهاض في كثيرٍ من الأحيان موازياً لخطر استمرار الحمل ثم الولادة، ولذا فإن الأسباب الطبية المذكورة للإجهاض لا تعدّ اليوم ملزمةً لإجهاض الحامل متى رغبت في إتمام حملها، وعلى الأطباء بذل جهودهم في علاجها مع مواصلة الحمل".^{٨٣}

ثالثاً: أما الأمراض التي تجعل الحمل خطراً على الأم فهي قليلةٌ جداً، وهي أمراض القلب، مرض السكري في مراحله المتقدمة، والأمراض الخبيثة كسرطان الرحم، إلا أن الإصابة بأمراض القلب والسرطان تكون قبل الحمل، ومرض السكري قد يكون قبله أو متزامناً مع بداية الحمل.^{٨٤}

٣,٦ . الترجيح في المسألة:

من خلال ما تقدم من عرضٍ ومناقشةٍ للأدلة، وعرضٍ لرأي الطب في المسألة، يترجح القول بتحريم الإسقاط بعد نفخ الروح مطلقاً، وذلك للأسباب الآتية:

^{٨١} محمد علي البار، مشكلة الإجهاض دراسة طبية فقهية (الرياض: الدار السعودية، ١٩٨٥)، ٢٩.

^{٨٢} البار، خلق الإنسان، ٤٣٩.

^{٨٣} البار، مشكلة الإجهاض، ٢٩.

^{٨٤} البار، مشكلة الإجهاض، ٣٢.

- ما أثبتته الطب من أنه لا يوجد مرض يهدد حياة الأم في حال استمرار الحمل، ماعدا أمراض القلب والسكري والسرطان، وهذه يمكن الكشف عنها قبل نفخ الروح.
- لا يقال في هذه الحالة: يدفع أشد الضررين بارتكاب أخفهما، لأن خطورة الإسقاط بعد نفخ الروح لا تقل عن خطورة استمرار الحمل، وهذا معروف لدى الأطباء، فإن نجت الأم وجنينها بفضل الله، وإن هلكا فيقدر الله، أما إن تم الإسقاط وماتت الأم فهذه جناية.
- وإن ثبت تهديد حياة الأم باستمرار الحمل، فإنه - وكما نص الفقهاء - لا تقديم لنفيس على أخرى في الشريعة، فيحرم على المكره أن يقتل غيره، ويحرم على المضطر أن يقتل غيره ليأكله، وهذه من الأحكام المتفق عليها.^{٨٥}
- ثم إن عبارات الفقهاء جاءت صريحةً بذلك، على الرغم من أن الطب لم يكن قد تطور في عصرهم، من ذلك قول قاضي خان (ت ٥٩٢هـ) في فتاويه: "وإذا اعترض الولد في بطن الحامل، ولم يجدوا سبيلاً لاستخراج الولد إلا بقطع الولد إرباً إرباً، ولو لم يفعلوا ذلك يخاف على الأم، قالوا: إن كان الولد ميتاً في البطن لا بأس به، وإن كان حياً لم يجز قطع الولد إرباً إرباً، لأنه قتل نفيس محترمة لصيانة نفيس أخرى من غير تعدٍ منه وذلك باطل."^{٨٦}
- رغم التطور الطبي فإنه لا يمكن الجزم اليقيني بخطر الجنين على أمه، فقد حصلت العديد من النوازل نصح بعض الأطباء فيها المرأة بإسقاط الحمل ورفضت وأتمت الحمل على أحسن ما يرام وولد الجنين ولادة طبيعية وفي صحة جيدة.
- ولا يخفى ما في هذا الحكم أيضاً من جوانب إيمانية، إذ بهذه المحنة يُعرف المؤمن الحقيقي الذي يرضى بقضاء الله ويصبر عليه، ويسلم الأمر لله، فالله تعالى يقول: (لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ (٤٩) أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاءً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ) [الشورى: ٤٩ - ٥٠] فالله تعالى له المشيئة أولاً وآخرأ، وليس للعبد إلا الرضا والتسليم، مع الأخذ بالأسباب قدر الإمكان.

٤. الخاتمة

ويمكن إجمال خلاصة البحث ونتائجه بالنقاط الآتية:

^{٨٥} تقدم أنه قد نقل الإجماع على ذلك: ابن قدامة، المعنى، تحق. عبد الله التركي، ٣٣٨/١٣.

٨٦ الفتاوى الهندية، ٤١٠/٣.

إسقاط الجنين الذي يهدد حياة أمه • 112

- الإنسان هو خليفة الله في الأرض، وقد خلقه الله تعالى في أحسن تقويم، وفي خلق الإنسان من الأسرار والحفايا ما يدل أعظم دلالة على عظمة الله تعالى وقدرته وإبداعه.
- اتفق العلماء على حرمة الإسقاط بعد نفخ الروح إن لم يكن هنالك ضرورة طارئة، أما قبل نفخ الروح فقد اختلفت أقوالهم في ذلك، ويبدو أن أقربها إلى الصواب هو حرمة الإسقاط بدون عذر.
- في حال وجود تهديد لحياة الأم: قبل نفخ الروح لا مانع من الإسقاط إن كان هذا الخطر متحققاً، أما بعد نفخ الروح، فقد اختلفت وجهات نظر العلماء على قولين: قولٌ بجواز الإسقاط وتقديم إنقاذ الأم على الجنين، وقولٌ بمنع الإسقاط، وأنه لا تقديم لنفسٍ على أخرى في الشرع.
- وبعد عرض أقوال الأطباء وبيان الواقع الطبي يترجح القول بمنع الإسقاط بعد نفخ الروح مطلقاً، لأن الخطورة متساوية بين الإسقاط وعدمه، ولا تقديم لنفسٍ على أخرى في الشرع.

٥. المصادر والمراجع

- أحمد جودت باشا، مجلة الأحكام العدلية. نشر: بسام العاني. بيروت: دار ابن حزم، ط١، ٢٠١١.
- ابن إسحاق، خليل. مختصر خليل. تحق. طاهر الراوي. بيروت: المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٤.
- ابن أنس، مالك. المدونة الكبرى برواية سنحون التنوخي. ٤ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤.
- البار، محمد علي. خلق الإنسان بين الطب والقرآن. الرياض: الدار السعودية، ط٤، ١٩٨٣.
- البار، محمد علي، مشكلة الإجهاض دراسة طبية فقهية. الرياض: الدار السعودية، ط١، ١٩٨٥.
- البيجومي، سليمان بن محمد. حاشية البيجومي على الخطيب. ٥ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. نشر: محمد زهير ناصر. ٩ مجلدات. بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ٢٠٠١.
- البهوتي، منصور بن يونس. الروض المربع ومعه حاشية محمد صالح العثيمين. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- البهوتي، منصور بن يونس. كشاف القناع عن الإقناع. نشر: وزارة العدل السعودية. ١٥ مجلد. السعودية: وزارة العدل، ط١، ٢٠٠٦.
- جاد الحق، جاد الحق علي. الفتاوى الإسلامية. ٩ مجلدات. القاهرة، دار الفاروق، ط١، ٢٠٠٥.
- الجرجاني، محمد الشريف. التعريفات. بيروت: مكتبة لبنان، ط جديدة، ١٩٨٥.
- ابن جزى، محمد الكلبي. القوانين الفقهية. تحق. محمد مولاي. نواكشوط: ١٤٣٠.
- جماعة من العلماء. الفتاوى الهندية. تحق. عبد اللطيف عبد الرحمن. ٦ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠.
- جمال أحمد الكيلاني، "حكم إجهاض الجنين المشوه في الإسلام"، مجلة العلوم الإنسانية في جامعة الأقصى، ٢/٩، (٢٠٠٥)، ٤٠٤-٣٧٣.

- الجمل، سليمان. حاشية الجمل على منهج الطلاب. ٥ مجلدات. بيروت: دار الفكر.
- الجواهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. ٦ مجلدات. تحق. أحمد عطار. مجلد. بيروت: دار العلم للملايين، ط ٣، ١٩٨٤.
- رابطة العالم الإسلامي، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٠، قرار رقم: ٤/١٢.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن شهاب الدين الحنبلي. جامع العلوم والحكم. تحق. ماهر الفحل. بيروت: دار ابن كثير، ط ١، ٢٠٠٨.
- رحيم، إبراهيم قاسم. أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي. بريطانيا: إصدارات الحكمة، ط ١، ٢٠٠٢.
- الرقعي، حمد. خلق الإنسان بين العلم والقرآن. سرت: الدار الجماهيرية، ط ١، ١٤٢٥.
- الرملي، شمس الدين محمد بن أحمد. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ٨ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٣.
- الرهوني، محمد بن أحمد بن يوسف. حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل. ٨ مجلدات. القاهرة: المطبعة البولاقية، ط ١، ١٣٠٦.
- الزنجشيري، محمود بن عمر. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل المعروف بتفسير الكشاف. تحق. علي معوض. ٦ مجلدات. الرياض: دار العبيكان، ط ١، ١٩٩٨.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. الميسوط. نشر: سمير رباب. ١٢ مجلد. بيروت: دار إحياء التراث، ط ١، ٢٠٠٢.
- السيوطي، جلال الدين أبو بكر. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. مجلدان. الرياض: مكتبة رياض الباز، ط ٢، ١٩٩٧.
- الشربيني، محمد بن الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. نشر: خليل عيتاني. ٤ مجلدات. بيروت: دار المعرفة، ط ١، ١٩٩٧.
- الصوفي، ماهر. آيات الله في خلق الإنسان وبعثه وحسابه. بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٨.
- الضرير، محمد الصديق. "حكم الإجهاض في الشريعة الإسلامية"، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، ٧/٥، (١٩٩٤)، ٢٦٥-٢٨٣.
- الطحاوي، أحمد بن محمد. شرح مشكل الآثار. تحق. شعيب الأرنؤوط. ١٦ مجلد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٤.
- ابن عابدين محمد أمين. رد المختار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين. تحق. عادل عبد الموجود. ١٣ مجلد. الرياض: دار عالم الكتب، ط خاصة، ٢٠٠٣.
- العثيمين، محمد بن صالح. شرح الأربعين النووية. الرياض: دار الثريا، ط ٢، ٢٠٠٤.
- العسقلاني، أحمد ابن حجر. فتح الباري شرح صحيح البخاري. ١٥ مجلد. الرياض: دار السلام، ط ٣، ٢٠٠٠.
- عليش، محمد. منح الجليل شرح مختصر خليل. ٩ مجلدات. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩.
- العمرائي، يحيى بن سالم. البيان في مذهب الإمام الشافعي. تحق. قاسم النوري. ١٣ مجلد. بيروت: دار المنهاج، ط ١، ٢٠٠٠.
- غانم، عمر إبراهيم. أحكام الجنين في الفقه الإسلامي. بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠١.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. ٤ مجلدات. بيروت: دار المعرفة.
- ابن فارس، أحمد ابن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تحق. عبد السلام هارون. ٦ مجلدات. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩.
- الفرايدي، الخليل بن أحمد. العين. تحق. مهدي المخزومي. ٨ مجلدات. العراق: دار الرشيد، ط ١، ١٩٨٠.

- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. المغني. تحقق. عبد الله التركي. ١٥ مجلد. الرياض: عالم الكتب، ط٣، ١٩٩٧.
- القراي، أحمد ابن إدريس. النخبة. تحقق. محمد حجي وآخرون. ١٤ مجلد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤.
- القرضاوي، يوسف. الحلال والحرام في الإسلام. القاهرة: مطبعة المدني، ط٢٣، ١٩٩٧.
- القليوبي، أحمد - عميرة، أحمد. حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلى على منهج الطالبين. ٤ مجلدات. القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ط٣، ١٩٥٦.
- الكاساني، أبو بكر علاء الدين. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. تحقق. علي معوض. ١٠ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٢.
- محمد الحبيب بن الخوجة، "عصمة دم الجنين المشوه"، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، ٤/٢، (١٩٨٩)، ٢٦١-٢٨٦.
- المرداوي، علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ومعه المقنع والشرح الكبير. تحقق. عبد الله التركي. ٣٠ مجلد. القاهرة: دار هجر، ط١، ١٩٩٥.
- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج. الجامع الصحيح. نشر: محمد فؤاد عبد الباقي. ٥ مجلدات. بيروت: دار إحياء التراث.
- ابن منظور، أبو الفضل الإفريقي. لسان العرب. تحقق. عبد الله علي الكبير وآخرون. ٦ مجلدات. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١.
- ابن نجيم، زين الدين الحنفي. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ٩ مجلدات. بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٩٩٣.
- النووي، يحيى بن شرف. المجموع شرح المهذب. تحقق. وإكمال: محمد نجيب المطيعي. ٢٣ مجلد. جدة: دار الإرشاد.
- النووي، يحيى بن شرف. شرح صحيح مسلم. ١٨ مجلد. القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، ط١، ١٩٢٩.
- ابن الهمام، كمال الدين بن عبد الواحد. فتح القدير للعاجز الفقير. تحقق. عبد الرزاق المهدي. ١٠ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٣.
- الهيتمي، أحمد بن محمد ابن حجر. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. تحقق. عبد الله محمد. ٤ مجلدات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٥.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الموسوعة الفقهية الكويتية، ٤٥ مجلد. الكويت: ذات السلاسل، ط٢، ١٩٨٣.
- ياسين، محمد نعيم. أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة. الأردن: دار النفائس، ط١، ١٩٩٦.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 9.05.2020 | Kabul Tarihi: 22.05.2020

İ'câzü'l-Kur'ân - Belâgat İlişisine Farklı Bir Yaklaşım

- A Different Approach To Relation Between Miraculousness Of Qur'an And Rhetoric-

Şahin ŞİMŞEK*

Atf/Citation: Şimşek, Şahin. "İ'câzü'l-Kur'ân - Belâgat İlişisine Farklı Bir Yaklaşım- A Different Approach To Relation Between Miraculousness Of Qur'an And Rhetoric". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 117-134.

Öz:

Belâgat ilminin büyük oranda İ'câzü'l-Kur'ân meselesi çerçevesinde teşekkül ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. Nitekim "İ'câzü'l-Kur'ân" adıyla yazılan ve metin bağlamında belâgî tahlillerin yapıldığı çok sayıda eserin yanı sıra edebiyat alanında yazıldığı halde Kur'ân'ın belâgatine tahsis edilen ve "İ'câzü'l-Kur'ân" başlığını taşıyan bölümlerin bulunması bu durumun açık göstergesidir. Belâgat ilminin Kur'ân ile bağlantılı bir şekilde gelişmesi ve neredeyse tamamen ona bağımlı hale gelmesi, belâgat çalışmalarını büyük oranda olumlu yönde etkilemişse de bu durumun bazı olumsuz sonuçları da olmuştur. Bu bağlamda belâgatin aleyhine olduğu ifade edilen hususlar, İ'câzü'l-Kur'ân'ın belâgati, başta Mu'tezile ve diğer fırkalar olmak üzere mezheplerin çekişme alanı haline getirdiği; belâgati metin üreten değil metin inceleyen bir ilim haline getirdiği; tüm edebî ürünleri kapsaması gereken belâgatin alanını daralttığı ve büyük oranda Kur'ân-ı Kerim ile sınırlandığı; belâgatin felsefe ve mantığın etkisine girmesine sebep olduğu şeklinde sıralanmıştır. Bu çalışmada, İ'câzü'l-Kur'ân meselesinin belâgat ilminin gelişimini her açıdan olumlu etkilediği yönündeki yaygın kanaatin aksine, bazı olumsuz sonuçlarının da olduğu yönündeki yaklaşımlar ele alınıp değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Belâgat, Kelâm, İ'câzü'l-Kur'ân.

Abstract:

It is an undeniable fact that the science of rhetoric (Belâgat) is largely formed within the framework of the issues of miraculousness of Qur'an (İ'câzü'l-Kur'ân). As a matter of fact, in addition to the presence of numerous works which have been written under the name of 'miraculousness of Qur'an and where rhetorical analyses have been made, and existence of many parts of works having the title of miraculousness of Qur'an although they have been written in the field of literature are clear indications of this situation. The fact that the science of rhetoric developed in the shadow of

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, sahinsimsek21@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4433-0004.

Qur'an and that it almost completely became dependent on it has mostly affected rhetorical studies positively; yet, this has had some negative effects as well. Within this context, it is explained that the aspects which are stated to be contradictory to rhetoric have created a field of debate for sects primarily Mu'tazila and others, and that they have made rhetoric a text examining science not a text generating science, and that they have narrowed the field of rhetoric which should cover all genre of literature works, and that they have restricted Holy Qur'an in a great deal, and that they have caused rhetoric to be under the effect of philosophy and logic. In this study, contrary to the common belief that miraculousness of Qur'an issue affected the development of rhetoric science in all aspects, the approaches that there are also some negative results have been handled and evaluated.

Key words: Arab Literature, Rhetoric, Kalam, Miraculousness of Qur'an.

1. GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim indirildiğinde dönemin Arapları dil ve edebiyatta olabilecekleri en ileri seviyedeydiler. Ancak buna rağmen Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi olan Kur'ân'ın eşsiz belagatine karşı aciz kaldılar. Zira Hz. Musa'nın asasının Mısırlı sihirbazların sihirlerini yutarak onları yendiği gibi Kur'ân-ı Kerim'in de dil ve edebiyatta çok iyi bir seviyede bulunan dönemin Araplarına meydan okuyarak onları aciz bırakması gerekiyordu ve nitekim öyle de oldu.¹

Cahiliye döneminde Arap yarımadasındaki kabileler arasında oturmuş ve gelişmiş bir şiir geleneği vardı. Belâgat, bu kimselerin yaşadığı çevrede önemli bir rol oynamaktaydı ve bedevi Arap iyi bir şekilde ifade edilmiş bir cümlenin etkili olacağına farkındaydı. Ancak cahiliye Araplarının güzel ve etkili bir sözün farkına varabilmeleri ve böyle bir sözü inşa edebilmeleri, onların güzel ve etkili söz söyleme ilmine yani belâgate sahip oldukları anlamına gelmemektedir.² Zira belâgatın sistematik analizi ancak Kur'ân-ı Kerim'in nüzulünden sonra başlamıştır. Bu dönemdeki belâgat çalışmaları dil, edebiyat, tefsir, edebî tenkit ve kelâm ilimleriyle karışık bir şekilde ele alınmış, fakat esas hedef Kur'ân-ı Kerim'in üstünlüğünü ve eşsizliğini ortaya koyup onu lâyığıyla

¹ Ebû Abdillâh Bedrüddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dârü't-Türâs, ts.), 1/3-4; Aişe Abdurrahman Binti'ş-Şâti', *el-İ'câz el-beyânî li'l-Kur'ân* (Kahire: Darü'l-Maârif, ts.), 69-70; Nuaym el-Himsî, *Fikretü İ'câzi'l-Kur'ân mine'l-bi'se ilâ asrina'l-hâdir* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 13.

² Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sinâateyn eş-şi'r ve'l-kitâbe* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1952), 1/138-139; William Smyth, "Retorik ve Belâgat İlmi: Hristiyanlık ve İslâm", Çev. Abdullah Yıldırım, *Marife* 13/1 (2013 Bahar), 171; Şevki Dayf, *el-Belâga tetâvür ve târîh* (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 9-11, 13.

anlamak olmuştur.³ Belâgat ilmi de “dinî disiplinler” (ulûmu’ d-dîn) şeklinde adlandırılan alanlardan biri kabul edilmiştir. Dinî disiplin derken Müslümanların, İslam’a hizmet etmek üzere geliştirdikleri tüm ilimler kastedilmektedir. Buna dil ve edebiyat ilimleri de dâhildir. Dolayısıyla Müslümanların temel ilgisi Kur’ân olduğu için belâgat ilmi de diğer dinî disiplinler gibi, vahyin neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, belâgat incelemesinin şekillendiği böylesine bir durumdan da anlaşıldığı üzere, belâgat ilmi hem büyük bir ilgi/gayret hem de kısıtlamalarla birlikte var olmuştur.⁴ Belâgatın Kur’ân’ın i’câzı ile bağlantılı olarak dinî ilimlerden sayılması, belâgat alanındaki çalışmalara ivme kazandırmak suretiyle başlangıçta olumlu bir etki yaratmıştır. Fakat bu durum zamanla belâgat ilminin dinî bir karaktere bürünmesine ve geniş anlamda edebiyat ve edebî tenkit gibi diğer alanlardan kısmen çekilip edebî açıdan üstlendiği rolünü tam olarak yerine getirememesine sebebiyet vermiştir.

Hem klasik hem de çağdaş dönemde İ’câzü’l-Kur’ân meselesini belâgat bağlamında doğrudan veya dolaylı bir şekilde ele alan çok sayıda çalışma bulunmaktadır.⁵ Klasik dönem çalışmalarının tamamı ile modern dönem çalışmalarının büyük bir kısmında söz konusu etkileşimin olumlu sonuçlarından bahsedilmektedir. Ancak Batı ile temasın sonucunda 19. yüzyılın sonlarında Arap âleminde başlayan ilmî ve fikrî uyanış ile birlikte birçok alanda ihyâ ve ıslah

³ Corcî Zeydân, *Târihu âdâbi’l-lugati’l-Arabiyye* (Kahire Dârü’l-Hilâl, ts.), 1/195, 2/14-15; Zafer Kızıklı, “Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım”, *Journal of Islamic Research* 24/1 (2013), 20; Ali Ahmed Zevârî, “Eserü’l-Kur’âni’l-Kerîm fî neş’eti’ d-dersi’l-belâgî ve tetâvvurih”, *el-Menhel* 4/1 (2018), 156-159, 163; Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Tüekiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 3 Mart 2020).

⁴ Smyth, “Retorik ve Belâgat İlmi”, 171-172; Dayf, *el-Belâga tetâvvur ve târih*, 9-11, 19-23, 27-30.

⁵ Klasik dönemde İ’câzü’l-Kur’ân ile ilgili telif edilen bazı önemli çalışmalar şunlardır: Ebü’l-Hasan er-Rummânî, *en-Nüket fî İ’câzi’l-Kur’ân*; Bâkallânî, *İ’câzü’l-Kur’ân*; Kâdî Abdülcebbâr, *İ’câzu’l-Kur’ân* (*el-Muğni’nin* 16. Cildi); Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâ’ilü’l-i’câz*; Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-i’câz fî dirâyeti’l-icâz*; Yahyâ b. Hamza el-Müeyyed, *et-Tirâz fî esrâri’l-belâga ve ulûmi hakâiki’l-i’câz*. Konu ile ilgili yeni çalışmaların bir kısmı da şöyle sıralanabilir: Mustafa Sâdik er-Râfiî, *İ’câzü’l-Kur’ân ve’l-belâgatü’n-nebeviyye*; Seyyid Kutub, *et-Tasvîrü’l-fennî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *İ’câzü’l-beyân fî süneni’l-Kur’ân*; Abdülkerîm el-Hatîb, *İ’câzü’l-Kur’ân*; Münîr Sultân, *İ’câzu’l-Kur’ân beyne’l-Mu’tezile ve’l-Eşâ’ire*; Ahmed Ebû Zeyd, *el-Menha’l-i’tizâlî fi’l-beyân ve i’câzi’l-Kur’ân*; Abdülazîz Arefe, *Kadiyyetü’l-i’câzi’l-Kur’ân ve eseerühâ fî tedvîni’l-belaga*; Âişe Abdurrahman Bintü’s-Şâtî, *el-İ’câzü’l-beyânî li’l-Kur’ân*; Muhammed Arnaût, *el-İ’câzü’l-ilmî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*; Abdürrez-zâk Nevfel, *el-İ’câzü’l-adedî li’l-Kur’âni’l-Kerîm*; Nuaym el-Hımsî, *Fikretü İ’câzi’l-Kur’ân mine’l-bi’se ilâ asrina’l-hâdir*.

hareketleri ortaya çıkmıştır. Belâgati de içine alan söz konusu ihyâ hareketleri kapsamında, belâgatin edebî metinlerin incelenme ve değerlendirilmesinde yetersiz kaldığı, dolayısıyla da gelişen modern dilbilimleri ışığında mutlaka yenilenmesi gerektiği düşüncesi dile getirilmiştir. Bu dönemde belâgat ilmindeki sorunların tespiti bağlamında yapılan bazı çalışmalarda İ'câzü'l-Kur'ân-belâgat ilişkisinin olumsuz bazı sonuçlarına da değinilmiştir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla İ'câzü'l-Kur'ân-belâgat ilişkisinin olumsuz sonuçlarını doğrudan ele alan veya dolaylı olarak etraflıca inceleyen herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu bağlamda İ'câzü'l-Kur'ân meselesi temelinde gelişmesi ve onun kapsamında şekillenmesinin belâgatte ne gibi olumsuzluklara sebep olduğunu müstakil bir çalışmada ele almanın önemli olduğu kanaatindeyiz.

2. İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN KAVRAMI VE İ'CÂZ TEORİLERİ

İ'câz kelimesi sözlükte “gücü yetmemek, yapamamak” gibi anlamlara gelen “acz” kökünden türetilip “âciz bırakmak” demektir.⁶ Terim olarak ise “Kur'ân'ın, sahip olduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesi özelliği” şeklinde tanımlanır.⁷ İ'câzü'l-Kur'ân meselesi hicri üçüncü yüzyılın başlarından itibaren âlimlerin bilimsel ve sistematik bir şekilde ele aldıkları bir konu haline gelmiştir. Bu dönemde yabancı din ve kültürlerle mensup bazı kişilerin Kur'ân'ı eleştirmeleri ve Kur'ân'ın çelişkiler barındıran bir kitap olduğunu iddia etmeleri karşısında İslâm âlimleri, söz konusu iddiaları çürütmek amacıyla Kur'ân'ın i'câzına yoğunlaşmış ve i'câza dair görüşler ortaya koymaya başlamışlardır.⁸ İ'câzü'l-Kur'ân meselesini ilk defa Mu'tezile âlimlerinin ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ilk farklı görüş ise en-Nazzâm (ö. 231/845) tarafından ortaya konulan *sarfe* teorisi olmuştur. Hicri beşinci yüzyılda Bâkılânî (ö. 403/1013), Kâdî Abdülcebbar (ö.

⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, 2003), “acz”, 10/43.

⁷ Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, nşr. Es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 35; Kâdî Abdülcebbar'ın i'câz ile ilgili görüşleri için bk. el-Kâdî Ebü'l-Hasan Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Muğnî fi evvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Emin el-Hûlî. (B.y.: ts.), 16/317. Mustafa Sadık er-Râfî, *İ'câzi'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 131; Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Mayıs 2020).

⁸ Abdülaziz Arefe, *Kadiyyetü İ'câzi'l-Kur'ân ve eseerühâ fi tedvîni'l-belâga* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 86-87; el-Himsî, *Fikretü İ'câzi'l-Kur'ân*, 39-42; Ömer Bûkamra, “İ'câzü'l-Kur'ân el-beyânî ve eseruhâ fi neş'eti'd-dersi'l-belâgî”, *Mecelletu târihi'l-ulûm* 4/10 (2017), 69.

415/1025) ve Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078) gibi âlimlerin çabaları sayesinde İ'câzü'l-Kur'ân araştırmaları altın çağını yaşamıştır.⁹ Hicri altıncı yüzyılda da Zemahşerî (ö 538/1144), İbn Atiyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi isimlerin *i'câz* ile ilgili görüşleriyle öne çıktıkları görülmektedir. Hicri yedinci yüzyıldan on dördüncü yüzyıla kadarki İ'câzü'l-Kur'ân çalışmalarında genel anlamda önceki görüşlerin bir araya getirilmesi, değerlendirilmesi ve şerhedilmesi ile yetinilmiştir.¹⁰ Yirminci yüzyılda ise Batı'daki bilimsel gelişmelerin etkisiyle bazı âlimler tarafından Kur'ân'ın *i'câz*ı pozitif bilim açısından araştırılmış ve bu bağlamda yeni görüşler ortaya konulmuştur.¹¹

İ'câzü'l-Kur'ân literatüründe üzerinde durulan başlıca *i'câz* teorileri şu şekilde özetlenebilir:¹² Sarfe Teorisi; bu teoriye göre Kur'ân-ı Kerim dil ve üslûp yönünden benzeri yapılamayacak bir metin olmamakla birlikte Allah Teâlâ bunu gerçekleştirme gücünü kullarından almıştır. Daha önce de değinildiği gibi bu görüşü ilk defa Mu'tezile âlimlerinden en-Nazzâm dile getirmiştir. Dil ve Üslûp; Kur'ân'ın dil yönünden benzeri meydana getirilemeyecek bir kitap olduğu tezine dayanan bu teoriye göre Kur'ân, Arap dili ve edebiyatında yer alan bütün edebî üslupları en üstün seviyede kullanmıştır. Muhteva Özelliği; Kur'ân'ın *i'câz* yönlerinden biri de her şeyden önce muhtevasının çelişik bir durum arz etmeyiştir. Gayb Bilgisi; Kur'ân'da geçmişe ve geleceğe ilişkin haberlerin bulunması onun bir başka *i'câz* yönünü oluşturur. İlmî İ'câz; Kur'ân'ın erişilmez bir bilgi mûcizesi olduğu esasına dayanan ve özellikle yirminci yüzyılda üzerinde çokça durulan bir teoridir. Sayısal İ'câz; bu teori, Kur'ân'da yer alan kelimeler arasında sayısal bir uygunluğun olduğu ve dengeyi bozacak bir istisnanın olmadığı düşüncesine dayanır. Bilgisayar üzerinden yapılan çalışmalarda Kur'ân'da anlam yönünden birbirine zıt olan kelimelerin eşit sayıda olduğu ifade edilmiştir.¹³

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Mayıs 2020).

¹⁰ Arefe, *Kadiyyetu i'câzi'l-Kur'ân*, 675.

¹¹ er-Râfi'î, *İ'câzi'l-Kur'ân*, 121-122; el-Hımsî, *Fikretu İ'câzi'l-Kur'ân*, 43-47; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Mayıs 2020).

¹² Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Mayıs 2020); Sabri Türkmen, "Kur'ân'ın Mucizeliği Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi* 39/4 (2003), 61-65.

¹³ el-Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 34-35; el-Hımsî, *Fikretu İ'câzi'l-Kur'ân*, 462-464; Abdürrezzak Nevfel, *el-İ'câz el-adedî li'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 1987), 1-3 (önsöz)

Yukarıda açıklanan *i'câz* teorilerinden her biri Kur'ân'ın farklı mucizevî yönlerini ortaya koymak ve farklı kesimlere hitap etmekle birlikte, Bâkîllânî'nin de belirttiği gibi *i'câz* denince söz konusu teorilerden akla ilk gelen, Kur'ân'ın edebî üstünlüğünü vurgulayan teoridir.¹⁴ Edebî *i'câz* teorisinin her asırda öne çıktığı, zamanımızda da *i'câz* çalışmalarının merkezinde yer aldığı görülmektedir. Biz de çalışmamızda *i'câz* kavramını bu anlamda kullanmaktayız.

3. İ'CÂZÜ'L-KUR'ÂN MESELESİNİN BELÂGATE ETKİSİ

Belâgat ilminin büyük oranda İ'câzü'l-Kur'ân meselesi çerçevesinde teşekkül ettiği inkâr edilemez bir gerçektir.¹⁵ Nitekim "İ'câzü'l-Kur'ân" adıyla yazılan ve metin bağlamında belâgî tahlillerin yapıldığı çok sayıda eserin yanı sıra edebiyat alanında yazıldığı halde Kur'ân'ın belâgatine tahsis edilen ve "İ'câzü'l-Kur'ân" başlığını taşıyan bölümlerin bulunması bu durumun açık göstergesidir. Belâgat ilminin Kur'ân'ın gölgesinde gelişmesi ve neredeyse tamamen ona bağımlı hale gelmesi, belâgat çalışmalarını önemli oranda olumlu yönde etkilemiştir. Nitekim Kur'ân *i'câz*ının hangi hususlarda olduğu yönündeki tartışmaların, Kur'ân-ı Kerim'in lafız ve nazmındaki inceliklerin ortaya çıkarılması ve bu hususların diğer edebî ürünlere uygulanması noktasında büyük bir etkisi olmuştur.¹⁶ Ancak bununla birlikte modern dönemde, söz konusu ilişkinin birtakım olumsuz sonuçlarının da olduğu dile getirilmiştir. Bu bağlamda dile getirilen en önemli eleştirileri şu şekilde özetlemek mümkündür: Birincisi, İ'câzü'l-Kur'ân'ın belâgati, başta Mu'tezile ve diğer fırkalar olmak üzere mezheplerin çekişme alanı haline getirdiği yönündeki eleştirilerdir. İkincisi İ'câzü'l-Kur'ân ile bağlantılı bir şekilde gelişmesi, belâgati, metin üreten değil metin inceleyen bir ilim haline getirdiği yönündeki eleştirilerdir. Üçüncüsü de İ'câzü'l-Kur'ân'ın, tüm edebî ürünleri kapsamı gereken belâgatin alanını daralttığı ve büyük oranda Kur'ân-ı Kerim ile sınırlandırdığı yönündeki eleştirilerdir. Dördüncüsü ise İ'câzü'l-Kur'ân'ın belâgatin felsefe ve mantığın etkisine girmesine sebep olduğu yönündeki eleştirilerdir.¹⁷

¹⁴ el-Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 35.

¹⁵ Ali Muhammed Hasan el-Amârî, *Kadiyetü'l-lafz ve'l-ma'nâ, ve eseruhâ fi tedvîni'l-belâgati'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1999), 91; el-Hımsî, *Fikretu İ'câzi'l-Kur'ân*, 45; Türkmen, "Kur'ân'ın Mucizeliği Meselesi", 67.

¹⁶ Binti'ş-Şâti', *el-İ'câz el-beyânî li'l-Kur'ân*, 94-95; el-Hımsî, *Fikretu İ'câzi'l-Kur'ân*, 45.

¹⁷ el-Hımsî, *Fikretu İ'câzi'l-Kur'ân*, 38, 40; Smyth, "Retorik ve Belâgat İlimi", 172-174; Abdülaziz el-Bişri, *el-Muhtar* (Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2012), 311.

3.1. Belâgat İlminin Mezheplerin Çekişme Alanı Haline Dönüşmesi

Belâgat ilminin, İ'câzü'l-Kur'ân bağlamında kelâm âlimleri tarafından sistematize edilip geliştirildiği genel kabul gören bir görüştür.¹⁸ Kelâm âlimlerinin belâgat ilmine olan katkıları çok yönlü ve geniş kapsamlı olmuştur. Birbirlerine karşıt görüşlü olan Mu'tezile mezhebi ve Eş'arî mezhebi âlimleri belâgat çalışmalarına fazlasıyla katkı sunmuşlardır.¹⁹ Ancak genel kabul gören görüşe göre belâgatın gelişiminde ilk ve en önemli katkı Mu'tezilî kelâmcılara aittir. Taha Hüseyin bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: "Tabir yerindeyse, Mu'tezile mezhebi kelâm bilginleri, söz konusu belâgati inşa etmişler ve belâgate önem vermişlerdir. Belâgatın, sadece çok nadir konuları, onların dışında gelişmiştir. Böylece belâgat, felsefeden çok, edebiyata daha yakın bir konum elde etmiştir. Çünkü o kelâm bilginleri, Arap edebiyatını incelemişler ve onun tatlı menbalarından kana kana içmişlerdir. Sonradan, Mu'tezile mezhebi kelâm bilginleri, edebiyattan daha fazla felsefeyle uğraşır hâle gelince, onların belâgat anlayışları da edebiyat yerine, felsefeye daha yakın bir konum elde etmiştir."²⁰

Kelâm âlimlerinin araştırmalarının odak noktası, Kur'ân'ın i'câzını, yani taklit edilemezliğini kanıtlamak olmuştur. Bu durum ise, üzerinde çokça tartışılan *sarfe* kavramının ortaya çıkması ve dinî bakış açılarının belâgat ilmi üzerinde yoğunluk kazanması gibi bir sonuç doğurmuştur. Eş'arîler, Kur'ân'ın i'câzını *sarfe* kavramına bağlamamışlardır. Kur'ân'ın dil ve belâgat özelliklerinin insan kabiliyetinin sınırlarını aştığını ve böylesi bir yüce üslubu hiç bir insanın ortaya koyamayacağını savunmuşlardır. Eş'arî kelâm âlimleri, Kur'ân'ın i'câzını, dil ve kıraat özellikleri arasında, *seci'*, doğallık, metin ahengi, konu düzeni, dil, anlam ve telaffuz uyumu gibi özellikleri sıralamaktadırlar. Buna karşın bazı Mu'tezile kelâmcıları, bir Arapın Kur'ân'dakine benzer bir üslup üretmesinin mümkün olduğunu, fakat Allahu Teâla'nın böyle bir şey yapmaktan Arapları vaz geçirdiği görüşünü ileri sürmüşlerdir.²¹

Kelâm bilginlerinin İ'câzü'l-Kur'ân bağlamındaki çabaları ilk başta belâgatın gelişimine olumlu katkı sağlamışsa da kelâmcıların belâgati zamanla

¹⁸ Emin el-Hûlî, *Menâhîcu teccid fi'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsir ve'l-edeb* (Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1961), 156-157, 176.

¹⁹ Kızıklı, "Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım", 19; el-Hımsî, *Fikretu İ'câzi'l-Kur'ân*, 14-15, 29-31, 38, 40.

²⁰ Tâhâ Hüseyin, "Arap Belâgati: el-Câhiz'den 'Abdu'l-Kâhîr'e Kadarki Süreç", Çev. Zafer Kızıklı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 446.

²¹ Kızıklı, "Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım", 19.

ideolojik bir araç haline getirmeleri neticesinde, belâgat ilmini mezheplerin çekişme alanı haline getirmek suretiyle olumsuz bazı sonuçlar da doğurmuştur. Mu'tezilî kelâmcıların mecaz-hakikat ve lafız-mana ilişkisi gibi konularda dile getirdikleri ve büyük oranda ideolojik arka planı bulunan açıklamalar Sünnî/Eşarî kelâmcıların tepkisini çekmiş ve onları, Mu'tezile'ye aynı yöntemle karşılık vermeye sevk etmiştir. Dolayısıyla hem Mu'tezilî hem de Eş'arî kelâmcıları, İ'câzül-Kur'ân meselesi üzerinden aslında bir anlamda kendi mezheplerinin savunusunu yapmışlardır.²²

Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılara ait belâgat kitaplarına bakıldığında mezhepsel kaygılarla hareket edildiği açıkça görülmektedir. Bu açıdan Sünnî âlimlerden İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) müteşâbih ayetlerin te'vili ve mecaz meselesi bağlamında Câhız'a (ö. 255/869) yönelttiği eleştiriler dikkate değerdir.²³ Aynı şekilde Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Kâdî Abdülcebbar'e yönelttiği eleştiriler de mezhepler arasındaki çekişmeyi ortaya koymaktadır.²⁴ Örneğin *Delâilü'l-i'câz*'daki bazı muğlak noktaların ve diyalektik üslubun sebebinin Abdülkâhir'in Mu'tezile'nin²⁵, özellikle de Kâdî Abdülcebbar'ın²⁶ görüşlerini çürütmeye çalışma gayretinin olduğu ifade edilmektedir.²⁷

Delâilü'l-i'câz'ın tahkikli neşrini yapan Mahmud Muhammed Şakir, Cürcânî'nin söz konusu eserinde, isim vermeden adeta bazı kesimlere karşı cephe aldığını, onlarla çekişme halinde olduğunu ve sürekli olarak onlara göndermelerde bulunduğunu belirttikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bu husus sürekli olarak ilgimi çekti. Aslında herkesin ilgisini çekmesi gereken bir husustur bu. Otuz yıl boyunca bunu araştırdım ancak ikna edici bir cevap bulamadım. Neredeyse konuyu unutacakken, 1961'de Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî* adlı eserinin baskısı çıktı. (...) Eserin aynı yıl yayımlanan on altıncı cil-

²² Abdülkadir Hamrânî, "el-Hicâc fî Delâilü'l-i'câz", *el-Mumâresât el-lugaviyye* 6/31 (2015), 213; Zafer Kızıklı, "Kur'ân'ın İ'câzı Bağlamında Dil-İnanç İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (Kış 2014), 274-275; Mustafa el-Garâfî, "el-Belâga ve'l-akîde", <https://www.diwanalarab.com> (Erişim 15 Mart 2020).

²³ İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vîlu muhtelefi'l-hadîs* (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999), 111-112; Garâfî, "el-Belâga ve'l-akîde", <https://www.diwanalarab.com> (Erişim 15 Mart 2020).

²⁴ Hamrânî, "el-Hicâc fî Delâilü'l-i'câz", 213, 220, 230.

²⁵ Örnek tartışmalar için bk. Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, nşr. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 251, 390-394, 465-466.

²⁶ Kâdî Abdülcebbar'ın *i'câz* ile ilgili görüşleri için bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 16/226-234.

²⁷ Dayf, *el-Belâga tetâvur ve târih*, 9-11: Bâtâhir, *Teysîrü'l-belâga fi kütübi't-türâs*, 7-8.

dinde Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı, İ'câzü'l-Kur'ân ve diğer mucizeleri ile ilgili birçok konuyu barındırdığını gördüm. Bunu okuduğumda bütün şüphelerim giderildi ve her şey net olarak anlaşıldı. Cürcânî'nin gönderme ve tarizleriyle Kâdî Abdülcebbâr'dan başkasını kastetmediğini anladım."²⁸

Mezhepsel çekişmelerin belâgate olumsuz yansımaları olmuşa da şurası muhakkak ki *sarfe* kavramı, mecaz-hakikat vb. konular hakkında farklı dinî görüşlere sahip olsalar da, ister gramer, ister belâgat âlimi olsun, hem Eş'arî hem de Mu'tezile kelâmcılarının temel amacı Kur'ân'ın i'câzına yönelik olumsuz görüşleri çürütmek olduğu kanaatindeyiz.

3.2. Belâgat İlminin Metin Üreten Değil Metin İnceleyen Bir İlim Haline Gelmesi

İ'câzü'l-Kur'ân-Belâgat ilişkisi bağlamında dile getirilen bir başka eleştiri ise İ'câzü'l-Kur'ân ile bağlantılı bir şekilde gelişmesi, belâgati, metin üreten değil metin inceleyen bir ilim haline getirdiği yönündedir. William Smyth'e göre İslam geleneğinde en önemli otorite Kur'ân ve hadis metinleri olduğu için Müslüman âlimler zamanlarının çoğunu metinleri ezberlemeye ve daha sonra bu metinlerin ne demek istediğini kavramaya harcamışlardır. Smyth, böyle bir ortamda, en yüksek düzeyde faydayı haiz şeyin hermenötik olduğunu dile getirmektedir.²⁹ Smyth, belâgatin metin üreten değil metin inceleyen bir ilim olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: "Batı geleneğindeki retorik çalışmaları, bu çalışmaları yapan kimseler için aktif katılımlı bir anlam ifade etmektedir. Bunun anlamı şudur: Bir kimse konuşma yapmak ve konuşma metinlerini oluşturmak için retorik incelemesi yapmıştır. Çünkü retorik kullanıldığı temel bağlam forum ya da mahkeme salonlarıydı. Diğer taraftan İslâmî muhitte ise, bir kimse dili, fıkıhın temel delillerini kavramak için incelemiştir. Dolayısıyla, İslâmî eğitimde vurgunun aktif olmaktan ziyade reaktif olduğu söylenebilir. Bir kimse Arap dilini, yeni bir metin oluşturmak amacıyla değil, mevcut bir metinden bir mana çıkarmak amacıyla araştırmıştır. İkna etme, Kur'ân ve Hadise dayandığı için, bu çalışmalardan iknaya dayalı deliller çıkmış ve otorite bunlardan bağımsız şekilde var olamamıştır. Bu temel üzerinde, İslâm'da dile yönelik akademik ilgi, metnin inşa edilmesinden ziyade analiz edilmesi perspektifinden gelme eğilimindedir. Özellikle belâgat ilmi başlığı altında yürütülen

²⁸ el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, (Muhakkikin önsözü).

²⁹ Smyth, "Retorik ve Belâgat İlmi", 171.

inceleme, üçüncü hicri asrın (miladi dokuzuncu asır) edebî ve teolojik meselelerine karşı analitik cevaba hizmet etmiştir.”³⁰

Bu görüşleri tümenden reddetmek zor görünmektedir. Zira belâgat tarihinde, sırf belâgat ilmini çok iyi bildiği için büyük bir edîb, şair veya hatip olarak karşımıza çıkan kimse bulunmamaktadır. Ayrıca klasik dönemde belâgate dair yazılan kitapların büyük çoğunluğunda inşâ ve kompozisyon ile ilgili konuların bulunmaması da söz konusu görüşleri reddetmeyi güçleştirmektedir. Ancak Smyth'in açıklamalarından hareketle İslâm'da metinle olan ilişkinin zorunlu olarak pasif olduğu sonucuna da varılmamalıdır. Zira İslam geleneğinde bir kimsenin güzel konuşması kesinlikle önemsenmiştir. Nitekim başta Hz. Peygamber olmak üzere halifeler, valiler ve nüfuzlu Müslüman şahsiyetlerin çoğu iyi birer hatip ve şair idiler. Özellikle halife, komutan ve valiler gibi önemli şahsiyetlerin, halka yönelik yaptıkları konuşmalarda, dil hatalarına düşmemek ve etkili bir konuşma yapmak için son derece dikkatli davrandıkları bilinmektedir. Dolayısıyla Smyth'in görüşlerine tamamen katılmak mümkün değildir.

Divan kâtiplerinin belâgat vb. ilimleri tahsil ederek önemli metinler oluşturdukları da göz ardı edilmemelidir. Câhiz, belâgatte kâtiplerin takip ettikleri yöntemden daha iyi bir yöntemin olmadığını ifade ederek divan kâtiplerinin belâgatten en iyi şekilde yararlanan kesim olduğunu ifade etmiştir.³¹ Şöyle ki hicri 2. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle de Abbâsîler döneminde gelişme gösteren divan kâtipliği, birçok edebiyatçının yetişmesine vesile olmuştur. Çoğu İranlı, Mezopotamyalı, Süryani ve Kıptî olan bu şahsiyetler devlet bünyesindeki kurumlar arası yazışmaları veya yabancı ülkelere gönderilecek mektupları kaleme alıyorlardı. Bu metinleri, sıradan bir dil ve üslup kullanarak yazmak yerine, özellikle başta secî' sanatı olmak üzere edebî bir anlatım tarzıyla yazmaya özen gösteriyorlardı. Dolayısıyla bu kişiler için belâgat, meslekî bir yeterlilik aracıydı. Divân kâtiplerine resmî yazışmalarda yol göstermek amacıyla kılavuz eserler de kaleme alınmış ve bu eserlerde örnek metinler sunularak kompozisyon tekniğine yönelik bilgiler verilmiştir. Belâğî öğelere vurgu yapan bu eserler, başta divan kâtipleri olmak üzere devlet memurları arasında belâgatin tanınmasına ve rağbet bulmasına katkı sağlamıştır.³²

³⁰ Smyth, “Retorik ve Belâgat İlmi”, 172-174.

³¹ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Harun (B.y.), 1/137.

³² Hüseyin, “Arap Belâgati: el-Câhiz'den 'Abdu'l-Kâhir'e Kadarki Süreç”, 438.

3.3. Belâgatın Kapsamının Daralması

Klasik belâgat âlimlerinin belâgate dair yaptıkları tanımların büyük bir kısmının *i'câz* merkezli olması belâgat ilminin *İ'câzü'l-Kur'ân* ile özdeşleştiğini gösteren en önemli delillerden biridir. Belâgatte zirve kabul edilen Abdülkâhir el-Cürçânî'nin, yine belâgat ilminin olgunlaşmış hali olarak kabul edilen meşhur eserini, *Delâilü'l-İ'câz* ismiyle telif edip büyük oranda Kur'ân-ı Kerim'in *i'câzına* tahsis etmesi de bu durumun en bariz göstergesidir. Klasik dönemde eleştiri konusu olmayan söz konusu özdeşleşme çağdaş dönemde bazı edebiyat tarihçilerinin dikkatini çekmiş, bu durumun belâgatteki bazı sorunların müsebbibi olabileceği dile getirilmiştir.

Modern çağda *İ'câzü'l-Kur'ân*-belâgat ilişkisi çerçevesinde dile getirilen eleştirilerde, *İ'câzü'l-Kur'ân* meselesinin belâgatın kapsamını daraltıp sadece belli konularla sınırlandırdığı, bu nedenle de belâgatın edebî zevk ve anlayıştaki gelişime ayak uyduramadığı savunulmuştur.³³ Batı dillerinin belâgatleri, üslûpları ve daha sonra ortaya çıkan edebî türleri tasvir ettiği genel resim, çizdiği çerçeve, anlam ve bölümler açısından bütünlük arz edecek şekilde ele alıp incelemektedir. Buna karşın Arap belâgatine bakıldığında, belâgatın modern dönemde ortaya çıkan edebî tür ve sanatları kapsamadığı gibi, belâgat âlimlerinin tüm çabalarını cümledeki bir kelimeye veya ibaredeki bir cümleye ya da şiirdeki bir mısraa yönelttikleri görülmektedir.³⁴ Zira *i'câz* merkezli olan belâgatte, daha çok Kur'ân-ı Kerim'deki kelime ve ayetler tahlil edildiğinden, belâgat âlimleri aynı yöntemi diğer edebî ürünlere de uygulamaya çalışmışlardır. Ayrıca klasik belâgat âlimlerinde bir edebî ürünün tasvir ettiği genel resim, çizdiği çerçeve, anlam ve bölümler açısından bütünlük arz etme gibi hususlar açısından inceleme geleneğinin yaygın olmadığı görülmektedir.³⁵

Emin el-Hûlî, *İ'câzü'l-Kur'ân* meselesine eğilen bazı belâgat âlimlerinin *i'câzı*, "deliller öne sürerek gerekçelendirme" şeklinde tanımladıklarını ve bu misyonu da belâgat ilmine yüklediklerini, dolayısıyla da belâgati *İ'câzü'l-Kur'ân*

³³ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdid*, 173-174; el-Himsî, *Fikretü İ'câzi'l-Kur'ân*, 45-47; Muhammed Abdülmuttalib, *el-Belâgatu'l-Arabiyye kirâatun uhrâ* (Kahire: Dâru Nûbâr, 2007), 19-20; Bin İsa Bâtâhir, *İşkâliyetu tecdîdî'l-belâga: Ru'yetun fi'l-menhec ve tarâiki't-ta'lîm*, (B.y: ts.), 40-41.

³⁴ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Difâun ani'l-belâga* (Beyrut: Matbaatü'r-Risâle, 1945), 54; el-Hûlî, *Menâhîcu tecdid*, 165-166, 170-171; el-Bişrî, *el-Muhtar*, 311.

³⁵ Zeyyât, *Difâun ani'l-belâga*, 55-56; el-Hûlî, *Menâhîcu tecdid*, 165-166, 170-171; el-Bişrî, *el-Muhtar*, 311.

ile sınırlandırdıklarını ifade etmektedir.³⁶ el-Hûlî, belâgatin İ'câzü'l-Kur'ân ile sınırlı tutulmasının hem belâgatin hem de *i'câzın* aleyhine olacağını, her durumda *i'câzı* betimleme gücüne sahip olmayan belâgatin bundan zararlı çıkacağını söylemektedir. el-Hûlî'ye göre, istidlal çabasıyla teşbih, istiare ve kinayede sadece klişeleşmiş mantık kurallarıyla yetinerek bunları ayetlere uygulamanın ve bu metodun Kur'ân'ın *i'câzını* anlatmanın yegâne yolu olduğu kanısına kapılmanın edebiyata zarar vermekten; belâgati ruh, sanat ve zevkten yoksun bırakmaktan başka bir şey değildir.³⁷ el-Hûlî'ye göre, belâgati *i'câza* hapsetmek sanatsal bir yanlıştan öte dinî bir kusurdur. Çünkü böyle bir sınırlama, *i'câzı* kavramada ve *i'câz* biçimlerini açıklamada insanı bir noktaya götürmek şöyle dursun, basiretini pençeleri arasına alarak algılarını da zayıflatır.³⁸

Aslında el-Hûlî'nin karşı olduğu nokta *i'câzın*, felsefe ekolü³⁹ edebiyatçıları tarafından oluşturulan belâgat ölçütleri ile ortaya çıkarılma çabalarıdır. Yoksa o, Kur'ân'ın *i'câzının* anlaşılabilirliğini elbette kabul etmektedir. Ona göre *i'câz* gerekçelendirilemez. Ancak edebî zevk ile kavranabilir. el-Hûlî, *i'câzın* edebî zevk ile bilineceğine dair görüşleri ilk defa kendisinin dile getirmediğini, klasik alimlerden Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) de aynı görüşleri daha önce dile getirdiğini söylemektedir.⁴⁰

³⁶ el-Hûlî, *Menâhîcu teccid*, 168,173.

³⁷ el-Hûlî, *Menâhîcu teccid*, 173.

³⁸ el-Hûlî, *Menâhîcu teccid*, 174.

³⁹ Arap edebiyatı tarihçileri belâgatte iki ekolün olduğunu ifade ediyorlar. Birincisi kelâm ve felsefe ekolü: Bu ekolde "efrâdını câmi, ağıyârını mâni" mantikî tarifler, tasnifler, felsefî ve mantikî terimler hâkimdir. Bu ekol mensupları, belâgat ve fesahati ile tanınan kişilerden bol örnekler vermek suretiyle yeni bir üslûp ve anlayış geliştirme yerine mantık kurallarına uygun bir tanım ve bu tanıma uygun bir örnekten oluşan anlaşılması zor, yoğun bir metin ortaya koyma yoluna gitmişlerdir. Bu metinlerin anlaşılabilmesi için de ayrıca şerh, hâşiye ve ta'likât yazma ihtiyacını duymuşlardır. Bu ekol daha çok İslâm dünyasının doğu kesiminde hâkim olmuştur. İkinci ekol ise Edebiyat ekolüdür: Bu ekol mensupları felsefî ve mantikî terim ve tanımlardan çok edebî zevk ve sanat ölçülerini esas almışlar, bol örnek ve şâhidlerden hareketle edebî zevkin ve bir belâgat üslûbunun ortaya çıkmasına gayret sarf etmişlerdir. Bu ekole mensup eserlerin okunup anlaşılmasının kelâm ekolüne göre daha kolay olması sebebiyle bunlarla ilgili şerh, hâşiye ve ta'likâta ihtiyaç duyulmamıştır. Bu ekol daha çok Arap yarımadası, Irak, Suriye, Mısır ve Mağrib'de hâkim olmuştur. Geniş bilgi için bk. Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Mayıs 2020).

⁴⁰ el-Hûlî, *Menâhîcu teccid*, 173.

Şevki Dayf, belâgatın tüm edebî ürünleri kapsamamasının ve genel anlamda edebî ürünlere parçacı yaklaşmasının iki sebebinin olduğunu ifade etmiştir. Birincisi; belâgat âlimlerinin çalışmalarıyla Kur'ân-ı Kerim'in ibarelerindeki belâgati ve ifade özelliklerini ortaya çıkarıp gerekçelendirmeleridir. Yani belâgati İ'câzül-Kur'ân meselesi ile ilişkilendirmeleridir. Şevki Dayf'a göre belâgat âlimleri bu konuda başarılı olmuşlar ve dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'in ifade özelliklerini en ince ve en mükemmel şekilde tasvir edebilmişlerdir. İkincisi ise klasik şiir ve nesrin doğasından kaynaklanmaktadır. Zira klasik şiir, anlam, hayal, tasvir ve ifade açısından genel anlamda aynı tarzda olmuş ve şairler arasında, kasidedeki her beytin müstakil olduğu anlayışı hâkim olmuştur. Böylece ne şairler ne de belâgat bilginleri kasideye bütüncül bir bakış açısıyla bakmamışlardır. Aksine tüm dikkatlerini tek tek beyitlere ve ibaredeki parçalara vermişlerdir. Eğer şairler şiir içeriğini çeşitlendirip kendi duyguları yanında yaşadıkları çevrenin ve toplumun da duygularını objektif bir şekilde dile getirebilselerdi şüphesiz üslupta da bir çeşitlilik olurdu ve belâgat âlimleri de çalışmalarında söz konusu üslupları ele alırlardı. Dayf, nesirde de durumun farklı olmadığını, belâgat âlimlerinin bu konudaki çabalarının divan mektupları ile sınırlı kaldığını dile getirmiştir. Bedüzzmân el-Hemedânî'nin (ö. 395/1007) *makâme*⁴¹ türünü oluşturarak yazılı edebiyata yeni bir soluk getirdiğini ancak Harîrî (ö. 516/1122) hariç kendisinden sonra bu türde yeni ve farklı bir edebî ürünün ortaya konulmadığını ifade etmiştir. Belâgat âlimlerinin *makâme* türüne yaklaşımları da farklı olmamıştır. Modern dönemde belâgatın, hem nazım hem de nesir türünden, çağdaş dönemde ortaya çıkanlar dâhil tüm edebî ürünleri bütüncül bir yaklaşımla ele alacak şekilde yenilenmesi gerektiği fikri dile getirilmiştir.⁴²

Belâgat ilminin tüm edebî tür ve üslupları kapsamamasının büyük oranda *i'câz* meselesinden kaynaklandığını savunan bazı edebiyatçılar olsa da Arap edebiyatçılarının kahir ekseriyetinin bu görüşte olmadıkları görülmektedir. Örneğin Nuaym el-Himsî, belâgatın normalde kapsamaması gereken bazı tür ve üslupları kapsamamasının sebeplerinden birinin *i'câz* olabileceğini ancak bu konudaki tüm sorumluluğun *i'câza* bağlanamayacağını ifade etmiştir. el-

⁴¹ Makâme, hayalî bir kahramanın başından geçen olayların hayalî bir hikâyeci tarafından dile getirildiği kısa hikâyeler serisinden (makâmât) meydana gelen edebî tür ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adıdır. Erol Ayyıldız, "Makâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Mart 2020).

⁴² Dayf, *el-Belâga tetâvur ve târîh*, 376-377.

Hımsî'ye göre belâgatteki kapsam daralmasının en önemli nedeni, müteahhir dönemde Arap-İslam aleminde yaşanan genel gerileme ve fikri donukluktur.⁴³

3.4. Belâgatin Mantık İlminin Etkisine Girmesi

Belâgat ilmindeki sorunların baş müsebbibi olarak başta felsefe olmak üzere mantık ve kelâm gibi aklı ilimlerin görülmesi, bu meselenin İ'câzü'l-Kur'ân-belâgat ilişkisi çerçevesinde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Zira İ'câzü'l-Kur'ân'ın, felsefenin bir alt dalı olan mantık ilminin belâgati etkilemesine ve kısmen de olsa onu şekillendirmesine zemin hazırladığı yönünde ileri sürülmüş görüşler vardır.⁴⁴ Bu açıdan felsefe, mantık ve kelâm gibi aklı ilimlerin tarihi süreçte belâgat ilminin oluşum ve gelişimini nasıl etkilediği ve söz konusu etkinin ne tür sonuçları olduğu modern çağda çokça tartışılan bir mesele haline gelmiştir.

Çağdaş Arap edebiyat tarihçilerinin çoğunluğu tarafından kabul edilen genel görüşten hareketle felsefe ve belâgatin tarihî süreçteki ilişkisi şu şekilde özetlenebilir: Belâgatin gelişim evrelerinde oluşum dönemi olarak ifade edilen ilk evrede⁴⁵ felsefenin izini görmek mümkün olsa da bu son derece sınırlıdır. Birinci dönemin sonlarından itibaren felsefenin artan etkisi, gelişim dönemi boyunca devam etmiş ama hiçbir şekilde belâgat çalışmalarını ait olduğu alandan uzaklaştıramamış ve belâgat âlimlerinin üsluplarına tam anlamıyla hâkim olamamıştır.⁴⁶ Tam aksine gelişme dönemindeki etkileşim belâgate olumlu yansımış ve belâgatin bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkmasını ve terminolojisinin oluşmasını sağlamıştır. Bu dönemde belâgat âlimleri, bölümlendirme ve kural koyma gibi hususlarda felsefe ve mantıktan yararlanmışlarsa da içerik – özellikle de edebî ekolde- neredeyse tamamen Araplara özgü kaynaklardan oluşmuştur.⁴⁷ Felsefenin/mantık ilminin belâgati olumsuz yönde etkilemesi

⁴³ el-Hımsî, *Fikretü İ'câzi'l-Kur'ân*, 46-47.

⁴⁴ el-Hûlî, *Menâhicü tecdîd*, 156-158.

⁴⁵ Belâgatin tarihsel gelişimi genelde dört dönem şeklinde ele alınmaktadır: Birinci dönem, Cahiliye döneminden yaklaşık olarak hicri 4. yüzyıl sonlarına; ikinci dönem, 4. yüzyıl sonlarından 7. Yüzyıl sonlarına; üçüncü dönem, 7. yüzyıl sonlarından 13. yüzyıl sonlarına; dördüncü dönem ise 13. yüzyıl sonlarından günümüze kadar devam eden süreyi kapsamaktadır. Geniş bilgi için bk. Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4. Mayıs 2020).

⁴⁶ Bin İsa Bâtâhir, *Teysîru'l-belâga fi kütübi't-türâs* (Şarika: Câmiâtü'ş-Şârikâ, ts.), 15-16.

⁴⁷ Muhammed Zağlûl Selâme, *Eseru'l-Kurân fi tetavvuri'n-nakdi'l-Arabî ilâ âhiri'l-karni'r-râbi' el-hicrî* (Munîra: Mektebetü'ş-Şabâb, ts.), 230.

hicri VII. yüzyıl sonrasına denk gelen ve gerileme dönemi olarak ifade edilen evrede olmuştur. Söz konusu dönemde belâgat kitapları edebiyat ve dil alanlarından uzaklaşmış, içeriklerine büyük oranda diyalektik bir üslup hâkim olmuştur. Tartışma ve cedele boğulan kitaplarda edebi zevkten yoksun kuru bir üslup tercih edilmiştir. Belâgat kitaplarındaki bölüm sınıflandırmaları, konuların dizilişi, özel yapıdaki belağî anlamların ifade edilmesi, anlam metodları ve güzel anlatım biçimleri felsefe kaynaklı olmuştur. Yine felsefenin/mantığın etkisiyle belâgat âlimleri illet ve terimler konusunda aşırıya kaçmışlardır.⁴⁸

Şimdi asıl meseleye dönecek olursak belâgat-felsefe etkileşimini sağlayan başka unsurlar olsa da en önemli etkenin İ'câzü'l-Kur'ân olduğu söylenebilir. Emin el-Hûlî, felsefenin tercüme hareketi sonucunda İslam âlemine girdiğini ancak sınırları kesin kural ve çizgilerle belirlenen bir dinî hayat ile karşılaşmış bu kuralların savunucularını karşısında bulduğunu ifade eder. el-Hûlî, belli bir çekişme döneminden sonra din adamlarının felsefenin silahına başvurarak mantığı alıp hayata geçirdiklerini ve inançla ilgili konuları mantık aracılığıyla ortaya koymaya çalıştıklarını kaydetmektedir. el-Hûlî'ye göre bu sürecin sonunda kelâma dayalı felsefe hareketleri ortaya çıkmış ve kelâm, İslam felsefesinin bel kemiği haline gelerek nihayet felsefenin yerini almıştır. Böylece kelâm alanına ancak filozof ya da yarı filozof kişilerin girebileceği imajı oluşmuştur.⁴⁹ el-Hûlî, felsefe ile kelâm arasındaki ilişkiyi açıklayarak, büyük oranda kelâmcıların katkılarıyla teşekkül eden Arap belâgatının doğrudan veya dolaylı bir şekilde felsefeden etkilendiğini vurgulamıştır.⁵⁰

el-Hûlî, İslam âleminde mantık ve felsefe ile en çok ilgilenenlerin kelâm âlimleri olduğunu, onların bu ilgilerinin ise büyük oranda *i'câz* ile ilgili tartışmalar ve inanç ile ilgili ayetlerin anlaşılması noktasındaki ihtilaflardan kaynaklandığını ifade etmektedir. Ancak söz konusu ilginin sadece *i'câz* meselesinden kaynaklanmadığını dile getiren el-Hûlî, belâgat araştırmalarının doğrudan kendi öz çalışmalarından ve belâgat çalışmalarını ele alma, terminolojisini oluş-

⁴⁸ Celalüddin Abdurrahman el-Kazvîni, *et-Telhîs fi ulûmi'l-belâgâ*, nşr. Abdurrahman el-Berkûkî (Kahire: Dârü'l-Fikr'l-Arabî, ts.), 4 (neşredenin önsözü); Emîn el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, 148; Bâtâhir, *Teysîru'l-belâga fi kutubi't-turâs*, 11; Ahmed İsmail Hasan Ali, "Tetavvur el-mustalahât el-belâgiyye dirâse târihiyye tahlîliyye", *Mecelletü'l-belâga ve tahlîlü'l-hitâb* 9 (özel sayı 2016), 160.

⁴⁹ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, 145-147.

⁵⁰ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, 145.

turma, böylece özgün bir sanatın çerçevesini çizme çabasına atfettikleri özel ilgiden de kaynaklandığını söylemektedir.⁵¹

4. SONUÇ

Belâgatın sistematik analizi ancak Kur'ân-ı Kerim'in nüzulünden sonra başlamıştır. Bu dönemde dil, edebiyat, tefsir, edebî tenkit ve kelâm ilimleriyle karışık bir şekilde başlayan belâgat çalışmalarının esas hedefi Kur'ân-ı Kerim'in i'câzını yani edebî üstünlüğünü ve eşsizliğini ortaya koymak olmuştur. Dolayısıyla belâgat ilmi "dinî disiplinler" (ulûmu'd-dîn) şeklinde adlandırılan alanlardan biri kabul edilmiştir. Belâgatın Kur'ân'ın i'câzı ile bağlantılı olarak dinî ilimlerden sayılması, belâgat alanındaki çalışmalara ivme kazandırmak suretiyle başlangıçta olumlu bir etki yaratmışsa da bu durum zamanla bazı hususlarda belâgatın aleyhine olmuştur.

Neredeyse tamamı kelâmcı olan belâgat âlimlerinin İ'câzü'l-Kur'ân doktrini bağlamındaki tartışmaları, bu meselesinin belâgati, başta Mu'tezile ve diğer fırkalar olmak üzere mezheplerin çekişme alanı haline getirdiğini göstermektedir. Ancak bu durum kelâm âlimlerinin belâgate katkılarının önemini azaltmamaktadır. İ'câzü'l-Kur'ân ile bağlantılı bir şekilde gelişmesi, belâgati, metin üreten değil metin inceleyen bir ilim haline getirdiği yönündeki eleştirilerin de büyük oranda haklı gerekçelere dayandığı görülmektedir. Klasik dönem belâgat eserlerinin büyük çoğunluğunda inşa ve kompozisyona dair konuların bulunmaması da bunun bir göstergesidir. Klasik âlimlerin belâgati i'câz merkezli tanımlamaları ve telif ettikleri eserlerinin başlığında i'câz veya i'câzı andıracak kavramlar kullanmaları, belâgati büyük oranda Kur'ân-ı Kerim ile sınırlandırdıklarını göstermektedir. İ'câzü'l-Kur'ân meselesinin belâgatın felsefe ve mantığın etkisine girmeye sebep olduğu yönündeki eleştirilerin de kısmen yerinde olduğu kanaatindeyiz.

Belâgat ilminin edebî zevkten yoksun kuru kaideler haline gelmesinde, ayrıca tüm edebî ürün ve üslupları kapsamamasında i'câzın etkisinin olduğu yönündeki görüşlere katılmakla birlikte, söz konusu görüşlerin sadece birkaç çağdaş edebiyat tarihçisi tarafından dile getirildiğini ve henüz geniş ilmî çevrelerde kabul görmediğini de belirtmek isteriz. Dolayısıyla İ'câzü'l-Kur'ân-

⁵¹ el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd*, 156-157.

belâgat ilişkisi ile ilgili eleştirel fikirlerin henüz tam olarak olgunlaşmadığı, konunun daha detaylı bir şekilde incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

5. KAYNAKÇA

- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-sinâateyn eş-şi'r ve'l-kitâbe*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1952.
- Ali, Ahmed İsmail Hasan. "Tetavvur el-mustalahât el-belâgiyye dirâse târihiyye tahlîliyye". *Mecelletü'l-belâga ve tahlîlü'l-hitâb* 9 (özel sayı 2016), 159-172.
- Arefe, Abdülaziz. *Kadiyyetü i'câzi'l-Kur'ân ve eseerühâ fî tedvîni'l-belaga*. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1985.
- Amârî, Ali Muhammed Hasan. *Kadiyyetü'l-lafz ve'l-ma'nâ, ve eseruhâ fî tedvîni'l-belâgati'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1999.
- Abdülmuttalib, Muhammed. *el-Belâgatu'l-Arabiyye kirâatun uhrâ*. Kahire: Dâru Nûbâr, 2007.
- Ayyıldız, Erol. "Makâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/makame>
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'ân*. nşr. Es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Bâtâhir, Bin İsa. *İşkâliyetu tecdîdî'l-belâga: Ru'yetun fi'l-menhec ve tarâiki't-ta'lîm*. ts.
- Bâtâhir, Bin İsa. *Teyisîru'l-belâga fî kütübi't-türâs*. Şarika: Câmiâtu's-Şârikâ, ts.
- Bişrî, Abdülaziz. *el-Muhtar*. Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2012.
- Binti's-Şâtî', Aişe Abdurrahman. *el-İ'câz el-beyânî li'l-Kur'ân*. Kahire: Darü'l-Maârif, ts.
- Bûkamra, Ömer. "İ'câzü'l-Kur'ân el-beyânî ve eseruhâ fî neş'eti'd-dersi'l-belâgî". *Mecelletu târihi'l-ulûm* 4/10 (2017), 68-80.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. nşr. Abdüsselâm Harun. B.y.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-İ'câz*. nşr. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Dayf, Şevki. *el-Belâga tetavvur ve târih*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

- Dineverî, İbn Kuteybe. *Te'vîlu muhtelefi'l-hadîs*. Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.
- Garâfî, Mustafa. "el-Belâga ve'l-'akîde". Erişim 15 Mart 2020.
<https://www.diwanalarab.com>
- Hamrânî, Abdülkadir. "el-Hicâc fî Delâilî'l-i'câz". *el-Mumâresât el-lugaviyye* 6/31 (2015), 213-238.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasan el-Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Mahmud Muhammed Kasım. 20 cilt. B.y.: ts.
- Hımsî, Nuaym. *Fikretü İ'câzi'l-Kur'ân mine'l-bi'se ilâ asrina'l-hâdır*. Beyrut: Mües-setü'r-Risâle, 1980.
- Hûlî, Emin. *Menâhicü tecdid fî'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsir ve'l-edeb*. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 1961.
- Hüseyin, Tâhâ. "Arap Belâgati: el-Câhiz'den 'Abdu'l-Kâhîr'e Kadarki Süreç". Çev. Zafer Kızıklı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 433-460.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*, "acz", 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 2003.
- Kazvîni, Celalüddin Abdurrahman. *et-Telhîs fî ulûmi'l-belâga*. nşr. Abdurrahman el-Berkûkî. Kahire: Dâru'l-Fikr'l-Arabî, ts.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 4 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/belâgat#1>
- Kızıklı, Zafer. "Arap Dili Belâgat Bilimine Kuramsal Bir Yaklaşım". *Journal of Islamic Research* 24/1 (2013), 17-24.
- Kızıklı, Zafer. "Kur'ân'ın İ'câzı Bağlamında Dil-İnanç İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 18/58 (Kış 2014), 265-280.
- Nevfel, Abdürrezzak. *el-İ'câz el-adedî li'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 1987.
- Râfi'î, Mustafa Sadık. *İ'câzi'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- Smyth, William. "Retorik ve Belâgat İlmi: Hıristiyanlık ve İslâm". Çev. Abdullah Yıldırım. *Marife* 13/1 (2013 Bahar), 167-179.

- Selâme, Muhammed Zağlûl. *Eserü'l-Kur'ân fî tetavvuri'n-nakdi'l-Arabî ilâ âhiri'l-karni'r-râbi' el-hicrî*. Munîra: Mektebetu's-Şabâb, ts.
- Türkmen, Sabri. "Kur'ân'ın Mucizeliği Meselesi". *Diyanet İlmi Dergi* 39/4 (2003), 55-70.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/icazul-kuran>
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 cilt. Kahire: Dârü't-Türâs, ts.
- Zevârî, Ali Ahmed. "Eserü'l-Kur'âni'l-Kerîm fî neş'eti'd-dersi'l-belâgî ve tetâvurih". *el-Menhel* 4/1 (2018), 143-174.
- Zeydân, Corcî. *Târihu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-Hilâl, ts.
- Zeyyât, Ahmed Hasan. *Difâun ani'l-belâga*. Beyrut: Matbaatü'r-Risâle, 1945.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 1308-9684 | e-ISSN 2687-3605 | [http://](http://dergipark.org.tr/mesned) [https://](https://dergipark.org.tr/mesned)
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 12.04.2020 | Kabul Tarihi: 21.05.2020

Bilâdü's-Sind'de Bir Arap Hanedanlığı: Hebbârîler (H.247-416/M.862-1026)*

- An Arab Dynasty in Sindh Region: Habbaris (Ah. 247-416/Ad. 862-1026)-

Zabihur RAHMAN**

Atıf/Citation: Rahman, Zabihur. "Bilâdü's-Sind'de Bir Arap Hanedanlığı: Hebbârîler (h.247-416/m.862-1026) / An Arab Dynasty in Sindh Region: Habbaris (Ah. 247-416/Ad. 862-1026)". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 135-164.

Öz:

Sind bölgesinde önce, h.90/m.708-709 yılından h.132/m.749-750 yılına kadar Emevîler, ardından h.247/m.862 yılına kadar Abbâsîler hüküm sürmüştür, bölgede Abbâsîler'in egemenliği zayıfladıktan sonra da çeşitli Arap hanedanlıkları ortaya çıkmıştır. Bu hanedanlıklardan biri olan Hebbârîler, Sind bölgesinin büyük bir kısmını ele geçirip güçlü bir yönetim kurarak kendi iktidarını sağlamıştır. Bu çalışmada Hebbârîler'in iktidara gelişi ve bölgede siyasal, sosyal ve kültürel katkıları ile hanedanlığın çöküşü ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sind, Emevîler, Abbâsîler, Hebbârîler, Mansûre.

Abstract:

In the Sind region, the Umayyads first ruled from h.90 / m.708-709 to h.132 / m.749-750, then the Abbasids until h.247 / m.862. After the Abbasids sovereignty weakened in the region, various Arab dynasties has emerged. Habbaris, was one of these dynasties, captured a large part of the Sind region and established a powerful government to secure their own power. In this study, the rising of the Habbaris to power and their political, social and cultural contributions in the region and the collapse of the dynasty were discussed.

Key Words: Sindh, Umayyads, Abbasids, Habbaris, Al-Mansura.

* Bu makale, Sind Bölgesinin Fethi ve İslamlaşması (h.15-416/M.636-1026) adlı doktora tezi-mizden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Dr., University of Haripur, Faculty of Islamic and Religious Studies, zabihurrahman83@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8037-3506.

1. GİRİŞ

Es-Sind veya *Bilâdü's-Sind* adı verilen topraklar, fütûh ve büldân kaynaklarında, Kuzeydoğu Keşmir dağlarından Hind Okyanusuna dökülen Sind nehrinin doğu ve batısını kapsayan, belirli bölgeler hariç aşağı yukarı bugünkü Pakistan'ın tamamını içine alan bir bölge olarak geçmektedir. Nitekim Sind tarihi hakkında ana kaynak olarak bilinen *Fethü's-Sind* (Çeçnâme)¹ de Sind bölgesinin sınırlarının, doğuda Keşmir bölgesi, batıda Mükran² sınırları, güneyde Hind Okyanusu ve kuzeyde Kırdân³ ve Kîkanân⁴ dağlarına kadar uzanmakta olduğunu göstermektedir.⁵

-
- ¹ Hicrî III. yüzyılda muhtemelen Arapça olarak telif edilen ve müellifi meçhul olan bu eserin orijinali günümüze ulaşmamıştır. Arapçada *Fethü's-Sind* ismiyle bilinen ve XIII. yüzyılda Ali b. Hâmid b. Ebi Bekr el-Kûfî (ö. 613/1216) tarafından Farsça'ya tercüme edilen bu eser, İslâm fetihleri öncesi Sind'de hüküm süren Çeç hanedanına nispetle Çeçnâme adıyla ün kazanmıştır. Eser, Müslümanların Sind bölgesine gelmeden önceki siyasi durumunu ele alarak başlamakta ve Sind fatihi Muhammed b. Kâsım'ın ölümüne kadar geçen olayları detaylı bir şekilde aktarmaktadır. Eserde Ali b. Medâinî'nin (ö. 234/848) Sind bölgesi hakkındaki rivayetlerinden sıkça istifade edildiği görülmektedir. Kûfî'nin bu eserinin Farsça, İngilizce, Arapça ve Urduca tercümeleri vardır. Bkz. Ali Üremiş, "Ali b. Hâmid b. Ebî Bekr el-Kûfî, Fathnamah-i Sind (Chachnâmah), nşr. N.A. Baloch, İslâmabad 1983, 284 s. ; Ali Kûfî, *Fethu's-Sind* (Cac-nâme), nşr. S. Zekkâr, Beyrut 1992, 366 s.", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 42 (2005) Işın Demirkent Hatıra Sayısı, 305–312; Tahsin Yazıcı, "Çeçnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/248.
- ² Mükran, Sind bölgesinde büyük bir vilayettir. Pek çok şehir ve köylerden oluşmaktadır ve Kirman bölgesinin doğusunda bulunmaktadır. Bkz. Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995), 5/179.
- ³ Kırdân bölgesi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. *Fethü's-Sind*'de Kîkanân bölgesiyle beraber geçtiğine göre Kırdân bölgesi de bugünkü Belucistan'ın Kallât bölgesinin yakınlarında bir yer olmalıdır.
- ⁴ *Fethü's-Sind*'de Kîkanân olarak geçen bu yer için Yâkût el-Hamevî, Kîkân ismini kullanır. Kîkân, Horasan'ın yakınında Sind bölgesinde bulunan bir şehirdir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/423. Kîkân ismi, Farsça Gîgân kelimesinin Arapçalaşmış halidir. Bu isim bugünkü Belucistan'ın Kallât bölgesi için kullanılırdı. Bkz. Kadı Athar Mübârekpûrî, *Hindustan Mein Arbon ki Hükümaten* (Delhi: Nedve'tü'l-Müsannifin, 1967), 130.
- ⁵ Ali b. Hâmid b. Ebi Bekr el-Kûfî, *Fethü's-Sind* (Çeçnâme), thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1992), 15. Ayrıca bkz. Hugh Trevor Lambrick, *History of Sind, Sind Before The Muslim Conquest* (Sindh: Sindhi Adabi Board Jamshoro, 1996), 2/136; Azmi Özcan, "Sind", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/242- 244.

Tarih kaynaklarına göre Bilâdü's-Sind'e yönelik ilk İslâm akınları Hz. Ömer döneminde gerçekleşmiş⁶, Muaviye b. Ebî Süfyan döneminde ilk fetihlerin önü açılmış ve Emevîler döneminde devam eden bu fütûhat faaliyetleri ile bölgenin tamamı, İslâm devletinin bir doğu eyaleti olma statüsünü kazanmıştır. Daha sonra iktidara gelen Abbâsîler, bölgeye hâkim olarak h.247/m.861-862 yılına kadar bu bölgede egemen olmuşlardır. Abbâsîler'in zayıflamasının ardından ise Sind bölgesi bağımsız hükümdarların eline geçmiş ve böylece Mansûre'de⁷ Kureyş kabilesinden Hebbârîler (h.247-416/m.862-1026); Mültan⁸ bölgesinde yine Kureyş kabilesinden Sâmeoğulları (h.290-375/m.903-986); Mükran'da ise yine bir Arap hanedanlığı olarak Ma'dân hükümdarlığı (h.340-422/m.952-1031) kendi hanedanlıklarını kurmuşlardır. Bu makalede konumuz Hebbârî Hanedanlığı olduğu için diğerlerinin sadece isimlerini vermek ile yetinmiş bulunuyoruz.⁹

Makalemize konu olan Hebbârî hanedanlığı, h. 247- 416/m. 862-1026 yılları arasında Sind bölgesinde varlık göstermiş olan Arap hanedanlıklarının siyasi bakımdan en güçlüsü olarak bölgenin büyük bir kısmında hüküm sürmüştür. Bu makalede yaklaşık iki asır kadar Sind bölgesinde hüküm sürmüş olan Hebbârî hanedanlığı ele alınacaktır.

⁶ Ahmed b. Yahya Belâzürî, *Fütûhü'l-Büldân*, thk. Abülkâdir Muhammed Ali (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014), 256; Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Harâc ve Sinâ'atü'l-Kitâbe*, thk. Muhammed Hüseyin Zebidî (Bağdâd: Dâru'r-Reşid, 1981), 413.

⁷ Mansûre, Sind bölgesinde verimli topraklara sahip büyük bir şehirdir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/ 211. Sind fatihi Muhammed b. Kâsım'ın oğlu Amr b. Muhammed tarafından fetih hareketleri çerçevesinde kurulmuş olan bu şehir konum olarak bugünkü Haydarâbâd'ın kuzeydoğusunda idi. Bkz. Belâzürî, *Fütûh*, 264; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/317; Özcan, "Sind", 37/242-244.

⁸ Hint topraklarında bulunan, Gazne yönünde bir şehirdir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/227. Mültan, Sind fatihi olarak bilinen Muhammed b. Kâsım tarafından h.94/m.712 yılında fethedilerek İslâm yurdu yapılmıştır. Mültan, günümüzde Pakistan'ın Pencab bölgesinde bulunan tarihî bir şehirdir. Bkz. İbnü'l-Hayyât, *et-Târîh*, 307; Belâzürî, *Fütûh*, 261; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 4/20; Azmi Özcan, "Mültan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 31/548-549.

⁹ Sind bölgesinde kurulmuş olan diğer hanedanlıklar hakkında bilgi için bkz. Zabihur Rahman, *Sind Bölgesinin Fethi ve İslâmlaşması* (h.15-416/M.636-1026) (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 145-179.

2. HEBBÂRÎLER'İN KÖKENİ VE HANEDANLIKTAN ÖNCEKİ DURUM

Hebbârîler tarihsel rivayetlere göre soy bakımından Kureyş kabilesinin Benû Esed kolundan olan Hebbâr b. Esved'e dayanır.¹⁰ Hebbâr b. Esved, Hebbârî hanedanlığının kurucusu olan Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî'nin büyük dedesi olup, İslâm davetinin başlarında Mekke müşriklerinden Resûlullah'a kötülük yapan kişiler içinde en önde gelen isimlerden biriydi. Kendisinden nakledilen bir rivayette de Resûlullah İslâm'ı davet etmeye başladığında ona düşmanlık yaptığını, ona engel olmaya çalıştığını ve kötülük ettiğini söylemektedir.¹¹ Konuyla ilgili başka bir rivayete göre de Resûlullah hicretten sonra henüz hicret etmemiş olan kızı Zeyneb'i Mekke'den getirmesi için birini göndermişti. Bunlar, dönüş yolunda Kureyş kabilesinden içinde Hebbâr b. Esved'in de bulunduğu bir grupla karşılaştıklarında Hebbâr, Zeyneb'i iterek eziyet etmiş ve sırtına mızrak ile vurmuş¹² ve Zeyneb'i deveden düşürmüştü.¹³ Rivayete göre bu olay olduğunda Zeyneb hamile idi ve bu darp sebebiyle bebeğini düşürdü. Bu olay yüzünden Zeyneb yolculuğa devam edemedi ve Mekke'de Abdümenâf oğullarının evlerine gönderildi. Hebbâr b. Esved'in suçu büyüktü ve bu sebeple Resûlullah onu yakalamaları için askeri birlik göndererek onun yakalandıktan sonra öldürülmesini istemişti.¹⁴ Ancak bununla birlikte Hebbâr, muhtemelen Mekke fethedildikten sonra, Resûlullah'ın yanına gelerek İslâm'ı kabul ettiğini açıklamış, Resûlullah'a yapmış olduğu kötülükleri itiraf ederek ondan af dilemiş, Resûlullah da onu bağışlayarak "İslâm önceki günahları siler." demiş ve insanları Hebbâr'ı kötölemekten men etmiştir.¹⁵

¹⁰ Ebû Abdillâh Mus'ab ez-Zübeyrî, *Kitâbu Nesebi Kureys*, 3. Baskı (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1982), 218.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, 2. Baskı (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 11/537.

¹² Taberî, *Târih*, 11/537-538.

¹³ Taberî, *Târih*, 2/470.

¹⁴ Taberî, *Târih*, 11/537-538.

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 2/857-858. Ayrıca bkz. Taberî, *Târih*, 11/538-539; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 6/412-413.

Resûlullah'ın vefatından sonra Hebbâr'ın Şam'da yaşadığı ve Hz. Ömer döneminde Şam'dan hac yapmak için Medine'ye geldiği ancak hacın rükünlerinden bazılarını kaçırdığı rivayet edilmektedir. Bunun üzerine halife Hz. Ömer ona, bu sene umre yapıp seneye hac için gelmesini emretmiştir.¹⁶

Hebbâr soyunun Sind bölgesinde varlığı ise Hebbâr b. Esved'in torunu olan Münzir b. Zübeyr'in h.111/m.728 yılında Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik (h.105-125/m.724-743) tarafından Sind bölgesine vali olarak atanan Hakem b. Avâne el-Kelbî ile beraber gelerek bu topraklara yerleşmesi ile başlamıştır.¹⁷ Emevîler döneminde Karkisiyâ¹⁸'da vali olarak görev yapan Münzir b. Zübeyr, Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbâs es-Seffâh (h.132-136/m.750-754) döneminde öldürülmesine kadar görevine devam etmiştir.¹⁹

Abbâsî devleti kurulduktan sonra halife Ebü'l-Abbâs es-Seffâh (h.132-136/m.750-754), Ermenistan, Azerbaycan ve el-Cezîre üzerine vali olarak Ebû Ca'fer'i atadı. Ebû Ca'fer, Karkisiyâ'ya gelerek orada görev yapmakta olan Münzir b. Zübeyr'den kendisine tabi olmasını istedi. Münzir bu teklifi kabul etmeyince Ebû Ca'fer orada Mâlîk b. el-Heysen'i vali olarak görevlendirdi. Ancak Münzir, ona da tabi olmadı ve h.133/m.751 yılında tutuklanarak öldürüldü.²⁰ Sind bölgesine geldikten sonra halife tarafından yeni bir görev için Karkisiyâ'ya gidip daha sonra orada öldürülen Münzir'in aile mensupları, Sind bölgesinde hayatlarını devam ettirmiş olmalıdır. Ancak tarihsel olarak önem

¹⁶ Ebû Abdillâh Mâlîk b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabi, 1985), 1/383 no:154. Ayrıca bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5/284 no: 9822; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 6/414.

¹⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 428. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelüsî, *Cemheretü Ensâbi'l Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 118; İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Mağribî et-Tûnisî, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men 'Âsarahum min Zevî's-Sultâni'l-Ekber*, thk. Halîl Şehâde, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/391.

¹⁸ Karkisiyâ, Fırat nehrinin doğusunda bir şehirdir. el-Hâbûr nehri ise Ra'sül-Ayn bölgesinden çıkan bir nehirdir ve Karkisiyâ'nın yakınlarında Fırat nehri ile birleşmektedir. Bkz. Hasan b. Ahmed el-Mühellebî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* (Dımaşk: Dâru't- Tekvîn li't-Tibâ'at ve'n-Neşr, 2006), 112; Yâkût el-Hamevî bunun el-Hâbûr ve Fırat nehrinin ortasından üçgen şeklinde bulunduğunu ve Karkisiyâ İbn Tehmures adlı bir padişahın ismiyle adlandırıldığını belirtmektedir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 4/328.

¹⁹ Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zakkâr – Riyad Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 4/150-151.

²⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 4/150-151; İbn Hazm, *Cemhere*, 118-119.

arz edecek bir durum meydana gelmemiş olmalıdır ki tarih kaynaklarımızda bu konuya dair bir bilgiye rastlayamadık.

Abbâsî halifesi Mu'tasım-Billâh (h.218-227/m.833-842) döneminde Sind bölgesinde valilik yapan Mûsâ b. Yahyâ el-Bermekî'nin vefatı üzerine oğlu İmrân b. Mûsâ el-Bermekî (ö.h.240/m.854) halife tarafından bölgede yeni vali olarak görevlendirildi. İmrân'ın valiliği halife Vâsık Billâh (h.227-232/m.842-847) döneminde de devam etti.²¹ Sind bölgesinde yaşayan Arap kabileleri olan Nizârî ve Yemenîler arasında alevlenen asabiyet çatışmasında dönemin valisi İmrân'ın, tarafsız davranmak yerine Yemenîler'i desteklemesi bölgeyi iç savaşa soktu. Buna karşılık bölgede yaşamakta olan Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî²² de muhtemelen Nizârî'lerin desteğini alarak olaya dâhil oldu ve Sind valisi İmrân'ı öldürdü.²³ İmrân'ın öldürülmesinden sonra halife Vâsık Billâh (h.227-232/m.842-847), Horasan ve Sind bölgesi üzerine İnak²⁴ et-Türkî isimli bir Türk komutanı vali tayin etti. İnak, görevi alır almaz Anbese b. İshâk'ı Sind bölgesine komutan olarak gönderdi. Sind bölgesinde otoriteyi sağlayan Anbese'ye Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî de itaat etti. Bölgede dokuz yıl görev yapan Anbese, İnak'ın ölümü üzerine kendi isteği ile görevden ayrıldı.²⁵ Anbese'nin halife Mütevekkil-Alellâh (h. 232-247/m. 847-862) tarafından h. 232/m. 847 yılında görevinden azledildiği de rivayet edilir.²⁶ Anbese'nin ardından Harun b. Ebû Halid el-Merverrûzî, Sind valisi olarak atandı ve orada görev yaparken öldürüldü.²⁷ Ya'kûbî'nin rivayetine göre ise Hârûn b. Ebî Hâlid h. 240/m. 854 yılında Sind bölgesinde kendi eceliyle hayatını kaybetmiş, bunun üzerine bölgede nüfuz sahibi olan Ömer el-Hebbârî, Halife Mütevekkil'e bir mektup yazmış ve kendisine Sind valiliği görevi verilirse, bölgeyi zabturbt altında tutacağına dair

²¹ Belâzürî, *Fütûh*, 428; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târihü'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y), 2/479-480.

²² Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî, Münzir b. Zübeyr'in torunudur. Bkz. Belâzürî, *Fütûh*, 265. İbn Hazm da Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî'nin, sahabî Hebbâr b. Esved el-Kureşî'nin soyundan olup Münzir b. Zübeyr'in torunu olduğunu zikrederek Sind bölgesinin yöneticilerinden olduğunu aktarır. Bkz. İbn Hazm, *Cemhere*, 118-119.

²³ Belâzürî, *Fütûh*, 428; Abdülhay b. Fahriddîn b. Abdilâlî el-Hasenî et-Tâlîbî, *Nüzhetü'l-Havâtir ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir* (Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 1999), 1/56.

²⁴ İslâm kaynaklarında İtâp (Eytâh, ايتاخ) şeklinde geçen bu kelime okuyuş hatası yapıldığı ve kelimenin aslının İnak olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "İnak et-Türkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 12/256-257.

²⁵ Ya'kûbî, *Târih*, 2/479-480, 486.

²⁶ Belâzürî, *Fütûh*, 421; Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtir*, 1/56.

²⁷ Belâzürî, *Fütûh*, 260.

söz vererek valilik görevi talebinde bulunmuştur. Halife de muhtemelen devletin siyasi durumunu ve Sind bölgesindeki hassasiyeti göz önünde bulundurarak ona Sind valiliği görevini tevdi etmiştir.²⁸ H.247/m.862 yılında halifenin suikast ile öldürülmesine kadar yaklaşık yedi yıl bölgede vali olarak görev yapan Ömer el-Hebbârî döneminde tarih kayıtlarına geçmiş herhangi bir iç çatışma vs. bulunmadığından Ömer el-Hebbârî'nin bölgeyi kontrol altına alarak barışı ve düzeni sağladığı söylenebilir.

3. VALİLİKTEN HANEDANLIĞA GEÇİŞ: SİND BÖLGESİNDE ÖMER B. ABDÜLAZİZ EL-HEBBÂRÎ DÖNEMİ (H.247-270/M.861-62-884)

Ömer el-Hebbârî'nin Sind'de bağımsız bir hanedanlık kurma sürecinin anlaşılması için Abbâsîler'in son dönemlerde içinde bulunduğu siyasi durum hakkında genel bir bilgi vermek gerekmektedir. Bilindiği üzere orduda bulunan Türk komutanların desteği ile hilâfet makamına gelen²⁹ Mu'tasım (h. 218-227/m. 834-842) dönemiyle birlikte Türklerin devlet idaresindeki etkisi giderek artmıştı. Öyle ki Türklerin eyaletlerdeki valilerin atanma ve azil işlerine müdahil olması ve hatta başa gelecek halifeyi seçebilmeleri gibi hususlar halifelerin siyasi otoritesinin zaafa uğradığını gösteriyordu.³⁰ Diğer taraftan Zut isyanı³¹ ve 816 yılında Azerbaycan'da isyan bayrağını açarak zamanla nüfuz alanını genişletip Abbâsîler'i uzun süre meşgul eden ve nihayet 837 yılında Halife Mu'tasım döneminde bertaraf edilebilen Bâbek el-Hürremî isyanı³² da siyasi otoriteyi zayıflatmıştı. Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde ise Sâmânîler (819-1005) güç-

²⁸ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/490; İbn Hazm, *Cemhere*, 118.

²⁹ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l- Ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 11/27.

³⁰ Hakkı Dursun Yıldız, *İslâmiyet ve Türkler* (İstanbul: Kamer Yayınları, 2000), 115-140.

³¹ Belâzürî, *Fütûh*, 519-523; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/372-373, 472; Taberî, *Târîh*, 9/8-11; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 11/42, 50; İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 5/233.

³² Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *et-Târîh*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1977), 477; Taberî, *Târîh*, 9/52-55; Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*, thk. Esed Dağır (İran: Dâru'l-Hicre, 1988), 3/467-471; İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 11/74-78; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/11-15; Hakkı Dursun Yıldız, "Bâbek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/376-377.

lerini artırmıştı.³³ Bu gibi durumlar Abbâsîler'in gücünün zayıfladığının işaretleriydi. Nitekim Halife Mütevekkil h.247/m.861-862 yılında suikast ile öldürülünce³⁴, Sind bölgesinde vali olarak görev yapan Ömer el-Hebbârî, mevcut siyasi boşluktan yararlanarak bölgede iktidarı ele geçirdi ve bağımsızlığını ilan etti. Böylece Sind bölgesinin büyük bir kısmında Gazneli Mahmûd'un bölgeyi fethine kadar (h.247-416/m.862-1026) varlığını koruyacak olan Hebbârî hanedanlığının temelleri atılmış oldu.³⁵

Siyasi ve idari bakımdan güçlü ve başarılı bir yönetici olan Ömer el-Hebbârî, hanedanlığını kurduktan sonra kendi adına gümüş ve bakır sikkeler bastırmıştı.³⁶ Ancak her ne kadar siyasi olarak bağımsız bir hanedanlık kurulmuş olsa da Abbâsî devleti ile manevi bağ devam etmekte idi. Nitekim Mansûre camisinde hutbeler hala halife adına okunuyordu.³⁷ Hebbârî hanedanlığının kurucusu olan Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî, hanedanlığının merkezi ve başkenti olarak Mansûre'yi seçmişti. Ancak kendisi Mansûre'nin yakınlarında Bâniyâ³⁸ adındaki şehirde oturuyordu.³⁹

Sind bölgesinde bunlar olurken Sîstan⁴⁰ bölgesinde de Ya'kûb b. Leys es-Saffâr, h.247/m.861-862 yılında Abbâsî devletine karşı başkaldırarak uzun ve çetin mücadelelere girişti. Ya'kûb b. Leys es-Saffâr'ın liderliğinde gün geçtikçe güçlenen Saffârîler, adım adım Fars bölgesini ele geçirmeye başladı.

³³ Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr el-Utbî er-Râzî, *Târîhu'l-Yemînî*, thk. İhsân Zenûn Abdüllatîf es-Sâmîrî (Beyrut: Dâru't-Talî'ah, 2004), 198. Ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/609.

³⁴ Ya'kûbî, *Târîh*, 2/492; Taberî, *Târîh*, 9/226; Mes'ûdî, *Mürûc*, 4/38.

³⁵ İbn Hazm, *Cemhere*, 118; Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtir*, 1/56. Ayrıca bkz. Mumtaz Husain Pat-han, *History of Sind: Sind Arab Period*, 2. Baskı (Sindh: Sindhi Adabi Board, 1978), 3/233; Özcan, "Sind", 37/242-244.

³⁶ Ebü'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1938), 2/320 - 323. Ayrıca bkz. Ek. 1.

³⁷ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/320; Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtir*, 1/55.

³⁸ Bâniyâ, Mansûre şehrinden üç merhale (yaklaşık 120 km) uzaklıkta hayat şartları ucuz ve verimli topraklara sahip küçük bir şehirdir. Şehir halkı zenginlik ve refah içinde yaşıyordu. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf el-İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâk fi'htirâkı'l-Âfâk* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 1/170.

³⁹ Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-İstahrî el-Fârisî, *Kitâbü'l Mesâlik ve'l- Memâlik* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 175.

⁴⁰ Farsça'da "sakaların ülkesi" anlamındaki Sakastân kelimesinden gelen Sîstan Arapçaya Sicistan şeklinde geçmiştir. Günümüzde bir kısmı İran, bir kısmı ise Afganistan sınırları içerisinde yer almaktadır. Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "Sîstan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/274-276.

H.262/m.875-876 yılında halife Mu'temid Alellah (h.256-279/m.870-892), Ya'kûb b. Leys es-Saffâr'ı durdurmak için Belh, Tohâristân, Sîstan ve Sind eyaletlerinin idaresini ona verdi.⁴¹ Her ne kadar resmen Sind topraklarının yönetimi Saffârîler'e verilmiş olsa Sind bölgesi üzerinde doğrudan herhangi bir nüfuzları olmamış; bununla birlikte Saffârîler'in Sind toprakları civarındaki Sîstan bölgesi üzerindeki yetkisinden dolayı Mültan, Rahe, Tıbsin, Zebulistan, Sind (Mansûre) ve Mükran bölgelerindeki hükümdarlar Saffârîler'den endişe duymuş ve kendilerine tehdit olarak görmüşlerdir.⁴²

Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî'nin Sind bölgesinde iktidarını kurduktan sonra bölgeyi refah ve huzura kavuşturduğu görülmektedir. Nitekim bölgeyi ziyaret etmiş olan coğrafyacı İbn Havkal (ö.367/977-978), Hebbârî hanedanlığının Mansûre'deki siyaset ve yönetimine karşı halkın hoşnut olduğunu ve Bâniyâ şehrinde yaşayan Ömer'in cömert ve saygın biri olduğunu aktarmaktadır. Hatta Ömer'in asalet ve üstünlük sıfatıyla Bağdat'ta da meşhur olduğundan bahsetmektedir.⁴³ Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî'nin tam olarak kaç yıl hanedanlığın başında olduğuna dair kaynaklarda açık bir bilgi yoktur. Ancak 10. yüzyılda yaşamış olan İranlı denizci ve gemi kaptanı Büzürg b. Şehriyâr (IV./X.yüzyıl)⁴⁴, Güney Hindistan, Gucerât, Hint takımadaları, Çin ve Japonya'ya yapmış olduğu seyahatte gördüklerini anlattığı hatırat niteliğindeki Kitâbü Acâibi'l-Hind adlı meşhur eserinde h.270/m.883-884 yılında Hebbârî hanedanından Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'in Mansûre'de iktidarda olduğunu belirtmektedir.⁴⁵ Bu bilgiden hareketle Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî'nin hükümdarlık süresinin yaklaşık yirmi üç yıl olduğu söylenebilir.

⁴¹ Taberî, *Târîh*, 9/476. Tâberî de geçen başka bir rivayette ise Ya'kûb'a verilen bölgelerin isimleri Horasan, Rey, Fars, Kazvin, Zencan ve Medinetüsselam'ın hududu (yani Bağdat'ın sınır bölgesi) olarak geçmektedir. Bkz. Taberî, *Târîh*, 9/518. Konu ile ilgili ayrıca bkz. İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 12/173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/298. Ayrıca bkz. Erdoğan Merçil, "Saffâr, Ya'kûb b. Leys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/463-464.

⁴² Ebü'l-Abbâs Şemsüddin ibn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman mimâmâ Sebete bi'n-Nakl evi's-Semâ ev Esbetehü'l-Ayân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1900), 6/403-404.

⁴³ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/320-323.

⁴⁴ İranlı bir seyyah, denizci ve gemi kaptanıdır. Hayatı, şahsiyeti ve eğitimiyle ilgili olarak klasik ve modern kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. Mustafa L. Bilge, "Büzürg b. Şehriyâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/522.

⁴⁵ Büzürg b. Şehriyâr Râmhürmüzî, *Kitâbü Acâibi'l-Hind*, thk. B. A. Fanderlet, çev. L. Marcel Devic (Lübnan: Dâr ve Mektebe Bebylon- Cibal, t.y), 3.

Ömer'in iktidarı döneminde gerçekleştirilmiş siyasi, sosyal ve kültürel faaliyetler hakkında kaynaklarımızda detaylı bilgilere rastlamamış olmakla birlikte önceki gibi kabile çatışmalarının yaşanmamış olmasından hareketle bölgede Arap asabiyetçiliğine son verilerek barış, huzur ve refahın tesis edildiğini söyleyebiliriz. Coğrafyacı İbn Havkal'nın da belirttiği üzere⁴⁶ idareden hoşnut olan halkın varlığı da kanaatimizce bölgede adaletli bir sistemin olduğunu göstermektedir.

4. ABDULLAH B. ÖMER EL-HEBBÂRÎ DÖNEMİ (H.270 - 300-301/M.884 - 913-914)

Ömer el-Hebbârî'den sonra oğlu Abdullah b. Ömer el-Hebbârî h.270/m.884 yılında iktidara geldi. Babasından, güçlü ve refah içinde bir hanedanlık devralmıştı. Ancak Abdullah'ın iktidarının daha ilk dönemlerinde başkenti boş gören Kinde kabilesinin kölesi Ebû Sume tarafından Mansûre üzerine bir saldırı gerçekleşti.⁴⁷ Ebû Sume isimli bu şahıs Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (h.136-158/ m.754-775) döneminde⁴⁸ ya da halife Hârûnürreşîd (h.170-193/ m.786-809) döneminde⁴⁹ Sind valisi olarak görevlendirilen Dâvûd b. Yezîd b. Hâtim ile beraber Sind bölgesine gelmişti.⁵⁰ Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî'nin vefatıyla beraber yönetim zafiyetini fırsat bilen ve Abdullah'ın rahatlığından faydalanan Ebû Sume, Mansûre şehrini ele geçirdi. Abdullah el-Hebbârî, Ebû Sume'nin bu cesaretini görünce bir ordu hazırladı ve savaşarak Mansûre'yi geri aldı. Ardından çok geçmeden Bâniyâ'yı terk edip Mansûre'ye yerleşti.⁵¹

Abdullah b. Ömer el-Hebbârî'nin iktidarı döneminde Mansûre şehri ilmi faaliyetlerin gerçekleştiği bir merkez haline gelmişti. İslâmlaşma faaliyetleri devam etmekle beraber gayrimüslimlere dinleri konusunda serbestlik tanınmıştı. Âlimlerin, şair ve ediplerin himaye edilmesinin yanı sıra onlara değer ve

⁴⁶ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/320.

⁴⁷ Kadî Athar Mübârekpûrî, *Ricâlu's-Sind-i ve'l-Hind* (Mumbai: el-Metbaa el-Hicaziyyeh, 1958), 168.

⁴⁸ Belâzürî, *Fütûh*, 264.

⁴⁹ İbnü'l-Hayyât, *et-Târîh*, 463; Taberî, *Târîh*, 8/272.

⁵⁰ Belâzürî, *Fütûh*, 264.

⁵¹ Mübârekpûrî, *Ricâlu's-Sind-i ve'l-Hind*, 168.

önem verilmişti.⁵² Nitekim h.270/m.884 yılında gerçekleştiği rivayet edilen bir olaya göre er-Râ⁵³ bölgesinde hüküm sürmekte olan Mehrûk b. Râik adlı bir Hindu kral, dönemin Sind hâkimi olan Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî'ye bir mektup yazarak ondan İslâm dini ve şeriatını Hint dilinde öğrenmek istediğini belirtmiştir. Bu istek üzerine Abdullah, aslen Irak kökenli olup Mansûre'de yetişmiş, Hintçe konuşma ve yazma becerisine sahip, yerel dillere de hâkim olan âlim ve şair birini⁵⁴ yanına çağırarak kralın talebini ona iletmiştir. Bunun üzerine âlim, bir kaside hazırlayarak krala göndermiştir. İsmi meçhul olan bu âlimin yazdığı kasideyi çok beğenen kral, Abdullah b. Ömer el-Hebbârî'den bu kasideyi yazan kişinin kendisine gönderilmesini istemiş ve bunun üzerine mezkûr âlim, üç sene kadar vaiz ve tebliğci olarak kralın yanında kalmıştır. Üç yılın sonunda geri dönen âlim, Abdullah el-Hebbârî'ye Hindu kralının İslâm'ı kabul ettiğini bildirerek geçen zaman zarfında er-Râ bölgesindeki faaliyetlerini detaylı bir şekilde anlatmıştır. Buna göre kral, âlimin er-Râ bölgesinde kaldığı süre içinde Kur'an'ı Hintçe'ye⁵⁵ tefsir etmesini isteyince ismi meçhul bu âlim tarafından bir Kur'an tefsiri⁵⁶ kaleme alınmıştır. Bu zatın anlamına göre Yasin suresinin yetmiş sekizinci ve yetmiş dokuzuncu âyetlerinin tefsiri esnasında, makamında altından yapılmış ve mücevherlerle bezenmiş süslü bir yatak üzerinde oturmakta olan kral, âyetlerin tekrar edilmesini istedi. Âlim, bu âyetleri tekrar okuyup anlatınca, kral oturmuş olduğu yataktan aşağıya indi ve yürümeye başladı ve yürürken de bir taraftan ter döküyordu. Sonra yere yanağını koyarak ağladı. Kralın yüzü, toz toprak olmuştu. Ardından ayağa

⁵² Mübârekpûrî, *Hindustan Mein Arbon ki Hükümaten*, 91.

⁵³ Büzürg b. Şehriyâr'ın zikrettiği er-Râ bölgesi hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

⁵⁴ Kaynakta bu âlimin ismine dair herhangi bir bilgi verilmemektedir.

⁵⁵ Pakistan ve Hindistan'daki tarihçilerden Seyyid Riyaset Ali Nedvî ve Mumtaz Pathan, Büzürg b. Şehriyâr'ın kullandığı Hintçe ifadesinden Sindce dilinin kast edildiği kanaatinde dirler. Bkz. Seyyid Riyaset Ali Nedvî, *Ahd-ı İslâmi ka Hindustan* (Hindistan: İdâre'tü'l-Musannifîn, 1950), 77-78; Pathan, *History*, 3/235-236. Kanaatimizce de Mehrûk b. Râik için yazılan tefsir Sindî dilinde (Sindce) yapılmış olmalıdır. Çünkü İstahrî ve İbn Havkal, Mül-tan ve Mansûre bölgelerinde kullanılan dilin Sindce ve Arapça olduğunu aktarmaktadır. Bkz. İstahrî, *el-Mesâlik*, 177; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/325.

⁵⁶ Her ne kadar kaynakta tefsir ifadesi geçiyorsa da çağdaş âlimlerce, günümüze ulaşmamış olan bu eserin Kur'an'ın ilk Sindce tercümesi olduğu kabul edilir. Bkz. Riyaset Ali Nedvî, *Ahd-ı İslâmi ka Hindustan*, 77-78; Pathan, *History*, 3/235-236; Seyyid Hamîd Şattârî, *Kur'an-ı Mecîd key Urdu Terâcim u Tefâsîr ka Tenkidî Mutâla'a* (Haydarâbâd Dekken, 1982), 23-24; Abdülhamit Birşik, "Urduca Kur'an Tercümelerinin Tarihi Gelişiminde Batı'nın Etkisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 378-390. Ancak rivayette tefsir kelimesi geçtiği için biz tefsir ifadesini kullanmayı tercih ediyoruz.

kalkarak, mezkûr âlime “Şüphesiz ibadete layık olan Rab budur. O, ezelî ve ebedî var olandır. Hiç kimse onun gibi değildir” diyerek İslâm'ı kabul etti. Bundan sonra da kendisi için ayrı bir ev yaptırarak orada gizlice ibadetlerini yaptı. Rivayette, kral tarafından âlime bu hizmetinden dolayı üç kere altın hediye edildiği de geçmektedir.⁵⁷

Yukarıda geçen rivayetteki olaydan anlaşılıyor ki Hebbârîlerin iktidarındaki Sind bölgesinde barış ve huzur hâkimdi ve dolayısıyla bölgede gerçekleşmiş olan İslâmlaşma faaliyetlerinden bölge civarında bulunan hükümdarlar da etkilenmiş olmalıdır. Krala gönderilen bu âlim gibi insanlara değer ve önem verilmesi bölgede ilmi ve dini faaliyetlere önem verildiğini göstermektedir.

Abdullah el-Hebbârî de babası gibi bağımsız bir hanedanlığa sahip olmakla birlikte Abbâsî devletiyle olan manevî bağına koparmayarak Mansûre camisinde Cuma hutbelerinde Abbâsî halifesinin isminin zikredilmesini hiç ihmal etmedi.⁵⁸ Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'in yönetimine karşı halkın memnuniyeti, bölgede isyan çıkarmak isteyenlere geçit verilmemesi, ayrıca komşu bölgeden İslâm'a yönelen kralın varlığı gibi durumlar Abdullah'ın siyasi ve idari alanda başarılı olduğunun göstergesi olarak gösterilebilir. Abdullah da babası gibi kendi adına para bastırmıştır.⁵⁹

Kaynaklarımızda Abdullah'ın ne zamana kadar hüküm sürdüğüne dair açık bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Mes'ûdî, hicrî dördüncü yüz yılın başlangıcında Sind bölgesine geldiğinde iktidarda Ömer b. Abdullah el-Hebbârî'nin bulunduğunu aktarmaktadır.⁶⁰ Bu bilgiyi göz önünde bulundurarak Abdullah el-Hebbârî'nin h.300-301/m. 913-914 civarlarında vefat ettiği tahmin edilebilir.

Araştırmamız esnasında bazı çağdaş tarihçiler tarafından Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz döneminde Deybül (ديبل)⁶¹ şehrinde büyük çapta can ve mal kaybına sebep olan bir deprem felaketi yaşandığına dair genel bir kabul olduğunu tespit ettik. Mezkûr tarihçiler Abdullah Mübeşşir et-Tırâzî, Mumtaz Pat-han ve Sâdık Ahmed Cevdet bu konuda İbnü'l-Esîr ve Süyûtî'nin tarihinden

⁵⁷ Râmhürmüzî, *Acâib*, 2 - 4.

⁵⁸ Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtir*, 1/55.

⁵⁹ Bkz. Ek. 2.

⁶⁰ Mes'ûdî, *Mürûc*, 1/89.

⁶¹ Deybül, Sind bölgesinde Hint Okyanusu'nun kıyısında bulunan meşhur bir liman şehridir. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/495. Ayrıca bkz. A. S. Bazmee Ansari, “Deybül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1994), 9/262.

almış oldukları rivayetleri kendilerine dayanak olarak göstermektedirler.⁶² Rivayete göre h.280/m.894 Şevval ayında ay tutulması ve şiddetli bir fırtınanın ardından yaşanan büyük bir deprem ile şehrin tamamına yakını yıkılmış ve enkazdan 150 bin kişinin cesedi çıkarılmıştır.⁶³ Fakat bu kaynakları incelediğimizde rivayette geçen şehrin isminin iddia edildiği gibi Deybül değil; tarih ve büldân kitaplarından elde ettiğimiz bulgulara göre Debîl (دبيل)⁶⁴ olabileceğini ve mezkûr çağdaş tarihçiler tarafından hatalı çıkarım yapılmış olduğunu⁶⁵ görmüş bulunuyoruz. Buna dayanarak mezkûr büyük depremin Sind bölgesindeki Deybül şehrinde değil; Ermenistan'daki Debîl şehrinde gerçekleşmiş olabileceğini düşünmekteyiz.

5. EBÜ'L-MÜNZİR ÖMER B. ABDULLAH B. ÖMER EL-HEBBÂRÎ DÖNEMİ (H. 300-301—310 / M. 913-914-923)

Abdullah'ın vefatından sonra h.300-301/m. 913-914 civarlarında oğlu Ebü'l-Münzir Ömer b. Abdullah el-Hebbârî, Sind bölgesinde Hebbârî hanedanlığının başına geçti. Babası ve dedesine göre daha güçlü ve sistemli bir yönetim ortaya koydu. Devlet işlerinde kendisine yardımcı olacak vezir kadrosunu ekledi. Hebbârî hanedanlığında ilk defa Ribâh adlı bir kişi vezir olarak göreve

⁶² Bkz. Abdullah Mübeşşir et-Tırâzî, *Mevsûatü't-Târîhi'l-İslâmî ve'l-Hadâretü'l-İslâmiyye li-Bilâd's-Sind ve'l-Bencâb (Bakistani'l-haliyye) fi Ahdi'l-Arab* (Cidde: Âlemü'l-Ma'rife, 1983), 1/299; Pathan, *History*, 3/237; Sâdık Ahmed Dâvûd Cevdet, *Medînetü'l- Mensûratü fi Zilli'd-Devleti'l-Hebbâriyyeti bi's-Sind* (Riyad: Dâr'u Umayyeh li'n-Neşri ve't- Tevzi, 1995), 26.

⁶³ Her ne kadar mezkûr tarihçiler kaynak olarak Taberî'den hiç bahsetmeseler de bu olaya dair bir rivayet de Taberî'de geçmektedir. Bkz. Taberî, *Târîh*, 10/34. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/478; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Târîhü'l-Hulefâ*, thk. Hamdî el-Demerdaş, (Mekke: Mektebetü't-Nezâr, 2004), 269.

⁶⁴ Belâzürî, Enûşîrvân'ın Rumların elindeki Ermenistan'ı fethettikten sonra bölgede Debîl adlı bir şehir kurduğunu aktarmaktadır. Bkz. Belâzürî, *Fütûh*, 94; Yâkût el-Hamevî de Debîl'in Ermenistan'da bir şehir olduğunu belirtir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/439. Debîl şehri hakkında bilgi için bkz. Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 208; İstahrî, *el-Mesâlik*, 188; Ebû Abdillâh Ahmed İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yusuf el-Hâdi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), 589; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/342; Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 283.

⁶⁵ Söz konusu olan bölgelerin isimlerinin yazılışlarında farklılık bulunmaktadır. İbnü'l-Esîr ve Süyûtî'nin tarihinde geçen şehrin isminde "dâl" harfinden sonra "bâ" ve ardından "yâ" harfi gelmektedir. Ancak Sind bölgesindeki Deybül kelimesinde "yâ" önce, "bâ" harfi ise sonradır. Okuma hatasından kaynaklı bilgi yanlışlığı için ayrıca bkz. Ansarı, "Deybül", 9/262.

başladı. Ömer b. Abdullah el-Hebbârî döneminde ordu teşkilatı oldukça güçlendirilmişti. Savaşçı fillerden oluşan orduda her fil ile beraber beş yüz asker savaşa katılıp, binlerce düşman askerine karşı mücadele verebilecek durumda idi. Ömer b. Abdullah'ın ordusunda bulunan Minfarklis ve Haydara adlı iki büyük filin düşman ordularına karşı verdikleri başarılı mücadele kabiliyeti önceden beri Sind ve Hind bölgelerindeki krallar arasında övgüyle anılıyordu. Hatta Minfarklis adlı fil hakkında ilginç hikâyeler de anlatılmaktaydı.⁶⁶

Ömer b. Abdullah döneminde, askeri bakımdan çok güçlü bir orduya sahip olunmasına rağmen Hebbârîler'in herhangi bir fetih faaliyetinde bulunmadığı görülmektedir. Muhtemelen Hebbârîler'in hedefi bölgedeki halkın refah ve huzur içinde yaşaması ve civar bölgelerdeki hükümdarlarla iyi ilişkiler kurarak bölgenin ekonomisini güçlendirmek olmalıdır. Babası Abdullah ve dedesi Ömer gibi Ebü'l-Münzir de kendi adına sikke bastırmıştır.⁶⁷

Zirikli, Ömer b. Abdullah el-Hebbârî'nin ölüm tarihini h.310/m.923 yılı olarak göstermektedir.⁶⁸ Ömer'in, Ali ve Muhammed isimli iki oğlu olduğu ve babalarının ölümünden sonra iktidarın bunların eline geçtiği aktarılsa⁶⁹ da araştırmalarımız esnasında Ömer b. Abdullah el-Hebbârî'den sonra iktidara gelen oğulları Ali ve Muhammed hakkında açık ve net bir bilgiye rastlayamamış bulunuyoruz. Ancak bölgeyi ziyaret eden ve h. 390/m. 1000 yılında vefat eden Arap tarihçi ve coğrafyacı Makdisî, h.375/m.986 yılında yazmış olduğu meşhur eserinde, Mansûre'de iktidar sahibi olan kişinin Kureyş kabilesinden olduğunu ve orada Abbâsî halifesi adına hutbe okunduğunu aktarmaktadır.⁷⁰

6. HEBBÂRÎ HANEDANLIĞI'NIN SONU

Buraya kadar verdiğimiz bilgilere göre Hebbârî hanedanlığında bariz olarak ön plana çıkan üç hükümdardan söz edildiği görülmektedir. Bu hükümdarlar; hanedanlığın kurucusu Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî, oğlu Abdullah b.

⁶⁶ Mes'ûdî, *Mürûc*, 1/189. Ayrıca bkz. Abdülhay el-Hasenî, *Hasenî, Nüzhetü'l-Havâtir*, 1/62.

⁶⁷ Bkz. Ek. 3.

⁶⁸ Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-Arabi'l-Müsta'ribin ve'l-Müsteşrikîn*, 15. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, t.y), 5/52.

⁶⁹ Mes'ûdî, *Mürûc*, 1/189-190. Hatta Ömer b. Abdullah'ın oğlu Ali'nin isminin yazılı olduğu sikkeler de mevcuttur. Bkz. Numismal, Ancient Coins Canada, "Muslim Sindh and Multan (711-1569)", erişim: 8 October 2019, <https://www.numismal.com/acc/Nice-silver-damma-of-Amir-Ali-ca.900-950-AD-Habbarid-Amirs-of-Sind-AS-15-F286-w449671.html>.

⁷⁰ Makdisî, *Ahsen*, 350.

Ömer ve torunu Ebü'l-Münzir Ömer b. Abdullah'tır. Ardından bölgedeki iktidar onun soyundan gelen Ali, Muhammed ve evlatlarının elinde Gazneli Mahmûd'un burayı fethine kadar devam etmiştir.⁷¹

Kaynaklarımızda Mansûre'de iktidarın Sultan Mahmûd'a geçişi İbnü'l-Esîr ve İbn Haldûn'un vermiş olduğu bilgiye göre şöyledir: Gazneli Sultan Mahmûd, h.416/m.1026 yılında Hint bölgesinde Somnât şehrini⁷² ele geçirdikten sonra irtidâd etmiş olan Mansûre hükümdarına karşı Somnât'tan Mansûre'ye doğru yola çıktı. Sultan Mahmûd'un ilerlemekte olduğunu duyan Mansûre hükümdarı şehri terk ederek saklandı. Bunun üzerine Sultan Mahmûd, şehri iki taraftan kuşattı ve Mansûre halkından pek çok insan öldürüldü; büyük bir kısmı da nehirde boğularak hayatını kaybetti. Bu saldırıdan çok az kişi sağ kurtulabildi. Sultan Mahmûd bir bölgeyi daha itaat altına aldıktan sonra Gazne'ye döndü.⁷³ Bu rivayette dikkat çeken husus, dönemin Mansûre hükümdarının ismi ve hangi hanedanlığa mensup olduğuna dair herhangi bir bilgi verilmemiş olmasıdır.

Sultan Mahmûd'un saray şairi olan Ferruhî-yi Sîstânî de yazmış olduğu Dîvân-ı Kasâid adlı eserinde, Mansûre hükümdarının çok zengin ve güçlü bir orduya sahip olduğunu ancak Mansûre hükümdarının bu şan ve şöhretinin Sultan Mahmûd'unki karşısında hiçbir şey olduğunu ifade etmektedir. Ferruhî'ye göre Sultan, bir fırtına gibi gelip bütün bölgeyi ele geçirmiştir. Ferruhî ayrıca zamanın Mansûre hükümdarının isminin Hafif olduğunu, halkının da gayrimüslim olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴

Ferruhî'nin hükümdar ve tebaası için gayrimüslim ifadesini kullanması, aynı şekilde İbnü'l-Esîr ve İbn Haldûn'un da bunların mürted olduğunu dile getirmesi kanaatimizce pek isabetli gözükmemektedir. Ancak bölgede görülen

⁷¹ Mes'ûdî, *Mürûc*, 1/189-190; İbn Hazm, *Cemhere*, 118; İbn Haldûn, *Târîh*, 2/39; Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtir*, 1/55.

⁷² Hint bölgesinde bulunan meşhur bir liman şehri olan Somnât, aynı zamanda Hinduların büyük putlarından birinin adıdır. Bkz. Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y), 95; İbn Haldûn, *Târîh*, 4/491-492. Bugün ise Hindistan'ın Gucerât eyaletinin Kathiyavar bölgesinde bulunmaktadır.

⁷³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/687; İbn Haldûn, *Târîh*, 4/493. Ayrıca bkz. M.Hanefi Palabıyık, "Gaznelilerin Hindistan Seferleri", *Ekev Akademi Dergisi* 11/32 (2007), 143-149.

⁷⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Cûlûğ Ferruhî-yi Sîstânî, *Dîvân-ı Kasâid/Dîvân-ı Hekîm Ferruhî*, thk. Ali Abdürresûlî (Tahran: Matba'-ı Meclîs, 1312), 74.

aşırı Şîî grup olan İsmâîlî-Karmatî nüfuzundan sebeple bu şekilde isimlendirilmiş olabilirler.⁷⁵

Sind tarihi açısından önemli bir isim olan tarihçi Seyyid Muhammed Ma'sûm Bakkarî (ö.1019/1610)'nin tarihinde de h.416/m.1026 yılında Gazneli Sultan Mahmûd tarafından Somnât üzerine saldırı yapıldığı, ardından Sultan'ın Kaç meydanından geçerek, Somra (Ur.)⁷⁶ hanedanından Karmatî mezhebine bağlı Hafîf adlı hükümdarın hüküm sürdüğü Sind'in başkenti Mansûre'ye ulaştığı geçmektedir. Kaynakta geçen bilgiye göre, Sultan şehre ulaşmadan önce Hafîf, şehri terk eder ve Sind nehrinin civarında bulunan ormana saklanır. Bunun üzerine Sultan Mahmûd onun peşinden komutanlarını gönderir ve neticede Hafîf tutuklanır.⁷⁷ Ancak aynı eserde, Somra hanedanlığının Sind bölgesinde Gazneli Sultan Abdürreşîd (h. 440/m. 1049) döneminde Tehrî adlı bir şehirde kurulduğu da belirtilmektedir.⁷⁸

Çağdaş tarihçi Mumtaz Pathan ise coğrafyacı Makdisî'den sonra Mansûre yöneticilerinin Sind bölgesinde nüfuzunu iyice arttırmış olan Karmatîler'in saldırılarından kendilerini koruyabilmek adına, siyasi sebeplerle Sünnîlikten ayrılarak İsmâîlî-Karmatî inancını kabul etmiş olabilecekleri ihtimali üzerinde durmaktadır.⁷⁹ Nitekim Makdisî'nin, Mültan'da Fâtûmî halifeleri adına hutbe okunduğuna dair aktardığı bilgi⁸⁰ ve Sâmeoğulları'nın elinde bulunan Mültan bölgesinin h. 375-401/m. 986-1011 yılları arasında Karmatîler

⁷⁵ Karmatî'lerin faaliyetleri ve tekfir ediliş sebeplerine dair bkz. Yusuf Ötenkaya, "Sünnî Politik Tarih Yazımında Karmatî İsmâîlîlerin Heterodoksluğu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018/2), 619-648.

⁷⁶ Mir Ali Şêr Kâni' (ö. 883/1479), orijinali Farsça olan ve Sind tarihini konu alan Tuhfetü'l-Kirâm adlı eserinde Somra - Soomra (İng.) – hanedanlığının Gazneliler'den sonra Sind bölgesinde iktidara geldiğini ve bunların kimliği hakkında açık ve net bir bilginin bulunmadığını dile getirmektedir. Bkz. Mir Ali Şêr Kâni', *Tuhfetü'l-Kirâm*, thk. Mahdum Amir Ahmed - Nabi Bahş Beloç, çev. Ahter Rizvi, 3. Baskı (Sindh: Sindhi Adabi Board Jamshoro, 2006), 115-122. Somra hanedanlığı hakkındaki bilgi için ayrıca bkz. M.R. Haig, *The Indus Delta Country: A Memoir, Chiefly on its Ancient Geography and History* (London 1894), 73-75; Henry Miers Elliot - Jhon Dowson, *The History of India as Told by Its Own Historians* (London 1867), 1/483-493.

⁷⁷ Seyyid Muhammed Ma'sûm Bakkarî, *Târîh-i Mâ'sûmî*, (Haydarâbâd: Sindhi Adabi Borad, 2006), 395.

⁷⁸ Ma'sûm, *Târîh*, 82-83. Ayrıca bkz. Abdussettâr Ensârî, *Sind Mein Dînî Edep Ki Târîh* (Sindh: University of Sindh, Department of Muslim History, Doktora Tezi, 1990), 121.

⁷⁹ Mumtaz Husain Pathan, *Arab Kingdom of Al-Mansurah in Sind* (Sindh: Institute of Sindhology, 1974), 94-96.

⁸⁰ Makdisî, *Ahsen*, 350.

tarafından ele geçirilmesi⁸¹ gibi durumlar, Sind bölgesinde Şîiler'in güçlerini arttırdığının göstergeleridir. Mansûre yöneticileri de üzerlerindeki mevcut olan bu tehlikeyi savabilmek adına siyasi sebeplerle Karmatî inancını benimsemiş olabilirler. Şu halde araştırmamıza göre Mansûre'de iktidarın Hebbârîler'in elinden alındığını doğrulayacak herhangi bir bilgiye rastlanmamış olmasından⁸² hareketle ve tarihçi Ma'sûm'un, Hafîf'in Somra hanedanlığından olduğuna dair çelişki içeren rivayetini bir kenara bırakarak, Mansûre'de son dönemde iktidarın Hebbârî hanedanından Karmatî mezhebine bağlı Hafîf adında bir kişinin elinde olduğunu söyleyebiliriz. Sonuç olarak yaklaşık yüz yetmiş sene boyunca özellikle Mansûre ve Güney Sind bölgesinde hâkimiyet süren Hebbârî hanedanlığı, Gazneli Mahmûd'un 416/m. 1026 yılında Somnât seferi dönüşünde Mansûre'yi ele geçirmesi ile tarih sahnesinden silinmiştir.⁸³

7. HEBBÂRÎ'LERDE SOSYO-KÜLTÜREL HAYAT

Sind bölgesi Abbâsîler'in hâkimiyetinde olduğu dönemde, bölgede Arap asabiyetçiliğinin etkisi ile siyasi çatışmalar, istikrarsızlıklar yaşanmış ve bölge yer yer isyan hareketlerine şahit olmuştur.⁸⁴ Hebbârîler iktidara geldiklerinde, adeta iç savaşa girmiş olan bölgede asabiyet savaşlarına son verip barış ve huzuru sağlamışlardı.

Hebbârîler döneminde başkent olan Mansûre, büyük bir ticaret şehriydi. Bölgedeki halkın dili genel olarak Sindce olmakla birlikte, âlimler, tüccarlar ve devlet erkânı hem Sindce hem Arapça biliyorlardı.⁸⁵ Bölgeyi ziyaret etmiş olan İslâm tarihçisi ve coğrafyacı Makdisî'nin kendi gözlemlerine dayanarak aktarmış olduğu bilgiler bölgeyi ve toplumu tanımak adına önemlidir. Makdisî, Mansûre şehrinin fizikî yapı olarak Dimaşk'a benzediğini, binaların ise tik ağa-

⁸¹ Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind Min Makûletin Makbûletin fi'l-'Akl ev Merzûle*, 2. Baskı (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 81. Mültan bölgesi, h.401/m.1011 yılında Sultan Mahmûd tarafından Karmatîler'in elinden alınmıştır. Bkz. Ebû Said Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd Gerdîzî, *Zeynû'l-Ahbâr/Tarih-i Gerdîzî*, çev. Affâ es-Seyyid Zeydân (Kahire: el-Meclisî'l-A'la li's-Sekâfe, 2006), 256-257; Bîrûnî, *Tahkîk*, 81.

⁸² Bkz. Mes'ûdî, *Murûc*, 1/89; Makdisî, *Ahsen*, 350; İbn Hazm, *Cemhere*, 118; İbn Haldûn, *Târîh*, 2/391.

⁸³ İbn Hazm, *Cemhere*, 118; İbn Haldûn, *Târîh*, 2/391; Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtir*, 1/55; Tırâzî, *Mevsûa*, 1/303-304; Pathan, *History*, 3/240; a.mlf., *Arab Kingdom*, 94.

⁸⁴ Konu ile ilgili bkz. Belâzürî, *Fütûh*, 264-265; Ya'kûbî, *Târîh*, 2/372-373, 2/398; Taberî, *Târîh*, 7/512, 8/36; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/92, 167-168.

⁸⁵ Riyaset Ali Nedvî, *Ahd-ı İslâmi ka Hindustan*, 74.

cından veya kerpiçten yapıldığını ve şehirde tuğla ve taştan inşa edilmiş büyük bir cami⁸⁶ olduğunu aktarmaktadır. Halkın geleneksel adetlerinin ve kıyafetlerinin Irak kültürüne benzediğini ve insanlar arasında taassup, asabiyet, fitne ve fesadın olmadığını ifade eden Makdisî, Arap hükümdarlarının giysilerinin yerli krallarinkine benzediğini ve saçlarının da onlar gibi uzatıldığını söylemektedir. Şehir halkının dinlerine bağlı, ilim sahibi ve zeki insanlar olduğunu gözlemleyen Makdisî, Mansûre'nin aynı zamanda bir ticaret merkezi olduğunu bildirir. Toplumda içki ve zina yaygın olmayıp bu çirkin işlere bulaşan kişiler, hapis ya da ölümle cezalandırılırdı. Sind halkının ahlak bakımından da gelişmiş bir toplum oldukları, alışverişlerinde yalan söylemedikleri, ölçü ve tartıda hile yapmadıkları, hükümdarlarının da adil olduğu aktarılır. Kadınlar çarşı-pazarda sade giyinirler ve kimse pazarlarda onları rahatsız etmezdi. İnsanlar refah ve barış içinde yaşıyorlardı.⁸⁷

Yine bölgeyi ziyaret etmiş olan İstahrî ve İbn Havkal'ın aktarımına göre de halk, ticaret, hayvancılık, çiftçilik ve el emeği ile geçimini sağlıyordu. Bölge ikliminin genel olarak sıcak olmasından dolayı insanlar peştamal gibi geniş kıyafetleri tercih ediyorlardı.⁸⁸

Kaynaklarda verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere Sind bölgesinde coğrafyaya özel bölgesel kültürle beraber yerli halk üzerinde İslâm kültürünün etkisi açık bir şekilde kendini göstermektedir.

8. HEBBÂRÎ'LERDE İKTİSADÎ HAYAT

Genel olarak tarıma elverişli olan Sind topraklarında, tahıl ve meyvelerin yanı sıra en çok şeker kamışı yetiştirilirdi. Nitekim Yâkût el-Hamevî, Sind bölgesinde mango, limon ve şeker kamışının bol olduğunu aktarmaktadır.⁸⁹ İstahrî de iklim olarak sıcak bir bölge olan Mansûre'de hurmanın bol olduğunu, şeker kamışı, limon ve mango yetiştirildiğini; üzüm, elma, armut ve muz gibi meyvelerin ise bulunmadığını aktarmaktadır. İstahrî, ayrıca Sind bölgesinde tarım ürünlerinin bolluğundan dolayı fiyatların çok ucuz ve bölgenin ticaret için çok

⁸⁶ Bu cami, muhtemelen Mansûre şehri yeni kurulduğunda yaklaşık h.115/m.733-734 yılları civarında inşa edilen cami olmalıdır. Bkz. Ahmed Nâbi Khan, *Development of Mosque Architecture in Pakistan* (İslâmâbâd: Lok Virsa Publication, 1991), 23.

⁸⁷ Makdisî, *Ahsen*, 346-348. Konuyla ilgili ayrıca bkz. İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâk*, 1/169.

⁸⁸ İstahrî, *el-Mesâlik*, 173; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/325.

⁸⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 5/211.

bereketli olduğunu belirtmektedir.⁹⁰ Geniş tarım alanları ve bahçelere sahip olan Mansûre şehri, aynı zamanda kalabalık ve büyük bir ticaret merkezi olup pek çok tüccara ev sahipliği yapıyordu. Bölgenin para birimi ise gümüş ve bakırdan darbedilen dirhemlerdi.⁹¹

Bir liman şehri olan Deybül ise tarıma elverişli olmasa da tüccarların sıkça uğradığı uluslararası bir ticaret merkeziydi ve orada bulunan tüccarların çoğu gayrimüslimdi.⁹²

Hebbârîler döneminde verimli Sind topraklarının işlenmesi ve pazar alanlarına arzı ile ziraat ve ticaretin geliştiği; halkın maddî durumu ve refah seviyelerinin yükseldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Hebbârîler ile bölgede istikrarın sağlanması sonucu bölgede yaşayan insanlar iş konusunda kendilerini güvende hissetmiş ve bölgede sosyo-ekonomik hayat barış ve huzur içinde devam etmiştir diyebiliriz.

9. HEBBÂRİLERDE DÎNÎ HAYAT

Emevîler döneminde gerçekleştirilen fütûhât hareketlerinin bir sonucu olarak İslâm yurdu olan Sind topraklarına pek çok Müslüman Arap unsurun yerleşmesi ile bölge, yeni bir medeniyete şahitlik etmiş oldu. Sind bölgesinde baştan beri inşa edilen camiler ve mescitler İslâm dinini yayma faaliyetlerinin sürdürülmesinde önemli rol oynamıştı. Hebbârîler dönemine gelindiğinde Sind bölgesinde uzun yıllardır Arap-Sind halkın bir arada meskûn oluşu ile iki toplumun birbiriyle mezc olması ve yerli halkın İslâmî değerlerden memnun kalıp bunları öğrenme isteği gibi unsurların, bölgede İslâm'ın yayılması konusunda etkili olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce zikrettiğimiz gibi Abdullah b. Ömer el-Hebbârî döneminde, er-Râ bölgesindeki Hindu kralın İslâm'ı öğrenmek için Abdullah'tan bir âlim istemesi ve sonra İslâm'ı kabul etmesi Hebbârîler döneminde İslâm dininin civar bölgelerdeki yönetimlere olan etkisini gösteren bir örnektir.⁹³ Karşılıklı toplumsal ve kültürel ilişkilerle beraber Arap-Sind arasında gerçekleşen ticaretin de bölgenin İslâmlaşması konusunda önemli bir payı olduğu aşikârdır.

⁹⁰ İstahrî, *el-Mesâlik*, 173.

⁹¹ İdrîsî, *Nüzhetü'l-Müşâtâk*, 1/169.

⁹² İstahrî, *el-Mesâlik*, 35; Makdisî, *Ahsen*, 347.

⁹³ Râmhürmüzî, *Acâib*, 2- 4.

Bölgede Müslümanlar ve gayrimüslimler beraber yaşamakla birlikte, Müslümanlar içinde Şiîler'in sayısı da zamanla artmıştı. Şiîler bu bölgeye ilk defa Abbâsî halifesi el-Mansûr döneminde gelmişlerdi. Abbâsîler'in Şiîler'e karşı sergiledikleri sert politika, Şiîler'in bir kısmının Hicaz bölgesini terk ederek Sind bölgesine sığınmasına neden olmuştu.⁹⁴ Nitekim Ömer b. Abdullah el-Hebbârî döneminde bölgeyi ziyaret eden tarihçi ve coğrafyacı Mes'ûdî bölgede Şiîler'in varlığından bahsetmektedir.⁹⁵ Şiîler sadece Sind'in güney bölgelerine değil, Mûltan ve civarına da nüfuz ederek bölgeyi ele geçirmişlerdi. Nitekim daha önce de zikrettiğimiz gibi Makdisî, bölgeyi ziyaret ettiğinde Mûltan'da Fâtımî halifeleri adına hutbe okunduğunu aktarmaktadır.⁹⁶ Bölgede Zâhirî mezhebine mensup bir âlimin varlığı⁹⁷ da Zâhirîlerin bölgede bulunduğunun göstergesi sayılabilir.

10. HEBBÂRİLERDE İLMÎ FAALİYETLER

Hebbârîlerin Sind bölgesindeki iktidarı döneminde, bölgede İslâmlaşma faaliyetlerinin bir sonucu olarak dini ve ilmî faaliyetlerin de olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususta en önemli ve zikredilmesi gereken bilgi, Hindu kral Mehrûk b. Râik için Kur'an'ın Sindce dilinde yapılan ilk tefsiridir.⁹⁸ Hanedanlık tarafından er-Râ kralına gönderilen âlim kişi gibi yetenekli insanların himaye edilmiş olması da ilmin ve İslâmlaşma faaliyetlerinin başarıya ulaşmasında büyük rol oynamış olmalıdır.

Ayrıca bu dönemde Sind toplumunda ed-Deybülî, el-Mansûrî ve es-Sindî künyesine mensup olan pek çok âlimin ismine tarihi bulgularda rastlanmaktadır. Örnek olarak bunlardan birkaç önemli ismi burada zikredebiliriz:

⁹⁴ Taberî, *Târîh*, 8/34-35.

⁹⁵ Mes'ûdî, *Mürûc*, 1/189. Ayrıca bkz. Taberî, *Târîh*, 8/34.

⁹⁶ Makdisî, *Ahsen*, 350.

⁹⁷ Bkz. Makdisî, *Ahsen*, 347-348.

⁹⁸ Râmhürmüzî, *Acâib*, 2-4. Ayrıca bkz. Riyaset Ali Nedvî, *Ahd-ı İslâmi ka Hindustan*, 77-78; Pathan, *History*, 3/235-236.

10.1. Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Ahmed ed-Deybülî (ö. 345/ 957)

Ebû'l- Abbâs ed-Deybülî, takva sahibi ve âlim bir kişiydi. Muhammed b. Osman b. Ebû Süveyd el-Basrî (ö.300?/913?)⁹⁹, Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasan el-Fâryâbî (ö.301/914)¹⁰⁰, Ebû Halîfe el-Fadl b. el-Hubbâb el-Cumahî (ö. 305/918)¹⁰¹, Abdân b. Ahmed b.Mûsâ el-Askerî (ö. 306/919)¹⁰² ve bunlarla beraber aynı dönemde yaşayan diğer âlimlerden ilim tahsil etti. el-Hâkim Ebû Abdullah el-Hâfız (ö.405/1014)¹⁰³ ondan ilim tahsil etmiştir. Ebû'l-Abbâs, h.345/m.957 Ramazan ayında vefat etmiştir.¹⁰⁴

10.2. Ebû Ca'fer İbrâhim el-Mansûrî (ö. 350/ 962)

Aslen Mansûreli olup Bağdat'ta bulunan bir camide imamlık görevini yapmış olan Ahmed b. Abdülcebbâr el-Atâridî (ö. 271-272/885-886)¹⁰⁵, İbn Ebî'd-Dünya (ö. 281/895)¹⁰⁶, Kadı İsmâîl b. İshâk (ö. 313/926)¹⁰⁷ ve İbn Buriyye (ö. 350/962)¹⁰⁸ gibi âlimlerden ilim tahsil etmişti. Ebû Ca'fer'in öğrencileri arasında ise Ebû Hasan Rizkevyehi (ö. 412/1022)¹⁰⁹ ve Ebû Ali b. Şâzân (ö. 426/1035)¹¹⁰ gibi âlimler yer almaktadır.¹¹¹

⁹⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985),16/49.

¹⁰⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr b. Avvâd Marûf (Beyrut: Dâru'l-Garb'el-İslâmî, 2002), 8/102.

¹⁰¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 16/7-10.

¹⁰² Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/16.

¹⁰³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/509. Ayrıca bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 17/162-177.

¹⁰⁴ Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Şerefeddin Ahmed (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârifil-Osmâniyye, 1982), 5/440.

¹⁰⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 4/434.

¹⁰⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/293.

¹⁰⁷ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Amr b. Gurame el-Amrebi (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 13/375.

¹⁰⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11/63.

¹⁰⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/211.

¹¹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/223.

¹¹¹ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 12/456.

10.3. Ahmed b. Muhammed el-Mansûrî (ö. 360/1000)

Irak, Horasan, Nişabur ve Buhara gibi bölgelerde tahsil görmüş ve hicrî IV. yüzyılın ortalarında Mansûre şehrinde kadılık vazifesi yapmıştı.¹¹² Makdisî, Sind bölgesini ziyaret ettiğinde kadı el-Mansûrî'yi gördüğünü ve Zâhirî mezhebine mensup olan el-Mansûrî'nin yazar olmakla beraber öğretmenlik de yaptığını aktarır.¹¹³ İbn Nedîm, el-Fihrist adlı eserinde el-Mansûrî'ye ait *el-Misbâhü'l-Kebîr*, *el-Hâdî* ve *el-Niyer* adlı eserlerden bahsetmektedir.¹¹⁴

Yukarıda isimleri zikredilen âlimler Sind bölgesine mensup olanlardan sadece birkaçıdır. Bunlardan başka özellikle h. IV. yüzyılın ortalarında yaşamış olan Sind ve Deybül bölgesine mensup birçok âlimin ismine biyografi kitaplarında rastlanmaktadır.

11. SONUÇ

Hebbârî ailesinin Sind bölgesinde ilk varlığı Hebbâr b. Esved'in torunu olan Münzir b. Zübeyr'in, Emevîler döneminde Sind valisi olarak görevlendirilen Hakem b. Avâne el-Kelbî (h.111-122/m.729-740) ile beraber bölgeye gelerek yerleşmesi ile başlamıştır. Bu soy, uzun yıllar burada yaşamasının da etkisiyle zamanla bölgenin siyasetinde etkin hale gelmiştir. Münzir'in torunu olan Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî, Abbâsîler'in otoritesinin zayıfladığı ve Sind bölgesinin istikrarsızlığa sürüklendiği bir zamanda, bölgede taraftar ve güç elde ederek, halifeden Sind bölgesinde valilik talebinde bulunmuş; yaklaşık yedi yıl kadar bölgede valilik yaptıktan sonra da Halife Mütevekkil'in öldürülmesinden sonra bağımsızlığını ilan etmiştir. Siyasi olarak bağımsız, manevi olarak Abbasîlere bağlı olan hanedanlıkta, mevcut verilere göre sırasıyla Ömer b. Abdülazîz el-Hebbârî, Abdullah b. Ömer ve Ebü'l-Münzir Ömer b. Abdullah iktidarda olmuşlar; sonraki dönemlerde kimlerin hanedanlığın başına geçtiğine dair elimizde tatmin edecek kadar bilgi olmasa da tarihi rivayetlerden anlaşılacağı üzere hanedanlık, bölgede Gazneli hâkimiyetine kadar varlığını korumuştur. Kaynaklarda kronolojik olarak Hebbârî hükümdarlarının iktidara geliş ve vefatı

¹¹² Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtir*, 1/59.

¹¹³ Makdisî, *Ahsen*, 347-348.

¹¹⁴ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 269. Ayrıca bkz. Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtir*, 1/59.

hakkındaki bilgilerin eksik olması sebebiyle tarihçiler tarafından bu konuda varsayım şeklinde yorumlar ortaya konulmuştur.

Araştırmamızda yer yer rivayetlerinden istifade ettiğimiz İslâm tarihçi ve coğrafyacılarından Ya'kûbî, Mes'ûdî, Makdisî, İstahrî, İbn Havkal ve Bîrûnî'nin bizzat Sind bölgesini ziyaret ettiği bilinmektedir. Ancak Ya'kûbî ve Mes'ûdî hariç bölgeyi ziyaret etmiş olan bu coğrafyacıların rivayetlerinde iktidar sahibinin ismen kim olduğuna dair bilgi vermeyip sadece kabile veya hanedanlık bilgisini vermekle yetinmeleri ilginçtir.¹¹⁵ Muhtemelen bölgede iktidar sahibi olan Hebbârî hanedanının ismi çok yaygın olduğundan ve hükümdarlar da halk tarafından bilindiği ve sevildiği için bu detaylara fazla dikkat edilmemiş olmalıdır. Sebep her ne olursa olsun kaynaklardaki bu eksiklik dikkat çekmektedir.

Hebbârîler iktidarı ele aldıklarında asabiyet savaşlarına girmiş olan ve farklı inançlara sahip insanların bir arada yaşadığı bu coğrafyada barış ve huzuru tesis ederek istikrarı sağlamışlardır. Âlimlerin yetişmesi için ilmi faaliyetler desteklenmiş ve her ne kadar günümüze ulaşmasa da Sindce ilk tefsir bu dönemde yazılmıştır. Zamanla güçlü bir ordu sistemine sahip olan Hebbârîler, herhangi bir fetih faaliyetinde bulunmasalar da topraklarını muhafaza etmişler; ziraata müsait verimli topraklar sayesinde de ticareti geliştirerek halkın refah seviyesini yükseltmişlerdir.

Baştan beri Sünnî inanca bağlı olan Hebbârîler, bölgede İsmâîlî-Karmatî inancının siyasi olarak egemen olduğu bir dönemde üzerlerindeki mevcut olan tehlikeyi savabilmek adına çareyi Karmatîlik'i benimsemekte bulsalar da Gazneli Mahmûd'un h.416/m.1026 yılında bölgede hâkimiyeti ele geçirmesiyle tarihten silinmişlerdir. Böylece Bilâdü's-Sind'de ilk İslâm fetihlerinden itibaren yaklaşık üç asır süren Müslüman Arap hâkimiyeti son bulmuş ve Gazneliler ile birlikte bu coğrafyada yeni bir dönem başlamıştır.

¹¹⁵ Bkz. Makdisî, *Ahsen*, 350; İstahrî, *el-Mesâlik*, 173; İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/320. Bîrûnî tarafından muhtemelen 1017-1030 yılları arasında kaleme alınan *Tahkîku mâ li'l-Hind min Makûletin Makbûletin fi'l-Akl* ev *Merzûle* adlı eser Hindoloji alanında yapılmış ilk ciddi çalışma olup siyasi tarih ile bilgi son derece azdır. Bkz. Ali İhsan Yitik, "Tahkîku mâ li'l-Hind", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/410-411.

12. KAYNAKÇA

- Ansarı, A. S. Bazmee. "Deybül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/262. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bakkarî, Seyyid Muhammed Ma'sûm. *Târîh-i Ma'sûmî*. Haydarâbâd: Sindhi Adabi Borad, 2006.
- Belâzüri, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Fütühü'l Büldân*. thk. Abülkâdir Muhammed Ali. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Belâzüri, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zakkâr – Riyad Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Ata. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Birişik, Abdülhamit. "Urduca Kur'an Tercümelerinin Tarihi Gelişiminde Batı'nın Etkisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16/3 (2003), 378-390.
- Bîrânî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind Min Makûletin Makbûletin fi'l- Akl ev Merzûle*. 2. Baskı. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Cevdet, Sâdık Ahmed Dâvûd. *Medînetü'l- Mensûratü fi Zillî'd- Devleti'l-Hebbâriyeti bi's-Sind*. Riyad: Dâr'u Umayyeh li'n-Neşri ve't-Tevzi, 1995.
- Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Malik b. Enes. *el-Muvatta*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1985.
- Ebû Dülef, Mis'ar b. Mühelhil el-Hazrecî el-Yenbûî. *Rihletü Ebî Dülef*. thk. Cinân Abdülcelîl el-Hemevendî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Ensârî, Abdussettâr. *Sind Mein Dînî Edep Ki Târîh*. Sindh: University of Sindh, Department of Muslim History, Doktora Tezi, 1990.
- Ferruhî-yi Sistânî, Ebü'l Hasen Ali b. Cülûğ. *Dîvân-ı Kasâid / Dîvân-ı Hekîm Ferruhî*. thk. Ali Abdürresûlî. Tahran: Matba'-ı Meclîs, 1312.
- Gerdîzî, Ebû Said Abdülhay b. ed-Dahhâk b. Mahmûd. *Zeynü'l-Ahbâr/Tarih-i Gerdîzî*. trc. Affâ es-Seyyid Zeydân. Kahire: el-Meclisi'l-A'la li's-Sekâfe, 2006.
- Haig, M.R.. *The Indus Delta Country: A Memoir, Chiefly on its Ancient Geography and History*. London, 1894.
- Hasenî, Abdülhay b. Fahriddîn b. Abdilalî el-Hasenî et-Tâlibî. *Nüzhetü'l-Havâtir ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzir*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr'u İbn Hazm, 1999.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar b. Avvad Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb'el-İslâmî, 2002.
- Elliot, Henry Miers – Dowson, Jhon. *The History of India as Told by Its Own Historians*. London, 1867.

- NumisMall. "Ancient Coins Canada". Erişim: 8 Ekim 2019.
<https://www.numismall.com/acc/Nice-silver-damma-of-Amir-Ali-ca.900-950-AD-Habbarid-Amirs-of-Sindh-AS-15-F286-w449671.html>
- NumisMall. "Ancient Coins Canada". Erişim: 8 Ekim 2019.
<https://www.numismall.com/acc/Very-nice-silver-damma-qanhari-dirham-of-Umar-II-ibn-Abdallah-fl-912-13-CE-Habbarid-Sindh-medieval-India-F3141.html>
- Indian Coins. "Muslim Sind and Multan (711-1569)". 1 Ağustos 2019.
<https://www.numismall.com/acc/High-quality-silver-damma-qanhari-dirham-of-Umar-I-854-CE-Habbarid-Sindh-medieval-India-F2041.html>
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alı b. el-Hasen b. Hibetillâh ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Amr b. Gurame el-Amrebi. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvez. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-İber ve Dıvânü'l-Mübtede' ve'l-Haber fi Eyyâmî'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevî's-Sultânî'l-Ekber*. thk. Halîl Şehâde, 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman mimmâ Sebete bi'n-Nakl evi's-Semâ ev Esbetehü'l-Ayân*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alı en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-Arz*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1938.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelüsî. *Cevamiü's-Sireti'n-Nebeviyye*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 19••.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm el-Endelüsî. *Cemheretü Ensâbi'l Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer. *Kitâbü'l-Harâc ve Sınâ'atü'l-Kitâbe*. thk. Muhammed Hüseyin Zebidî. Bağdâd: Dâru'r-Reşid, 1981.
- İbnü'l Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alı b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fi Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Fakîh, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. İshak el-Hemedânî. *Kitâbü'l-Büldân*. thk. Yusuf Hadi. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- İbnü'l- Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî. *et-Târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1977.

- İbnü'n Nedîm, Ebü'l Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- İdrîsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh b. İdrîs eş-Şerîf. *Nüzhetü'l-Müştâk fi'htirâkı'l-Âfâk*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî el-Kerhî. *Kitâbü'l Mesâlik ve'l- Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Khan, Ahmed Nâbi. *Development of Mosque Architecture in Pakistan*. İslâmâbâd: Lok Virsa Publication, 1991.
- Kâni', Mir Ali Şêr. *Tuhfetü'l-Kirâm*. thk. Mahdum Amir Ahmed - Nabi Bahş Beloç. trc. Ahter Rizvi. 3. Baskı. Sindh: Sindhi Adabi Board, Jamshoro, 2006.
- Kazvînî, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Kûfî, Ali b. Hâmid b. Ebi Bekr. *Fethü's-Sind/Cecnâme*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Lambrik, Hugh Trevor. *History of Sind, Sind Before The Muslim Conquest*. Sindh: Sindhi Adabi Board, Jamshoro, 1996.
- Makdisî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rifeti'l-Ekâlim*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Merçil, Erdoğan. "Saffâr, Ya'kûb b. Leys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Merçil, Erdoğan. "Mahmûd-ı Gaznevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/262-265. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî. *Mürûcü'z-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher*. thk. Esed Dağır. 4 Cilt. İran: Dâru'l-Hicre, 1988.
- Mübârekpûrî, Kadı Athar. *Hindustan Mein Arbon ki Hükûmaten*. Delhi: Nedve'tü'l-Müsannifin Urdu Bâzâr, 1967.
- Mübârekpûrî, Kadı Athar. *Ricâlu's-Sind-i ve'l-Hind*. Mumbai: el-Metbaa el-Hicaziyeh, 1958.
- Mühellebî, Hasan b. Ahmed el-Azîzî. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Dımaşk: Dâru't- Tekvîn li't-Tibâ'at ve'n-Neşr, 2006.
- Nedvî, Seyyid Riyaset Ali. *Ahd-ı İslâmi ka Hindustan*. Hindistan: İdâre'tü'l-Musannifin, 1950.
- Ötenkaya, Yusuf. "Sünnî Politik Tarih Yazımında Karmatî İsmâîlîlerinin Heterodoksluğu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018/2), 619-648.
- Özcan, Azmi. "Sind". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/242- 244. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Sistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Palabıyık, M.Hanefi. "Gaznelilerin Hindistan Seferleri". *Ekev Akademi Dergisi* 11/32 (Yaz 2007), 139-152.
- Pathan, Mumtaz Husain. *Arab Kingdom of Al-Mansurah in Sind*. Sindh: Institute of Sind-hology, 1974.
- Pathan, Mumtaz Husain. *History of Sind: Sind Arab Period*. 2. Baskı. Pakistan: Sindhi Adabi Board, 1978.
- Rahman, Zabihur. *Sind Bölgesinin Fethi ve İslamlaşması (h.15-416/m.636-1026)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Râmhürmüzî, Büzürg b. Şehriyâr. *Kitâbü Acâibi'l-Hind*. thk. B. A. Fanderlet. trc. L. Marcel Devic. Lübnan: Dâr ve Mektebe Bebylon- Cibal, t.y.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *el-Ensâb*. nşr. Şerefeddin Ahmed. Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1982.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Târihü'l-Hulefâ*. thk. Hamdî el-Demerdâş. Mekke: Mektebetü't-Nezâr Mustafa el-Bâz, 2004.
- Şattârî, Seyyid Hamîd. *Kur'ân-ı Mecîd key Urdu Terâcim u Tefâsîr ka Tenkîdî Mutâla'a*, Haydarâbâd Dekken, 1982.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 2. Baskı. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Thomas, E. D. "Coins of The Arabs in Sind The Indian Antiquary". *A Journal of Oriental Research* 11 (1882), 92.
- NumisBids. Islamic-Abbasid. "Habbarid Emirate of al-Sind" Lot 112. Erişim: 27 Temmuz 2019. www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=2430&lot=112.
- Tırâzî, Abdullah Mübeşşir. *Mevsûatü't-Târihi'l-İslâmî ve'l-Hadâretü'l-İslâmiyye li-Bilâd's-Sind ve'l-Bencâb (Bakistani'l-haliyye) fi Ahdi'l-Arab*. 2 Cilt. Cidde: Âlemü'l-Ma'rife, 1983.
- Topaloğlu, Nuri. "Hebbâr b. Esved". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/ 148. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Utbî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr er-Râzî. *Târihu'l-Yemînî*. thk. İhsân Zenûn Abdüllatîf es-Sâmîrî. Beyrut: Dâru't-Talî'ah, 2004.
- Üremiş, Ali. "Ali b. Hâmid b. Ebî Bekr el-Kûfî, Fathnamah-i Sind (Chachnâmah), nşr. N.A. Baloch, İslâmabad 1983, 284 s. ; Ali Kûfî, Fethu's-Sind (Cac-nâme), nşr. S. Zekkâr, Beyrut 1992, 366 s.". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 42 (2005) Işın Demirkent Hatıra Sayısı, 305-312.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Esemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh. *Târihü'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.

- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Kitâbü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-Büldân*. 2. Baskı. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yazıcı, Tahsin. "Çeçnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/248. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *İslâmiyet ve Türkler*. İstanbul: Kamer Yayınları, 2000.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/49-56. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Bâbek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "İnak et-Türkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yitik, Ali İhsan. "Tahkîku mâ li'l-Hind". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm, Kâmûsu Terâcimi li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabi'l-Müsta'ribin ve'l-Müsteşrikîn*. 15. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, t.y.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. 3. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab. *Kitâbu Nesebi Kureyş*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1982.

13. EKLER

Ek. 1



Ömer el-Hebbârî adına basılmış gümüş sikkeler¹¹⁶

Ek. 2



Abdullah el-Hebbârî adına basılmış sikkeler ¹¹⁷

¹¹⁶ E. D. Thomas, "Coins of the Arabs in Sind", *The Indian Antiquary, A journal of Oriental Research* 11 (1882), 92; Islamic-Abbasid, "Habbarid Emirate of al-Sind" Lot 112, erişim: 27 July 2019, www.numisbids.com/n.php?p=lot&sid=2430&lot=112. Ayrıca bkz. Indian Coins, "Muslim Sind and Multan (711-1569)", erişim: 1 August 2019, <https://www.numismall.com/acc/High-quality-silver-damma-qanhari-dirham-of-Umar-I-854-CE-Habbarid-Sindh-medieval-India-F2041.html>.

¹¹⁷ Thomas, *Coins of the Arabs in Sind*, 93.

Ek. 3



1. Ebü'l-Münzir Ömer b. Abdullah b. Ömer el-Hebbârî adına basılmış sikkeler.¹¹⁸

¹¹⁸ Numismall, Ancient Coins Canada, "Muslim Sindh and Multan (711- 1569)", erişim: 8 October 2019, <https://www.numismall.com/acc/Very-nice-silver-damma-qanhari-dirham-of-Umar-II-ibn-Abdallah-fl-912-13-CE-Habbarid-Sindh-medieval-India-F3141.html>.



Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis

- Self From a Sufi Perspective -

Hasan BULUT*

Atıf/Citation: Bulut, Hasan. "Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis/ Self From a Sufi Perspective". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020- 1): 165-188.

Öz:

Kur'an-ı Kerim, anlaşılacak ve uygulanacak amacıyla tüm insanlığa bir hidayet kaynağı olarak gönderilmiştir. Kur'an'ın üzerinde durduğu konu veya kavramlar genel olarak kolay anlaşılır. Ancak bunlardan bir kısmının anlaşılması zordur. İslâm âlimlerinin üzerinde fikir birliğine varamadıkları kavramların başında kuşkusuz nefis konusu gelir. Bu kavramın mahiyetiyle ilgili bizzat Hz. Peygamber (sas) yeterince açıklamalar yapmasına rağmen sonradan ortaya çıkan bazı gruplar, bunu kendi mezhep veya tarikatlarının bakış açısıyla te'vil etmeye çalışmışlardır. Tasavvuf ehli, nefis kavramının geçtiği âyetleri işârî ve batınî tefsîr metoduyla açıklamaya çalışmışlardır. Onlar genellikle nefis kelimesine olumsuz mana yükleyerek görüş ve düşüncelerini bu anlam çerçevesinde oluşturmuşlardır. İşte bu çalışmada nefsin mahiyeti, çeşitleri, nefsin hevâsı ile mücâhede yöntemi ve bu mücâhede sonunda imtihanı kazanan ve kaybedenlerin nasıl bir akibetle karşılaştıkları tasavvufî bir bakış açısıyla ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsîr, Yorum, Tasavvuf, Nefis.

Abstract:

The Qur'an was sent to all humanity as a source of guidance in order to be understood and practiced. The subjects or concepts that the Quran emphasizes are generally easy to understand. However, some of them are difficult to understand. Undoubtedly, the issue of self is one of the concepts that Islamic scholars cannot reach consensus on. Although the Prophet himself made enough explanations about the nature of this concept, some groups that emerged later tried to interpret this from the perspective of their own sect or sect. Sufis have tried to explain the verses in which the concept of exquisite passes by the method of communal and batini interpretation. They generally formed their opinions and thoughts within this meaning by putting negative meanings on the word self. In this study, the nature of the self, its varieties, the method of the fight against the seduction of the self, and what kind of fate of those who won and lost the test in this struggle will be discussed through a sufistic perspective.

Key Words: Qur'an, Commentary, Comment, Mysticism, Self.

* Dr., hasanbulut1244@gmail.com, ORCID: 0000-0001-2345-6789.

1. GİRİŞ

Onun anlaşılmasına, yorumlanmasına ve uygulanmasına ilk öncülük edenlerin başında Hz. Peygamber gelir. Dolayısıyla İslâm düşünce sisteminin merkezinde Kur'ân ve sünnet vardır. İslâm'a bağlı olduğunu iddia eden tüm ekollerin yaptıkları yorumlar, onlara dayandırılır. Bu durum, İslâm bünyesinde birçok zâhirî veya bâtinî mezhebin farklı düşünce ve anlayışlarla ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

İslâm adı altında kendilerine özgü birtakım fikir ve ilkeleri olan ekollerin en önemlilerinden biri tasavvufî düşünceye sahip olanlardır. Onların birçoğu bu öğreti ve düşüncelerini Kur'ân'a dayandırmanın zorunluluğuna inanmış, buna bağlı olarak kendilerince ölçütlerini belirledikleri işâri tefsîr yöntemini oluşturmuşlardır. Onları diğer tefsîr metotlarından farklı kılan unsur, Kur'ân'ın zâhir ve bâtin şeklinde iki yönünün olduğunu iddia etmeleri ve bâtin ilmini yalnızca ilâhî bilgiyi kesbetmiş âriflerin elde edebileceğine inanmalarındır.

Mutasavvıflar, âyetleri yorumlarken "tefsîr" kavramını kullanmaktan sakınmış, yaptıkları yorumları yalnızca "işâret" olarak adlandırmışlardır. Kur'ân âyetlerini yorumlamaya karşı onların bu temkinli duruşları, aşırı yorumda bulunarak düşüncelerini Kur'ân'ın bir parçasıymış gibi gösterenlere kıyasla masumane bir yaklaşım tarzı olabilir. Onlar birçok konuda bu temkinli yaklaşımlarını sergiledikleri gibi nefis konusunu ele alırken de göstermişlerdir.

Dinî kaynaklarda nefis ile ilgili birçok açıklamalarda bulunulmuştur. Ancak sûfîler, yapılan bu izahatlardan farklı olarak genellikle nefsin fenalıkları, zaafı, hastalıkları, tuzakları, bunları bertaraf etmenin yolları, bunlardan korunmanın çareleri ve nefis tezkiyesi gibi nefsin olumsuz tarafları üzerinde daha sıklıkla durmuşlardır. Onların bu tutumları, nefis gibi Kur'ânî kavramların özünden saptırılmasına sebebiyet vereceği düşüncesiyle bazılarınca eleştirilmiştir. Ancak bu çalışmada yapılan bu eleştiriler de dikkate alınarak nefsin olumlu taraflarıyla birlikte olumsuz taraflarının daha fazla irdelenmesi yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermemelidir. Bu çalışmadaki amacımız, ne mutasavvıfların nefis konusundaki görüşlerini tamamen kabul etmek ne de onların bu husustaki düşüncelerinin tümünü dindışı görerek haksızca eleştirenleri savunmaktır. Bu hususta yapılması gereken öncelikli iş, Kur'ân ve sünnetten yararlanarak insanı ifrat ve tefrite sevk eden tüm düşüncelerden uzak durmak ve mutedil bir yaklaşım sergilemektir.

2. NEFSİN TANIMI VE NİTELİKLERİ

Çoğulu (نُفُوسٌ-أَنْفُسٌ) olan (النَّفْس) nefis kelimesi; insanın kendisi,¹ özü, duyuları, içindeki mânevî gücü, becerileri, heves ve ihtiyaçları, istekleri anlamındadır. Bu kelime kalp, topluluk, can, hayat, kan, benlik, rûh ve zat manalarına da gelir.² Tasavvufî bir terim olarak ise nefis, insanda var olan kötü huylara kaynaklık eden arzular, güdüler, eğilimler, duygular bütünü ve insanın bizzat kendisi demektir.³ Kuşeyrî (v.465/1072), nefis kelimesinin kayıtsız olarak kullanılması durumunda varlık ya da cisim anlamını taşımayacağını bundan maksadın, kulun kötü fiil ve ahlâkının kastedildiğini belirtir.⁴

Kur'ân'da nefis kavramı, kalp, rûh, insanın kendisi, aynı dinde olanlar, birbirinden olan insan, can ve hayat anlamlarıyla 298 âyette,⁵ yedi farklı manada geçmiştir.⁶ Bunlar içinde en çok kullanılanlar, insanın kendisi, özü, zatı gibi manalardır.⁷

Yukarıdaki tanımlar dikkate alındığında, her bir varlığın kendisine nefis denildiği gibi bunlara yön veren mânevî güce de bu ismin verildiği görülür. İnsan, cisim ve ruhtan teşekkül eden bir varlık olduğundan mânevî yönünü oluşturan rûhuna da nefis denilir. Bedenin ihtiyaç duyduğu şeylerin şekillendiği ve ortaya çıktığı yer nefistir. Nefsin normal arzuları yaşamın idamesi için lüzumludur. Zaten Kur'ân'a göre nefsin bütün istekleri kötü değildir. Nefis, insanda var olan tabiî eğilimlerin toplamıdır. Sadece hevâ, nefsin olumsuz yö-

¹ Ebû'l-Hasen b. Süleymân el-Mukâtil, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 1994), 352-354; Huseyn b. Muhammed ed-Dameğânî, *Kâmûsu'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1983), 462-463.

² Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamîd Handâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/248; Rağîb el-İsfahânî, *Kur'ân Kavramları Sözlüğü Müfredat*, çev. Mustafa Yıldız, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 973; Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Yusuf Bikâ'î, İbrâhîm Şemsuddîn, Nedâl Alî, (Beyrut: 1426/2005), 4/3982-3983.

³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü Ullûmu'd-Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yay., 1989), 3/3.

⁴ Abdulkarîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Risale-i Kuşeyrî*, çev. Ali Aslan, (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006), 150.

⁵ Muhammed Fûâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhsin Bidârfur, (Kum: İntişarât Bidâr, 1412/1991), 642-644.

⁶ Mukâtil, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 270-271.

⁷ el-İsfahânî, *Müfredat*, 973.

nünü teşkil eder. Lakin ruhun huzurlu bir hayata kavuşması, hevânın esaretinden kurtulmasına bağlıdır.

Tasavvufta nefis, maddi haz ve şehvetlerin, arzuların, günahların ve şerhlerin barındığı yer olarak kabul edilir. Bu arzuların en tehlikelisi tasavvuf erbabınca makam sevgisidir. Nefis ile mücadele eden, onu zayıflatarak öldüren kimse, ruhunu müşahede ve marifet ile ihya eder. Hevâsı peşinden giden, nefsin isteklerine boyun eğen kimse ise ruhunu kötü hasletlerle kirletir.⁸ Tasavvufta nefis, kötü huy ve süflî arzular manasında kötülüğü emreden bir varlık olarak anlaşılır. “Sana gelen iyilik Allah’tan, başına gelen kötülük ise nefisindedir” (en-Nisâ 4/79) âyeti ile “Allah’ım! Nefislerimizin şerrinden sana sığınıyoruz”⁹ hadisi bu hükmü destekleyen delillerdendir. Şeytana her hususta yardımcı olan nefis, insanın en büyük düşmanı olarak görüldüğünden müminler, nefisleri ile baş başa kalmaktan her zaman Allah’a (cc) sığınmışlardır.¹⁰

Nefsin, yapısı gereği insana kötülüğü ısrarla emrettiği, onu fenalığa sürüklediği Kur’ân’da çokça ifade edilir (Yûsuf 12/53). Nefis, sahibini aşırı isteklere meylettirerek genellikle kabiliyetini bu kötü yönde kullanır.¹¹ Hak Teâlâ’ya sığınmayan birinin, nefsin bu dürtüsüyle kötülük işlemeye eğilim gösterme olasılığı çok yüksektir. Lakin Allah’ın (cc), koruma altına aldığı, günahlardan uzak tuttuğu, manevî mertebelerle yücelttiği nefisler bu tuzaklara düşmezler. O’nun korumasına alması, nefsin fenalığı emredici özelliğini etkisiz kılar:¹² “Ben nefsimi aklamıyorum. Çünkü nefis, kötülüğü şiddetle emredendir. Ancak Rabbinin esirgediği hariçtir” (Yûsuf 12/53). Mutasavvıflar bu âyetin işârî tefsîri bağlamında nefsin asla temize çıkarılmaması ve daima sorgulanması gerektiğini ifade ederler.¹³

⁸ Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân, (Kahire: y.y., 1999), 1/102-120; Mahmut Ay, *Kur’ân’ın Tasavvufî Yorumu-İbn Acîbe Örneği*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 253.

⁹ Ebû Muhammed ed-Dârimî, *Sunen-i Dârimî*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), “Nikâh”, 20; en-Nesâî, Ahmed b. Şu’âyib, *Sunen-i Nesâî*, trc. Bedrettin Çetiner, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), “Cum’a”, 24.

¹⁰ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/527.

¹¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, thk. M. Nûr Çetin, Taha Parlar, İdris Şen, Mesut Okumuş, Mevlüt Uyanık, Orhan Atalay, Yusuf Canbolat, Âlim Gür, (Ankara: Akçağ Yay., 1995), 4/485.

¹² Ahmet Ögke, *Kur’ân’da Nefs Kavramı*, (İstanbul: 1997), 32.

¹³ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, 2/606.

Kur'ân'da nefsin, insanı kötülük işlemeye meylettiren bir özellikte olduğunu haber veren başka âyetler de mevcuttur. Meselâ, Yûsuf'un (as) kardeşleri sahte kan bulaştırılmış bir gömleği getirdiklerinde babaları Yakup (as): "Herhalde nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sevk etmiş" (Yûsuf 12/18) diyerek onların yalan söylediklerini anlamıştır. Onlar nefislerine uyararak Yûsuf'a (as) bu komployu kurmuşlardır.¹⁴

Sâmirî adındaki putperest, nefsin kötü telkinlerine uyararak buzağı heykeli yapmış, İsrâiloğullarını buna taptırarak saptırmıştır. Bu durumun sebebini soran Hz. Mûsâ'ya (as) Sâmirî: "Nefsim bana böyle yapmamı hoş gösterdi" (Tâhâ 20/96) diyerek kendini savunmuştur. Sâmirînin bu sözü, "beni bu fiili yapmaya kimse zorlamadı. Bu hususta ben kendi isteğimle nefsimin davet edip, bana süslediği şeyi yaptım" anlamında yorumlanmış, nefsinin kendisine o kötü fiili güzel göstermesi de nefsin bir özelliği olarak gösterilmiştir.¹⁵

Nefis, kendini doğruluğun bir ölçüsü olarak görerek ve göstererek insanı saptırmaya çalışır. Yeryüzünde işlenen günahların birçoğu nefsin kurduğu bu tuzak sebebiyle gerçekleşir. İnsanların nefislerini birer ilah olarak görerek zulümde bulunmaları nefsin bu özelliğinden kaynaklanır. Kur'ân'a göre nefis, şeytân ile işbirliği kurarak insana günah işletir, ancak şeytân ahirette nefis ile yaptığı bu anlaşmaya sadık kalmayarak onu çaresiz bırakır: "Öyleyse beni suçlamayın, nefsinizi suçlayın. Ben sizi kurtarıcı değilim, siz de beni kurtarıcı değilsiniz" (İbrâhîm 14/22). Nefis, azabı görünce pişmanlık duyar, bu durum işlenen fenalıklara kendisinin sebep olduğunun kabulü anlamına gelir (Zümer 39/56). Şeytân, verdiği telkinlerle öncelikle nefsin dizginini ele alarak onu kandırır, daha sonra ise nefis, şeytanın da vazifesini üstlenerek insana bazı fenalıkları yapması yönünde fısıldar.¹⁶ Bu durumu Kur'ân şöyle haber verir: "Şüphesiz ki insanı yaratan Biziz ve nefsinin ona neler fısıldadığını da Biz biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız" (Kâf 50/16).

İnsanı hak dinden, istikâmetten uzaklaştıran, kötü huylara ve arzulara yönlendiren nefistir: "Kendini (nefsini) tanımayanndan başka İbrâhîm'in dininden kim yüz çevirir?" (el-Bakara 2/130). İnsanın hevâsının peşinden gitmesi,

¹⁴ Ebû'l-Fidâ İmaduddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, (b.y.: Daru't-Tayyibe li'n-Neşr, 1420/1999), 4/375; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlisi ve Tefsîri*, (İstanbul: Bilmen Yay., 1985), 3/1546.

¹⁵ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, (*Tefsîru'l-Kebîr*), trc. Sadık Kılıç, Lütfullah Cebeci, Sadık Doğru, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 16/38.

¹⁶ Ögke, *Kur'ân'da Nefs Kavramı*, 32.

Hak Teâlâ'ya ortak koşması gibi (Necm 53/23) bütün büyük günahlar nefsin taşıdığı bu nitelikler sebebiyledir.¹⁷

İnsana cimriliği emreden nefis, onun cömertlik duygusunu körelterek infak ve şükürden alıkoyma ve itidal çizgisinden uzaklaştırır (Haşr 59/9). Nefis, bencil ve kıskanç olduğundan insanda potansiyel olarak var olan bu duyguların harekete geçmesine de öncülük eder (Nisâ 4/128). Nefisteki bu özellikler, insanlar arasında fesadın, adavetin, azgınlığın yayılmasına ve bencilliğin, hırsın artmasına imkân sağlar. Bütün bunlar aynı zamanda bireyin, toplumun ve doğal çevrenin nizamının bozulmasını hızlandırarak hayatı yaşanmaz hale getirir.¹⁸

Tasavvuf literatüründe nefis kelimesinin iki anlamda kullanıldığı görülmektedir. Birincisi, nefis hallerinin farklılığı nedeniyle çeşitli özelliklerle nitelenen insanın kendisi anlamındadır. Bu anlama gelen nefis kelimesi daha sonraki bölümlerde açıklanacaktır. İkincisi, insanın şehvet ve öfke duyguları gibi kötü özellikleri kendisinde toplayan ve yok edilmesi gereken bir varlık manasındadır. İşte bu çalışmada geçen nefis kelimesini tasavvuf ehli ekseriyetle bu anlamıyla ele almışlardır.

3. NEFSİN ÇEŞİTLERİ, MERHALELERİ

İnsan nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır; bedene canlılık katan nefis olduğuna göre onu bedenden bağımsız kabul etmek doğru değildir. Bu nedenle İslâm âlimlerinden bazıları nefsin temelde bölünmez bir tek parça olduğunu savunmuş ancak nitelik ve nicelik açısından çeşitli olabileceğini belirtmişlerdir.

Bazı müfessirlere göre, bir bedende emmâre (Yûsuf 12/53), levvâme (Kıyâme 75/2), mutmaine (Fecr 89/27-28) olmak üzere üç tür nefis vardır. Bunlar arasında devamlı bir çatışma söz konusudur. Bunlardan hangisi galip gelirse beden onun emri altına girer. Bazı sûfîler, cemâdî, nebâtî, hayvanî ve insanî olmak üzere dört çeşit nefsin olduğundan söz ederler. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan bir özelliği, "rabbânî latife" olarak adlandırılan nefse sahip olmasıdır. Hayvanî nefis, atardamarlar vasıtasıyla vücudun her yerine yayılır. Bu nefis, insanî nefsin bineği, kötü duygu ve davranışların da kaynağı olarak bilinir.

¹⁷ Hasan Bulut, *Kur'ân'a Göre İnanç ve Davranışlarda İfrât ve Tefrît*, (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019), 74.

¹⁸ Ögke, *Kur'ân'da Nefs Kavramı*, 32.

Hayvanî nefis dizginlendiğinde insan hayra yakın; dizginlenemediğinde ise kötülüğe daha yakın olur. Hayvanî nefsin ardından giden kimse, nefisini kirletir, insanî nefsin peşinden giden ise onu arındırır. Hayvanî nefis, kötülük yapmayı emreder, insanî nefis ise, işlenen fenalığı zemmederek insanın huzura kavuşmasına yardımcı olur. Riyâzet ve mücâhede ile tezkiye ve terbiye edilen hayvanî nefisten zarar gelmez, bilakis kulluk görevlerini yerine getirirken insanî nefse destek sağlar. Mutasavvıflar, nefis denilince insandan sudur eden kötülüklerin kaynağı olarak bu nefsi gösterir ve bunu “nefs-i nâtika” olarak adlandırırlar.¹⁹

Bazı sûfîler, nefsi “ruh” anlamında yorumlamışlardır. Eğer onda topraktan gelme özelliği baskın çıkar ve hevâya yönelim olursa ona “nefis” adı verilir. Hevâsının esiri olan nefis de “emmâre”dir. Şayet nefsi Allah (cc) korkusu sarar ve kendisinde kınama düşüncesi hâsıl olursa bu “levvâme” diye isimlendirilir. Rabbini tanıyarak O’na yaklaşan ve O’nun emrine giren nefse “ruh” denilir. Duyu karanlığından temizlenen ve Rabbânî bir nur kesbeden nefis ise “sır” diye adlandırılır. Bu nedenle Kur’ân’da “*De ki ruh Rabbimin emrindedir*” (İsrâ 17/85) buyurulmuştur. Ruha sonradan bulaştığı için kötülük onda ârizî bir durum olup zâtî değildir.²⁰

Merhale, belirlenen hedefe kavuşmak için aşılması gereken mekâna denir. Kur’ân nefsin merhalelerinden doğrudan söz etmez. Fakat tasavvufta olumsuz özelliğiyle bilinen nefsin ölümsüzlüğe doğru yükselişini ifade eden yedi mertebesinden söz edilir. Bunları mutasavvıflar şöyle sıralarlar: Emmâre: Karanlıklar mekânı, Levvâme: Nurlar makamı, Mülhime: Sırlara mazhariyet makamı, Mutmainne: Kemal, olgunluk makamı, Râdiye: Mevlâ’ya ulaşma makamı, Mardıyye: Mevlâ’nın fiillerinin tecellî makamı, Kâmile: Mevlâ’nın makam, isim ve sıfatlarının tecellî makamıdır.²¹ Nefs-i kâmile dışındakilere Kur’an’dan delil gösterilir.

Emmâre, Allah’ın emir ve yasaklarına uymayan, hevâsının peşinden giden, günah ve şer olan fiillerde bulunmayı emreden nefistir. “*Ben nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis kötülüğü emredicidir*” (Yûsuf 12/53) âyeti bu nefse işaret eder. Tasavvuf ehline göre nefis-i emmâre, ilk aşamadır. İnsan bir şeyhe imtinal ederek bu merhaleyi aşabilir ve bundan kurtulabilir. Bu nefis, insanların

¹⁹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmu’-d-Dîn*, 1/27-29; Uludağ, “Nefis”, 32/527.

²⁰ İbn Acîbe, *el-Bahrü’l-Medîd*, 2/34.

²¹ İbrahim Hakî Erzurumî, *Marifetnâme*, (İstanbul: Alem Tic. Yay. 1996), 556.

tümünde var olan, Hak Teâlâ'nın rızâsının olmadığı şeylere yönelmeyi arzula-
yan nefistir. Allah'ın merhamet ettiği kimselerden başka hiç kimse nefsin bu
yönlendirmesinden kurtulamaz.²²

Levvâme, Allah'ın emirlerine uyduğunda sevinen, günah işlediğinde
pişmanlık duyarak kendisini kınayan nefistir. Bu nefis, kötülük işlese de kendi-
sini eleştirir, iyilik yapsa da daha fazlasını yapmadığından kendisini kınar ve
nedamet duyar. "*Kıyâmet gününe yemin ederim. Pişmanlık duyan nefse (nefs-i
levvâmeye) yemin ederim*" (Kıyâme 75/1-2) âyetinde Hak Teâlâ bu nefis üzerine
and içer. Bu nefis daima kendini sorgular, çevresini gözetir, hevâsının içyüzü-
nün farkında olur. Kendini kandırılmaktan kurtaran böyle bir nefis Allah nez-
dinde iyi sayılır.²³

Mülhime, Allah'ın emir ve yasaklarına uyararak keşfe ve ilhâma mazhar ol-
an; hayır ve şerri idrâk edebilen, şehvî arzulara karşı direnebilen nefistir. "*And
olsun nefse isyânını ve itâatını ilhâm edene*" (Şems 91/8) âyetinde bu nefse işaret
vardır. Mutmainne, tüm inanç esaslarına inanıp bunların gereğini hakkıyla
yerine getiren, Allah (cc) ile mânevî iletişim kuran ve huzura kavuşan nefistir.
Dünyaya olan düşkünlükten kurtulup ilâhî âleme yöneldiğinde nefis, bu ismi
taşır. Nefs-i mutmainne, Kur'ân'da şöyle geçer: "*Ey huzura eren (mutmain) nefis,
Râzı olmuş (râdiye) ve râzı olunmuş (Mardıyye) olarak Rabbi'ne dön.*" *Gir (iyi) kulla-
rımın arasına! Gir cennetime!*" (Fecr 89/27-30). Bu merhaleyi aşmış olan bir kimse,
dinin yasaklarından zorla değil, isteyerek kaçınır. Böylece kalben huzura, ruhen
mutluluğa ulaşır. Dünyada üzüntü ve sıkıntıdan emin, ahirette de Hak
Teâlâ'nın lütfuna mazhar olur.²⁴

Râdiye, Hak Teâlâ'ya tam bir teslimiyetle yönelen, O'ndan bir an bile gaf-
lete düşmeyen ve O'ndan kalben hoşnut olan nefistir. Bu nefis-i nâtıkaya Fecr
sûresinin 28. âyetinde işaret edilir. Ruhun bu merhalesi ancak zevk ile bilinir.
Bu dereceye yükselmiş olan nefse; vera', ihlâs, muhabbet, huzur, keşif ve
kerâmet gibi sıfatlar ikram edilir. Nefs-i râdiye sahibi, Allah'tan başka her şeyi
terk ederek Cemal-i Mutlak'ın şuhûdunda gark olur. Hak Teâlâ'dan gelene
samimiyetle boyun eğer, edeb deryasına dalar ve hayâsından dolayı, mecbur
kalmadıkça kendisi için bir şey istemez. Bu aşamaya gelen kâmil insan Allah

²² İbn Cerir et-Taberî, *Câmi' u'l-Beyân ân Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Mısır: y.y., 1968), 13/1.

²³ Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Sâlih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu, İbrahim Türklü, İbrahim Tüfekçi, (İstanbul: Dünya Yay., 1991), 10/280.

²⁴ Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 30/190.

(cc) nezdinde saygın ve değerlidir. Halk, sebebini bilmedikleri halde adeta cebri olarak ona hürmet ederler.²⁵

Mardıyye, Hak Teâlâ'nın kendisinden hoşnut olduğu ve tüm benliği ile Hakk'a boyun eğen nefistir. Fecr sûresi 28. âyette geçen "mardıyye" kelimesi bu mertebeye işaret eder. Allah'ın (cc) "Hayy" ism-i şerifini zikirle çokça meşgul olan ve bu isimle beka bulan kimse "mardıyye" derecesine çıkarak makamını yükseltir.²⁶

Kâmile, tüm kötülüklerden arınıp mânevî kemalâta ulaşan nefistir. Bu dereceyi elde eden sâlikin her durumu ibâdet sayılır. Böylece o, marifet makamlarının tümünü aşarak mürşid konumuna yükselir ve kendisinde Hakka'l-yakîn gerçekleşir. Hak yoluna giren bu kâmil, asla yanlış bir itikada sapmaz, şer'î hükümleri nefsinde tam anlamıyla tatbik etmekten de geri durmaz.²⁷ Nefsin bu yedi merhalesi bazılarınca eleştirilse bile tasavvuf erbabınca bunlar, nefsi terbiye etmek ve insan-ı kâmil olmak için aşılması gereken mekân ve makamlardır.

Bazı tarikatlarda nefis terbiyesi yedi mertebenin her birinde Hak Teâlâ'nın yedi ism-i kemâlinde birinin zikredilerek aşılması suretiyle gerçekleştirilir. Meselâ nefis-i emmâre derecesindeki sâlik, (lâ ilâhe illallah) kelime-i tevhidi şeyhinin tayin ettiği sayıda zikreder; levvâme makamına vasıl olduğunda adı değiştirilir, (Allah) ism-i celâlini zikretmeye başlar. Mülhime makamında (hû), mutmainne makamında (hak) isimleri zikredilir. Son olarak (kakhâr) isminin zikrine vasıl olduğunda sâlik, nefis-i kâmile makamına ulaşır. Keza bu yedi mertebe bağlamında bunların herbirinin bir seyri, âlemi, hali, mahalli, vâridi, şâhidi ve nuru vardır. Sâlik bu mertebelerde seyr-i sülûkta bulunarak nefis-i kâmile makamına vasıl olur ve onun bu yolculukta nefisle ilgili vazifesini yerine getirdiği kabul edilir.²⁸

Kur'ân'a göre, Yüce Allah'ın (Âl-i İmrân 3/28, 30; el-En'âm 6/12, 54), insanların ve cinlerin (el-En'âm 6/130), hatta cansız varlıkların (el-Enbiyâ 21/43; el-Furkân 25/3) nefsi vardır ancak meleklerin nefisleri yoktur. Bazı İslâm âlimleri, insanlarda var olan nefsin, cismanî, nefsî ve ruhî olmak üzere üç unsurdan teşekkül ettiğini, nefsin ise üç niteliğinin olduğunu söylerler. Bu nitelikler aklî, hayvanî ve nebatî nefislerdir. Aklî nefiste akıl nefsin ikincil bir niteliğidir. Ne-

²⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Ruhul-Beyân*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmudiye, 1933), 10/432.

²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/444.

²⁷ Erzurumî, *Marifetnâme*, 491-493.

²⁸ Uludağ, "Nefis", 32/528.

batî nefsin asıl vazifesi yiyecek temin etmek ve onu uzuvlara dönüştürmektir. Hayvanî nefsin mahalli kalptir, insan ve hayvanların bütünü hayvanî nefis taşır. Aklî nefis ise mutlak varlığıyla tüm günahlardan temizlenen, yok edilemeyen, ezeli ve ebedî olan bir özelliğe sahiptir. Beden ile birlikte çalışan fakat bedenden tümüyle bağımsız olan aklî nefis, insanın ölümüyle beraber küllî nefse dönüşür. Ruh ise bu üç çeşit nefsin başını çeker.

Kendi dışındakilere kıyasla iki vechi olan insan nefsi, akıllar âlemine dönük vechiyle etkilenir, feyizlenir. Duyular âlemine dönük vechiyle de etkide bulunarak konumca kendinden düşük olan bedenleri hükmü altına alır. Nefis bu fonksiyonuyla bedeni olgunlaştırdığı gibi beden de nefsin aleti olduğundan donanım itibarıyla onun olgunlaşmasına hizmet eder. Nefsin her iki açıdan insanî nefsin ahvalini tanzim eden birer kudreti daha vardır. Nefsin akıllar âleminden feyiz aldığı kudrete nazarî kudret, bedeni etkileyip onu idare etmesini sağlayan kudrete de amelî kudret denir. Nefis beden ile birliktelik sağladıktan sonra her kudrete ait kazanımları elde ederek peyderpey bu güçleri olgunlaştırır. Amelî akıl nazarî aklın talimatlarına uyarsa yüce ahlâk, hayvanî güçlere uyarsa kötü huylar hâsıl olur. Bu açıdan bakılırsa insanın ahlâkî ve hukukî fiillerinin temelini, nefsin amelî yönünü teşkil ettiği anlaşılır.²⁹

Yukarıda verilen makam ve merhaleler bir bedende bulunan nefsin farklı görüntü ve tezahürleridir. İnsan nefsinde var olan bu farklılıklar bedendeki farklılıktan, nefisteki kabiliyetler de zihinsel ve bedensel kabiliyetlerden daha çoktur. Nefsin merhaleleri adıyla sınıf atlama biçiminde çıkılan makam olarak ortaya konan bu yaklaşımlar, ekseriyetle tasavvufî anlayışa dayanmaktadır. Ancak aklî ve naklî delillere bütüncül bir bakış açısıyla bakıldığında nefisle ilgili Kur'ân'da geçen ifâdelerin, nefsin nitelikleri olarak yorumlanmasının daha doğru olduğu söylenebilir.

4. NEFSİN HEVÂSİ İLE MÜCÂHEDE YÖNTEMLERİ

Sûfîler, zühd hayatı yaşamayı kendileri için prensip edinmiş, nefsi ve şeytanı da bu yolda en büyük mani olarak görmüşlerdir. Nefsin süflî, aldatıcı arzularından dolayı nefse "içimizdeki düşman" nazarıyla bakmışlardır. Onlara göre kötülük yapmaya istekli olan nefis, insanları ibadette bulunmaktan ve hayırlı işler yapmaktan her zaman alıkoyar. Bu nedenle zühd hayatında daima

²⁹ Hidayet Peker, *İbn Sinâ'nın Epistemolojisi*, (Bursa: y.y., 2000), 49-53; Ömer Türker, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/531.

nefsin isteklerine karşı çıkmak ve hiçbir surette onunla barışmamak ilke olarak benimsenmiş, saadete ulaşmak için ona galip gelmenin çarelerine başvurulmuştur. Bu bağlamda “En büyük düşmanın nefsidir”³⁰ hadisini esas alan sûfler, bu düşman ile mücadele etmeyi en büyük cihad saymışlardır. Onlara göre şeytan, nefis kadar tehlikeli değildir. Çünkü şeytan çoğu zaman nefsi kullanarak insanı günaha sokar. Buna binaen Kur’ân’da nefsi sefih olan kimselerden söz edilmiş (el-Bakara 2/13, 142) ve “Nefislerinizi aklamayın” diye buyurulmuştur (en-Necm 53/32).³¹

Hâris el-Muhâsibî (v.243/857), Allah’ı (cc) tanımanın, nefsi tanımakla mümkün olabileceğini iddia eder. Çünkü nefsi tanıyıp, ondan korunmak Hak Teâlâ’ya olan inancımızı ve bağlılığımızı artırır. O, nefse adavet edenin Allah’ı seveceğini, nefsin tanıyanın ona olan kızgınlığını, Allah’a ise olan sevgisini ziyaleştireceğini belirtir. Böylece Muhâsibî, nefis ile mücâhedenin yöntemlerini gösterir.³²

İnsanın en büyük düşmanının nefsi olduğunu söyleyen sûfler, onu dizginlemek için bireyin sürekli onunla mücahede halinde olması gerektiğine inanırlar. Bu düşman beden içinde gizlendiğinden onu kontrol altında tutmak için bedene sürekli eziyet etmek ve yıpratmak gerekir. Nefis, görünürdeki en kuvvetli düşmandan daha tehlikeli görüldüğünden ona karşı yapılan mücahedenin düşmanla yapılan silahlı savaştan daha korkunç olduğu var sayılır. Oysa düşman ordusuyla yapılan savaşın en faziletli cihat olduğu ve başka amellerin ona denk gelemeyeceğine işaret eden nakiller çoktur. Konuyla ilgili Kur’ân’da şöyle buyrulur: “İman edenlerden özürsüz olarak yerlerinde oturanlar ile mal ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler birbirine denk değildir. Allah, mal ve canlarıyla cihad edenleri derece olarak oturanlardan faziletli kılmıştır. Allah hepsine de cennet sözü vermiştir. Ama Allah, cihad edenleri oturanlara, büyük ecirler, dereceler, mağfiret ve rahmetle faziletli kılmıştır. Allah affeder ve merhamet eder (Nisâ 4/95-96). Hadis-i şerîfte ise bu hükmü destekleyen şöyle bir rivayet vardır: “Bir adam Hz. Peygambere; ‘Ey Allah’ın Resûlü! Bana Allah yolunda cihada denk bir amel söyle’ diye sorunca O da, ‘ona gücün yetmez’ buyurur. Adam, ‘yine de söyleyin’ de-

³⁰ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ’*, nşr. Ahmed el-Kalâş, (Beyrut: y.y., 1985), 1/143.

³¹ Uludağ, “Nefis”, 32/527.

³² Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillâh*, thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Berr, (Mısır: Daru’l-Yakin, 1999), 408-411.

yince Hz. Peygamber: ‘Cihada çıktığın andan itibaren aralıksız namaz kılmaya ve iftar etmeden oruç tutmaya gücün yeter mi?’³³ şeklinde cevap verir.

İslâm düşüncesinde bireyin kendini düzeltmesi, Hak Teâlâ’nın emir ve yasaklarına uymaya alışması, şeytanın tuzaklarından uzak durmaya çalışması, iyilik yapmaya yönelmesi, her türlü bela ve musibete karşı sabretmesi, Müslümanların yerine getirmeleri gereken emir ve sorumluluklardandır. İslâm, felaha kavuşmak için iman ile birlikte salih amelde bulunmayı şart koşar. İnsan, iman ederek İslâm’a girer ancak salih amel işlemeden cennete girmesi çok zordur. İnsanın nefisini İslâm’ın tavsiyeleri doğrultusunda eğitmesi ve tüm kötülüklerden uzak durarak onu tezkiye etmeye çalışması, uhrevî mükâfat açısından çok önemli amellerden kabul edilir. Ancak bu durum, âyet ve hadîsten de anlaşılacağı üzere söz konusu ibadetleri düşman ile yapılan savaş ibadetinden daha üstün kılacağı anlamına gelmemelidir. Herbir amelin Allah nezdinde zahmetine ve hikmetine göre mükâfatı farklıdır. Bu nedenle nefis ile mücadelenin önemini arttırmak adına iyi niyetle olsa bile cihat ibadetiyle kıyaslayarak cihadın değerini düşürmek doğru değildir.³⁴

Mutasavvıflara göre hakikate erişmek için nefsin tezkiye edilmesi gerekir. Tezkiye için de nefsin tüm kötü arzularına gem vurmaya ve hatta onu öldürmek yani pasifize etmek şart koşulur. Nefis etkisizleştirilince kötülüğe teşvik eden ve günah işleten kimse kalmaz. Nefis nurun tecellisinde ölecek kaybolduğunda kişi artık daha rahat hayır işlemeye, iyilikte bulunmaya başlar.³⁵

Tasavvuf ehli, “*Hevâsını ilah edineni görmedin mi?*” (el-Câsiye 45/23) âyetini delil göstererek nefsi insanın putu şeklinde tasavvur ederler, hakk’a ulaşmak için bu putun kırılması gerektiğini düşünürler. Nefisini süfli arzulardan sakındıranların cennete gireceğini bildiren âyette (en-Nâziât 79/40) buna vurgu yapılır. Nefis kendinden hoşlanır, hevâsına tapar, bencildir, gururludur. Zaafiyet, şehvet, cimrilik ve bilgisizlik onun temel nitelikleridir. Nefsin yapısında hayvanlık, şeytanlık, vahşilik ve tanrılık özellikleri vardır. Nefisteki düşmanlığın kaynağı yırtıcılık, oburluğun kaynağı hayvanlık, hilekârlığın kaynağı şeytanlık, kibrin kaynağı ise tanrılıktır. Bu dört özellik sırasıyla köpeğe, domuza, şeytana ve bilge kişiye karşılık gelir. Nefis, içinde bunların tamamını barındırır.³⁶ Salihler-

³³ Buhari, “Cihad” 1; Müslim, “İmara” 110.

³⁴ İbrahim Sarmış, *Tasavvuf ve İslam*, (Bursa: Ekin Yayınları, 2005), 61.

³⁵ İbn Acîbe, *el-Bahru’l-Medîd*, 1/223, 2/309.

³⁶ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmu’d-Dîn*, 3/10.

den olabilmek, mücadeleyi kazanabilmek, nefisteki tüm bu kötü hasletlerden arınmaya ve bunların yerine güzel ahlâkî meziyetlerle donanmaya bağlıdır.

Tasavvufta nefis ile mücâhedede başarılı olmak için tarikatın ortaya koyduğu prensiplere uymak ve şeyhin rehberliğinde seyr u sülûkta bulunmak şart koşulur. Mücâhede vuslata ulaşmadan önce seyr u sülûk sırasında yapılır. Bu nefis mücadelesinin asıl hedefi, şirkin her çeşidinden kurtulmak³⁷ ve Hak Teâlâ'yı çokça zikrederek (el-Ahzâb 33/41) rızasına nail olmaktır.

Bazı mutasavvıflara göre nefse karşı sürekli düşmanlıkta bulunmak ve mücadelede aşırıya gitmek İslâm'ın kolaylık ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle tasvip edilmez. İnsanın nefesine adavetle iştilal etmesi yerine Hak Teâlâ'nın sevgisiyle meşgul olması, yerine getirilmesi gereken vecibelerden kabul edilir. Zira ne kadar bozuk olursa olsun nefsi terbiye edip kontrol altına almak ve terbiye edilmiş nefisten uhrevî amelleri için faydalanmak imkân dâhilinde olduğu söylenir. Aslı itibarıyla necis kabul edilen köpek eğitilmiş olduğunda sahibi için tuttuğu av temiz ve helâl sayılır. Bu yönüyle düşünüldüğünde terbiye edilen ve kontrol altına alınan nefis de eğitilmiş av köpeği mesabesinde dir.³⁸

Tasavvufta nefis terbiyesi çok zor olan riyâzet hayatıyla gerçekleştirilir. Bunun için nefsin isteklerine uymamak, onun kurduğu tuzaklara karşı dikkatli olmak gerektiği sıklıkla dile getirilir. Ancak İbn Acîbe (v.1809) gibi âlimler, meşakkatli riyazetlerle nefse yüklenilmesinin doğru bir yöntem olmadığını âyet ve hadislerden çıkardığı işaretlerle delillendirmeye çalışır. Meselâ, “*Ey iman edenler! Kadınlara icbaren varis olmanız size helal değildir*” (Nisâ 4/19) âyetin işârî tefsîrinde kadınlara icbar ile mirasçı olmayı, nefse karşı çok zor mücadelelerde bulunarak manevi ilme mirasçı olmayı ümit etmeye benzetir ve bu hatalı tutumu tenkit eder. İbn Acîbe “Hiç biriniz, bineğini aşırı yorup da hiçbir mesafe gidemeyen ve binecek hiçbir hayvan sırtı da bulamayan kimse gibi olmasın” hadisini de delil göstererek bu hususta isabetli düşündüğünü ispatlamaya çalışır.³⁹

Nefsin olumsuz taraflarını tamamen ortadan kaldırmanın mümkün olmadığını belirten Gazzâlî (v.505/1111), onun aklın ve vahyin kontrolü altında tutulması gerektiğini ifade eder. Ayrıca o, riyazet esnasında müridin kalben Allah ile birlikte olmasını, kalbi Allah'tan başka herşeyden boşaltmasını nefis ile

³⁷ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 1/165, 2/152, 3/538.

³⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, (Tahran: 1338), 315.

³⁹ İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, 1/482; Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu-İbn Acîbe Örneği*, 263.

mücadelede hedefe ulaşmayı kolaylaştıracağını belirtir. Kalp Hak Teâlâ ile birlikte olursa, sahibini rubûbiyetin tecellisine mazhar kılar, Allah tarafından bazı sırlar kendisine keşf olunur. Kişiyi bunlardan birşey görüldüğü zaman bunu başkalarına anlatmak, bu ahvalin bir daha ortaya çıkmamasını netice verir. Nefis keşfe mazhar olduğunda haz alır, bu hazın etkisiyle mânâların keyfiyeti üzerinde düşünmeye başlar ve böylece kemalâta ulaştıracak makamlar elde eder.⁴⁰

Tasavvufta insanın kendisini tanımasıyla Rabbini tanımasının kolaylaşacağına inanılır. “Nefsini bilen rabbini bilir”⁴¹ ifadesi bu hükmü destekleyen hüccetlerdendir. Zayıf hadis olarak bildirilmekle birlikte bu ifadenin mefhum-ı muhalifinden nefsin tanımayanın rabbini hakkıyla tanıyamayacağı anlaşılır. Nefsindeki olumsuz özelliklere bakan kişi, bunlardan kâmil olan sıfatların Hak Teâlâ’da var olduğuna kanaat getirerek rabbini bilebilir. Bu bağlamda nefsinin zaaflarının, kusurlarının farkında olanlar nefis ile mücadelelerinde başarıyı yakalama şansları daha yüksek olur.

5. NEFSİN HEVÂSİ İLE MÜCÂHEDENİN SONUÇLARI

Hak Teâlâ, kâr ve zarar, iyilik ve kötülük gibi olumlu ve olumsuz duyguları her insanın nefesine potansiyel olarak yerleştirmiştir. Kur’ân’da: “Nefse ve onu düzenleyene, sonra da ona fücûrunu (bozukluğunu) ve takvasını (korunmasını) ilham edene” (Şems 91/7-8) buyrulur bu hükmün doğruluğuna işaret edilir. Sonuçta nefis ya dünyada yaptığı kötülüklerle karşılık olarak ahirette kaybeder ya da iyiliklerine karşılık olarak kazanç elde eder. İnsana iyilik ve kötülük ilham edilse bile netice itibarıyla neyin iyi, neyin kötü olduğunu insan her zaman akıyla idrak edemez ancak nakil kaynaklarının haber vermesiyle bilebilir. Kötülüğü alışkanlık haline getirerek fıtratını bozmuş olanların kalplerinin mühürlendiğini (el-Bakara 2/7), insanlara şer ve hayır olmak üzere iki yolun gösterildiğini (Beled 90/10) Kur’ân ifade eder. Şems sûresinin 8. âyetinde geçen fücûr kelimesinin takva kelimesinden önce zikredilmesi, kötülüğü defetmenin, fayda temin etmekten daha öncelikli olduğunu belirtmek içindir. Çünkü burada asıl amaç insanları kötülükten nehyetmek, kalplerine takvayı yerleştirmektir. Bu

⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmu’d-Dîn*, 3/178.

⁴¹ Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 2/262.

amaçlar, İslâm adı altında faaliyet gösteren mezhep veya tarikatların birçoğunda ulaşılması hedeflenen ortak değerlerdir.⁴²

Tasavvuf geleneğinde ayrıca ferdin iman yönüyle yakın derecesine ulaşması, amelî yönden ihsan derecesinde kulluk vazifesini yerine getirmesi amaçlanır. Diğer taraftan insanı nefsin hevâsına yönlendiren makam hırsı, mal tutkusu, şöhret gibi ahlâkî zafiyetlerin gerçekleştirilmesi engellenerek vuslata ermek en büyük maksat edinilir. Bu amaç doğrultusunda insan nefsi; iman, ibâdet, tefekkür, tezekkür, münkerden sakınma, iyilikte bulunma, mücâhede ve riyâzet ile arınmaya başladığında, onda ahlâken yücelme, ilâhî marifetlerde merhale katetme gibi iyi haller hâsıl olur. İmanın yarısı, amellerin en faziletlisi ve peygamberlerin de en önemli vasfı kabul edilen güzel ahlâk, nefsini temizleyenler için mücâhedenin bir semeresi olarak kabul edilir. Bu mücâhede sonunda kalpten nimet cennetlerine, Hak Teâlâ'nın rızasına kapılar açılır ve bu vesileyle kul dünya ve ahiret saadetine erişir.

Kötü hasletlerle kirlenen insan nefsinde ise inançsızlık ve isyankârlık başta olmak üzere birçok ahlâkî zafiyetler baş gösterir. Bu zafiyetler insanı adeta şeytanın maskarası haline getirir. Nefsin her türlü arzusunun derhal yerine getiren kişinin kalbi manevî hastalıklarla dolar. Bunlar bedendeki hastalık gibi değildir. Beden hastalığı ile en fazla dünyevî hayat son bulur ancak kalbî, manevî hastalıklar sonsuz hayatı mahveden ve ebedi azaba müstahak kılan hastalıklardır. Bu bakımdan nefis ile mücadelenin dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki boyutu vardır. İlahî talimatlar doğrultusunda hayatına yön verenler nefsinin tedavi ve terbiye etmek suretiyle Hak Teâlâ'nın "*Nefsini yücelten iflah olmuştur*" (Şems 91/9) müjdesine nail olarak dünya ve ahiret saadetine erişeceklerdir. Nefsinin kötü haslet ve günahlarla kirletenler de "*Onu alçaltan da ziyana uğramıştır*" (Şems 91/10) âyetinin ifadesiyle ebedi hüsrana maruz kalacaklardır.

5.1. Nefsin Hevâsı ile Mücâhede Kazananların Akibeti

İslâm'ın ortaya koyduğu kıstaslar, nefsin arzularını olumlu bir yöne çekmeyi temin eder. Çünkü nefis, şeytanın aldatmasıyla işlevini ve konumunu unutarak kibirlenir, sahibini azgınlaştırarak isyankârlığa sürükler. Aslında Yüce Allah, fücûru da takvayı da sınanması için nefse ilham etmiştir (Şems 91/7-8). İslâm, insan ile nefsin arzuları arasına bir denge koyarak meşrû ve gayri meşrû isteklerin arasını ayırır (Şems 91/9-10). Yüce Allah, iki âyette (Şems 91/7-8; Kıyâmet 75/1-2) nefse yemin ederek onu cennete ve kurtuluşa dâvet eder: "*Ey*

⁴² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/474-475.

mutmain (huzura eren) nefis! Râzî olmuş ve kendisinden râzî olunmuş olarak Rabbine dön!" (Fecr 89/27-28). Allah (cc), nefisini her türlü kötülükten arındırıp onun ile yapılan mücadeleyi kazananların kurtulacaklarını va'd eder. Bu, Allah'ın rızâsına, merhametine mazhar olanlar için gerçek bir kurtuluştur.⁴³ Buna mukabil, nefisini örterek pisliği içinde tutan kişinin Allah'ın lânetine ve azâbına müstehak olarak zarara uğrayacağı belirtilir.

Kur'ân, nefsin yalnızca kötülüğe davet eden olumsuz tarafının olduğunu kabul etmez. Aynı zamanda onun iyiliğe davet eden vicdanî yönünün de olduğunu bildirir. Bu yönüyle insanın, kendisine daima doğruyu gösteren bir pusulası da vardır. Bu dosdoğru pusulayı takip eden ve Hz. Yusuf (as) gibi nefsin kötü arzularına gem vuranlar her zaman istikamet üzere olurlar. Hz. Yusuf'un (as) nefsi bile kendisini kötülüğe yönlendirebiliyorsa bu durum, nefis taşıyan tüm insanlarda ortak olduğunu gösterir. Çünkü bir peygamber olarak günahlardan arınmış olan Hz. Yusuf (as) hiçbir zaman nefsinin temize çıkarmamış ve her zaman nefsin olumsuz yönüne dikkat çekmiştir (Yusuf 12/53). Dolayısıyla kötülüğü emretme isteği, her nefsin yapısında vardır. Ancak Hak Teâlâ'nın emirlerine boyun eğen kimseler, nefsin hevâsına uymaktan kaçınarak onun yaptırım gücünü zayıflatırlar.

Nefsin dizginini elinde tutabilenler dünyaya hâkim olabilir. Nefsinin dizginlemek, menfaatini, mutluluğunu, endişesini, gururunu, umudunu ve kibrini ayaklar altında çiğnetmektir. Nefsin arzularını gemleyen kimseler, otoriter insan ve topluluklara köle olmaktan kurtulur ve gücünü ilâhî kudrete dayandırarak sonunda mutlaka zafere ulaşır. Zira esaretin en büyüğü, kendi hırs ve tutkularının kölesi olmaktır. Kötülüğün kaynağı olan nefis, ruhun Rabbine ulaşmasına mani olan ve kötü arzuların dürtüsüyle hareket eden olumsuz bir varlık olarak görülür. Bu nedenle nefis terbiyesi tasavvuf geleneğinin esas kısmını teşkil eder. Sûfîler, nefsin arzularına muhalefet etmeyi en büyük ibadet sayar ve seyr u sülûk ile derece katedenlerin ahirette felaha kavuşacaklarına inanırlar.⁴⁴

Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996), ahirette hesabı kolay olanların, dünyada iken nefislerini sürekli hesaba çeken kimseler olduklarını söyler. Dünyada iken

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 23/171-172.

⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, (Ankara: 1971), 69-70.

nefsini daima terbiye etmeye çalışanların, vera' (Allah korkusu) taşıyanların tartılarının ağır geleceğini ve bunların varacağı yerin cennet olacağını belirtir.⁴⁵

İman, ferдин kendi iradesiyle akıl kapısından girerek kalbi mesken tutar; nefis ve şeytana götüreceği kapıdan da çıkar. Ruh, şeytanın etkisiyle hayvanî nefsin kontrolü altına girer, duygularını onun arzuları yönünde kullanırsa; buna "nefs-i emmâre" denir. Bu minval üzere devam ettikçe ruh günahlarla tamamen kirlenir ve sonuçta mühürlenir. O halde insanın ebedi mutluluğu elde etmesi için ruhunun nefsanî ve şeytanî duygularından arınması gerekir. Kur'ân'da bu hükmün hakikati şöyle ifade edilir: "*Muhakkak nefsinin (ruhunu) kötülüklerden temizleyen kurtuluşa erdi. Onu kötülüklerle örtüp kirleten de zarar ve ziyana uğradı*" (Şems 91/9-10). Bu âyetler, nefsin günahlardan arındırıp takva ile eğiterek ve geliştirerek nurlandıran kimselerin gerçek kurtuluşu bulacağını, "*Gir kullarımın içine, gir cennetime*" (Fecr 89/29-30) hitabına mazhar olarak muratlarına erişeceklerini vurgular.⁴⁶

Gece ve gündüz, güneş ve ay, gök ve yeryüzü nasıl ki aynı şeyler değilse, onların etki ve sonuçları nasıl ki birbirine zıt ise, fücûr ve takva da aynı şekilde birbirine zıttır. Bu nedenle dünyada yapılan iyilik ile kötülüklerin neticeleri de bir olmaz. Övülen iyilikler haddizatında değerlidir, değerli olan iyiliklerin mükâfatı da verilmelidir. Keza ayıplanan kötülükler aslı itibarıyla değersizdir, bunlara da ceza verilmesi gerekir. Ancak netice itibarıyla bu hususta karar mercii insan değil bilakis ona fücûr ve takvayı öğreten Hak Teâlâ'ya aittir. Fücûr ve takvanın mahiyet ve sınırlılığını tayin eden, onlar için ceza veya mükâfatın miktarını da belirleyen O'dur. Dolayısıyla nefsini tezkiye edenlerin felaha kavuşacakları, nefsini kötülüklerle kirlenenlerin ise zarara uğrayacakları bizzat Yüce Allah tarafından bildirilmektedir.⁴⁷

Kur'ân'da ayrıca nefis ile yapılan mücadelede üstünlük sağlayanların akibeti ile ilgili şöyle buyurulmuştur: "0 gün geldiğinde, Allah'ın izni olmadan hiç kimse konuşamaz. O gün insanlardan şakiler ve saidler vardır" (Hud 11/105). Saidlere gelince, gökler ve yerler durdukça -Rabbi'nin dilemesi hariç- içinde ebedi kalmak üzere cennettedirler. Bu kesintisiz bir ikram ve lütuftur" (Hud 11/108). Ebedi cennetlikler için "Rabbinin dilemesi hariç" denilmesi

⁴⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, trc. Muharrem Tan, (İstanbul: İz Yay., 2004), 1/265.

⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/475.

⁴⁷ Ebû'l A'la el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Hamdi Aktaş, (İstanbul: İnsan Yay., 1986), 7/137.

dünyadayken terbiyesi eksik kalmış günahkâr müminlerdir. Onlar ilk cennetlikler kadar orada kalmadıkları için kapsam dışında tutulmuşlardır. Hak Teâlâ bu âyetlerle yegâne karar vericinin ve yegâne kanun koyucunun yalnızca kendisinin olduğunu haber vermiş, mutlu olanlarla ilgili vermiş olduğu hükmü hiçbir gücün değiştiremeyeceğini vurgulamıştır.⁴⁸

Konuyla ilgili başka bir âyette şöyle buyurulmuştur: “*Rabbinin azametinden korkarak nefisini hevâsından engelleyen kimsenin varacağı yer cennettir*” (Nâzi’ât 79/40-41). Bu âyete göre cennete girmek, Allah’tan korkmaya bağlıdır, O’ndan korkmak ise önceden O’nu bilmeyi gerektirir (Fâtır 35/28). Hak Teâlâ’dan korkmak, nefsin hevâsına engel olmaya yardımcı bir unsur olduğundan, sebep sonuçtan önce zikredilmiştir. Âyette sebep olarak bildirilen Allah’tan korkmak da, nefsin hevâsına mani olmak da tüm taat ve iyi şeyleri içerir. Bu nedenle hevâsına üstün gelen peygamber ve velayet derecesine çıkan kimseler cennetle müjdelenmiştir.⁴⁹

Hülâsa, tasavvufa göre nefisini ilim ve marifet, niyet ve irade, zikir ve tefekkür, teyakkuz ve murakabe ile hesaba çekenler Allah’ın (cc) lütuf ve yardımına, ünsiyet ve sevgisine mazhar olurlar. Keza nefsinin arzularına muhalefet ederek, tevbe-i nasûh ile günahlardan yüz çevirerek, halvet ve riyazetle zühd hayatı yaşayarak, havf ve recâ ile kalbini dengede tutarak istikamet belirleyenlerin her zaman nefis ile olan mücahedelerinde kazanan taraf oldukları ifade edilir.

5.2. Nefsin Hevâsı ile Mücâhedede Kaybedenlerin Akibeti

Hak Teâlâ, nefisini arındıran kimsenin felaha kavuşup kazanacağına; onu korumayıp günaha dalmasına sebep olanın ise zarara maruz kalacağına dair yedi şeye and içmiştir: “*Muhakkak nefisini (ruhunu) kötülüklerden temizleyen kurtuluşa erdi. Onu kötülüklerle örtüp kirleten de zarar ve ziyana uğradı*” (Şems 91/9-10). Allah’ın (cc), adı geçen varlıklara yemin etmesi, insanları bunlar üzerinde tefekkür etmeye davet içindir. Çünkü O’nun yemin ettiği varlıkların kalp üzerinde ciddi tesiri vardır ve tefekküre yönelme hususunda bunlar daha etkilidir.

Yüce Allah, nefisini küfür, batıl inanç, fena huy gibi kötü şeylerden temizleyen, iman, takva, irfan, güzel ahlâk gibi vasıflarla donatan, ilâhî tecellilere mazhar olan kimselerin uhrevî açıdan menfaat elde edeceklerini söz konusu

⁴⁸ Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur’ân*, 6/164.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 22/491-492.

âyetle bildirmiştir. İnsanın seçimini bu yönde kullanması neticesinde “Allah’a yardım ederseniz o da size yardım eder”(Muhammed 47/7) hükmü gereğince Hak Teâlâ’nın da kendisine yardım edeceği ifade edilir. Aynı şekilde Hak Teâlâ’nın dinine yardım etmeyen, nefsinin günahlarla kirleten ve “Allah ne olurdu, hayatım için önceden hayır yapsaydım”(Fecr 89/24) âyetinde ifade edildiği üzere yaptıklarından pişmanlık duyan kimselerin ebedi azap ile cezalandırılacakları beyan edilir.

“Nefsini kötülüklerle örtüp kirleten de zarar ve ziyana uğradı” (Şems 91/10) âyetinde geçen tedsîye kelimesi, tezkiyenin zıt anlamlısıdır. Tedsîye, hileyle birini fesada düşürmek, bir şeyi gömüp gizlemek, toprağa gömmek anlamlarına gelir. Bu anlamıyla nefsi tedsîye, ruhu faziletli hasletlerle arındırmayıp kötü duygu ve amellerle ifsad etmek, şeytanî hislerle maddiyata gömmek ve ahirette küle atılmış et gibi cehenneme kapatmaktır. Sevk-i ilâhî ile nefsi arındırmak nur ise, nefsi kirletmek de gecenin zifiri karanlığıdır. Hak Teâlâ’nın üstün meziyetlerle donattığı nurlu insan ruhunu günah kirleriyle böyle gömmek elbette en büyük zarar ve ziyandır.⁵⁰

Dünyada iken nefsin esareti altına girerek uhrevî saadetten mahrum kalan kimseler için Kur’ân’da şöyle buyurulmuştur: “Şakilere (mutsuz) gelince, onlar için ateşte bir soluma ve anırma vardır. Gökler ve yerler durdukça-Rabbî’nin dilemesi hariç- orada ebedi kalıcıdır” (Hud 11/106-107). Burada cehennemlikler için “Rabbî’nin dilemesi hariç” denilmesi, terbiyesi eksik kalmış günahkâr müminlerdir. Bunlar, diğer kâfirler gibi ebedi kalmadıkları gibi nefislerinin terbiyesi cehennemde bir süreliğine kalarak tamamlanmıştır.⁵¹

Nefsin kötü arzuları ile yapılan mücâhedede gereksiz şeylerle meşgul olan kimse, uhrevî hayatı için gerekli olan şeylerden mahrum kalır. İslâm’ın koyduğu prensiplere uymayan mutlaka batıl yollara süluk eder. Hak Teâlâ’ya kulluk etmeyen, başkaların hükmü altına girmeye mahkûm olur. Hz. Peygamberin yolundan gitmeyen, müminlik vasıflarını kaybeder, hevâ ve hevesini ilâhlaştırır. Fazilet, hevânın peşinden gitmek değil; İslâm’ın hükümlerine ram olmaktır. Dolayısıyla hevâ ve heveslerine göre yaşam tarzı belirleyenler, hakkın ölçüsüne riayet etmeyenler, cehennem çukuru olan Hâviye’ye düşmeyi hak ederler.

⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/476.

⁵¹ Kutup, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 6/164.

İyilik ve kötülük işleme meyli her insanda doğuştan vardır. İmtihanın bir gereği olarak insan, bu iki eğilim arasında muhayyer bırakılmıştır. Tercihini iyilik yapma yönünde gösteren kimse mutlu, kötülük yönünde gösteren kimse ise bedbaht olur. Mutasavvıflar, insanın bu kötülük yapma meyline "nefsi emmare" adını vererek kişinin ahirette cezalandırılmasına sebep olan asıl unsurun bu nefis olduğuna inanırlar. Ancak insanın eğitilerek kötülük yapma meyli ortadan kaldırılabileceğine göre, onda bağımsız bir varlık olarak yalnızca kötülüklere yönlendiren bir nefis yoktur. Onun yerine, kötülük yapma meylinin insanda bazen galip gelmesi ve baskın olması vardır. Bu durum da kişinin kötülüğe bağımlılık gösterme meylidir. Yoksa bedenden ayrı düşünülen bir varlık değildir.⁵²

"*Kımayan nefse yemin ederim*" (Kıyâme 75/2) ayeti, insanda nedamet ve kınama özelliğinin olduğunu gösterir. Kişi bir kötülük yaptıktan sonra yaptığına içten içe nedamet duyar ve böyle bir şeyden dolayı kendi kendini hesaba çekmeye ve suçlamaya başlar. İnsanın bu özelliğine tasavvufta "nefs-i levvame" adı verilir. İslâm düşüncesinde insan, ruh ve bedenden müteşekkil bir bütün olarak tasavvur edilir. Ruh ne kadar hürmete layık ve kıymetli ise vücudu da o derece hürmete layık ve kıymetlidir. İslâm, insana ruhu ayrı bedeni ayrı bir varlık olarak bakmaz bilakis bir bütün olarak bakar. Dolayısıyla ahirette insanlar ruh ve beden birlikteliği gözetilerek diriltilecek, dünyadayken nefsin hevasına uyanlar azaba, vicdanının sesiyle hareket edip hidayete tabi olanlar ise mükâfata nail olacaklardır.

6. SONUÇ

Mutasavvıflar, işâri tefsîr metodunu geliştirerek bunu zâhir ve bâtın şeklinde iki kısımda incelemiştir. Bâtın ilminin yalnızca ilâhî bilgiyi kesbetmiş âriflerce elde edebileceğini söyleyerek bu bağlam çerçevesinde sistemlerini kurmuşlardır. Mutasavvıflar, nefis kavramını işâri tefsîr bağlamında yorumlayarak nefsin asla aklanmaması ve daima sorgulanması gerektiğini belirtmişlerdir.

Tasavvufun ana konularından biri olan nefis kelimesini sûfiler, ahlakî ve psikolojik bir yaklaşım tarzıyla incelemiş ve iç âlemlerinin sırlarını bu kelime ile ifade etmişlerdir. Onlar nefse "insanın kendisi" anlamını vermekle birlikte genellikle kötülüklerin kaynağı olarak bakmışlardır. Ancak Kur'ân nefse, yalnızca

⁵² Sarmış, *Tasavvuf ve İslam*, 62.

kötülüklerin kaynağı olarak bakmaz, onun eğitilerek güzel hasletlerle iyi bir ruh şekline dönüştürülebileceğine vurgu yapar. İnsanın iç âlemini ihtiva eden nefis, onun bedenden oluşan cismine ve rûhuna da delalet eder.

Tasavvufta nefis çoğunlukla olumsuz bir manada kullanılır. Lakin bu olumsuzlukların hevâ'ya isnat edilerek, nefsin hem olumlu hem olumsuz anlamıyla kullanılması aklî ve naklî kaynaklara daha uygundur. Çünkü hevâ, her tür ahlâksızlığın, fesâdın, zulmün, pislüğün ve kötülüğün kaynağı olduğundan kendisine her yönüyle olumsuz anlam yüklenebilir. Öte taraftan nefse karşı âdaletli davranmak, onu her zaman ayıplamamak da nefsin insan üzerindeki bir hakkı olarak görülür. Mümin, hevâyaya değil, hüdâyaya uyar, başkalarının arzularını peşinden gitmez, vahyin ve ilmin prensipleri doğrultusunda hareket eder, iman ve takvânın yardımıyla nefis-i emmare'yi ıslah etmeye ve onu hükmü altına almaya çalışır.

Her insanın nefsinde kötülüğe eğilim tarafı vardır. Onun, nefsindeki fücûrdan arınmasının yeğane yolu ise, bu fücûrun varlığının farkında olması ve gerçek manada ondan sakınmasıdır. Sûfiler, nefsi birkaç merhaleye ayırarak bunlardan en alt basamakta nefis-i emmârenin olduğunu savunurlar. En üst makam olan nefis-i kâmile makamına ulaşan bir kişinin asla yanlış bir itikada sapmayacağını iddia ederler. Oysa Hz. Yusuf (as) bile nefis-i emmare taşıdığını ve bunun sürekli kendisini kötülüğü emrettiğini ifade eder. Sûfilerin düşüncesine göre, nefis-i kâmile sahibi bir zat artık nefis-i emmare taşımadığına göre kendisi makamca Hz. Yusuf (as) gibi peygamberlerin makamının üstüne bile çıkabilir ki böyle bir durumun doğru olmadığı açıkça söylenebilir. Bunun yerine nefsin mertebelerini nefsin farklı özellikleri olarak değerlendirmek daha doğru olabilir. Zira ıslah edilse bile nefis her zaman kötülüğü emreder durur. Bu durum peygamberler de dâhil her insan için geçerlidir.

Kişilik eğitiminin ana unsuru olarak görülen insan nefsi, bazen sakinleşir, kendisine öğretilen takvâ baskın gelir; bazen hevâsına uyar, kendisine öğretilen fücûr arzusu ile dolar. Nefis, daima eğitmeye ihtiyaç duyar. İnsanın yaşı ve makamı ne olursa olsun beşer olması hasebiyle yanlış yapma eğilimi her zaman vardır ve olacaktır. Bu sebeple Müslümanın asıl vazifesi, ihsan ve taat dairesinde kalıp, takvâyaya da eğilimli olan nefisini yaşam boyu eğitmeye ve onun arzularına karşı dikkatli olmaya çabalamak, hevâsını imanının ve aklının hükmü altında tutmaktır. Bunlara riayet edilmezse nefis, kendini ilah statüsünde bile görerek insanı ebedi cehenneme doğru sürükleyecektir.

Tasavvuf geleneğinde nefsin hevâsı ile mücâhedede zafere ulaşmak için tarikatın kurallarına uymak ve şeyhin rehberliğinde seyr u sülûkta bulunmak şart koşulur. Mücâhede vuslata ermeden önce seyr u sülûk sırasında yapılır. Seyr u sülûkta şirkin her çeşidinden kurtulmak adına Hak Teâlâ'yı çokça zikretmek ve rızasına nail olmak amaçlanır.

Bazı mutasavvıflar, nefsin tezkiyesi için onun öldürülmesi yani etkisiz kılınması gerektiğini iddia ederler. Ancak Kur'ân, nefsin ilahlaştıran anlayışa karşı çıktığı gibi "...Nefislerinizi öldürmeyin" (Nisâ 4/29) âyetinin ifadesiyle onu öldürmeyi, pasifize etmeyi ruhun ihyası olarak gören anlayışa da karşı çıkar. Hak Teâlâ, nefsi öldürmek için yaratmamış bilakis onu terbiye edip onunla derece katetmek için bir vasıta kılmıştır. Nefis olmadan insanların sınanması mümkün olmadığına göre onların en şerefli ile en zelilleri de ayırt edilemez.

Suç insan tarafından işlendiği için sorgulanması gereken kişi de insan olmalıdır. Böyle bir durumda insan suçlu aramak yerine işlediği günahı kabul lenip tevbe ve istiğfarda bulunmalıdır. Hatta bazı mutasavvıflar da nefse karşı aşırıya gitmeyi İslâm'ın kolaylık ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle doğru bulmaz. Onlar, insanın nefsinin düşmanlıkla değil Hak Teâlâ'nın sevgisiyle meşgul etmesi gerektiğini, nefsi terbiye ederek ondan yararlanmanın mümkün olduğunu söylerler.

7. KAYNAKÇA

- Abdulbâkî, Muhammed Fûâd (v.1388/1968). *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Muhsin Bidârfur. Kum: İntişarât Bidâr, 1412/1991.
- el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed (v.1162/1749). *Keşfü'l-Hafâ'*. (1-2). Nşr. Ahmed el-Kalâş. Beyrut: y.y., 1985.
- Ay, Mahmut. *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu-İbn Acîbe Örneği*. 2. Baskı. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (v.1971). *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. (1-8). İstanbul: Bilmen Yay., 1985.
- Bulut, Hasan. *Kur'ân'a Göre İnanç ve Davranışlarda İfrât ve Tefrît*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Bursevî, İsmail Hakkı (v.1137/1725). *Tefsîru Ruhu'l-Beyân*. (1-10). İstanbul: el-Mektebetü'l-Mahmudiye, 1933.
- ed-Dameğânî, Huseyn b. Muhammed. *Kâmûsu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1983.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed (v.255/869). *Sünen-i Dârimî*. (1-2). İstanbul: Çağrı Yay., 1992.

- Erzurumî, İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. İstanbul: Alem Tic. Yay., 1996.
- el-Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed (v.170/786). *Kitâbu'l-Ayn*. (1-4). Thk. Abdulhamîd Handâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (v.505/1111). *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. (1-4). Trc. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yay., 1989.
- el-Hücvîrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî (v. 465/1072). *Keşfü'l-Mahcûb*. Tahran: 1338.
- İbn Acîbe, Ahmed el-Hasenî. *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân. (1-6). Kahire: y.y., 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin (v.638/1240). *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Kahire: y.y., 1293.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmaduddîn (v.774/1373). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*. (1-8). Thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. B.y.: Daru't-Tayyibe li'n-Neşr, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem (v.711/1311). *Lisânu'l-'Arab*. Thk. Yusuf Bikâ'î, İbrâhîm Şemsuddîn, Nedâl Alî. (1-4). Beyrut: 1426/2005.
- el-İsfahânî, Rağîb (v.502/1108). *Kur'ân Kavramları Sözlüğü Müfredat*. Çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Risale-i Kuşeyrî*. Çev. Ali Aslan. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2006.
- Kutup, Seyyid (v.1386/1966). *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Çev. Sâlih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu, İbrahim Türklü, İbrahim Tüfekçi. (1-10). İstanbul: Dünya Yay., 1991.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*. Trc. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yay., 2004.
- el-Mevdûdî, Ebû'l A'la (v.1399/1979). *Tefhîmu'l-Kur'ân*. Trc. Muhammed Han Kayanî, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Hamdi Aktaş. (1-7). İstanbul: İnsan Yay., 1986.
- el-Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Riâye li Hukûkillâh*. Thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Berr. Mısır: Daru'l-Yakin, 1999.
- Mukâtil, Ebû'l-Hasen b. Süleymân (v.150/767). *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 1994.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şu'âyib (v.302/915). *Sünen-i Nesâî*. Trc. Bedrettin Çetiner. (1-8). İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Ögke, Ahmet. *Kur'ân'da Nefs Kavramı*. İstanbul: 1997.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*. Bursa: y.y., 2000.
- er-Râzî, Fahrüddîn (v.606/1210). *Mefâtihu'l-Gayb (Tefsîru'l-Kebîr)*. Trc. Sadık Kılıç, Lütfullah Cebeci, Sadık Doğru, Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Sarmış, İbrahim. *Tasavvuf ve İslam*. Bursa: Ekin Yayınları, 2005.
- et-Taberî, İbn Cerir (v.310/922). *Câmi'u'l-Beyân ân Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Mısır: y.y., 1968.

Türker, Ömer. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ülken, Hilmi Ziya. *Aşk Ahlâkı*. Ankara: 1971.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili* (v.1942). Thk. M. Nûr Çetin, Taha Parlar, İdris Şen, Mesut Okumuş, Mevlüt Uyanık, Orhan Atalay, Yusuf Canbolat, Âlim Gür. (1-9). Ankara: Akçağ Yay., 1995.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 2.05.2020 | Kabul Tarihi: 23.05.2020

Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumuna İlişkin Bibliyometrik Analiz

- Bibliometric Analysis Regarding The International Higher Religious Education Symposium-

Şefika MUTLU* - Gülşen SAYIN**

Atıf/Citation: Mutlu, Şefika; Sayın, Gülşen. "Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumuna İlişkin Bibliyometrik Analiz / Bibliometric Analysis Regarding The International Higher Religious Education Symposium". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020- 1): 189-214.

Öz:

Türkiye'de bugüne kadar din eğitime ilişkin pek çok bilimsel toplantı ve çalışma organize edilmiştir. Bu bilimsel toplantılarda alanda yaşanan gelişmeler yanı sıra din eğitimi ve öğretiminde var olan sorunlar ele alınmaktadır. Bu toplantılar aynı zamanda alanyazına farklı açılardan katkı sağlamaktadır. Bu bilimsel toplantılardan biri olan Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumunda (24-25 Ekim 2019) da önemli bir alanyazın oluşmuştur. Bu makalenin amacı sempozyum; sempozyum katılımcıları, sunmuş oldukları bildiriler, bildirilerin tematik başlıkları ve sempozyumun sonuç bildirgesine ilişkin bilgilerin bibliyometrik analiz ile değerlendirmektir. Makalede veriler, IBM SPSS 23 ve Nvivo programında analiz edilmiştir. Sempozyumda sunulan bildirilerin büyük çoğunluğu tek yazarlıdır. Bildiri sahiplerinin %33'ü profesör ve doçent unvanlıdır. Sempozyumda İBBS 1. Düzeye göre 11 bölgeden bildiri bulunmaktadır. Bildiri başlık ve konuları 8 kategoride toplanmıştır. Sempozyum sonuç bildirgesi bildiriler ve çağrı metni ile uyumludur. Bildiri yöntemlerinin bilimsel araştırma yazım kriterleri ile uyumlu olması ve alana ilişkin bibliyometrik analiz çalışmalarının yapılmasının gelecekteki araştırmalar için önemli ve gerekli olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, Sempozyum, Bildiri, Bibliyometrik Analiz.

Abstract:

Many scientific meetings and studies have been organized until now in Turkey. In these scientific meetings, the problems in religious education and teaching and the developments in the field are

* Dr., Millî Eğitim Uzmanı, MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, sefikakirmizi@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6394-6651.

** Arş. Gör., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, gulsensayin@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9214-7573.

discussed. These meetings contribute to the literature from different perspectives. An important literature has been formed in the International Symposium on Religious Education (24-25 October 2019). The purpose of this article is the symposium; The participants are the evaluation of the papers, the thematic titles of the papers and the information about the symposium's final declaration presented by bibliometric analysis. In the article, the data were analyzed in IBM SPSS 23 and Nvivo programs. The majority of the papers presented at the symposium are single authors. 33% of the paper owners are professors and associate professors. According to NUTS Level 1, there are papers from 11 regions in the symposium. The title and topics of the papers were collected in 8 categories. The symposium final declaration is compatible with the papers and the call text. It is considered to be necessary for the future studies to be compatible with the scientific research writing criteria and bibliometric analysis studies of the field.

Key Words: Religious Education, Higher Religious Education, Symposium, Paper, Bibliometric Analysis.

1. GİRİŞ

Bilimsel çalışmaların etki ve etkinliğini görünür kılmayı hedefleyen bibliyometrik analizler nitel ve nicel yaklaşımları kapsayan geniş bir alanda uygulama rahatlığı sunmaktadır. Bibliyometrik çalışmalar temel olarak nitel ve nicel olmak üzere iki araştırma yaklaşımının ortaya koymuş olduğu ürünlerin bilimsel alandaki etkililiği ve etkinliğini ortaya çıkarmaktadır. Bibliyometrik analiz, veriler nitel olsa dahi nicel verileri araştırmacının belirlediği kriterler doğrultusunda elde etme imkânı sunar. Bu yöntem; matematik, sosyal bilimler, doğa bilimleri, mühendislik ve hatta biyografi bilimlerinin ustalık derecelerinin bileşenlerinden müteşekkildir.¹

Bibliyometrik analiz her alanda yapılan akademik çalışmaların kendi alanlarında etkinliğini ve etkililiği ile birlikte katkısını ortaya koyan bir çalışma türüdür. Bibliyometrik analizler daha çok araştırmaların yoğun bir şekilde üretildiği tek bir disiplin temelinde veya dergiler gibi çok sayıda çalışmanın bir başlık altında toplandığı mecralarda yapılmaktadır.² Bu anlamda bibliyometrik analizlerin en yoğun kullanıldığı alanın dergiler ve alanyazına ilişkin olduğunu söylemek mümkündür. Dergilerin cilt ve sayılarında bulunan çalışmaların nicel durumu bibliyometrik analiz türündeki çalışmalar için bir veri kaynağı olarak değerlendirilmektedir. Sempozyum ve kongreler gibi yazılı akademik araştırmalar ile çoklu katılımın olduğu bilimsel toplantılardan elde edilen veriler de

¹ Kah-Hin Chai - Xin Xiao, "Understanding Design Research: A Bibliometric Analysis of Design Studies (1996–2010)", *Design Studies* 33/1 (Ocak 2012): 24-43.

² Anthony F.J. van Raan, "The Use of Bibliometric Analysis in Research Performance Assessment and Monitoring of Interdisciplinary Scientific Developments", *Technikfolgenabschätzung – Theorie und Praxis* 12/1 (Mart 2003): 20-29.

araştırmacılara bibliyometrik araştırmalar için dergilerin içeriğine benzer imkanlar sunmaktadır.

Türkiye’de yapılmış bibliyometrik analiz türündeki çalışmaları daha çok eğitim, mühendislik, ekonomi, uygulamalı bilimler alanlarında görmek mümkündür. Bibliyometrik analizin yapıldığı Türkçe eserlere bakıldığında bu çalışmaların daha çok dergilerde yer alan eserlere ilişkin olduğu görülmektedir. Bununla birlikte ilahiyat alanında da bibliyometrik analizler yer almaktadır. Daha çok din eğitimi alanında üretilen akademik çalışmaları ele alan Değerler Eğitimi Dergisi’nin Bibliyometrik Profili (2009-2018) başlıklı çalışma³ ile yine bir dergi içeriğini ele alan İlahiyat Fakültesi Dergileri İçin Bibliyometrik Bir Analiz (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Örneği)⁴ başlıklı çalışmalar bu kapsamda değerlendirilebilir. İlahiyat alanında gerçekleştirilmiş bibliyometrik çalışmalara verilebilecek bir diğer örnek, din eğitimi alanında yapılmış olan bilimsel bir toplantıyı ele alan Türkiye’deki Din Eğitimi Çalışmaları Bağlamında ‘Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi’ (2017) Üzerine Bibliyometrik Analizler⁵ başlıklı bibliyometrik çalışmadır. Sayılan örneklerden de görüldüğü üzere ilahiyat alanında bibliyometrik analizi esas alarak yapılan çok kısıtlı çalışma bulunmaktadır.

Türkiye’de genç bir bilim dalı olan din eğitimi bilim dalında eserler ve çalışma alanları son dönemlerde genişlemiştir. Bu çalışmaların en geniş yelpazede alanın ilgililerine sunulduğu yer ise sempozyum, kongre ve çalıştay gibi bilimsel toplantılardır. Sempozyumlar bu yönüyle ilgili alanyazının bilimselleşmesine ve gelişmesine katkı sunmaktadır. Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumunun ortaya çıkarmış olduğu ürünler üzerine yapılan bu bibliyometrik analizin de din eğitimi alanında öncelikle yoğunlaşılan konuların belirlenmesi ve alanda yer alan araştırmacılar için ortaya konulması açısından önemlidir.

³ Beytullah Karagöz - İzzet Şeref, “Değerler Eğitimi Dergisi’nin Bibliyometrik Profili (2009-2018)”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 25 Haziran 2019.

⁴ Ahmet Koç v.dğr., “İlahiyat Fakültesi Dergileri İçin Bibliyometrik Bir Analiz (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Örneği)” (Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle), Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 3-19. Bu araştırma çalışmanın konusu olan Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumunda sunulmuştur.

⁵ Salih Aybey, “Türkiye’deki Din Eğitimi Çalışmaları Bağlamında ‘Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi’ (2017) Üzerine Bibliyometrik Analizler”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (Haziran 2018): 415-430.

2. ULUSLARARASI YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ SEMPOZYUMU (24-25 EKİM 2019-MALATYA)

Ulusal ve uluslararası düzeyde ihtiyaç duyulan dini bilginin üretildiği, kristalize edildiği yüksek din öğretimi kurumları, toplumun din hizmetleri ve din eğitimi ihtiyacının karşılanmasında gerekli olan insan kaynağının yetişmesini sağlayan kurumlardır. Bu misyonu doğrultusunda ilahiyat fakültelerinin tarihsel sürecinde akademik yapısı ve programlarında zaman zaman çeşitli değişiklikler yapılmıştır. Ancak bu süreçte ilahiyat fakültelerinin her daim “din mütehasısı yetiştirme” görevi ağırlıkta olmuştur.⁶ Din öğretiminin ilahiyat fakültesinde yetişen din görevlileri aracılığıyla farklı dini alt yapıya, potansiyele ve anlam değerine sahip olan bireylere sunulması, yüksek din öğretiminin teorik ve pratik boyutlarının derinlemesine ele alınmasını gerekli kılmıştır. Yüksek din öğretimi, bu değişim ve gelişim süreçlerine ilahiyat ve eğitim bilimleri alanlarında ayrı ayrı katkı sunmaktadır.⁷ Yüksek din öğretiminde farklılaşan koşullar içerisinde ortaya çıkan yeni arayışların bir beyin fırtınası niteliğinde tartışıldığı bilimsel toplantıların etki düzeyleri bu açıdan önem arz etmektedir.

Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu 24-25 Ekim 2019 tarihlerinde Malatya’da İnönü Üniversitesi ve İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenmiştir. Sempozyuma 8 farklı ülkeden yaklaşık 120 bilim insanı katılım sağlamış ve 71’i Türkçe 8’i Arapça olmak üzere toplam 79 adet bildiri sunulmuştur. Sempozyum 4 farklı salonda 6 paralel oturumda gerçekleştirilmiştir. Din öğretimine yönelik özel bir konuyu ele alan bu sempozyumun öncesinde de din eğitim ve öğretimine yönelik pek çok bilimsel toplantı gerçekleştirilmiştir. Son dönemlerde yüksek din öğretimi alanında yaşanan yeni gelişmelerin ortaya çıkardığı ihtiyaçlara binaen düzenlenen bu toplantılar, eğitimin aksayan yönlerinin ve onları düzenlemeye ilişkin verilerin toplandığı yerlerden biridir.

Açılış konuşmalarının akabinde düzenlenen ilk iki panel din eğitimi bilimi alanının önde gelen akademisyenleri tarafından gerçekleştirilmiştir. Açılış panelinde Prof. Dr. Beyza Bilgin ve Prof. Dr. Halis Ayhan’ın “Geçmişten Günümüze Türkiye’nin Yüksek Din Öğretimi Tecrübesi” başlıklı sunumlarının ardından Prof. Dr. Recep Kaymakcan, Yalova Üniversitesi Rektörü Prof. Dr.

⁶ Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, “Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Din Eğitimi: El Kitabı*, ed. Recai Dogan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker, 2013), s. 222-232.

⁷ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 7. Bs (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), s. 44-58.

Suat Cebeci, Din Öğretimi Genel Müdürü Nazif Yılmaz ve DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürü Kadir Dinç'in katılımları ile "Yüksek Din Öğretimi Mezunlarının İstihdamı ve Sorunları" başlıklı ikinci bir panel gerçekleştirilmiştir.

2.1. Sempozyum Konuları

Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu tematik konuları "Akademik ve Sosyal Yönleriyle Yüksek Din Öğretimi" olarak belirlenmiştir. Bu temanın yanında sempozyumda 16 alt başlık çağrı metni katılımcılara ile sunulmuştur.⁸

- Yüksek din öğretiminin gelecek perspektifi
- Yüksek din öğretimi kurumlarının amaç ve işlevleri
- Yüksek din öğretiminin gelecek perspektifi
- Yüksek din öğretimi kurumlarının bilgi üretme kapasitesi
- Yüksek din öğretiminin entelektüel ve toplumsal rolü
- Yüksek din öğretimi ve kurumlarının temel sorunları ve çözüm önerileri
- Yüksek din öğretimi kurumlarında kurumsal ve akademik yapılanma
- Yüksek din öğretimi programlarının kalite standartları ve yeterlikleri
- Uzaktan eğitim ve İLİTAM uygulamalarına ilişkin durum tespiti ve analizleri
- Yüksek din öğretimi kurumu mezunlarının nitelikleri
- Çeşitlenen din hizmetleri istihdam alanları ve yüksek din öğretimi kurumlarından beklentiler
- Bilimsel yaklaşımlar, kuramlar ve yöntemler açısından yüksek din öğretimine ilişkin alanların durumu
- Yüksek din öğretimi kurumlarında uluslararasılaşma: Mevcut imkânların analizi ve geliştirilmesi
- Yüksek din öğretimi kurumlarında öğrenme-öğretme süreçleri ve niteliğin artırılması,
- Yüksek din öğretimi kurumları ile Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı arasındaki ilişkiler
- Yüksek din öğretiminde disiplinler arası çalışmalar
- Farklı ülkelerdeki yüksek din öğretimi tecrübeleri

⁸ http://inonu.edu.tr/tr/yuksekdinogretimisempozyumu_

2.2. Sempozyum Düzenleme Kurulu ve Takvimi

Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumunun düzenleme kurulu üyeleri 2 profesör, 5 doçent, 3 doktor öğretim üyesi ve 1 araştırma görevlisi olmak üzere toplam 11 akademik personelden oluşmaktadır. Sempozyum düzenleme kurulu üyelerinin tamamı İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde görev yapmaktadır. Bu durum sempozyumun sağlıklı yürütülmesinin sağlanması ile ilgili olduğu düşünülebilir. Sempozyum bilim kurulu, yurt içi ve yurt dışında farklı üniversitelerde görev yapan 71 akademisyenden oluşmaktadır.⁹ Sempozyumun hazırlık çalışmaları 6 aylık bir zaman dilimine yayılmıştır. Sempozyumun takvimi aşağıda belirtilmiştir.¹⁰

Bildiri Özeti Gönderme İçin Son Tarih	10 Mayıs 2019
Kabul Edilen Bildirilerin İlanı	24 Mayıs 2019
Tam Metin Gönderme İçin Son Tarih	20 Eylül 2019
Sempozyum Programının Yayımlanması	04 Ekim 2019
Sempozyum Tarihi	24-25 Ekim 2019

3. YÖNTEM

Bu çalışmada Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (24-25 Ekim 2019) bibliyometrik analiz yöntemi ile incelenmiştir. Araştırmada nitel ve nicel araştırma yöntemlerinden yararlanılmıştır. Bu yöntemde, çalışma probleminin kendisi metodolojiyi yönlendirme imkânı sağlar, bulguları açıklanabilir şekilde nicel ve nitel metodolojileri birlikte kullanır, disiplinler arası akademik durumları içeren sonuçlar üretir ve farklı bir vizyon sunar.¹¹

Araştırmanın veri toplama aracı Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumunun web sitesi,¹² sempozyumda verilen kitapçık ve sempozyum bildi-

⁹ Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle) Bildiriler Kitabı C.1 (24-25 Ekim 2019). Yay. Haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019). S. iv-v.

¹⁰ <http://inonu.edu.tr/yuksekdinogretimisempozyumu>. Erişim: 12 Aralık 2019

¹¹ Hay, Methods That Matter: Integrating Mixed Methods for More Effective Social Science Research, xii.

¹² <http://inonu.edu.tr/yuksekdinogretimisempozyumu>. Erişim: 12 Aralık 2019.

ri kitabıdır.¹³ Bununla birlikte gerekli görüldüğü hallerde açık kaynaklar da (internet, fakülte siteleri vb.) kullanılmıştır.¹⁴

Araştırmada veriler, bibliyometrik analize tabi tutulmuştur. Bibliyometrik analiz nitel olan çalışmaların da nicel yönlerini sunmaya imkân tanımaktadır. Bibliyometrik analiz istatistiki bilgiler ile yakından ilişkilidir. Bu analiz, çalışma alanına ilişkin net bilgilerin edinilmesini sağlamaktadır.¹⁵

Bibliyometrik analizde, genellikle bilgisayar programlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu analiz ile nitel ve nicel verileri istatistiki veriye güvenilir bir şekilde döndürmek mümkündür.¹⁶ Bu çalışmada da sempozyum katılımcı ve bildiri sahiplerine ilişkin veriler, IBM SPSS 23 programına işlenmiş, frekans (f) ve yüzde (%) gibi betimsel istatistikler ile analiz edilmiştir. Bildirilerin yöntemi, bildiri konularının tematik dağılımı ve sempozyumun sonuç bildirgesi NVivo 12 Pro programında kodlanarak, kod ve kategorilere ayrılmıştır. Kod ve kategorilerin belirlenmesinde araştırmacıların ortak görüşü ile açık kodlama yapılmıştır.

3.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Türkiye’de son dönemlerde ilahiyat alanında sıklıkla bilimsel toplantılar düzenlenmektedir. Bu toplantıların bilim dünyasına, düzenlendikleri ilgili disiplinlere, organizasyonu düzenleyen akademik çevrenin gelişimine, katılımcıların akademik anlamda ilerlemesine ve organizasyonun gerçekleştiği mekanlara pek çok olumlu etkileri bulunmaktadır. Düzenlenmiş olan sempozyumun belirlenen sorunlar çerçevesinde amacına ne kadar ulaştığı, katılımcıların bu sorunlara ne kadar katkı sunduğu noktası da alana ilişkin bilimsel toplantıların

¹³ Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle) Bildiriler Kitabı 1-2 (24-25 Ekim 2019), yay. Haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019).

¹⁴ Örneğin, fakültede görev yapılan bölüm, unvan vb. hususlarda bildiri kitabından verinin doğruluğunu veri toplanmadığı durumlarda veya verinin doğruluğunu teyit etmek için açık kaynaklardaki veriler kullanılmıştır.

¹⁵ Anthony F.J. van Raan, “The Use of Bibliometric Analysis in Research Performance Assessment and Monitoring of Interdisciplinary Scientific Developments”, 20-29.

¹⁶ Ole Ellegaard - Johan A. Wallin, “The bibliometric analysis of scholarly production: How great is the impact?”, *Scientometrics* 105/3 (Aralık 2015): 1809-1831.

organizasyon süreçleri açısından önemlidir. Çalışmanın bu yönüyle öncelikle ilahiyat alanına daha sonra din eğitimi alanına katkı sağlaması beklenmektedir.

Bu çalışmanın amacı Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumunun başlangıç, gelişim ve sonucunda ortaya çıkan bilimsel süreç ve sonuçları görünür hale getirmektir. Buna göre ilahiyat ve din eğitimi alanında bilimsel çalışmalara imkân veren Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumunun bibliyometrik analizinin yapılması önemli ve gerekli görülmüştür. Araştırmada bibliyometrik analiz çalışmaları veri kaynaklarından biri olan atıf analizi çalışma kapsamının dışında tutulmuştur. Bu sınırlandırmadaki amaç bilimsel toplantılarda atıftan ziyade katılım ve konu dağılımlarının esas alınmasıdır. Bu minvalde araştırmanın soruları şu şekilde belirlenmiştir:

- Sempozyum katılımcılarının cinsiyet, unvan, vatandaşlık ve görev yaptığı kuruma göre dağılımı nasıldır?
- Sempozyumdaki bildirilerinde kullanılan dil ve yazar sayısı dağılımı nasıldır?
- Sempozyumda bildiri sunanların cinsiyetine, unvanına ve İBBS Düzey 1'e göre dağılımı nasıldır?
- Sempozyumda bildiri sunanların görev yaptığı il, üniversite, fakülte ve bölüme göre dağılımı nasıldır?
- Sempozyumda sunulan bildirilerin yöntemine (desen, evren/örneklem-çalışma grubu, veri toplama aracı ve analiz) ilişkin dağılım nasıldır?
- Sempozyumdaki bildirilerin tematik dağılımı nasıldır?
- Sempozyumun sonuç bildirgesinin kategorileşmesi nasıldır?

4. BULGULAR VE ANALİZLER

Bu bölümde sempozyum katılımcılarına, bildiri sahiplerine, bildirilere ve sonuç bildirgesine ilişkin bilgiler sunulmaktadır.

4.1. Sempozyum Katılımcılarına İlişkin Bilgiler

Sempozyum katılımcılarının cinsiyet, unvan, görev yaptığı kurum ve vatandaşlık durumuna ilişkin bilgiler Tablo 1'de yer almaktadır.

Tablo 1. Sempozyum Katılımcılarının Unvan,¹⁷ Cinsiyet, Görev Yaptığı Kurum ve Vatandaşlık Durumuna İlişkin Bilgilerin Dağılımı

Değişkenler	Cinsiyet				Görev Yaptığı Kurum				Vatandaşlık				Toplam	
	Erkek		Kadın		Üniv.		Diğ.		Türk Vat.		Yabancı Vat.			
Unvan	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%
Prof. Dr.	24	96	1	4	24	96	1	4	22	88	3	12	25	21,2
Doç. Dr.	21	91,3	2	8,7	22	95,7	1	4,3	19	82,6	4	17,4	23	19,5
Dr. Öğretim Üyesi	25	92,6	2	7,4	27	100	-	-	27	100	-	-	27	22,9
Dr. Ünvanı Olanlar	15	78,9	4	21,1	17	89,5	2	10,5	9	47,4	10	52,6	19	16,1
Arş. Gör./Öğr. Gör.	4	36,4	7	63,6	11	100	-	-	11	100	-	-	11	9,3
Diğer	9	69,2	4	30,8	2	15,4	11	84,6	8	61,5	5	38,5	13	11
Toplam	98	83,1	20	16,9	103	87,3	15	12,7	96	81,4	22	18,6	118	100

Sempozyum katılımcılarının %83,1'i erkek ve %19'9'u kadındır. Erkek katılımcılardan en çok dr. öğretim üyesi unvanlı olanlar katılım sağlamıştır (25 kişi/ %25,51). Araştırma görevlisi/ öğretim görevlisi unvanlı erkekler sempozyum katılımcıları arasında en düşük düzeyde katılım göstermiştir. Araştırma görevlisi/ öğretim görevlisi unvanlı kadınların katılımı %63,6 düzeyindedir. Kadın katılımcılarda unvan düzeyi arttıkça katılımın azaldığı görülmektedir. Katılımcılar arasında prof. dr. unvanlı tek kadın olarak Beyza Bilgin yer almaktadır. Uzman, öğretmen, doktora öğrencisi vb. unvanlı olanlar "diğer" kategorisi olarak nitelendirilmiştir ve katılımcı oranı %11'dir.

¹⁷ Ünvanların kategorileşmesinde dr. araştırma görevlisi, dr. öğretim görevlisi ve dr. olanlar kategorisi haline getirilerek "dr. unvanı olanlar"; araştırma görevlisi ve öğretim görevlisi unvanında olanlar ise "araştırma görevlisi/öğretim görevlisi" olarak yapılmıştır.

Katılımcıların çok büyük bir bölümü üniversitelerde görev yapmaktadır. Diğer kurumlarda görev yapanların oranı %12,7'dir. Bu oran içinde en büyük kısmı ise MEB oluşturmaktadır (%46,6).

Katılımcıların %81'i Türk vatandaşıdır. Yabancı vatandaşlar içinde en büyük oranı dr. unvanlı olanlar oluşturmaktadır (10 kişi/ %45,5).

4.2. Bildiri Sahiplerine İlişkin Bilgiler

Bu bölümde sempozyumdaki bildirilerin dili ve yazar sayısı, bildiri sahiplerinin cinsiyeti, unvanı, vatandaşlığı, görev yapılan kurum, üniversitede görev yapanlar için fakülte adı ve görev yaptığı ana bilim dalına ilişkin bilgiler verilmiştir.

Tablo 2. Bildiri Dili, Bildiri Sunanın Vatandaşlık Durumu ve Bildiri Yazar Sayısına İlişkin Bilgiler

	Kategori	f	%
Bildiri Dili	Türkçe	71	89,9
	Arapça	8	10,1
	Toplam	79	100
Bildiri Yazar Sayısı	Tek yazarlı	60	75,9
	Çift yazarlı	16	20,3
	Üç ve daha fazla yazarlı	3	3,8
	Toplam	79	100
Bildiri Sunanın Vatandaşlığı	Türk vatandaşı	81	83,5
	Yabancı vatandaş	16	16,5
	Toplam	97	100
Cinsiyet	Erkek	76	78,3
	Kadın	21	21,7
	Toplam	97	100

Sempozyumda toplam 79 bildiri sunulmuştur. Bildirilerin yaklaşık %90'ının yazım dili Türkçedir. Türkçe dili bildiri sayısına Azeri Türkçesi ile yazılmış bir bildiri de eklenmiştir. Sempozyumda 97 kişi bildiri sunmuştur. Bunların %83,5'i Türk vatandaşlarına aittir. Yabancı vatandaşlar tarafından sunulanların oranı ise %16,5'tir. Bildiri diline göre yabancı vatandaşların yüksek olmasının nedeni hem Azeri vatandaşların Türkçe dilinde bildiri sunması hem de bu bildirilerden bazılarının birden fazla yazarlı olmasıdır. Bildiri yazar sayısına göre sempozyumda en çok tek yazarlı bildiri sunulmuştur (60 kişi/%75,9). Bildirilerin %16'sı çift yazarlı iken 3 bildiri de üç ve daha fazla yazarlıdır. Bildiri sunanların %78,3'ü erkek ve %21,7'si kadındır.

Tablo 3. Türk Vatandaşı Olanların Bildiri Yazar Sayısı ve Cinsiyete Göre Dağılımları

	Kategori	f	%
Bildiri Yazar Sayısı	Tek yazarlı	53	74,6
	Çift yazarlı	15	21,1
	Üç ve daha fazla yazarlı	3	4,2
	Toplam	71	100
Cinsiyet	Erkek	63	77,8
	Kadın	18	22,2
	Toplam	81	100

Sempozyumda bildiri sunan Türk vatandaşlarının %77,8'i erkektir. Sempozyumda en çok tek yazarlı bildiri sunulmuştur (%74,6). Ayrıca, 5 kişi de sempozyumda iki bildiri sunmuştur.

Tablo 4. Türk Vatandaşı Olanların Cinsiyete Göre Unvan Dağılımları

Cinsiyet Unvan	Erkek		Kadın		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Prof. Dr.	16	25,4	-	-	16	19,8
Doç. Dr.	16	25,4	1	5,6	17	21
Dr. Öğrt. Üye.	20	31,7	2	11,1	22	27,2
Dr. unvanlı olanlar	3	4,8	4	22,3	7	8,6
Araş. Gör./Öğr. Gör.	5	7,9	6	33,3	11	13,6
Diğer	3	4,8	5	27,8	8	9,9
Toplam	63	100	18	100	86	100

Sempozyumda bildiri sunanların %16'sı prof. dr. unvanlıdır ve bunların hepsi erkektir. Yine bildiri sunanların %17'si doç. dr. unvanlıdır. Dr. öğretim üyesi olanların oranı ise %27,2'dir. Erkeklerin %31,7'si ve kadınların %11,1'i dr. öğretim üyesidir. Bildiri sunanların %8,6'sı (7 kişi) ise dr. unvanlıdır. Bunların 4'ü araştırma görevlisi ve 2'si öğretim görevlisi olarak üniversitede görev yaparken, 1'i ise üniversite dışı bir kurumda yer almaktadır. Araştırma görevlisi/öğretim görevlisi olarak bildiri sunanların oranı ise %13,6'dır. Sempozyumda bildiri sunan kadınlar %33,3 oranıyla bu unvanlarda yer alanların oranı en yüksek düzeydedir. Öğretmen, uzman, lisansüstü öğrenci olarak katılanların yer aldığı "diğer" unvan kategorisinin oranı ise %9,9'dur.

Tablo 5. Bildiri Sunanların İBBS Düzey 1, İl ve Üniversiteye Göre Dağılımı (İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesi)

Düzey 1	İller	Üniversite Adı	Üniversite Sayısı	Kişi Kayısı	f	%
TR1 İstanbul	İstanbul	İstanbul Üniv./Marmara Üniv.	2	6	6	8,7
TR3 Ege	İzmir	İzmir Katip Çelebi Üniv.	1	1	2	2,9
	Afyonkarahisar	Afyon Kocatepe Üniv.	1	1		
TR4 Doğu Marmara	Bursa	Uludağ Üniv.	1	3	11	15,9
	Eskişehir	Osmangazi Üniv.	1	1		
	Kocaeli	Kocaeli Üniv.	1	2		
	Sakarya	Sakarya Üniv.	1	2		
	Düzce	Düzce Üniv.	1	2		
	Yalova	Yalova Üniv.	1	1		
TR5 Batı Anadolu	Ankara	Ankara Üniv./ Hacı Bayram Veli Üniv.	2	5	6	8,7
	Konya	Necmettin Erbakan Üniv.	1	1		
TR6 Akdeniz	Adana	Çukurova Üniv.	1	1	3	4,3
	Kahramanmaraş	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniv.	1	2		
TR7 Orta Anadolu	Aksaray	Aksaray Üniv.	1	1	4	5,8
	Kayseri	Erciyes Üniv.	1	3		
TR8 Batı Karadeniz	Zonguldak	Bülent Ecevit Üniv.	1	2	2	2,9
TR9 Doğu Karadeniz	Samsun	Ondokuz Mayıs Üniv.	1	2	4	5,8
	Giresun	Giresun Üniv.	1	1		
	Rize	Recep Tayyip Erdoğan Üniv.	1	1		

TRA Kuzeydoğu Anadolu	Erzurum	Atatürk Üniv.	1	3		
	Ağrı	Ağrı İbrahim Çeçen Üniv.	1	2	6	8,7
	Kars	Kafkas Üniv.	1	1		
TRB Ortadoğu Anadolu	Malatya	İnönü Üniv.	1	16		
	Elazığ	Fırat Üniv.	1	2	22	31,9
	Muş	Muş Alparslan Üniv.	1	4		
TRC Güneydoğu Anadolu	Diyarbakır	Dicle Üniv.	1	2		
	Mardin	Mardin Artuklu Üniv.	1	1	3	4,3
Toplam			29	69	69	100

Üniversitelerin İlahiyat ve İslami İlimler Fakültesinde görev yapan ve sempozyumda bildiri sunanların verileri/bilgileri Tablo 5’de yer almıştır. Buna göre sempozyumu düzenleyen İnönü Üniversitesinin yer aldığı İBBS Düzey 1’de olan TRB Ortadoğu Anadolu Bölgesi %31,9 ile en çok bildiri sunan bölgedir. Bu bölgeyi 6 farklı üniversiteden 11 kişinin bildiri sunduğu TR4 Doğu Marmara Bölgesi %15,9 ile takip etmektedir. TR3 Ege Bölgesi ve TR8 Batı Karadeniz Bölgesi %2,9 değerile en düşük düzeyde bildiri sunan bölgedir. Sempozyuma TR2 Batı Marmara bölgesinden katılım olmadığı görülmektedir.

Ayrıca, 3 tebliğci üniversitelerin farklı fakültelerinde görev yaptığı belirlenmiştir. Bununla birlikte üniversite dışından sempozyumda bildiri sunanların katıldıkları iller ise İstanbul (3 kişi), Ankara (2 kişi), Konya (2 kişi), Bursa (1 kişi) ve Malatya’dır (2 kişi).

Tablo 6. Bildiri Sunanların Çalıştığı Kurum, Görev Yaptığı Fakülte ve Bölümlere Göre Dağılımları

	Kategori	f	%
Çalıştığı Kurum	Üniversite	72	91,4
	MEB	7	8,6
	Toplam	79	100
Fakülte Durumu	İlahiyat Fakültesi	57	79,2
	İslami İlimler Fakültesi	12	16,7
	Diğer Fakülteler	3	4,1
	Toplam	72	100
Bölümler	Felsefe ve Din Bilimleri	45	62,5
	Temel İslam Bilimleri	19	26,4
	İslam Tarihi ve Sanatları	5	11,1
	Diğer (felsefe, enformatik vb.)	3	4,2
	Toplam	72	100

Bildiri sunanların büyük bir bölümünü üniversitede görev yapan akademisyenler oluşturmaktadır. Üniversite dışında görev yapanların çoğunlukla MEB’de görev yaptığı belirlenmiştir. Bunların da büyük bir kısmı lisansüstü

öğrencisidir. Üniversitelerde görev yapanların %79'u İlahiyat Fakültelerinde¹⁸ ve %16,7'si İslami İlimler Fakültelerinde görev yapmaktadır.

Üniversitede görev yapanların bölümleri incelendiğinde, %62,5'inin felsefe ve din bilimleri bölümünde yer aldıkları görülmektedir. Din eğitimi ana bilim dalı bu bölüm içinde çoğunluğu oluşturmaktadır. İslam tarihi ve sanatları bölümünde görev yapanların oranı ise %11,1'dir.

Bölgelere göre unvan dağılımları Tablo 7'de yer almaktadır. Bildiri sunanlardan Temel İslam Bilimleri bölümünde görev yapanlardan prof. dr. unvanlı olanlar en yüksek düzeydedir (%31,6). Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde ise bu oran %17,8'dir. Bu bölümde dr. öğretim üyesi unvanlı olanların oranı ise %33,3 ile en yüksek değeri almıştır. Bu bölümdeki araştırma görevlisi/öğretim görevlilerinin de diğer bölümlere göre daha yüksek düzeyde katılım sağladığı görülmektedir (%80).

Tablo 7. İlahiyat Fakültelerinde Görev Yapılan Bölümlere Göre Unvan Dağılımları

Alan \ Unvan	Felsefe ve Din Bilimleri		Temel İslam Bilimleri		İslam Tarihi ve Sanatları	
	f	%	f	%	f	%
Prof. Dr.	8	17,8	6	31,6	2	40
Doç. Dr.	9	20	5	26,3	2	40
Dr. Öğrt. Üye.	15	33,3	5	26,3	1	10
Dr. unvanlı olanlar	5	11,1	1	5,3	-	-
Araş. Gör./Öğr. Gör.	8	17,8	2	10,5	-	-
Toplam	45	100	19	100	5	100

¹⁸ Bildiri sunan iki kişinin görev yaptığı kurum İlahiyat Fakültesi iken, daha sonra değiştirilerek İslami İlimler Fakültesi olmuştur. Ancak sempozyum tarihinde ve bildiri kitapçığında İlahiyat Fakültesi olarak yer aldığından analizlerde İlahiyat Fakültesi olarak belirtilmiştir.

4.3. Bildirilerin Tematik Dağılımına İlişkin Bilgiler

Sempozyumda sunulan bildiri başlıkları ve içeriklerinin tematik dağılımları da araştırma kapsamında incelenmiştir. Bildirilerin tematik olarak 8 kategoride toplandığı tespit edilmiştir (Tablo 8).

Tablo 8. Bildirilerin Tematik Dağılımı

Kategori		f	%	
Yüksek din öğretimi tarihi ve medreseler		6	8,5	
Yüksek din öğretiminde sorun ve çözümler		6	8,5	
Yüksek din öğretimi yapılanması ve öneriler		7	9,9	
Öğrenci profili ve beklentiler		12	16,9	
İlahiyat Fakülte- lerinde öğretim- süreci	Felsefe ve Din Bilimleri	5	7	36,6
	Temel İslam Bilimleri	12	16,9	
	İslam Tarihi ve Sanatları	4	5,7	
	Model ve Yaklaşımlar	5	7	
Öğretmen yetiştirme		6	8,5	
Dünyadan yüksek din öğretimi örnekleri		6	8,5	
İlahiyat Fakültesi dergilerine ilişkin veri analizi		2	2,8	
Toplam		71	100	

İlahiyat Fakültelerinde eğitim ve öğretim sürecine ilişkin tematik kategori %36,6 (26 bildiri) ile sempozyumda en yüksek düzeyde bildiri sunulan tema olmuştur. Bu kategoride ise Temel İslam Bilimleri alanı %16,9 oranı (12 bildiri)

ile en fazla bildiri sunulan alandır [Kur'an eğitimi (3 bildiri), Tefsir, Hadis ve Fıkıh (2 Bildiri), Arapça, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi (1 Bildiri)]. Yüksek din öğretimde eğitim gören ve mezun olanların profil ve beklentilerinin yer aldığı "öğrenci profili ve beklentiler" kategorisi %16,9 oranına sahiptir. Bildiriler arasında en düşük düzeyde yer alan konular ise İlahiyat Fakülteleri dergilerine ilişkin veri analizi kategorisidir (%2,8).

4.4. Bildirilerin Yöntemine İlişkin Bilgiler

Araştırmada, sempozyumda sunulan bildirilerin yöntem bölümlerine ilişkin analizler yapılmıştır. NVivo programında yapılan analizlerde bildiri metni doğrudan ele alınmıştır. Bildiri metinlerinde ayrıca hangi yöntem, desen, veri toplama aracı, veri analizinin kullanıldığı araştırmacılar tarafından ele alınmamış, bildiri sahiplerinin kendi ifadeleri dikkate alınmıştır.

Tablo 9. Bildirilerin Yöntem Bölümü Varlığı Durumu

Araştırma yöntemi bölümünün varlık/yokluk durumu	f	%
Yöntem bölümü var	27	38
Yöntem bölümü yok	44	62
Toplam	71	100

Sempozyumda sunulan bildirilerin %62'sinde yöntem alt başlığı bölümünün olmadığı; %38'in de ise var olduğu tespit edilmiştir. Bildiri de yöntem bölümü alt başlığı bulunan bildirilerin %96,3'ü ise felsefe ve din bilimleri bölümünde görev yapan veya söz konusu ana bilim dalında doktorasını yapmış ya da yapıyor olanlara ait olan bildirilerdir. Bu durumun bölümlerin teorik ve amprik çalışma yapma tercihi ve bildiri yazma alışkanlıklarının etkisiyle gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Bununla birlikte teorik çalışmalar içinde yöntem bölümünün yazılması gerekliliği de önem arz etmektedir. Bildirisinde yöntem bölümü yer alanların daha çok arş. gör/öğretim gör., dr. ve dr. öğretim görevlisi unvanında görev yapanlar olduğu belirlenmiştir (%77,8).

Bildirilerde yöntem bölümü varlığı belirlenenler için; araştırmanın yöntemi ve deseni, evren/örneklem veya çalışma grubu ve bunların nasıl belirlendiği, veri toplama aracı ve verilerin analizine ilişkin bilgilerin yer alıp almadığı incelenmiştir. Ancak burada belirtmek gerekir ki yöntem bölümü olan bildirilerin tümünde belirtilen hususlara ilişkin alt başlıklara veya paragraf/cümle olarak ilgili kategorilere düzenli bir şekilde yer verildiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bu durumun felsefe ve din bilimleri bölümünün (din eğitimi özelinde) bilimselleşme sürecinin etkisi ile ortaya çıktığı düşünülebilir. Yine araştırma yöntemlerin, özellikle de amprik çalışmaların her geçen gün yeni bilimsel süreç ve deneyimlerle zenginleşmesinin de bu durum üzerinde etkisi olduğu belirtilmelidir.

Bildirilerin yöntem bölümü; başlıklar, cümleler, kelime öbekleri vb. kısımlardan doğrudan çıkarım yapılarak analiz edilmiştir.

Tablo 10. Bildirilerdeki Nicel Araştırmalara İlişkin Bilgiler

Nicel Araştırma (f=8)		f	%
Araştırma mode- li/deseni	Tarama modeli	8	80
	Diğer desener	2	20
Toplam		10	100
Evren/örneklem	Tesadüfi/seçkisiz örneklem metodu	5	41,7
	Diğer	7	58,3
Toplam		12	100
Veri toplama aracı	Anket	9	64,3
	Ölçek	3	21,4
	Diğer	2	14,3
Toplam		14	100
Verilerin analizi	Betimsel istatistik	5	38,5
	Betimsel ve/veya çıkarımsal istatistik (SPSS)	8	61,5
Toplam		13	100

Tablo 10'a göre bildirisinde araştırmasının nicel bir araştırma olduğunu belirten 8 kişidir.¹⁹ Bildirilerde araştırma modeli/deseni belirtilen 10 araştırmanın %80'i tarama ve betimsel tarama modelindedir. Diğer desenler ise kontrol-deneysel gruplu desen ve yapay sınır ağı modellemesidir. Bildirisinde evren/örneklem belirtenlerin %41,7'si örneklem belirleme yöntemi olarak tesadüfi/seçkisiz/rantlansızsal yöntemi ifade etmişlerdir. Örneklem nasıl belirlendiği belirtilmeden doğrudan örneklemden bahseden araştırmalar "diğer" kategorisinde yer almış ve %58,3 değer almıştır.

Veri toplama aracını belirtilen bildirilerde en çok kullanılan araç ankettir (%64,3). Resmi web sitelerinde yer alan veri ve veri tabanları ise "diğer" kategorisinde yer almıştır. Verilerinin analizinde SPSS paket programı kullanıldığını belirtenlerin oranı %65,5'tir. Bu programda betimsel ve/veya istatistiksel analizlerin yapıldığı belirtilmiştir.

¹⁹ Bildirideki bir araştırma hem nicel hem de nitel araştırma yöntemi kullandığını belirtmiştir. Araştırma bu sayıya dâhil değildir.

Tablo 11. Nitel Araştırmalara İlişkin Bilgiler

Nitel Araştırma (f=11)		f	%
Araştırma modeli/deseni	Durum çalışması	4	44,5
	Fenomonoloji (olgubilim)	3	33,3
	Diğer	2	22,2
Toplam		9	100
Çalışma grubu	Maksimum çeşitlilik	3	30
	Çalışma grubu	7	70
Toplam		10	100
Veri toplama aracı	Yapılandırılmış mülakat formu	3	30
	Yarı yapılandırılmış görüşme formu	7	70
Toplam		10	100
Verilerin analizi	Betimsel ve/veya içerik analizi	5	45,5
	Betimsel ve/veya içerik analizi (NVivo)	6	54,5
Toplam		11	100

Araştırmasını nitel araştırma yöntemiyle yaptığını belirten bildiri sayısı 11'dir. Durum çalışması deseni ile yapılan araştırma oranı %44,5; olgubilim deseni ile yapılanların oranı da %33,3 düzeyindedir. Doküman analizi ile metin analizi ve otobiyografik yaklaşım "diğer" kategorisinde yer almıştır. 10 bildiri sahibi çalışma grubuna ilişkin bilgi verirken, bunların üçü (%30) çalışma grubunun, maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi ile seçildiğini belirtmiştir.

Nitel araştırmada kullanılan veri toplama aracı olarak %70'i yarı yapılandırılmış görüşme formu tercih edilmiş iken, %30'u ise yapılandırılmış mülakat formu kullanıldığını belirtmiştir. Verilerin analizinde NVivo programı kullanıldığını belirtenlerin oranı %54,5'tir. Bu programda betimsel ve/veya içerik analizlerin yapıldığı belirtilmiştir.

Şekil 2.Sempozyum Sonuç Bildirgesinin Kod ve Kategorileri

Yüksek din öğretiminin misyonu	<ul style="list-style-type: none"> •Sahih dini bilgiyi anlama ve anlatma •İstihdama yönelik eleman yetiştirme
İlahiyat Fakültelerine öğrenci alımı sorunu	<ul style="list-style-type: none"> •Kontenjan planlama sorunu •Öğrenci alımında başarı sıralaması •İLİTAM programları
Program ve istihdam ilişkisi	<ul style="list-style-type: none"> •Farklı program ihtiyaçları •Yeni istihdam alanlarına göre program-sertifika
Güncel tartışmalar	<ul style="list-style-type: none"> •Cevapların uygun yöntemlerle üretilmemesi •Tartışmalara verilen cevapların yetersizliği •İnterdisipliner çalışmanın zorunluluğu •Tartışmalarda bilimsel ve ahlaki zemin zorunluluğu

Sempozyum sonuç bildirgesi analiz edildiğinde konuların dört kategori altında toplandığı görülmüştür. Sonuç bildirgesinde yüksek din öğretiminin misyonu, İlahiyat Fakültelerine öğrenci alımı sorunu, program-istihdam ilişkisi ve güncel tartışmalara ilişkin görüşler ifade edilmiştir.

5. SONUÇ

Yüksek din öğretimi alanına ilişkin problemler, çözüm önerileri, var olan çalışmalar ve bu çalışmaların ilerleyiş yönünü ortaya koyma ve yapılan çalışmaların basılması noktasında, Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu alana büyük katkılar sunmuştur. Bu katkılar çerçevesinde makalede sempozyum katılımcıları ve katılımcılar tarafından sunulan bildirilerin bibliyometrik analizi yapılmıştır.

Sempozyumda 118 katılımcı yer almıştır ve katılımcıların büyük bir çoğunluğu (%81) Türk vatandaşıdır. Bu veri sempozyumun uluslararası nitelikte olduğunu göstermektedir. Sempozyum katılımcılarının %83,1'i erkek ve %19,9'u kadındır. Katılımcılardan üniversite dışında görev yapanların oranı %12,7'dir. Bu oran içinde en büyük kısmı ise %46,6 ile MEB oluşturmaktadır.

Bildiri sahiplerinin %78,3'ü erkek %21,7'si ise kadındır. Bildirilerin %89,9'u Türkçe %10,1'i ise Arapça olarak sunulmuştur. Bildirilerin %75,9'u tek yazarlıdır. Sempozyumda bildiri sunanların unvan dağılımlarına bakıldığında; %16'sı prof. dr. unvanlıdır ve hepsi erkektir. Yine bildiri sunanların %17'si doç. dr. unvanlıdır. Dr. öğretim üyesi olanların oranı ise %27,2'dir. Erkeklerin %31,7'si ve kadınların %11,1'i dr. öğretim üyesidir. Bildiri sunanların %8,6'sı ise dr. unvanlıdır. Bildiri sunanların büyük bir bölümü (%91,4) üniversitelerde görev yapmaktadır.

Sempozyumda sunulan bildiri başlıkları ve içeriklerinin tematik dağılımları 8 kategoride toplanmıştır. Bunlar; "yüksek din öğretimi tarihi ve medreseler, yüksek din öğretiminde sorun ve çözümler, yüksek din öğretimi yapılması ve öneriler, öğrenci profili ve beklentiler, ilahiyat, fakültelerinde eğitim-öğretim süreci, öğretmen yetiştirme, dünyadan yüksek din öğretimi örnekleri ve İlahiyat Fakültesi dergilerine ilişkin veri analizi" şeklindedir.

Sonuç bildirgesi 4 kategoride toplanmıştır. Bu kategoriler; yüksek din öğretiminin misyonu, İlahiyat Fakültelerine öğrenci alımı sorunu, program-istihdam ilişkisi ve güncel tartışmalara ilişkin görüşler olarak belirlenmiştir.

Araştırma sonucunda akademik alanda yapılan çalışmaların büyük bir kısmının yönteminin belirtilmediği tespit edilmiştir. Buna göre sunulan bildirilerin büyük çoğunluğunda (%62) çalışmada kullanılan yöntem belirtilmemiştir. Bu sonuç oldukça dikkat çekici bir bulgu olarak değerlendirilmiştir.

Netice olarak bilimsel ve akademik bir çalışma olan Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu çağrı metninde ifade edilen konu başlıkları, sempozyum kapsamında sunulan bildiriler ve sonuç bildirgesinin tutarlı olduğu görülmüştür. Bununla birlikte sempozyum yazım kurallarının kesin bir şekilde belirlenmesi ve bildiri sahiplerinin bu kurallara azami bir şekilde riayet etmesi ve sempozyum bildirilerinde bir standart oluşturulması hususunun sonraki çalışmalar ve araştırmacılar için kolaylık sağlayacağı göz ardı edilmemelidir.

6. KAYNAKÇA

- Ahmet Koç - Umut Kaya - Elif Sena Gelgör. "İlahiyat Fakültesi Dergileri İçin Bibliyometrik Bir Analiz (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Örneği)". 3-19. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Anthony F.J. van Raan. "The Use of Bibliometric Analysis in Research Performance Assessment and Monitoring of Interdisciplinary Scientific Developments". *Technikfolgenabschätzung – Theorie und Praxis* 12/1 (Mart 2003): 20-29.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi". *Din Eğitimi: El Kitabı*. Ed. Recai Dogan - Remziye Ege. Ankara: Grafiker, 2013.
- Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. 7. Bs. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Chai, Kah-Hin - Xiao, Xin. "Understanding Design Research: A Bibliometric Analysis of Design Studies (1996–2010)". *Design Studies* 33/1 (Ocak 2012): 24-43. <https://doi.org/10.1016/j.destud.2011.06.004>.
- Karagöz, Beytullah - Şeref, İzzet. "Değerler Eğitimi Dergisi'nin Bibliyometrik Profili (2009-2018)". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 25 Haziran 2019. <https://doi.org/10.34234/ded.507761>.
- Aybey, Salih, "Türkiye'deki Din Eğitimi Çalışmaları Bağlamında 'Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi' (2017) Üzerine Bibliyometrik Analizler". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10 (Haziran 2018): 415-430.
- Creswell, John W. - Plano Clark, Vicki L.. *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*. (2. Baskı). trc. ed. Yüksel Dede -Selçuk Beşir Demir. (Ankara:Anı Yayıncılık, 2015).
- Mertens, Donna M.. *Research and Evaluation in Education and Psychology: Integrating Diversity With Quantitative, Qualitative and Mixed Methods*. (3rd ed.). (Sage Publications, 2010).
- Hay, M. Cameron. *Methods That Matter: Integrating Mixed Methods for More Effective Social Science Research*. (University of Chicago Press, 2016).
- Morse, Janice M.. "Issues in Qualitatively-Driven Mixed-Method Designs". *The Oxford Handbook of Multimethod and Mixed Methods Research Inquiry*. Ed. Sharlene Hesse-Biber - R. Burke Johnson. (Oxford University Press, 2015): 206-222.

<http://inonu.edu.tr/tr/yuksekdinogretimisempozyumu>. Erişim: 12 Aralık 2019.

Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle) Bildiriler Kitabı 1-2 (24-25 Ekim 2019). Yay. Haz. Fikret Karaman (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019).



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 7.04.2020 | Kabul Tarihi: 20.05.2020

İslâm Kelâmcılarına Göre Mucize Kavramı ve İmâm Mâtürîdî'nin Hz. İsa'nın Mucizelerini Değerlendirişi

-According To Kalam Scholars, The Miracle And The Approach Of Mâtürîdî To The Miracles Of Jesus-

İbrahim BAKIR*

Atıf/Citation: Bakır, İbrahim. "İslâm Kelâmcılarına Göre Mucize Kavramı ve İmâm Mâtürîdî'nin Hz. İsa'nın Mucizelerini Değerlendirişi/ According To Kalam Scholars, The Miracle And The Approach Of Mâtürîdî To The Miracles Of Jesus". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 215-239.

Öz:

Peygamberler, Allah'ın kendilerine verdiği görev olan peygamberliği en güzel şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Bazen onların güzel ahlakları inanmayanlar için yeterli olmamış, peygamberlerden farklı deliller beklemişlerdir. Bu noktada Allah, peygamberlerini mucizeler ile desteklemiş, onları kavimleri önünde güçlü bir duruma getirmiştir. Bu mucizeleri gören insanlardan vicdan sahibi olanlar iman etmiş, mucizeleri gördüğü halde inanmayanların da küfürleri pekişmiştir.

Bu çalışmamızda mucize kavramının tanımı yapıldıktan sonra mucizenin özelliklerine geçilmiştir. Alelâde bir olayın mucize olarak isimlendirilmesi doğru olmayacağından, mucizelerin birtakım özellikleri anlatılmıştır. Daha sonra Kur'an'da doğrudan mucize kavramı geçmediği için mucize ile ilgili kullanılan kavramlar belirtilmiştir. Mâtürîdî'nin tefsirinden Hz. İsa (a.s) ile ilgili mucizeler aktarılmıştır. Hz. İsa'nın hayatını baştan sona mucize olarak gördüğü için Mâtürîdî tercih edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Mucize, Mâtürîdî, Hz. İsa, Harikulade.

Abstract:

Prophets have tried to carry out a prophecy, which is the duty given by Allah in the best way. Sometimes their morals were not enough for those who did not believe and expected different evidence from prophets. At this point, Allah backed up the prophets with miracles and made them strong in

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, ibrahimbakir@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2370-3951.

front of their tribes. Among those who have seen these miracles and the ones who are conscious had faith in God.

In this study, after the definition of the concept - miracle followed by the features of the miracle. As it is not right to call a miracle to a joint event, a couple of features of miracle have been explained. Later, as the concept of miracles is not directly mentioned in Qur'an, concepts related to miracles have been stated in this study. Then the relationship between miracle and magic has been stated, and miracles about Jesus have been quoted upon the explanation of Imam Maturidi. Maturidi has been chosen because he saw the life of Jesus as a miracle.

Key words: Islamic Theology, Miracle, Maturidi, Jesus, Preternatural.

1. GİRİŞ

İnsanlar, en başından beri fikreden, düşünen, medeniyet kurmaya çalışan varlıklardır. Kimi zaman fikirlerinde uzlaşmış, kimi zaman ayrılığa düşmüşler, bazen aralarında büyük savaşlar olmuş bazen de barış hâkim olmuştur. İnsanlar akıllarıyla doğru yola gitmeye çabalamışlar, bazı evrensel ilkelerde uzlaşsalar da bu yeterli olmamış, evreni doğru anlamlandırabilmeleri, sosyal düzeni en güzel şekilde kurabilmeleri için bir peygambere ihtiyaç duymuşlardır. İlahî tercih gereği dünyada imtihan olunmakta olan insanın doğru yolu kendi başına bulması -tarihi tecrübelerimize baktığımızda- çoğu zaman mümkün olamamıştır. Allah, mahza rahmetinden insanlara doğruyu gösterecek, onları karanlıklardan aydınlığa çıkaracak peygamberler göndermiş¹, bu imtihanda insanlığın en büyük umudu olarak peygamberleri ilâhî hikmetlerle donatmıştır. Her bir peygamber, bir diğerini teyit etmiş, onu desteklemiş ve şeriatlarda farklılıklar olabilirken, imanî ilkelerde her biri aynı hakikatleri getirmiştir. Akl-ı Selim sahipleri onların davetini doğrudan kabul ederken, nefsinin ve şeytanın telkinlerine uyan insanlar bu hakikate karşı çıkmış, onları reddetmiştir. Hatta onlar bu inkârla yetinmeyip nebîlerin şahsını ve tebliğini lekelemeye, onların risâlet iddialarını boşa düşürmeye çalışmış fakat Allah Teâlâ, peygamberlerini inkârcılara karşı türlü mucizelerle destekleyip muhafaza etmiş, risâletlerinin sübûtunu müsellemler hâle getirmiştir.

Mucizeler insanlık tarihinin en önemli olayları arasında yer almaktadır. Çünkü onun hem peygamberlerin doğruluğunu tasdik eden ilâhî bir vesika olması hem de her zaman aynı şekilde cereyan ettiğine şahit olduğumuz işlerin ihlal edildiğini gösteren olağanüstü hâller olması, bütün insanların ilgisini mucizelere yönelten bir faktör olmuştur. Nübüvvetin tüm insanlar için hayafî önemi haiz bir makam olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. İlahî bir haber

¹ el-Bakara, 2/257.

getirdiğini iddia eden herhangi bir kimsenin bu iddiasının, ondan hiçbir delil istenmeden tasdik edilebilecek türden basit bir iddia olmadığı malumdur. Çünkü insanoğlu gerek bizzat müşahede ettiği, gerekse bizzat duyduğu, hissettiği kokladığı veya dokunduğu şeyleri kabule yatkınken, kendisinin henüz görmediği, ölümden sonra anca idrak edebileceği şeyleri görmeden kabul etmesi nefesine zor gelmektedir.² İnsanlar bu nev'i şeyleri tasdik edebilmek için çoğu zaman hârikulâde şeyler görmek istemiş, bazen görse bile gördüğü hârikulâde şeyler onu tatmin etmemiş ve iman etmemiştir.

Peygamberlik iddiası kâinatın yaratıcısının gönderdiği varlık olma iddiasıdır. Bu iddianın da ispatı mucize ile gerçekleşmektedir. Bu nedenle kelamcılar, mucizeyi peygamberlik iddiasını doğrulayan en önemli delil olarak görmüşlerdir.³

Mucizeler konusunda Hz. İsa'nın (a.s) konumu diğer bütün peygamberlerden ayrılmaktadır. Çünkü o doğumundan itibaren mucizelere muhatap olmuş, hayatının değişik aşamalarında farklı mucizelerle insanları dine davet etmiştir. En sonunda da anlaşılmayan bir şekilde ortadan kaybolmuş, onu çarmıha gerip öldürmeye çalışanlar öldürdükleri kişi hakkında net bir bilgiye sahip olamamışlar, Allah ise Hz. İsa'yı (a.s) katına yükselmiştir.⁴ Allah'ın Hz. İsa'yı katına yükseltmesi konusu hep tartışılmış, göğe mi yükseltildi, vefat mı etti sorusu netlik kazanmamıştır.

İmam Mâtürîdî, tarih boyunca Sünnî kelam üzerine etkisi en fazla olmuş birkaç kişiden birisidir. Onun olaylara yaklaşımı birçok kişi tarafından ilgiyle takip edilmiş ve değer verilmiştir⁵. Sünnî geleneğin 7. Asırdan itibaren itikadî mezhep imamı olarak kabul ettiği iki kişiden birisi olan⁶ Mâtürîdî'nin Hz. İsa (a.s.) hakkındaki görüşleri, mucizelerine bakışı, vefatının nasıl olduğu ya da nasıl olacağı sorularına verdiği cevaplar önem arz etmektedir.

² Fatih Kurt, İmam Mâtürîdî'ye Göre Bazı Âhiret Aşamaları, *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 642.

³ Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitabü't-Tevhîd*, Trc.: Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 393.

⁴ Nisa, 4/155-161.

⁵ Recep Önal, "Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Kelam İlmî'ndeki Yeri," *Akademik İncelemeler Dergisi* 2003. 8/3, s.337.

⁶ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008), 138-175.

2. İ' CÂZÜ'L-KUR'ÂN KAVRAMI VE İ' CÂZ TEORİLERİ

İ'câz Mucize, "herhangi bir şeye güç ve takat yetirememek, geri kalmak" manasına gelen "acz" kökünden türemiş bir kelimedir.⁷ Örfte ise bir şeyleri yapmanın tersi anlamında isim olmuş ve "kudret" kelimesinin zıddı bir anlam kazanmıştır.⁸ Mucize konusunda asıl aciz bırakan kişi mucize elinde zuhur eden kimse değil, onu yaratan Allah'tır.⁹ Kur'an'da bizzat mucize kelimesi geçmemekle beraber farklı kalıplarda yirmi bir yerde bu kelime geçmektedir. Hadislerde ise doğrudan "mucize" ifadesine rastlanmadıysa da farklı şekillerde kullanımı göze çarpmaktadır.¹⁰ Kur'an'da "mucize" ve "icaz" kelimeleri geçmemekteyse de a-cz kökünden gelen başka kelimeler mevcuttur. Ancak bu kelimeler ıstılâhî bir anlam kazanmış olan ve tarihsel süreçte kullanıla geldiğimiz "mucize" kavramı ile örtüşmemektedir.¹¹ Kur'an'da el-âyât,¹² el-beyyine¹³, el-sultan¹⁴, eh-hak,¹⁵ el-furkan¹⁶ gibi kavramların mucize anlamında kullanıldığı görülmektedir. Ayet kelimesi, sözlük anlamı olarak, apaçık alamet, bir şeyin varlığını ispat eden delil gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁷ Kur'an'da bu kavram birden fazla manaya gelecek şekilde kullanılmıştır. Mucize, nişan, işaret, ibret gibi anlamlara da gelen ayet kelimesi Kur'an'da 382 kez geçmektedir.¹⁸ Bazen söylediğimiz anlamları yansıtırken bazen de kıyamet alametleri, Kur'an'ın bölümleri gibi farklı anlamlarda da kullanılmıştır. Allah, peygamberlerine vermiş olduğu mucizeleri

⁷ İmâmu'l-Harameyn Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâidi'l-Edilleti fi Usûli'l-İtikâd*, Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 245.

⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, "Mucize" *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, Trc: Mustafa Yıldız (İstanbul:Çıra Yay. 2017), 674.

⁹ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 246.

¹⁰ Halil İbrahim Bulut, "Mucize" *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2005) 30:350-356.

¹¹ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 53.

¹² el-A'raf, 7/106-108; Hud, 11/ 96; el-Kasas, 28/31-32.

¹³ el-A'raf, 7/73.

¹⁴ el-Kasas, 28/32; en-Nisa, 4/153; Hud, 11/96.

¹⁵ Yunus, 10/ 76.

¹⁶ el-Bakara, 1/ 53.

¹⁷ İsfehânî, *Müfredât*, 112,

¹⁸ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 54; el-İsfehânî, *Müfredât*, 112; Ayrıca bkz. Çetin, Yavuz, "Âyet" *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1991) 4:242.

belirtmek için çoğu kez ayet kelimesini kullanmış, inkârcıların mucize taleplerinde ve bu taleplere verdiği cevaplarda da bu kelimeyi kullanmıştır. ¹⁹ Âyet kelimesi ile Allah bazen de "delil" manasını kastetmiştir. Kur'an'daki kullanımlarına baktığımızda genelde Allah'ın varlığının delili olarak kullanımı göze çarpmaktadır. ²⁰ Beyyine kelimesi, "ayrılmak, uzaklaşmak ve ayırmak, uzaklaştırmak" anlamındaki b-y-n veya "açık seçik olmak, açık seçik hale getirmek" anlamındaki beyân kökünden sıfat olup "apaçık delil, hüccet, kesin belge" demektir. ²¹ Kendisi gayet açık ve aşikâr olan bir davayı açık bir şekilde ispat eden, yani kendisi açık, gayrını açıklayıcı vasıfta olan açık bir delildir. ²² İddia sahibinin iddiasını sağlam bir şekilde açık-seçik ortaya koyduğu için peygamberlerin mucizelerine de "beyyine" denilmiştir. Kur'an'da beyyine 20 defa geçmektedir. Akli ve nakli delil, tarihi olaylar, nübüvvet müessesesi, açık belge, Hz. Muhammed (s.a.v) veya Hz. Salih'in (a.s) deve mucizesi gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu olan "beyyinât" kelimesi ise elli iki yerde geçer. ²³ Yalın anlamda kullanıldığında "mucize" anlamına gelmektedir. ²⁴ Burhân kelimesi, Arapçada "berraklaştırmak, anlaşılır hale getirmek, bir şeyi delil getirerek ispat etmek" anlamlarına gelen "b-r-h" veya "b-r-h-n" köklerinden türeyen bir kelimedir. "Doğruluğu devamlı olan; gizliliği, kapalılığı bulunmayan durum" anlamlarına gelir. ²⁵ Kur'an'da sekiz yerde geçmektedir. ²⁶ "Doğru ile yanlış birbirinden kesin olarak ayıran delil" manasında kullanılır. Hz. Mûsâ (a.s) ile ilgili bir Âyet-i Kerimede kullanılan burhân kelimesi tesniye(ikil) olarak kullanılıp, el ve âsâ mucizelerini nitelemektedir. Sultan kelimesi, sözlük manası olarak üstün kılmak, kudretli kılmak ve bela etmek gibi manalara gelen s-l-t kelimesinin ismi tef'îl kalıbından gelen sultan kelimesi, "güç ve yetki sahibi olma, hâkimiyet kurma gibi manalara gelmektedir. Bir diğer kullanımda ise "delil, burhân, mucize" gibi bir kullanıma

¹⁹ el-Bakara 2/118.

²⁰ el-Bakara 2/164.

²¹ Bekir, Topaloğlu, "Beyyine" *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları,1992) 6:96.

²² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Fazilet Neşriyat,2015) 1:405.

²³ Muhammed Fuad Abdülbakî, "b-y-n" *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, nşr: Muhammed Nedim, (Kahire:Dâru'l-Hadîs, 1945).142-143.

²⁴ el-Bakara 2/87, 92, 253; Âl-i İmran, 3/183-184; en-Nisa 4/153; el-Mâide 5/32.

²⁵ İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, (Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1963), I:112.

²⁶ Muhammed Fuad Abdülbakî, "Burhân" *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, (Kahire:Dâru'l-Hadîs, 2001) 287.

sahiptir.²⁷ Mucizeye bakan tarafıyla sultan, inanmamaya azmetmiş kimseleri hakikati neredeyse kabule zorlayıcı güce sahip olan delil, güç manasına gelir.²⁸ Sultan kelimesi Kur'an'da 37 yerde geçerken genel manada kesin delil ve hüccet olarak kullanılmıştır.²⁹ Şeytanın insanlara bir zorlaması olmadığını anlatırken,³⁰ bazen de Hz. Mûsâ'ya verilen mucizelerle alakalı sultan kelimesinin kullanıldığını görmekteyiz.³¹ Kur'an'da yukarıda kullanılan kavramlardan başka kavramların da mucize yerine kullanıldığı ifade edilmiştir.³² "el-hak" ve "el-furkan" kelimelerinin başkaca manalara geldiğini dile getiren müfessirler de vardır.³³ Bu bakımdan bu terimin "ayet, beyyine, burhân ve sultan" kelimeleri gibi kesin olarak mucize manasına gelen kavramlar tercih edildi. El-hak ve el-furkan kelimelerinin detaylı incelemesi bu çalışmanın dışında kalmaktadır.

Mucize tanım olarak "ظهور امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله تعالى"³⁴ "Peygamberliğini iddia eden bir kişinin elinde onun peygamberliğinin doğruluğunu tasdik için harikulade (olağanüstü) herhangi bir işin ortaya çıkması" şeklinde geçmektedir. Bir başka tanım da ise, "peygamberlik iddiasının doğruluğunu ispat etmek için peygamberin elinde ortaya çıkan, Allah tarafından yaratılan ve tabiat kanunlarına aykırı olan, bir benzerini başkasının getirmeye aciz kaldığı olaydır".³⁵ Şeklinde daha kapsamlı bir tanım yapıldığını söyleyebiliriz. Mâtürîdî'ye göre ise, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin, sözlerinin sıdkına delil olarak, peygamberliğini diğer insanlara duyurduğu sırada, beşerî gücün üstünde ve tabiat kurallarına aykırı olarak ortaya koyduğu aklî, hissî veya haberî delillere mucize denilmektedir.³⁶

²⁷ İsfehânî, *el-Müfredât*, 238.

²⁸ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Endülüsî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed İbrahim el-Hıfânî, Mahmud Hâmid Osman), (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), 4:233.

²⁹ en-Nisa, 4/153; Hud, 11/96; es-Sâffat, 37/156; Mu'min 40/35.

³⁰ el-Hicr 15/42.

³¹ el-Mü'min, 40/23.

³² Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 38-43.

³³ Bilal Atik, *Kur'ana ve Sünnete Göre Nübüvvet Bağlamında Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mucize Olgusu (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2018)* 27-32.

³⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid*, Trc. Talha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap Yay. 2011), 265.

³⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, (Kum, 1409-1989), II, s.175.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 393.

Mucizenin ne tür bir bilgi ifade ettiği tartışılmıştır. Mucizenin gerekli şartları taşıması hâlinde peygamberin doğruluğunu kanıtlaması bazı kelâmcılara göre zorunlu bilgi ifade etmektedir.³⁷ Kelâmcıların çoğu ise mucizenin bilgi değerinin istidlâlî bilgi olduğunu kabul eder. Mucizenin zorunlu bilgi ifade ettiğini söyleyenler de bu sonuca istidlâl ile ulaşmışlardır. Buna göre çoğunluğun ifadesi daha doğru durmaktadır.³⁸

Ehl-i sünnet âlimleri arasında, selim akıl sahiplerinin mucizeye gerek kalmadan peygamberin ahlakından söz, fiil ve güzel hasletlerinden onu tanıyacağı hususunda söz birliği vardır peygamberlerin mucize göstermeleri Allah'ın bir lütfu ve insanlara ikramıdır. İmam Mâtürîdî Hz. Muhammed'in (s.a.v) mucizelerini aktarırken onların realite olduğunu, Allah'ın hasımlarını susturması için peygamberlerine verdiği bir armağan olduğunu ifade eder. Bunun yanında her peygamberin mucize göstermese bile kavimlerini ikna edecek birçok üstün vasıflarla yaratılmış olduğunu bildirir.³⁹ Hz. Muhammed'in (s.a.v) risâletini anlatırken ahlakını, faziletini sîretini ön planda tutar.⁴⁰ Mu'tezîle ise peygamberin ahlaklı olmasının ve doğru sözlü olmasının önemli olduğunu belirttikten sonra bunların tek başına yeterli olmayacağını, peygamberin mucize ile teyit edilmesi gerektiğinin zorunlu olduğunu belirtir.⁴¹

Mucize bir harikulâdedir. Harikulâde, "hârik" ve "âdet" kelimelerinin birleşmesi ile oluşmuş bir kelimedir. Sözlükte "delmek, yırtmak; aşmak" anlamlarına gelen h-r-k kelimesinin sıfatı olan "hârik" ile "alışılmış olan şey" manasındaki âdet kelimelerinden oluşmuştur. "Herkes tarafından alışılmış ve normal kabul edilmiş olan şeylerin üstünde, olağan üstü" manalarına gelmektedir.⁴² Tabiatta Allah'ın koyduğu kurallar (sünnetullah) geçerlidir. Burada

³⁷ Ebu Bekir Muhammed İbn Fürekan, *Mücerredü Mâkâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987) 177; Yunus Eraslan, "İlham Bağlamında Eş'arî Kelâm Okulunun Tasavvuf İlişkisi," *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2/2019), 6/11, 690.

³⁸ Halil İbrahim Bulut, "Mucize" 353.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 187-188.

⁴⁰ Kemal Işık, *Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980) 120.

⁴¹ Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*, (nşr: Abdülkerîm Osman)(Kahire: 1988) 568; Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize* (Ankara: Araştırma Yayınları 2006) 51.

⁴² Mehmet Said Özalvarlı, "Hârikulâde", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınevi, 1997), 16:181.

önemli nokta bu kuralların Allah tarafından koyulmuş olduklarıdır ve kudreti ile dilediğinde bunları değiştirebileceğidir. Allah'ın fiilleri her zaman aynı şekilde yaratması, onları hiçbir zaman değiştirmeyeceği anlamına gelmemektedir. Burada filozoflar ile kelâmcılar arasında bir hilaf söz konusudur. Filozoflar sünnetullahın hiçbir surette değişmeyeceğini savunurken kelâmcılar fizik kurallarının Allah'ın dilediği takdirde değişebileceğini kabul etmektedirler.⁴³

Harikulade olaylar genellikle altı bölüme ayrılmaktadır.⁴⁴ Bu olaylar Allah'a inanan kulların elinde gerçekleşen ve inkârcıların elinde gerçekleşen olarak da sınıflandırılabilir.⁴⁵ Hârikulâde durumları kısaca ele alacak olursak; İrhas, ileride peygamber olacak kişilerin peygamberlikten önce gösterdikleri olağanüstülüklerdir. Keramet, Velilerden sadır olan olağanüstü hallerdir.⁴⁶ Maunet, Müminlere yapılan ilâhî yardımlardır. İstidrac, Müslüman olmayanların elinde zuhur eden ve kendilerini doğru yolda sanmalarını sağlayan harikulâdedir. Sahibini ateşe yaklaştırmaktadır. Zalim, kâfir ve azgın kişilerin yavaş yavaş cehenneme yaklaştırılması ve bu sırada onlara bazı geçici imkân ve başarıların verilmesidir. İhanet ise kâfirlerin elinde muratlarının hilafına gerçekleşen harikuladelerdir. Mesela peygamberlik davasında olan bir kimsenin mucize olarak tek gözü kör bir insanı iyileştireceğini söyleyip diğerini de köreltmesi verilebilir.⁴⁷

3. MUCİZENİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Mucize, harikulade bir durumdur. Kâfirlerden bazıları, el çabukluğu, büyü, hokkabazlık gibi harikulâde olmayan ancak insanların böyle zannettikleri şeyler ile mucizeyi karıştırmışlardır. Bir peygamber kendilerine geldiğinde onu sihirbazlıkla nitelmişler, büyücülük yapmakla itham etmişlerdir. Sihir kelimesi sözlükte "bir şeyi olduğundan başka türlü göstermek, aldatmak, oyalamak; birinin ilgisini çekmek, gönlünü çelmek" anlamlarına gelir. Ancak mucize ol-

⁴³ Özalvarlı, "Hârikulâde" 16:181; İlhan Kutluer, "Determinizm" *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınevi, 1994), 9:217.

⁴⁴ Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, İstanbul: İFAV Yay. 2018, 59; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2:149-150.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, Ankara: Akçağ Yay. 1988, 5:682-683.

⁴⁶ Nureddin es-Sabunî, *Mâtürîdîye Akaidi, Trc.: Bekir Topaloğlu*, (İstanbul: İFAV Yayınevi, 2015), 112.

⁴⁷ Özalvarlı, "Hârikulâde", 16:185.

gusu asla sihre benzememektedir. Bir büyücü, el çabukluğu ile diğer insanların yapamadığı şeyleri yapıp bununla kendisine dayanak sağlayarak kendisinin bir peygamber veya ilahî bir görevle gönderilmiş bir kişi olduğunu iddia edebilir. Bu sebeplerden dolayı olağanüstü değerlendirilen hadiselerin mucize olup olmadığı anlayabilmek için, bazı şartlar vardır. Konuyla ilgili eserleri incelediğimizde şartlar üzerinde tam bir ittifak olmamasına karşın, mucize ile ilgili temelde bulunması gereken bazı özellikler zikredilmiştir. Bu şartları şöyle özetleyebiliriz:

3.1. Kaynağının İlahî Olması

Mucizenin en önemli görülen kısmı kaynağı bakımından aidiyet problemidir. Çünkü muhatap kitle kaynağı mucize elinde ortaya çıkan kişiye atfettiği zaman sahibini büyücülükle veya sihirbazlıkla itham etmişlerdir. Asıl kaynağın Allah olduğunu görebilseler zaten iman etmelerinin önünde bir engel kalmayacaktır.⁴⁸ Aklen incelendiğinde mucizeler, insanların kendi güçleriyle yapabildikleri şeylerden değildir. Kendi elinde mucize zuhur eden kişi de bunu kendisine değil her şeyi yaratan Allah'a atfetmektedir. Bu durumda o kişiye inanmak ve tasdik etmek insan mantığına da uygun gelmektedir. Naklen ise, "*Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber mucize getiremez.*"⁴⁹ Âyet-i kerimesi bizlere mucizelerin insan eseri olamayacağını, kaynağının tamamen ilâhî olduğunu göstermektedir. Bazı ayetlerde mucizelerin yaratılmasıyla ilgili peygamberlere de atıf varsa da⁵⁰ gerçek fail her zaman Cenabı Hak'tır. Çünkü mucizelerin veya herhangi bir şeyin yaratılmasında Allah dışında hiçbir kimsenin doğrudan müdahalesi söz konusu değildir.⁵¹

Mucize getirmenin en önemli gayesi, nübüvvet iddiasının temellendirilmesini yapmaktır. Bu açıdan bakıldığında mucize, nebi olduğunu iddia eden kişinin iddiasının Allah tarafından teyit edilmesidir. Bu desteklemenin nasıl olacağı konusunda ihtilafa düşülmüştür. Allah'ın desteği olan tasdik ya sözlü ya da fiili olmalıdır. Allah'ın bizzat konuşarak peygamberini doğrulaması beşerî planda imtihana aykırı olduğundan onu fiilleriyle desteklemesi mümkün

⁴⁸ Cürcâni, Seyyid Şerif, *Şerhu'-Mevâkıf*, Trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. 2005) 3, 399, 400, 401; Âmidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûlu'd-Din*, Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, (Beyrut, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002) IV:17.

⁴⁹ er-Ra'd 13/38; el-Mü'min 40/78.

⁵⁰ el-Bakara 2/49.

⁵¹ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 22; Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 246.

olmaktadır. Geçmiş peygamberleri de incelediğimizde, sözlü tasdik yerine fiili tasdikin geçerli olduğunu görmekteyiz.⁵²

Peygamber mucizesi olarak; elini başının üzerine koyduğunda hasımların bunu yapamaması olduğunu söylese, gerçekten de peygamber elini başına koyduğunda hasımları koymaya güç yetiremese bu da mucize kapsamına girmektedir. Çünkü normal şartlar altında müşrikler bu eylemi yapabilecekken, Allah eylem gücünü o anlık almış ve fiili yapmalarını engellemiştir.⁵³ Bu durum bir fiili yapabilecekken terk etmeye mecbur bırakmaktır ve bilfiil mucize yerine geçmektedir.

Mucizenin kaynağının Allah olmayıp peygamberin kendisi olduğunu iddia edenler de vardır. Daha çok İslam felsefecileri bu konuda görüş belirtmektedir. İbn-i Sina'ya göre, peygamberde eşyanın özüne etki edebilme kabiliyeti mevcuttur. Bu tesir gücü ile maddeye tesir eder ve onu olduğu suretten farklı bir şekilde gösterebilir. Bu da onun mucizesi olur.⁵⁴ Ancak mucize ile ilgili ayetler incelendiğinde durumun böyle olmaktan uzak olduğu görülmektedir. Çünkü müşriklerin mucize taleplerine karşı Hz. Muhammed, kendisinin de bir insan olduğunu ve mucizenin kendi elinden gelen bir iş olmadığını bildirmiştir.⁵⁵ Eğer İbn-i Sina'nın kastettiği gibi peygamber kendi isteği ile eşyaya nüfuz edip dilediği şekle sokabilseydi bu isteklerine karşı böyle bir şey söylememesi bekle-nirdi.

3.2. Harikulade Olması

Harikulade kavramının yukarıda tanımını vermiştik. Bir eylemin mucize sayılabilmesi için onun mutlaka harikulade bir şekilde meydana gelmesi gerekir. Herkesin yapabileceği tarzda olan eylemler kimseyi etkilemez. Bir insan herkesin yapabileceği bir işi yapıp bunu mucizesi olarak aktarsa abesle iştiğal etmiş olur ve tasdik edilmesi de asla söz konusu olmaz. Çünkü bir kişi eğer peygamberliğini iddia ediyorsa muhakkak insanları ikna edebilecek bir harikuladeliğe sahip olmalıdır. Güneşin her sabah doğması veya her baharda ağaçların yeşermesi, çiçeklerin açması gibi olağan şeyler peygamberin doğruluğuna

⁵² Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 21.

⁵³ Cürcanî, *Şerhu'-Mevâkıf*, 3:399; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 417.

⁵⁴ Metin Pay, "İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri", *Diini Araştırmalar Dergisi*, 18/47, (Temmuz - Aralık 2015): 159.

⁵⁵ e l-İsra 17/93.

de lalet etmez. Mucizede mutlaka diğer insanları aciz bırakan bir yönün olması gerekir.

3.3. Bir Benzerinin Meydana Getirilmesinin Mümkün Olmaması

Getirilen mucizenin bir benzerini sıradan insanların da getirdiğini düşünelim. Bu takdirde mucize ile iddia edilen şeyler batıl olacaktır. Çünkü mucizenin olmazsa olmaz şartı, hasmın bunu getirmeye güç yetirememesidir.⁵⁶

3.4. Peygamberlik İddiasına Muvafık Olarak Ve Meydan Okuma (Tehaddî) İle Meydana Gelmesi

Mucizeler, peygamberlerin iddiasını doğrulamak üzere Allah'ın bir fiili olduğundan, peygamberi yalanlayan ve iddiasını çürüten hiçbir durum onun sıdkına delil olamaz.⁵⁷ Bu minvalde 'Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/868) bir örnek vererek konuyu açıklığa kavuşturur: Şiddetli bir göz ağrısına tutulmuş kişi doktora gitse ve doktor onu birtakım ilaçlarla tedavi etse, sonra da bu tedavinin nübüvvet mucizesi olduğunu söyleyip inanılmasını beklese o kişiye inanılmaz, yalanlanması gerekir. Ancak başka bir kişi hiçbir tedavi uygulamadan ve müdahale etmeden, "*Allahım! Şu peygamberlik iddiamda doğru isem şu hastanın gözlerini iyileştir*" diyerek dua etse ve duası kabul edilip kişi iyileşecek olsa bu durum o kişinin peygamberliğine delil teşkil eder ve inanılması gerekir. Başka bir örnekte de bir kişi aklından bir kaside geçirse, aynı kasideyi karşısındaki kişi harfi harfine söylese onu vahiyden başka bir yolla elde edemeyeceği malumdur.⁵⁸ Peygamberlik iddiasındaki kişi, mucize olarak ölü dirilteceğini söylese de dağı kaldırmak gibi o konuyla alakasız bir mucize gösterse, bu onun doğruluğuna delil olmaz.⁵⁹

Mucize ile ilgili meydan okuma (tehaddî) şartı da ekseriyetle gerekli görülmiştir. Bâkillânî, mucizenin olmazsa olmaz şartlarından birisi olarak saymış, meydan okuma (tehaddî) olmayan hiçbir harikulâdenin mucize olamayacağını söylemiştir.⁶⁰ Cüveynî de tehaddîyi gerekli görmüş, susan ve hiçbir mu-

⁵⁶ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille* (Kâhire, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye 2011) 690.

⁵⁷ Bâkillânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 46-47-48.

⁵⁸ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 32.

⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'-Mevâkıf*, 3:400.

⁶⁰ Bâkillânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 94.

cize talebinde bulunmayan kimseyi örnek göstererek bu kişiden olağanüstü haller sâdır olsa da bu fiillere mucize denilmeyeceğini belirtmiştir.⁶¹

3.5. Peygamberin Mucizesinin Onu Yalanlar Şekilde Meydana Gelmemesi

Peygamberin mucizesinin kendi iddiasını yalanlamaması, tasdik etmesi gerekmektedir. Mesela bir peygamber "*benim iddiam şu ağacın konuşmasıdır*" dese ve o ağaç dile gelip "*sen yalancı peygambersin*" dese bu peygamberliğin sıdkına bir delil teşkil etmez.⁶² Bu konuda ölüleri diriltmekte bir şüphesini dile getiren Cürcânî, ölünün diriltilmesi ile mucize gerçekleşir, ancak ölü kişi, diriltenden kişinin peygamber olduğunu reddetse bile bu iddia sahibinin iddiasını yalanlamaya yetmeyeceğini söyler. Çünkü iddia sahibi ölüyü dirilteceğini vaat etmiş ve vaadi gerçekleşmiş olur. Dirilen kimsenin inkârı ise dirilenin kendisi ile alakalı bir husustur.⁶³ Peygamber olduğunu iddia eden kimse tek gözü kör olan birisini iyileştireceğini söylese ve diğer gözü de kör etse bu durum o kişinin yalancı olduğunu gösterir. Burada da harikulâde bir durum vardır ancak bu peygamberlik iddiasındaki kişinin iddia ettiği mucizenin tersi bir durum olarak gerçekleşmiştir.

3.6. Mucizenin Nübüvvet İddiası Anında ya da İddiadan Hemen Sonra Meydana Gelmesi

Mucizenin nübüvvet iddiası anında ya da hemen sonra gelmesi de şart koşulmuş ve bunun şart koşulmasında bir ihtilaf söz konusu olmamıştır.⁶⁴ Peygamber, "*İddiam öncelerde yapmış olduğum şu olağanüstü şeydir*" diyerek geçmişe atıfta bulursa bu geçerli değildir. Yapmış olduğu şeyin büyüklüğüne bakılmaksızın o kişiden tekrar bu işi yapması istenir. Eğer aciz kalırsa iddiasında sadık olmadığına hükmedilir.⁶⁵

⁶¹ Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 250.

⁶² Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, 690.

⁶³ Cürcânî, *Şerhu'-Mevâkıf*, 3:402.

⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'-Mevâkıf*, 3:402.

⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'-Mevâkıf*, 3:402.

4. HZ. İSÂ'NİN (A.S) MUCİZELERİ

Mucizeler denilince akla ilk gelen peygamberlerden Hz. İsa'nın hayatı baştan sona mucizedir.⁶⁶ Babasız dünyaya gelmesi, beşikte konuşması daha en başta onun farklı bir insan olduğunu göstermektedir. Hz. İsa'nın mucizelerini Mâtürîdî'nin eserlerinde geçtiği şekilde inceledik.

Hz. İsa'nın mucizelerine uzun bir yer ayıran Mâtürîdî, Bakara Suresi'nde geçen "*Meryem oğlu İsa'ya da açık deliller (beyyinat) ve mucizeler verdik, Onu Ruh'u'l-Kudüs ile destekledik.*"⁶⁷ Âyet-i Kerimesindeki "beyyinat" kelimesini açıklar. Bu kelimeye "kesin deliller" manası veren Mâtürîdî, kuş şeklindeki toprağı canlandırması, ölüleri diriltmesi, körü-alacalıyı iyileştirmesi ve evde biriktirenlerden haber vermesi mucizelerini örnek verir. Hz. İsa, insanlara çok çeşitli mucizeler ile gelmiş bir peygamberdir. Babasız dünyaya gelmesi, beşikte konuşması ve kendisinin Allah'ın kulu olduğunu beyan etmesi hiçbir peygambere verilmemiştir.⁶⁸ Mâtürîdî, göğe yükseltme mucizesini de ekleyerek, onun mucizelerinin her birinin hissî mucize olduğunu söyler.⁶⁹

Ruhu'l-Kudüs'ün Cebrail (a.s) olduğunu belirten Mâtürîdî, Bu desteklemenin günahattan uzak tutulup korunması olduğunu belirtir. Mâtürîdî, Ona hiçbir şeytanın musallat olamadığını hatta yaklaşmadığını da aktarmaktadır.⁷⁰

Hristiyanların Hz.İsa'ı (a.s) ilah edinmelerinin iki sebebinden bahseden Mâtürîdî, birinci sebep olarak babasız dünyaya gelmesini, ikinci sebep olarak da elinde mucizelerin zâhir olmasını göstermektedir.⁷¹ Hz. İbrahim(a.s) "*Benim Rabbim hayat veren ve öldüren*"⁷² buyurmuştur. Bu sözü gören Hristiyanlar, Hz.İsa'nın (a.s) da ölüleri dirilttiğini gördüğünde onu İlah edindiklerinde Hz. İbrahim'in (a.s) bu sözünü de delil getirmişlerdir. Bununla teşbih inancına vardıklarını bildiren Mâtürîdî, İsa'yı uyurken ve yiyip içerken de gördüklerini söyler. Buna binaen Allah'ı da bu şekilde düşünmüş olacaklarını söyler.⁷³ Mucizeleri görmenin ifrat ve tefrit boyutunu ıskalayan Yahudilik ve Hristiyanlık ya

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*,2:341.

⁶⁷ el-Bakara, 2/87.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* 2:341.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:341.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1:201.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:354.

⁷² el-Bakara, 2/258.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:354.

gereken değeri vermemiş ya da aşırı bir değer yükleyerek Allah'ın ulûhiyetine yakışan vasıfları peygamberlerine yüklemişlerdir. Hristiyanların gözden kaçırdıkları husus şudur ki: Hz.İsa (a.s) o kuşlara can vermemiş, sadece çamurdan şekil vermiştir. Bunu sıradan bir mahlûk da yapabilir. Onlara can verip uçuran ise Allah'tır. Doğuştan körleri ve alaca hastalarını iyileştirmesi de tamamen böyledir. Bunların hepsi Aziz ve Hâkim olan Allah tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak risâletine alamet olması için bu gibi harikuladeleri Hz.İsa'nın (a.s) elinde ortaya çıkarmıştır.⁷⁴

4.1. Hz. İsa'nın (a.s) Kelime ve Ruhullah Oluşu

K-l-m kökünden gelmekte olan "kelime", yazı, söz ve resmin bıraktığı anlam, manasına gelmekle birlikte "yaralamak" anlamı da vardır.⁷⁵ Kelam ilmi de ismini k-l-m kökünden almıştır. Allah'ın konuşması ifade edilirken de "kelâm sıfatı" terkibi kullanılmaktadır.⁷⁶ Ruh kelimesi de "gitmek, geçmek; havanın rüzgârlı olması anlamlarından gelmektedir. Terim olarak "canlılarda hayatı sağlayan unsur" anlamındadır.⁷⁷ "O mâbette durmuş namaz kılarken melekler ona şöyle seslendiler: "Allah'ın bir kelimesini tasdik edici, efendi, iffetli ve sâlih kullardan bir peygamber olarak Yahyâ'yı Allah sana müjdeliyor."⁷⁸ Âyet-i Kerimesinde geçen "kelime" ifadesine odaklanan İmâm Mâtürîdî, Hristiyanların Hz. İsa'yı (a.s) ilâh edinirken "O Allah'tan bir kelimedir"⁷⁹, "O Allah'tan bir ruhtur."⁸⁰ Âyetlerinden hareketle Hz. İsa'nın (a.s) Allah'ın oğlu olduğunu öne sürdüklerini söylemektedir. Bu ayetteki ifadelerin kendi batıl iddialarını doğrular surette olduğunu zannetmişlerdir. Ancak bunun sadece Allah'tan Hz. İsa'ya (a.s) bir ikram olduğunu belirten Mâtürîdî, Hristiyanların bu konuda yanıldıklarını belirtir. Onların Hz. İsa'yı (a.s) Allah'ın bir parçası gibi görme eğiliminden dolayı bu yanlış düşüğünü belirten Mâtürîdî, bu inancın İslamla bağdaşmadığını belirtir.⁸¹ Ruhullah terkininin saygınlık ve üstünlük ifade ettiğini

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:354.

⁷⁵ el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, 722.

⁷⁶ İsmail Bulut, "Kelimetullah' Bağlamında Mâtürîdî'nin 'Kelime/Logos' Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi*, 20/66 (Bahar 2016), 368.

⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh" *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınevi, 2008), 197.

⁷⁸ Âli İmrân, 3/39.

⁷⁹ Ali İmran, 3/45.

⁸⁰ En-Nisa, 4/171.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:328.

belirten Mâtürîdî, bunun birkaç örneğinin daha olduğunu, Hz. İbrahim'e (a.s) "Halilullah", Hz. Mûsâ'ya (a.s) "kelimullah" denilmesinin de bu saygınlığın ifadelerinden olduğunu belirtir.⁸²

4.2. Doğum Mucizesi

Hz. İsâ (a.s) babasız bir şekilde dünyaya gelmiştir. Bu Hz. Âdem'den (a.s) sonra insanlık tarihinde eşine rastlanır bir durum değildir. İmam Mâtürîdî'ye göre onun babasız dünyaya gelmesi kün emrinin neticesinde vasitasız bir şekilde oluvermiştir.⁸³ Hz. Meryem, Kudüs'ün doğu tarafında doğru çekildiğinde kendisine Cebrail'in (a.s) geldiği, ona Hz. İsâ'yı (a.s) müjdelediği bildirilmektedir.⁸⁴ Mâtürîdî, çocuğun Hz. Meryem'in burnundan üfürüldüğü ya da yakasından üfürüldüğü gibi yorumların sağlam bir kaynağa dayanmadıkça reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu konuda asıl kaynağın Kur'an olduğunu belirten Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in (s.a.v) de bunları Allah'tan öğrendiğini ve sağlam bir kaynaktan günümüze böyle bir haberin gelmediğini belirtir.⁸⁵

Hz. İsâ'nın ve annesinin mucize oluşunu belirten ayeti⁸⁶ yorumlarken Mâtürîdî, yalnızca Hz. İsâ'nın babasız yaratılışının bir mucize olmadığını, bütün insanların aslında mucizevi bir şekilde yaratıldığını belirtir. Erlik suyundan hayatı başlayan insan, nutfe, alaka, mudga gibi süreçlerden geçerek insan oluncaya kadar değişik süreçlerden geçmektedir. İnsana bu şekilde can verilmesi, Hz. İsâ'ya babasız can verilmesinden daha olağan bir durum değildir. Birinci durum da ikinci durum kadar mucizedir. Ancak Hz. İsâ'nın yaratılışı alışıla gelmişin dışında olduğu için onun mucize oluşuna vurgu yapılmıştır.⁸⁷

4.3. Beşikte Konuşması

Hz. İsâ'nın (a.s) beşikte ve yetişkinlikte konuştuğu⁸⁸ bilinmektedir. Hz. Meryem kucağında bir çocuk ile gelince insanlar onu ayıplamışlar, Hz. Meryem ise onlarla konuşmayarak susma orucu tuttuğunu belirtmiştir.⁸⁹ İnsanlar üzeri-

⁸² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 1:201.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:338.

⁸⁴ Meryem, 19/16-33.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9:173.

⁸⁶ el-Mü'minun, 23/50.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10:48.

⁸⁸ Âl-i İmrân, 3/46.

⁸⁹ Meryem, 19/26.

ne gelince Hz. Meryem çocuğu işaret etmiş ve Hz. İsa (a.s) beşikteyken konuşmuştur. *“Ben Allah'ın kuluyum; O, bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı. Nerede olursam olayım, o beni kutlu ve bereketli kıldı; yaşadığım sürece bana namazı, zekâti emretti ve anneme saygılı olmayı emretti, beni zorba ve isyankâr yapmadı. Doğduğum gün, öleceğim gün ve yeniden hayata döndürüleceğim gün esenlik benimle olacaktır.”*⁹⁰

Beşikte konuşma hadisesi Mâtürîdî'ye göre hissi mucizelerin ebedi olarak devam edecek cinsindedir. Mesela Mûsâ'ya verilmiş olan yed-i beyzâ, âsâ gibi mucizeler işleri bitince eski haline dönmektedir. Âsâ sihirlere hepsini yutunca tekrar âsâ haline dönmüş, beyaz el de belli bir zaman sonra tekrar normal hale dönmüştür. Ancak beşikte konuşmak devam eden hissi bir mucize olarak Hz. İsa'ya has kılınmıştır.⁹¹ Buradaki diğer bir mucizenin Hz. Meryem'e verilmiş bir müjde olduğuna değinen Mâtürîdî, çocuğunun kühûlet(yetişkinlik) çağında konuşacağını söylenmesi Hz. Meryem'in gönlünü ferahlatmak için verilmiştir.⁹² Daha uzun yıllar yaşayacağını bilmesi, annesinin gönlünü ferahlatmıştır.

4.4. Peygamberlik Zamanındaki Mucizeleri

Hz. İsa (a.s), İsrailoğulları'na peygamber olarak gönderilmiş ve onlara çeşitli mucizeler göstermiştir. *“Onu İsrailoğulları'na elçi olarak gönderecek ve o şöyle diyecek: Kuşkuya yer yok, işte size rabbinizden bir mucize ile geldim; size çamurdan kuş biçiminde bir şey yapar ona üflerim, Allah'ın izni ile derhal kuş oluverir; yine Allah'ın izniyle körü ve cüzzamlıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim; ayrıca evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanan kimseler iseniz elbette bunda sizin için bir ibret vardır.”*⁹³

Hz. İsa (a.s)'ın çamurdan kuş oluşturması mucizesine değinen Mâtürîdî, burada kullanılan “h-l-k” (yaratma) fiilinin mecâzî manada kullanıldığını belirtir. Yaratmanın sadece yoktan var etmek olduğunu belirten Mâtürîdî, bunun yalnızca Allah tarafından yapılabileceğini belirtir.⁹⁴ Peygamberlerin mucizelerinin alışagelmış şeylerin dışında gerçekleştiğini belirten Mâtürîdî, andan doğma körleri ya da alaca hastalarını iyileştirmenin de bu kategoriye girdiğini belirtir. Bunların da mucizelere dâhil olduğunu söyler.⁹⁵ “Ekme” kelimesine odakla-

⁹⁰ Meryem, 19/31-34.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:338.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:339.

⁹³ Âl-i İmrân, 3/49.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:342.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* 2:342.

nan Mâtürîdî, doğuştan kör veya gözleri mesh edilip silme çekilmiş olan kimse manalarına gelebildiğini belirtir.⁹⁶

Burada önemli bir noktaya temas eden Mâtürîdî, mucizeleri peygamberlerin gerçekleştirmediklerini belirtir. Mucizeler sadece onların elinde görünmektedir. Yaratmanın yoktan var etmek olduğunu belirten Mâtürîdî, kulun buna güç yetiremediğini, peygamberlerin de elinde zuhur eden mucizelerin asıl hâlik ve fâilinin Allah olduğunu belirtir.⁹⁷

Mucizelerin insanların güç yetiremediği hususlardan olması gerektiği malumdur.⁹⁸ Ölülerini diriltmek, kör ve alacakları iyileştirmek bunlardandır ancak, evde biriktirdiklerini bilmek kâhin ve münecimlerin de yapabildiği hususlardandır, bunun mucize olmasının hikmeti nedir gibi bir soru ile karşılaşılabileceğini belirten Mâtürîdî, münecimlerin bu tür bilgileri yıldızlardan öğrendiklerini iddia ettiklerini söyler. Hz. İsa'nın bu ilimleri öğrenmek için kimseye gitmediği bilinmektedir. Mâtürîdî, bu ilimleri bilmeden bunu yapabilmesinin de bir mucize olduğunu belirtir.⁹⁹ Kaldı ki münecimler veya kâhinler çoğu bilgilerinde de isabet edememektedir. Hz. İsa'nın (a.s) kavminde birçok doktor ve basiret sahibi kişilerin bulunduğunu belirten Mâtürîdî, bu kimselerden hiçbirisinin peygamberlik gibi bir iddialarının olmadığını belirtir. Ancak bütün bu delillere rağmen kavmi ona iman etmemiştir.

Hz. İsa'dan (a.s) gökten bir sofranın inmesi istendiğinde *"Allah'a giden yolda benim yardımcılarım kimlerdir"*¹⁰⁰ diye sorduğunu aktaran Mâtürîdî, burada sofranın inip inmediği ile alakalı farklı yorumlar olduğunu belirtir. *"O vakit Havârilere: "Ey Meryem oğlu İsa! Senin Rabbin bize gökten bir sofrayı indirmeye güç yetirebilir mi?" demişlerdi; o da: "Eğer gerçekten mü'min iseniz Allah'tan korkun!" demişti. Havârilere: "İstiyoruz ki o sofradan yiyelim, böylece kalplerimiz mutmain olsun, bize doğru söylediğini bilelim ve buna şahitlik edenlerden olalım" dediler." "Meryem oğlu İsa şöyle yalvardı: Allahım! Ey Rabbimiz! Bize gökten öyle bir sofrayı indir ki, ilk gelenimize kadar bizler için bir bayram ziyafeti ve senden bir işaret olsun. Bizi rızıklandır, sen rızık verenlerin en hayırlısıdır. Allah da şöyle buyurdu: Onu size mutlaka indireceğim; fakat bundan sonra içinizden kim inkâr ederse, varlıklar*

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:344.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:342.

⁹⁸ Ramazan Biçer, The value of the religious knowledge in the formation of faith, *KADER*, 8/1 (2010), 86.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:243.

¹⁰⁰ Al-i İmran, 3/52.

âleminde hiç kimseye etmediğim azabı ona edeceğim."¹⁰¹ Bu ayetlerde geçtiği üzere, Allah'ın gökten sofrayı indirdiğinde, inkâr edenlere âlemde yapmayacağı azabı yapacağını bildirmiştir. Havariler bir mucize görmeyi talep etmişler, her ne kadar iman etmiş dahî olsalar da imanlarının pekişmesi için böyle bir şeyi talep etmişlerdir. Bu talepleri Hz. İbrahim'in (a.s) Allah'ı görme taleplerine benzeten Mâtürîdî, Havarileri makul karşılamaktadır. Mâtürîdî, Sofranın gelip gelmediğine dair net bir açıklama yapmaktan kaçınmaktadır.¹⁰² Mâtürîdî, Hasan-ı Basrî'den, "bizler son geleniz ve bize o sofraya ulaşmadı" dediğini aktararak sofranın gelmediğini söylediğini aktarır.¹⁰³ İkinci bir görüş olarak sofranın indirildiğini, ancak inkâr edenlerin azaba çarptırılmadığını belirtir. Bir kısım müellifin de "bayram olma" durumunun neshedildiğini bildirdiğini aktarır. Hiç kimse- nin yapmadığı azabı ahirette de yapmasının mümkün olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴

Hz. İsa'nın baştan sona mucize olduğu söylenmişti. Doğumu, beşikteki halleri gibi dünyadaki son zamanları da mucize olan Hz. İsa (a.s), göğe kaldırılmasına da şaşırılmaması gerekmektedir. İsa'nın göğe yükseltilmesi¹⁰⁵ veya Allah'ın katına yükseltilmesi¹⁰⁶ onun için bir şereftir. Yoksa mekânsal olarak ilâhî huzura yükselmeden bahsedilmemektedir. Bu durumda Mücessime ve Müşebbiheye bir kapı açılmayacağını belirten Mâtürîdî, bir şeyin Allah'a izafe edilmesinde ona tekrîm (yüceltme) anlamından başka maddi anlamlar aramak yanlış bir yol olduğunu dile getirir.¹⁰⁷

Hz. İsa'nın göğe yükselmesi tartışmalı bir konu durumundadır. "*Allah buyurmuştu ki: Ey İsa! Ben seni vefat ettireceğim, seni katıma yükselteceğim, seni o inkârcılardan arındıracağım*".¹⁰⁸ Bu ayetle ilgili farklı yorumların var olduğunu belirten Mâtürîdî, tapılmaya lâyık bir varlık olmadığını belirtmek için onun vefat ettirilmiş olabileceğini belirtir. Diğer yorumun bedenlen düşmanlar arasından alınıp yüksek bir yere götürülmek olduğunu belirtir. Bu ayette takdim te'hir olduğunu, "katıma yükseltip daha sonra yeryüzüne inmenin ardından

¹⁰¹ Maide, 5/112-115.

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4:379.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4:379.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4:380.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2:341.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2:351.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2:351.

¹⁰⁸ Âl-i İmran, 3/55.

vefat ettireceğim” takdirinde olduğunu belirtir. Teveffî kelimesinin öldürmeden yeryüzünden alınmak anlamına da gelebildiğini belirtir.¹⁰⁹

“Kesin olarak onu öldürmemişler, bilâkis Allah onu kendine kaldırmıştır. Allah izzet ve hikmet sahibidir. Ehl-i Kitap’tan her biri ölümünden önce ona mutlaka iman edecektir; o da kıyamet gününde onlara şahit olacaktır.”¹¹⁰ Âyetini yorumlarken Mâtürîdî, bu konuda birkaç yorumun olduğunu belirtir. Hasan-ı Basrî’nin kıyamete yakın Hz. İsa’nın (a.s) geleceğini aktardığını belirtir. Diğer yoruma göre ise, “Hristiyanlardan her biri ölmeden önce, Hz. İsa’ya (a.s) iman edecek” olarak da anlaşıldığını, bu zamirinin Hz. İsa’ya (a.s) değil Hristiyan bireylere gittiğini belirtir. Bu imanların onlara fayda sağlamayacağını belirten Mâtürîdî, bu imanı Firavunun imanına benzetir. Ancak tefsirdeki anlatımından Mâtürîdî’nin Hz. İsa’nın göğe yükseldiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Hz. İsa (a.s), İnsanların iftira, fitne ve inkârlarından kurtarılmış, Allah katında farklı bir hayatla yaşam bulmuştur. Kıyamete yakın fitnelerin çoğaldığı zaman yeryüzüne inecek ve Deccâli öldürecektir. Bunun üzerine Hristiyanlar da ona iman edecektir.¹¹¹

Hz. İsa’nın ahir zamanda gelecek olması Hz. Muhammed’in (s.a.v) son peygamberliğine hâle getiren bir durum değildir. Çünkü Hz. İsa (a.s) yeni bir şeriat getiren peygamber olarak değil Hz. Muhammed’e (s.a.v) tâbi olan bir kişi olarak gelecektir. Hz. İsa’nın (a.s) semaya kaldırılmasının ontolojik olarak bir sorun oluşturduğunu, bedeninin insan formunda olduğu için gökyüzünde yaşamaya elverişli olmadığı yorumları da yapılmıştır.¹¹² Unutulmamalıdır ki mucizeler Allah katından gelen hârikulâde durumlardır. Allah’ın yarattığı mucizeler incelendiğinde maddelerin özündeki yapısında değişiklik yapıldığı görülmektedir. Mesela Hz. İbrahim’i (a.s) ateşin yakmaması¹¹³ olayı incelendiğinde ateşin aslı özelliği olan yakıcılığın değiştiği görülmektedir. Veya Hz. İsa’nın (a.s) ölümleri diriltmesi, kuş şeklini verdiği çamurun kuş olup canlanıp uçuşması bilimsel açıdan incelendiğinde reddedilmesi gereken durumlar gibi gözükmektedir. Ancak Kur’an’ın bildirmesiyle bilinmektedir ki bunlar olduğu gibi ina-

¹⁰⁹ İsmail Bulut, “İmam Mâtürîdî Perspektifinde Hz. İsa”, *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu -Haneflik-Mâtürîdilik*, (Kastamonu, 5-7 Mayıs 2007) ed. Cengiz Çuhadar. (Kastamonu, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017). 2:520.

¹¹⁰ en-Nisa, 157-158.

¹¹¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 4:114.

¹¹² İsmail Bulut, “İmam Mâtürîdî Perspektifinde Hz. İsa” 524.

¹¹³ Enbiya, 21/69.

nılması gereken hârikulâdelerdir. Hz. İsa'nın (a.s) gökte yaşaması veya kıyamet zamanında gelmesi mucizeleri ölüleri diriltmekten daha imkânsız bir durum olmasa gerektir.

4.5. Hz. Muhammed (s.a.v) ve Hz. İsa'nın (a.s) Mucizelerinin Kıyası

Hz. Muhammed'in (s.a.v) mucizeleri ile Hz. İsa'nın mucizelerini karşılaştıran Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in (s.a.v) hem duygusal (hissî) hem de aklî (bilgesel) mucizeleri olduğunu dile getirir. Ayın yarıılması, zehirli koyun etinin konuşması, parmaklarından su gelmesi, uzunluğu bir ayı bulan yolu bir gecede geçmesi ve sayamadığımız mucizeleri hissî mucizelerine örnek olarak verilmektedir.¹¹⁴ Aklî mucizelerine örnek olarak ise aralarında fesahat ve belagat uzmanı kimselerin olduğu bir kavme Kur'an'ın indirilmesini gösteren Mâtürîdî, meydan okuma (tehadî)¹¹⁵ ayetlerini gündeme getirerek, eğer Kur'an'ın bir benzerini yapabilselerdi bunu yapıp kurtulacaklarını, kendi canlarını tehlikeye atacaklarını söyler. Bunu yapamamış olmalarını Kur'an'ın mucizesi olarak beyan eden Mâtürîdî, hangi mucizenin bundan daha büyük olabileceğini de sormaktadır. İsa'nın (a.s) da mucizelerinin hepsinin hislere hitap ettiğini bunun da o toplumun ihtiyacı olduğunu söyler.¹¹⁶

5. SONUÇ

Mesned Mucizeler peygamberleri destekleyen en önemli delillerdir. Bu yüzden mucizelerin doğru anlaşılabilmesi önemlidir. Mucizeleri yaratan kişi peygamber değil Allah'tır. Peygamberler mucizeler için sadece araçtır. İnsanlar mucizeleri peygamberlere izafe ettiklerinde yanılmışlar, gerçeği görememişlerdir. Yaratmak Allah'ın fiilidir, dilerse olayları her zaman alışık olduğumuz surette yaratır. Ama dilerse mucizelerle bütün tabîî kuralları değiştirme gücüne de sahiptir.

Her olağanüstü olay mucize diye isimlendirilmemiştir. Onu diğer olağanüstülüklerden ayıran bazı hususlar vardır. Harikulâdeyi kendine nispet eden yani onun yaratıcısı olduğunu belirten kişi, onun mucize olmadığını da beyan etmiş olur. Çünkü mucizenin kaynağı Hz. Allah'tır. Alelâde bir olay da mucize

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:342.

¹¹⁵ Allah'ın Kur'an'ın bir benzerinin getirilemeyeceğini beyan edip meydan okuması.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2:342.

diye isimlendirilemez. Mucizenin tabiat kanunlarının üzerinde olması gerekir. Bir kişinin meydan okuyarak ortaya koyduğu harikulâdenin benzerini başka birisi de ortaya koyarsa bu onun mucize olmadığını göstermektedir. Bir kimse peygamberlik iddiasında değilken elinden harikulâde bir iş çıksa buna mucize denilmez. Bu kimse samimi bir Müslüman ise keramet göstermiş olabilir.

Muhatapların benzerini getirmesi istenerek meydan okunması da birçok âlim tarafından şart görülmüştür. Tehaddî denilen bu meydan okuma, muhatapların aciz olduklarının kendileri tarafından itiraf edilmesidir.

Mucize gönderilmesinde birçok sebep ve hikmetten söz edilmektedir. Öncelikle kendisine mucize gönderilen peygamberi psikolojik olarak desteklemektedir. Vahiy gelmediğinde Allah'ın kendisine darılmasından¹¹⁷ endişelenen Hz. Muhammed (s.a.v) bu noktada büyük bir örnektir. Kendilerine mucize geldiğini bilmeleri, peygamberlere ilâhî korumada olduklarını hissettirmiş, bu durum onları tebliğ hususunda daha güçlü kılmıştır. Peygamberlerle beraber mucizelere şahit olan inananlar da gönül ferahlığına kavuşmuşlar, kendilerini güvende hissetmişlerdir. Peygamberlerine daha sağlam bir bağ ile bağlanmışlardır. Henüz Müslüman olmamış, kalplerinde kuşku duyan ve bir işaret bekleyen insanlar mucizeler ile iman etmiş ve peygamberin yanında durmuşlardır. İman etmeyip mucizeleri gördüğü halde inkârı seçen insanların da cehennemdeki derecelerini artırması açısından mucize önemlidir.

Mâtürîdî, peygamberlerin risâlet davalarını ispatta mucizenin çok önemli bir rol üstlendiğini bildirir. Ona göre peygamberlerin ahlâkı, tavırları, yetiştikleri toplumun kötülüklerinden uzak kalışları ve doğrulukları risâletlerinin doğruluğunu gösteren delillerdir. Bunun yanında mucizeler ile desteklenmiş olmaları onları davalarında şüphe götürmez bir doğruluğa taşır. Dünyalık peşinde koşmayıp, insanların hidayeti için gece gündüz uğraşmaları muhatapların gördükleri bir durumdur ve bu onları tasdik etmelerini gerektirmektedir.

Hz. İsa'nın hayatı incelendiğinde beşiğinden son anlarına kadar hep bir olağanüstülüklerle muhatap olduğu söylenebilir. Hristiyanların Hz. İsa'yı yanlış tanıdığı, Onu ve mucizelerini olduğundan daha yüksek konuma yükseltip ona Allah'ın oğlu diyerek ifrata kaçtıkları görülmektedir. Mâtürîdî'nin yorumu ile onun hayatı baştan sona mucizedir ancak o da diğer peygamberler gibi bir peygamberdir.

¹¹⁷ Duha, 93/3.

Hz. İsa (a.s.)'ın "rûhullah" ve Allah'tan bir "kelime" olmasının asla Hristiyanların anladığı gibi onun ulûhiyetine delil olmamaktadır. Mâtürîdî'ye göre ona "kelime" denilmesi onu şerefliendirmek için söylenmiş bir sözdür. "Ruhullah" denilmesi hakkında da buna yakın bir ifade kullanan Mâtürîdî, Hz. İsa'nın (a.s) doğduğunda "Ben Allah'ın kuluyum" demesinde büyük bir hikmet görmektedir. Zira o ilk ettiği sözleri ile şirki reddedip kendisinin kul olduğunu beyan etmiştir. Ancak Hristiyanlar bunun aksine onu ilahlaştırmışlardır.

Hz. İsa'nın (a.s) mucizelerine baktığımızda kuş şeklindeki toprağı canlandırması, ölüleri diriltmesi, körü-alacalıyı iyileştirmesi ve evde biriktirilenlerden haber vermesi gibi mucizeleri başka peygamberlerin mucizelerine benze-memektedir. Yaratmak fiilinin Hz. İsa (a.s) için kullanılmasını mecâzî olarak gören Mâtürîdî, yaratmanın gerçek anlamda sadece Allah için kullanılabileceğini belirtir.

Hz. İsa'nın (a.s) doğumunun büyük bir mucize olduğunu belirten Mâtürîdî, beşikte konuşmasında kendisinin Allah'ın kulu olduğunu belirtmesini önemli bulmuştur. Çünkü Hristiyanlar zıt bir görüş ortaya atarak Hz. İsa'nın (a.s) ulûhiyetine inanmışlardır. Evde biriktirilenlerin haber verilmesinin diğer mucizelerden ayrıştığını belirten Mâtürîdî, kâhinlerin de buna benzer iddialarının olduğunu aktarır. Kâhinlerin iddialarının peygamberlik iddiasına benze-mediyini, onların belli eğitim süreçlerinden sonra bu bilgileri yalan yanlış aktardıklarını belirtir. Peygamberler ise hiçbir eğitimden geçmeden geleceğe dair bilgileri Allah'tan almışlardır ve kâhinlerin aksine verdikleri bilgilerin hepsi gerçekleşmiştir.

Havarilerin gökten sofranın indirilmesi taleplerinin Hz. İbrahim'in (a.s) Allah'ın ölüleri diriltmeyi istemesine benzeten Mâtürîdî, imanın pekişmesi için bu tür isteklerin olabildiğini makul görmektedir. Hz. İsa'da (a.s) bunun için dua etmiş, bir rivayete göre bir sofranın indirilmiş, diğer rivayete göre ise Havariler, Allah'ın bu mucize geldikten sonra inkâr edenlere çok büyük bir azap uygulayacağını duyduklarında bu istekten vazgeçmişlerdir. Mâtürîdî, bu konuda net bir açıklama yapmaktan kaçınır.

Hz. İsa'nın (a.s) göğe yükseltilmesi bugün dahî tartışılan konulardan birisidir. Fiziksel kurallardan ibaret gördüğümüz dünyamızdan bir kimsenin göğe kaldırılması, orada bizlerin bilemediği bir hayatla yaşaması, düşünüldüğünde akılla kavranılacak bir durum değildir. Ancak, mucizeler incelendiğinde her birisinin akıllara durgunluk vermesi aslî karakteridir. Her toplum için "akla aykırı" şeylerin mucize olarak gönderilmesi âdetullahı uygundur. İmam

Mâtürîdî bu konuda Hz. İsâ'nın (a.s) kıyamete doğru tekrar indirileceğini bildirir. Hz. İsâ'nın (a.s), gökteki hayatının ontolojik olarak mümkün olmayışı veya böyle bir durumun tam olarak anlaşılabilmesi mucizeliğe hâlel getiren bir durum değildir. Aksine mucizenin ana karakterinde bu mevcuttur. Hz. İbrahim'i (a.s) ateşin yakmaması da aklın sınırları dışında kalmaktadır. Aslında her mucizede tabiat kurallarını delmesi açısından birer itiraz gelebilir. Ancak Allah'ın kitabındaki hususları tasdik etmek Müslümanlığın gerekliliğindedir.

6. KAYNAKÇA

- Abdülbakî, Muhammed Fuad. "b-y-n", "Burhân." *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs. 2001.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Alimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûlu'd-Din*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 2002
- Atik, Bilal. *Kur'ana ve Sünnete Göre Nübüvvet Bağlamında Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mucize Olgusu*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi. 2018.
- Bâkîllani, *Kitâbü'l-Beyânî'l-Fark Beyne'l-Mucizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehâne ve's-Sihr ve'n-Nâr ve'n-Necât*. Thk. Richard McCarthy. Beyrut: 1958.
- Biçer, Ramazan. "The value of the religious knowledge in the formation of faith". *KADER* 8/1 (2010), 86.
- Biçer, Ramazan. "Mâtürîdî'ye göre dinî tebliğin karakteristik özellikleri" *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019): 629-640.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucize" *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30:350-352 İstanbul: TDV Yayınları. 2005.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mucize*. Ankara: Araştırma Yayınları. 2006.
- Bulut, İsmail. "Kelimetullah Bağlamında Mâtürîdî'nin 'Kelime/Logos' Anlayışı", *Ekev Akademi Dergisi*, (20/66, 2016). 367-391.
- Bulut, İsmail. "İmam Mâtürîdî Perspektifinde Hz. İsâ". *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtürîdîlik*. (Kastamonu, 5-7 Mayıs 2007) ed. Cengiz Çuhadar. 514-526. Kastamonu, Kastamonu Üniversitesi Matbaası. 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 2005.
- Cüveynî, Seyyid Şerif. *Kitâbu'l-İrşâd İlâ Kavâidi'l-Edilleti Fî Usûli'l-İtikâd*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye. 2009.

- Çelebi, İlyas "Sihir" *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37:170-172. Ankara: TDV Yayınları. 2009.
- Çetin, Yavuz. "Âyet" *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4:242-244. İstanbul: TDV Yayınları. 1991.
- Eraslan, Yunus. "İlham Bağlamında Eş'arî Kelâm Okulunun Tasavvufla İlişkisi." *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2/ 2019) 6/11, 671-709.
- Işık, Kemal. *Matürîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları. 1980.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *en-Nihâye fi Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî ve Mahmûd Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye. 1963.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşarî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.
- İsfehânî, Râğîb. "Mucize" *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Trc: Mustafa Yıldız İstanbul: Çıra Yay. 2017.
- Kâdî, Abdulcebbar. *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*. nşr: Abdülkerîm Osman. Kahire: 1988.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Endülüsî. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî. Mahmud Hâmid Osman. Kahire: Dâru'l-Hadîs. 2005.
- Kurt, Fatih. "İmâm Mâtürîdî'ye Göre Bazı Âhîret Aşamaları." *Diyanet İlmi Dergi* 55/3 (2019): 641-662.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm" *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9:215-220. İstanbul: TDV Yayınevi, 1994.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Trc: Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları. 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabü't-Tevhid*. Trc: Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yay. 2017.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebziratü'l-Edille fi'l-Kelâm*. Kâhire, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye 2011.
- Önal, Recep. "Mâtürîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Kelam İlmi'ndeki Yeri." *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8/3 (2003), 325-360.
- Özalvarlı, Mehmet Said. "Hârikulâde", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16:151-153. İstanbul: TDV Yayınevi. 1997.
- Pay, Metin. "İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri". *Dini Araştırmalar Dergisi*. (18/47. 2015): 146-171.
- Razi, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. el-Muhassal Kelama Giriş. Trc. Hüseyin Atay Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yay. 2002.
- Sabunî, Nureddin. Mâtürîdî'ye Akaidi, Trc: Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınevi. 2015.

- Teftâzânî, Sa'duddîn. Şerhul Akaid. Trc. Talha Hakan Alp İstanbul Rihle Kitap Yay. 2011.
- Teftâzânî, Sa'duddîn, Şerhu'l-Makâsîd. Kum. 1989.
- Topaloğlu, Bekir. "Beyyine" Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 6:96-97 İstanbul: TDV Yayınları. 1992.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. Hak Dini Kur'an Dili. İstanbul: Fazilet Neşriyat. 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh" Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 35:197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 18.04.2020 | Kabul Tarihi: 19.06.2020

Şafii'nin Kelam Anlayışı

- *Şafii's Understanding of Kalam* -

Ahmet GENÇDOĞAN*

Atf/Citation: Gençdoğan, Ahmet. "Şafii'nin Kelam Anlayışı/Şafii's Understanding of Kalam". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 241-259.

Öz:

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslüman toplumda dinin esasına dair, birtakım sebeplerle ortaya çıkan yeni problemlerin çözülebilmesi adına farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Hız. Peygamber ve sahabe'nin dini yorumlama şekline vurgu yapan kesim, her türlü meselenin yalnızca Kitap ve Sünnet perspektifinde düşünülmesi ve cevaplar bulunması gerektiğini ileri sürmüştür. Diğer bir kesim ise Hız. Peygamber ve sahabe döneminde gözükmeyen bu problemlerin, Kitap ve Sünnet'ten hareketle fakat akla dayalı yeni metodlar da kullanarak çözüme kavuşturulması gerektiğini iddia etmiş ve kelamî yöntemi savunmuştur. Şafii bu iki yaklaşımdan birincisinin savunucusu ve öncüsü olmuş, Kitap ve Sünnet'ten ayrı olarak akıl merkezli inşa edilen izahlara ve dolayısıyla da kelamî düşünceye karşı çıkmıştır. O, kelamın Hız. Peygamber ve sahabe döneminde uygulanması bulunmayan bir yöntem olduğunu ve böyle bir yöntemle dinin doğru şekilde anlaşılıp yorumlanamayacağını belirtmiştir. Şafii'nin kelama karşı olmasının diğer bir sebebi de onun, kelamî metodu mu'tezilî yöntem olarak değerlendirmesidir. Bununla beraber Şafii'nin kendisi de ulûhiyet, nübüvvet, insan ve filleri gibi kelamda tartışılan meseleler hakkında fikirleri ileri sürmüş ve bu fikirleri muhaliflerine karşı savunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kitap, Sünnet, Selef, Kelam, Şafii.

Abstract:

After the death of the Prophet, in the Muslim community, different approaches have been developed in order to solve the new problems that arise due to a number of reasons about the basis of religion. The section that emphasizes the religious interpretation of the Prophet and sahaba has suggested that all kinds of issues should be considered and found answers only in the perspective of the Qur'an and the Sunnah. Another section defended kalamî method by claiming that these problems which were not seen during the Prophet and sahaba period, should be solved by means of the Qur'an and the Sunnah but by using new methods based on reason. Shafii was the defender and pioneer of the first of these two approaches and he opposed the explanations which were centered on

* Arş. Gör., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
agencdogan@mehmetakif.edu.tr. ORCID: 0000 0001 7111 4978.

reason apart from the Qur'an and the Sunnah and thus opposed to kalamî thought. He stated that kalam was not available in the period of the Prophet and sahaba and that religion cannot be understood and interpreted correctly in such a way. Another reason for Şafîî being against kalam is that he evaluates the kalamî method as Mu'tazilite method. However, Şafîî himself has put forward ideas about the issues discussed in kalam such as divinity, prophethood, man and his actions and he defended these ideas against his opponents.

Key words: Qur'an, Sunnah, Salaf, Kalam, Şafîî.

1. GİRİŞ

Hız. Peygamber sonrası Müslüman toplum zaman içerisinde ihtida hareketleri, fetihler, ticaret ve tercüme faaliyetleri yoluyla farklı din ve kültürlerle tanışmıştır. Ayrıca Müslümanların kendi içinde yaşadığı dinî/siyasî çatışmalar, yeni Müslüman olanların beraberinde getirdikleri yeni problemler ve felsefî düşünce hareketlerinin İslam dinine yönelik geliştirdiği faaliyetler, Müslüman düşüncenin ve bu düşüncenin içinden doğduğu dinî ilkelerin yine dinin temel perspektifinden yola çıkarak yeniden yorumlanmasını gerekli kılmıştır.¹

Dinin asıllarının belirlenmesinde, bu asılların delillendirilmesinde, tebliğ edilmesinde ve savunulmasında naklî bilginin yanında aklın da ön plana çıkarılarak dinin ikame edilmesini sağlama çabası, kullandığı yöntem bakımından "kalam" olarak isimlendirilmiştir.² Kesin deliller kullanmak ve vaki olacak şüpheleri gidermek suretiyle dinî akideleri ispat etme gayesini benimseyen kalam,³ Allah'ın zatından ve sıfatlarından başlangıç ve sonuç itibarıyla yaratılmışların hallerinden İslam kanunlarına göre bahseden bir ilim olarak tanımlanmıştır.⁴ Ehl-i Sünnet itikadında, söz konusu yöntemi benimseyenler olduğu gibi, bu metodun Kitab ve Sünnet'e dayanmadığını, sahabe döneminde uygulaması bulunmadığını ve dolayısıyla kalam ilmiyle uğraşmanın naslara aykırı bidat faaliyetler anlamına geldiğini iddia edenler de olmuştur.

Hasan Basri (ö. 110/728)'den itibaren oluşmaya başlayan Ehl-i Sünnet itikadı, Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Şafîî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö.

¹ Ali Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1: 54; M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 15; Ebu'l-Vefa Taftazânî, *Ana Konularıyla Kelâm*, çev. Şerafeddin Gölçük (Konya: Kitab Dünyası Yayınları, 2000), 11; W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Hülbe Yayınları, 1982), 107; Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, ts.), 255. Mohammed Basil Altaie, "Daqîq al-Kalâm The Islamic Approach to Natural Philosophy", *Based on a talk given at the Institute of Arab and Islamic Studies, University of Exeter, U.K* (2005): 2.

² Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 16.

³ Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1: 40.

⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938), 162.

241/855) gibi muhafazakâr âlimlerin öncüsü olduğu Selefiyye, nasları esas almakla birlikte itikadî meseleleri akıl prensiplerle değerlendirmeyi gerekli kılan Ebû Hanife (ö. 150/767) ile öğrencileri ve İbn Küllâb (ö. 240/854), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Kalânîsî (ö. 255/869) gibi kelimâ söyleme yakın duran isimler tarafından temsil edilmiştir.⁵ İtikadî meselelerde aynı değerleri savunmakla birlikte meselelerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda belli ölçüde farklılaşan sünnî akide, akıl ve kelimâ tavırla ilgili düşünceleri açısından temel olarak selef metodu⁶ ve kelimâ metodu⁷ şeklinde isimlendirilmesi mümkün olan bu iki anlayış biçimini ihtiva etmiştir. Söz konusu farklılaşmada selef metodunu benimseyenler arasında yer alan Şafîî'nin, kelimâ metodu ve onun ihtiva ettiği meselelerle ilgili görüşleri makalenin konusunu teşkil etmektedir. Zira Şafîî, Müslüman düşünceyi oldukça güçlü şekilde etkilemiş ve şekillendirmiştir. Onun dinî meseleleri yorumlamada nakil merkezli tutumu, birçok sebeple kelimâ metoddan uzak durması ve eleştirmesinin Müslüman toplumda yansımaları olmuştur. Fakat ne yazık ki Şafîî'nin, kelimâ metoduna dair düşünceleri ile kelimâ nitelikli görüşlerini içeren ve kendisine aidiyeti kesin olan bir metin elimizde bulunmamaktadır. Bundan dolayı Şafîî'nin kelama ilişkin yaklaşımını konu edinen bir çalışma için Şafîî'den bu yönüyle bahseden klasik kelimâ metinleri, biyografi, menkıbe eserleri, kendisine isnat edilen farklı rivayet ve kitaplardan faydalanılması zorunluluk ifade etmekte ve bu nakiller, birlikte değerlendirildiğinde onun görüşlerini yansıtan ortak bir anlama işaret etmesi itibarıyla önem taşımaktadır.

2. KELAMA YÖNELİK İKİ AYRI YAKLAŞIM

Sahabe ve sonraki süreçte yaşayan selefin geniş ölçüde kabul ettiği düşünce, itikadî meselelerde yorumdan kaçınmak, tartışmaya girmemek ve hatta bu meseleleri düşünmekten de uzak durmaktır. İlk dönem Müslüman toplumunda ortaya çıkan anlaşmazlıkların sayıca az olması ve bunların da çoğu zaman yalnızca Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetine bakarak çözülebilir nitelikte

⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 448; Mehmet Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 66-84.

⁶ Ebû Kâsım Hibetullah b. Hasan b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, thk. Ahmed Sa'd Hamdân (Riyad: Dâru Tayyibe, ts.), 1: 53-54; Fevvâz Ahmed ez-Zemerî, *Akâidü Eimmeti's-Selef*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 40-42; Bedâh b. el-Buseyr eş-Şankî, *Tenbîhu'l-Halî'l-Hâdir*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 2: 178.

⁷ Osman b. Ali el-Huseyn, *Menhecü'l-İstidlâl alâ Mesâilî'l-İ'tikâd inde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 1: 50, 219; İrfan Abdülhamîd, "Kelimâcılarının Metodu; Araştırma ve Değerlendirme", çev. Harun Çağlayan, *Kelimâ Araştırmaları Dergisi*, 12/1 (2014): 399-400.

olması, selefin itikada ilişkin konularda söylem ve yorumdan uzak durmasını beraberinde getirmiştir.⁸

İtikadî esaslar hakkında yorum yapılmasına karşı gösterilen tavır, sonraki dönemde Mâlik b. Enes ve Şafîî'nin öncüsü sayıldığı Ehl-i Hadis'in, kelama karşı katı bir tutum geliştirmesine sebep olmuştur.⁹ Söz gelimi Mâlik b. Enes, kelamla ilgili olarak "Dinde kalam etmeyi sevmem. Memleketimizin âlimleri bunu daima çirkin görmüş ve yasaklamışlardır. Bu yasak, Cehm b. Safvan (ö. 128/745)'ın ileri sürdüğü kalam, kader ve benzeri konulardadır. Ben mücerred kalamı sevmem, ancak altında amel varsa bu müstesna"¹⁰ demiştir. O başka bir yerde, istivâ hakkında soran kimseye, istivânın malum, keyfiyetinin meçhul, bunu sormanın ise bidat olduğunu ifade etmiştir.¹¹

İtikadî meselelerin, Kitab/Sünnet, Hz. Peygamber ve sahabenin oluşturduğu Müslüman akla bağlı kalarak geliştirilen kalamî yöntemle anlaşılması ve yorumlanması gerektiğini savunanlar, olgusal gerçekliklerin göz önünde bulundurulmasının zorunluluğuna işaret etmiş ve zamanın değişmesiyle oluşan farklı sorunlar karşısında farklı cevap ve metodlar belirlenmesinin elzem olduğu düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Hasan Basrî, kelama yakınlığından ötürü kendisini eleştirenlere, kendisinin sahabeyle aynı inanca sahip olduğunu fakat sahabenin karşılaşmadığı problemlerle karşılaştıklarını ve bu problemlerin çözümü için Müslüman düşünceye dayanan akli yorumlamalara ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir.¹² Ebû Hanife ise kendisine, "Hz. Peygamber ve sahabe bu konulara girmediler. Onlar için kâfi olan şey, senin için de yeterli değil midir?" sorusunu yöneltenlere, "Sahabe ile aynı durumda olsaydık, onlar için kâfi olan bizim için de yeterli olurdu. Fakat biz onlardan farklı şartlarda yaşıyoruz"¹³

⁸ Reyadh Nofan al-Adwan - Azizi Abu Bakar - M. A. Yasmin Maher el-Jamai, "The Origin of the Science of Ilmu Al-Kalâm", *Journal of Human Development and Communication*, 3 (2014): 35; Hülya Alper, *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 19; Fâlih er-Rebî, *Târîhu'l-Mu'tezile Fikruhum ve Akâiduhum* (Kahire: ed-Dâru's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 2001), 13.

⁹ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, 1: 54; Ahmed Mahmud es-Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm Dirâsetü Felsefiyye li Ârâi'l-Fıraki'l-İslâmiyye fi Usûli'd-Dîn el-Eşâira* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985), 15.

¹⁰ Ebû Ömer Yusuf İbn Abdilberr, *Câmi' Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 2: 938.

¹¹ Ebû İsmail Abdurrahman b. İsmail es-Sâbûnî, *Akâidetü's-Selef ve Ashâbi'l-Hadîs ev er-Risâletü fi İtikâdi Ehli's-Sünne ve Ashâbi'l-Hadîs ve'l-Eimme*, thk. Bedir el-Bedir (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984), 17; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 1: 173; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1992), 1: 80.

¹² Hasan el-Basrî, *Risâle fi'l-Kader, Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd içinde*, thk. Muhammed İmâre (Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1988), 116-117. Ayrıca bk. Galip Türcan, "Kelâmın Meşruiyeti Sorunu Ehl-i Sünnet Kelâmı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki", *Marife Dergisi*, 5/3 (2005): 184 vd.

¹³ Numan b. Sabit Ebû Hanife, *el-Alim ve'l-Müteallim, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 14.

cevabını vererek kendilerinin, naslara atflarda bulunmak suretiyle dinin temel yaklaşımlarına uygun doğru itikadî görüşleri ispat etmek zorunda olduklarını vurgulamış ve kalamî yönetime zemin hazırlamıştır.

Müslüman toplumda, dinin temel meselelerinin yeniden yorumlanmasına yönelik ortaya çıkan iki farklı yaklaşım karşısında Şafiî, selef metodunu savunan kesimden yana tavır geliştirmiş ve kalamî anlayışı eleştirmiştir.¹⁴ Şafiî, Allah'ın, Hz. Peygamber'den sonra hiç kimseye dinî meselelerle ilgili olarak ilme dayanmaksızın hiçbir şey söyleme izni vermediğini vurgulamış, ilmin ise Kitab, Sünnet, icma, haberler ve bunlar üzerine yapılan kıyaslardan ibaret olduğunu ifade etmiştir.¹⁵ O, "Kur'an ve Sünnet için niçin ve nasıl soruları sorulamaz"¹⁶ diyerek yöntem bakımından lafız ve rivayet anlayışını öne çıkarmış ve naslar üzerinde yapılacak aklî yorumlara da karşı çıkmıştır.

3. ŞAFİİ'NİN KELAMA İLİŞKİN YAKLAŞIMI

Şafiî, itikadî esaslar başta olmak üzere dinin getirmiş olduğu veya sonraki dönemde yine dinle ilişkili olarak ortaya çıkan her türlü meselenin Kitab ve Sünnet ekseninde çözümlenmesinin en doğru yaklaşım olduğunu fakat kalamcılarının bu ölçütlerin dışında hareket ettiklerini ileri sürmüştür.¹⁷ O, Kitab ve Sünnet'ten ayrı olarak akıl merkezli felsefî izahlara yönelmeleri sebebiyle kalamcılarının, Hz. Peygamber ve sahabenin dinin anlaşılması ve yorumlanmasına ilişkin gösterdiği yaklaşım şekliyle ters düşen bir yöntem benimsediklerini düşünmüştür. Şafiî'nin, "Müslümanlar Arap lisanını terk edip Aristo lisanına meyiletmedikçe cehalet ve ihtilafa düşmeyeceklerdir"¹⁸ şeklindeki sözü de onun, felsefî ilke ve prensiplere dayalı aklî izah yöntemlerinden faydalanan kalamî yöntem ile itikadî anlayışın bozulması arasında kurduğu ilişkiyi ve bununla ilgili taşıdığı endişeyi yansıtmaktadır.¹⁹

¹⁴ Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir ed-Dımeşkî, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ilâ İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 338; Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, 1: 244; Subhî, *Fî İlmi'l-Kelâm Dirâsetü Felsefiyye li Ârâi'l-Fraki'l-İslâmiyye fi Usûli'd-Dîn el-Eşâira*, 24.

¹⁵ Muhammed b. İdrîs eş-Şafiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 508.

¹⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 10: 20.

¹⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 29.

¹⁸ Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenmi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, thk. Ali Sami en-Neşşâr-Suâd Ali Abdurrâzik (Mısır: y.y., 1946), 1: 66.

¹⁹ Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1984), 248.

Sünnî akideyi benimseyenler arasında kalamî metod ve prensiplere karşı geliştirilen olumsuz tavrın temelinde, zikri geçen felsefî argümanları kullanan mu'tezilî düşüncenin reddedilmesi gerekliliği yatmaktadır.²⁰ Öyle ki bu süreçte kalam denildiğinde, kalam tartışmalarının başlamasına da sebep olan ve ilk kalamcılar olarak kabul edilen Mu'tezile anlaşılmakta ve kalamcılar ifadesi kullanıldığında da mu'tezilî düşünce sahipleri akla gelmekteydi.²¹ Mu'tezile'nin sıfatlar, kader, insanın iradesi gibi konularda geliştirdiği dinin genel yaklaşımlarına aykırı sayılan görüşlerinin yanı sıra dinî metinler üzerinde zaman zaman naklî bilgiyi göz ardı edecek ölçüde akli esas alan yaklaşımı, bu metinlerin ilahi niteliğini kaybetmesine yol açacağı endişesiyle selef tavrını benimseyenler tarafından reddedilmiştir.²² Şafîî de itikadî meselelerin, felsefî kültürden beslenen Mu'tezile'nin kalam metoduyla doğru şekilde anlaşılamayacağı ve yorumlanamayacağını savunarak kalamî söylemi eleştirmiştir. O, kalamî yöntemi mu'tezilî düşünceyle aynı ölçülerde değerlendirmiş, kelama karşı çıkmakla mu'tezilî metodu ve onun kalamî görüşlerini hedef almıştır.²³ Söz gelimi Şafîî'ye atfedilen "Kişi, isim müsemmanın gayrıdır, şey ile şey adının verildiği nesne ayrıdır derse onun aleyhinde zındık olduğuna dair hüküm ver"²⁴ şeklindeki cümle de buna delalet etmektedir. Zira bu ifadeler Mu'tezile kalamına ait düşüncelere işaret etmektedir.²⁵

Ulûhiyet konusunda Allah'ın zâtı, sıfatları ve bunlara ilişkin itikadî meseleler üzerinde yorumlar geliştirmesi ve söz konusu yorumlarda hataya düşme ve yanlış bir görüşü benimseme tehlikesini içermesi, Şafîî'ye göre kalamî yaklaşımın bir başka olumsuz yönünü ortaya koymaktadır. Bu sebeple o, görüş belirttiğinde hataya düşmesi halinde küfrü gerektirecek böylesi meselelerde konuşmaktan geri durmayı tercih etmiş, kendisine de bu konulara dair soru so-

²⁰ Mu'tezile'nin felsefî ilkeleri benimsediğine dair bk. De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Yaşar Kutluay – Hüseyin Yurdaydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 121 vd.; Michael Allan Cook, "The Origins of Kalâm", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43/1 (1980): 33; Abdelhamid İbrahim Sabra, "The Simple Ontology of Kalâm Atomism: An Outline", *Early Science and Medicine*, 14/1 (2009): 70.

²¹ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1983), 288; Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, 17; Ahmet Erkol, *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler* (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 71.

²² İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 40-41.

²³ Erkol, *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler*, 71,74.

²⁴ Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed, Mahmud Muhammed (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 2: 174; Suyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, 1: 66.

²⁵ Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hanz Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 93.

rulmamasını istemiştir.²⁶ Müzenî (ö. 264/878), Şafîî'nin kendisine ulûhiyet konusunda yorum yapmanın sakıncasından bahsettiği sözlerini şöyle özetlemiştir: Şafîî Mısır'a gelinceye kadar kelamla uğraşıyordum, Şafîî geldiğinde, ona gittim ve kelamla ilgili bir mesele sordum. Bana "Nerede olduğunun farkında mısın?" dedi; "Evet, Fustat Ulu Camii'ndeyim" dedim. O, "Sen, Taran'dasın" dedi. Sonra bana fıkha dair bir mesele sordu. Cevap verdiğimde o da benim cevabımın yanlışlığını gösteren başka bir şey söyledi. Ben, ilk cevabımdan başka bir şekilde karşılık verdim ama onu da yanlışladı. Benim her cevabımı geçersiz kılıyordu. Sonra, "Öyle ise hakkında hata ettiğinde küfrü gerektirecek bir mesele olan Allah'ın zâtına dair kelam nasıl olacak?" dedi. Bunun üzerine kelamı terk ettim ve fıkıh ilmine yöneldim.²⁷ Şafîî bu düşüncesinden dolayı, kendisi de ilk önce kelamla uğraşmasına rağmen, itikadî meselelerde hatalı bir görüşü benimsemiş neticesinde küfre düşülebileceği korkusuyla kelamı terk etmiş,²⁸ dinin temel prensipleri üzerine yorum yapmayı hadsizlik saymış²⁹ ve "Kul şirkin dışında her çeşit günahla Allah'ın huzuruna çıksa, bu onun kelamla uğraşarak Allah'ın huzuruna çıkmasından daha hayırlıdır"³⁰ demiştir.

Şafîî, Kitap, Sünnet ve bu ikisine atıfla oluşmuş icma ve kıyasın asıllar olduğunu ve yalnızca Kitap/Sünnet çerçevesinde disipline edilen Kur'an, hadis ve fıkıh ilminin dışındaki bütün ilimlerin birer meşguliyet, anlamsız bir uğraş ve boşa vakit geçirmek olduğunu ileri sürmüştür.³¹ Bir mecliste oturduğu sırada, yanlarında bulunan başka bir grubun kelamla ilgili bir mesele hakkında konuştuklarını duyunca Şafîî, onlara seslenerek ya hayır konuşmalarını ya da yanlarından ayrılmasını istemiştir.³² Yine Şafîî'den rivayet edilen "Kendisini kelamla bozmayan birisi kurtuluşa erer",³³ "Eğer insanlar kelam ilmindeki kötülükleri bilselerdi, aslandan kaçır gibi ondan kaçarlardı"³⁴ ve "Benim kelamcılar hakkında verdiğim hüküm şudur ki; onlar sopa ve takunya ile dövülmeli, aşiret-

²⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 28.

²⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 25-26.

²⁸ Fahrüddîn er-Râzî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986), 105.

²⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 25-26, 28.

³⁰ İbn Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ilâ İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 337; Fahrüddîn er-Râzî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, 99.

³¹ Şafîî, *Dfoânu'l-İmâmi's-Şafîî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984), 106; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 20.

³² İbn Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ilâ İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 336; Abdülganî ed-Dezar, *İmam Şafîî Fakîhü's-Sünneti'l-Ekber* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 248.

³³ İbn Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ilâ İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 335; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 18; Dezar, *İmam Şafîî Fakîhü's-Sünneti'l-Ekber*, 248.

³⁴ İbn Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ilâ İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 336; Fahrüddîn er-Râzî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, 100; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 18; Dezar, *İmam Şafîî Fakîhü's-Sünneti'l-Ekber*, 248-249.

lerde, kabilelerde dolaştırılmalı ve bu sırada, işte Allah'ın kitabını, Hz. Peygamber'in sünnetini terk edip kelamla meşgul olanların cezası budur denmelidir"³⁵ ifadeleri de onun kelamî yönetime bakışı konusunda somut fikirler vermektedir.

Şafîî'nin kelamî metoda karşı katı bir tutum sergilemesi, onun naslara nasıl yaklaştığıyla ilgilidir. Dine dair diğer meselelerde olduğu gibi itikadî konularda da geliştirilen söylemlerin, hem yöntem hem de düşünce açısından yalnızca Kitap ve Sünnet'e atıfla doğrulanabileceğini düşünmesi, Şafîî'nin böylesi bir tavır geliştirmesine, dinin esasına dair meseleleri, naslara daha bağımlı bir anlam ve yorum çerçevesinde değerlendirmesine sebep olmuştur. O, dinin en doğru yorum şekli olarak değerlendirdiği sünnî akidenin de ancak bu çerçevede devamlılığını sürdürebileceğine inanmıştır.

4. ŞAFİİ'NİN KELAMÎ DÜŞÜNCEYE ETKİSİ

Nasların anlaşılmasında ya da itikadî, fikhî ve ahlakî meselelerin bilinmesinde, geliştirdikleri yaklaşımlar bakımından sünnî düşünce içerisinde temel iki anlayış söz konusudur. Bunlardan biri Ehl-i Hadis,³⁶ diğeri ise Ehl-i Re'y³⁷ olarak adlandırılmıştır.³⁸ Bu iki yaklaşımın doğurduğu farklılaşmanın itikadî alana yansımaları, meselelerin anlaşılması ve yorumlanmasına dönük metodun belirlenmesi konusunda ortaya çıkmıştır. Her türlü dinî meselenin nas merkezli değerlendirilmesi ilkesini benimseyip nasların ifade ettiği mana ve prensiplerin yine naslara bağlı kalınarak kavranabileceğini düşünen Ehl-i Hadis, kelamî metoddan da uzak durulmasının gerekliliğini ileri sürmüş ve selef metodunu takip etmiştir. Buna karşılık, ifade ettiği kaynaklık değeri ve sahip olduğu konum açısından dinî meselelerin anlaşılmasında Kitap ve Sünnet'i iki asıl saymakla birlikte nasların kastettiği mana ve hakikatlerin aklın da öne çıkarılarak değerlendirilmesi prensibini taşıyan Ehl-i Re'y, kelamî yöntemi savunmuştur. Öncüleri arasında zikredildiği Ehl-i Hadis'in yaklaşımı ile Ehl-i Re'y arasındaki

³⁵ Fahrüddin er-Râzî, *Menâkıbu's-Şafîî*, 99; Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 29; Suyûtî, *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*, 1: 65; Dekar, *İmam Şafîî Fakihü's-Sünneti'l-Ekber*, 248-249; Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, tr. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, ts.), 139.

³⁶ Ehl-i Hadis kavramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Aydın - Salim Ögüt, "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 507-512.

³⁷ Ehl-i Re'y kavramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 520-524.

³⁸ Ferrûh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî*, 215.

ayrışmayı, kurduğu ve sonraki dönemlerde usûlü'l-fıkh olarak nitelendirilen usûlle bir zeminde uzlaştırmak isteyen ve bunu gerçekleştiren Şafîî olmuştur.³⁹

Şafîî'nin oluşturduğu usûl, aslında Müslüman düşüncesinin temel esaslarını belirlemede, dinî meseleleri açıklığa kavuşturma konusunda bir metod niteliği taşımakta⁴⁰ ve Ehl-i Hadis ile Ehl-i Re'y'i, Ehl-i Hadis'in lehine olmak üzere bir noktada buluşturmaktadır.⁴¹ Zira Şafîî'nin usûlü, şer'îliği merkeze koyan ve re'y'i⁴² sınırlandıran, bir sünî şer'îlik teorisi⁴³ Bu teori; beşerî davranışlara hüküm koyma konusunda yalnızca ilahi iradenin yetkili olduğu, her davranış için ilahi iradede öngörülmüş bir hükmün mutlaka bulunduğu ve söz konusu hükümlerin re'yle değil, yalnızca ilahi iradeyi yansıtan naslar vasıtasıyla anlaşılacağı ve bilineceği esaslarını ihtiva edecek şekilde üç temel ilke üzerine kuruludur.⁴⁴ Zikri geçen ilkelere göre dinî hükümler ancak Kitab, Sünnet, icma ve kıyas ile belirlenebilmektedir.⁴⁵ İşte teorik bakımdan böylece temellendirdiği bu yöntem şekliyle Şafîî, Müslüman aklın kurallarını belirlemiş, söz gelimi Ebû Hanife'nin metodunda mutlak serbestliğe sahip olan re'yin alanını oldukça sınırlandırmış ve re'yi kıyasa indirgemıştır.⁴⁶ O, re'yi içtihat kavramıyla açıklamış, içtihadı kıyasla ilişkilendirmiş ve kıyası ise naslardan getirilen bir asılla hükme varma çabası olarak yorumlamış ve dolayısıyla da re'yi, esası nassa dayanan kıyas şeklinde anlamlandırarak nassa hamletmekten ibaret görmüştür.⁴⁷ Sonraki süreçte sünî çoğunluğun ilke olarak aynen benimsemesiyle birlikte Şafîî'nin çizgisini belirlediği ve sistematize ettiği usûl, fıkhî meselelerin

³⁹ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn içinde*, (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2001), 1: 566; Ferrûh, *Târîhu'l-Fıkrî'l-Arabî*, 244; Kutub Mustafa Sânu, "el-Mütekellimûn ve Usûlü'l-Fıkh Kırâe fî Cedeliyye el-Alâka beyne İlmey el-Usûl ve'l-Kelâm", *İslâmiyyetü'l-Marife*, 3/9 (1997): 41.

⁴⁰ Neşşâr, *Menâhicu'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*, 80 vd.; Neşşâr, *Neş'etü'l-Fıkrî'l-Felsefî fi'l-İslâm*, 1: 54.

⁴¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 119, 121; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat -Bilgi ve İktidar Arasında Dinî Düşünce-*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 81.

⁴² Re'y kavramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Kadir Güler, "Re'y Kavramının Etimolojik Düzeni Kavramsal Gelişimi", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2002).

⁴³ Sünî şer'îlik teorisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Talip Türcan, "Sünî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm Eş-Şafîî", *Uluslararası İmâm Şafîî Sempozyumu* (İstanbul: Kent Işıkları 2012).

⁴⁴ Türcan, "Sünî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm Eş-Şafîî", 720-721.

⁴⁵ Şafîî, *er-Risâle*, 1: 596, 598.

⁴⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 121.

⁴⁷ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 120; Güler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı -İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 219,279.

çözülmesi için başvurulmuş bir ölçü olmakla sınırlı kalmamış ve sünnî düşüncenin yöntem kurallarını içeren bir disipline dönüşmüştür.⁴⁸

Kur'an ve hadislerde lafzî esas alan Şafîî'nin, oluşturduğu fıkıh usûlünde aklın sınırını çizip dinin yorumlanmasında nakli ve rivayeti mutlak şekilde öncelikli duruma getirmiş olması, kendisinden sonraki dönemde, gayesi bakımından soyut meseleleri izah ve ispat etmeyi amaçlayan ve bunun için de diğer dinî ilimlerden ayrı olarak aklî yorumlamalara ihtiyaç duyan kelimî düşüncüyü etkilemiştir. Zira Şafîî tarafından sistematik bir disiplin haline getirilen fıkıh usûlü, fıkıh ve kelimî usûlü olarak kabul edilirken, fıkıh usûlünün delilleri de fıkıh ve kelimî delilleri sayılmıştır.⁴⁹ Ayrıca Şafîî'nin sünnî düşünce formunu ifade eden usûlü, kelimî yöntemi benimsemekle birlikte Ehl-i Hadis'in prensiplerini önceleyen kelimîciler üzerinde de belli ölçüde etkili olmuştur. Bu şekliyle onun usûlü, kelimî yaklaşım üzerinde yöntem bakımından biçimsel anlamda, içerdiği prensipler açısından da fikrî manada belirleyici olmuştur. Onun akıl karşısında nassî esas alan yaklaşımı ve geliştirdiği usûlün temel ilkeleri, kendisinden yaklaşık olarak bir asır sonra yaşamış olan Eş'arî (ö. 324/935)'nin kelimîusunda kendini göstermiştir.

Eş'arî, sünnî itikadın esaslarını takip eden, fakat bu esasların doğruluğunu kelimî yöntemle delillendirip açıklığa kavuşturma yolunu tercih eden bir kelimîcidir. O, kelimî söylemin savunuculuğunu yapmış, kelimî bidat olarak görenleri eleştirmiş, onların nazar ve istidlalle uğraşmak kendilerine zor geldiği için cehaleti kelama tercih ettiklerini, taklit ve kolaycılığa yöneldiklerini, kelimî uğraşanları da bidat ve dalaletle itham ederek, kelimî meselelerle meşgul olmanın dine aykırı olduğunu savunduklarını dile getirmiştir.⁵⁰ Hz. Peygamber'in kelama yönelik ifadeleri bulunmamasından hareketle kelimîcileri bidatle itham edenlerin hakikatte kendilerinin bidat ehli olduğunu söyleyen Eş'arî, Hz. Peygamber'in kelimî ya da kelama meşgul olanların aleyhine sayılabilecek bir sözünün de bulunmadığı halde onların kelimî karşıtı bir tavır inşa ettiklerini vurgulamıştır.⁵¹ Fakat kelimî perspektifi böylesine benimsemesinin yanında Eş'arî'nin, Ehl-i Hadis'in itikada dair görüşlerini aktardıktan sonra, kendisinin de aynı görüşleri paylaştığını ve takip ettiğini söylemesi⁵² ve "Bağlı olduğumuz din; Allah'ın kitabına, Hz. Peygamber'in sünnetine, sahabe, tabiun ve hadis imamlarından rivayet edilene sarılmaktır. Böylece bizim görüşümüz, Ahmed b.

⁴⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 127; Türkan, "Sünnî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm Eş-Şafîî", 721.

⁴⁹ Galip Türkan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb* (Ankara: İlâhiyât, 2012), 35.

⁵⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risâletü İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Dâru'l-Meşârîi't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1995), 38.

⁵¹ Eş'arî, *Risâletü İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*, 49.

⁵² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 1: 229.

Hanbel'in görüşüdür"⁵³ şeklindeki ifadesi de onun itikadî tercihler bakımından sünnî düşünce içerisinde yer alan ve kelama karşı katı bir tutum sergileyen Ehl-i Hadis'e yakın durduğunu göstermektedir. Eş'arî'nin ikinci cümlesinde, görüşlerini Ahmed b. Hanbel'den önce gelen ve ondan önde olan Şafii'ye değil de Ahmed b. Hanbel'e dayandırması ise Ahmed b. Hanbel'in mihne döneminden⁵⁴ sonra Ehl-i Hadis'in simge ismi haline gelmesi sebebiyledir.⁵⁵

Mu'tezile'nin metodu ile Ehl-i Hadis'in itikadî tercihlerini kalamî zeminde birbirine yaklaştırmaya çalışan Eş'arî, kalamî yöntemin gerekliliğini düşünmekle birlikte hadis ehlinin itikadî görüşlerini, nakil eksenli anlayışını takip ederek ve Şafii'nin usûlünün esaslarına bağlı kalarak,⁵⁶ Ehl-i Sünnet akaidini teorik bakımdan temellendirmiş ve sistemleştirmiştir. Öyle ki Mâtürîdî kalamcı Pezdevî (ö. 493/1100), Eş'arî'nin Mu'tezile ile bağını koparıldıktan sonra Şafii ahabından ilim aldığı, onun görüşlerine ortak olduğunu ve Şafii düşünce çerçevesinde kitaplar yazdığını dile getirmiştir.⁵⁷ Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de Eş'ariyye'yi, Küllâbiyye ve Kalânisiyye ile birlikte Ehl-i Hadis'in kalamcı grubundan saymıştır.⁵⁸ Bu yönüyle Eş'arî, Şafii'nin mirasçısı olmuş, onun fıkhıta yaptığı şeyi, kalam ilminde gerçekleştirmiş ve bunu yaparken de yine Şafii'nin usûlünü, nasları anlama/yorumlama şekli ve temellendirmede dayandığı esaslar noktasında örnek almış,⁵⁹ onun usûlünü geliştirmiş ve bu yolla Mu'tezile başta olmak üzere itikadî yapılarla mücadele etmiştir.⁶⁰

Ehl-i Sünnet kalamının metodik yapısı Eş'arî merkezli bir okumayla değerlendirildiğinde, görülmektedir ki; Şafii'nin kalamî düşünceye etkisi iki açıdan söz konusu olmuştur. Şafii bir taraftan kendisinin de şekillenmesine katkı

⁵³ Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 8-9.

⁵⁴ Mihne dönemiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem el-Cezerî İbn Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 6: 3 vd.; Ferrûh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî*, 289 vd.

⁵⁵ Keskin, *İmam Eş'arî ve Eş'arilik*, 151.

⁵⁶ Sânu, "el-Mütekellimûn ve Usûlü'l-Fıkh Kırâe fi Cedeliyye el-Alâka beyne İlmey el-Usûl ve'l-Kelâm", 44; Ayrıca Eş'arî'nin itikadî konuları, Şafii'nin usûlü çerçevesinde temellendirmesine örnek olması bakımından sünnî hilafet/imamet meselesini yorumlama şekli için bk. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 127-128; kesb konusunu ele alış şekli için bk. Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat - Bilgi ve İktidar Arasında Dinî Düşünce-*, 82; iman tanımı için bk. Galip Türcan, *Din-Kelam İlişkisi - İslam'da İtikadî Düzlemin Oluşumu-* (Ankara: İlâhiyât, 2012), 162 vd.

⁵⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 13-14.

⁵⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, 1: 400.

⁵⁹ Şafii'nin Eş'arî'ye usûl konularında da etkisini göstermesi açısından bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşriq, 1987), 193.

⁶⁰ Sânu, "el-Mütekellimûn ve Usûlü'l-Fıkh Kırâe fi Cedeliyye el-Alâka beyne İlmey el-Usûl ve'l-Kelâm", 44; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, 134; Ebû Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat - Bilgi ve İktidar Arasında Dinî Düşünce-*, 82; Türcan, *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 41.

sağladığı Ehl-i Hadis'in naslara yaklaşımını takip edip bu anlayış biçimini kelamî zemine taşıyan kelamcılara, diğer taraftan usûlünde dinî meselelerin anlaşılıp yorumlamasında bir ölçüt olarak geliştirdiği, aklın etkinlik alanını sınırlandıran nas merkezli delillendirme yöntemiyle kelamî düşünceye belli ölçüde tesir etmiştir.

Müslüman düşüncenin meseleleri anlamada, yorumlamada ve temellendirmede Şafîî'nin usûlünü temel alması ve söz konusu usûlün doktriner bir yapıya dönüşmesi birtakım sonuçlar doğurmuştur. Dinî meselelerin açıklığa kavuşturulmasında, akıl merkezli yorum karşısında nakil eksenli yaklaşımın güçlenmesi, tabiatı gereği kaynaklık değeri ve delil niteliği bakımından asıl olma konumundaki nasların mutlak otoritesine yapılan vurguyu artırmış ve ona atıfta bulunmayı zorunlu kılmıştır. Bu tavır, kendi içinde risk barındırmayan muhafazakâr bir anlayışa karşılık gelmektedir. Zira nassın kaynaklığına yapılan güçlü vurgu, dinin temel prensiplerinin hiçbir şekilde bozulmaya uğramadan korunmasına ve devamlılığına katkıda bulunmuştur. Öte yandan yine aynı tavır, ortaya çıkan her yeni meselenin, doğrudan ya da dolaylı olmak üzere naslardan kendisiyle arasında benzerlik bulunan bir asıl aranarak çözülmesini mecbur hale getirmiş, naslara bağımlı bir düşünce yapısının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu durum ise, nasların zaman zaman kendi arasındaki lafız-anlam ilişkilerinin ve ifade etmek istediği mana ve hakikatlerin gözden kaçırılarak değerlendirilmesine, meselelerin temellendirilmesinde bağlamından kopuk şekilde naslara atıfta bulunulmasına sebep teşkil etmiş ve Müslüman akli belli ölçüde donuk bir yapıya büründürmüştür.

5. ŞAFİİ'NİN KELAMÎ NİTELİKLİ GÖRÜŞLERİ

Şafîî, Müslümanların kelamla meşgul olmalarını eleştirirken, Müslüman toplum içindeki gruplara ve İslam inancına yönelik olumsuz faaliyetlerde bulunan itikadî yaklaşımlara karşı sünî akidenin esaslarını savunmuş, itikadî görüşlerini öne sürmüştür. Şafîî'nin itikadî meselelere değinmesi, kelamın konuları arasında bulunması sebebiyle kelamî nitelik taşımakla birlikte bu meseleleri değerlendirme tarzı kelamın felsefî izahlar barındıran metodundan uzak bir görüntü çizmiştir. Zira onun karşı çıktığı şey dinin temeline ilişkin meselelerin, Kitap ve Sünnet dışında felsefî kültürden de beslenen kelamî yöntemle değerlendirilmesi ve tartışma konusu yapılmasıdır. Fakat yine de Şafîî'nin Ehl-i Sünnet itikadını savunup kelamî nitelikli görüşler belirtmesi sebebiyle Bağdâdî (ö. 429/1037), onu Ebû Hanife ile birlikte Ehl-i Sünnet'in ilk kelamcıları arasında zikretmiş ve Şafîî'nin kitaplarından birinin nübüvveti savunmak için Berâhime'ye karşı yazıldığını, diğerinin ise ehlu'l-ehvâya cevap niteliği taşıdığını ifa-

de etmiştir.⁶¹ Ayrıca Şafîî'ye nispet edilen *el-Fıkhü'l-Ekber*⁶² adlı eserde, doğrudan kelâmın konuları arasında yer alan ve kelâmı ilgilendiren meselelere yer verilmiştir.⁶³

Klasik kelâm metinleri, talebeleri, biyografi ve menkıbe eserleri, Şafîî'nin kelâmî nitelikli görüşlerini aktarmışlardır.⁶⁴ Şafîî kendisine rafızî düşünceye sahip bir kimsenin arkasında namaz kılıp kılamayacağını soran kimseye "Rafızînin, kaderinin ve mürcînin arkasında namaz kılma. İman sözdür diyen mürcîdir, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer imam değildir diyen rafızîdir, meşîeti kendisi için kılan kaderîdir"⁶⁵ şeklinde cevap vermiştir.

Şafîî, halku'l-Kur'an meselesinde selef arasında bir ihtilafın olmadığı, bu meselenin tartışma konusu olmasının Mu'tezile'den kaynaklandığı görüşündedir. Şafîî, Kur'an'ın Allah'ın ezeli kelâmı olduğunu ayetlerle delillendirmiş, bunun aksini iddia edip Kur'an'ın yaratılmış olduğu görüşünü benimseyenleri ise küfürle itham etmiştir.⁶⁶ Şafîî'nin, ilk kelâmcılardan birisi olarak zikredilen Hafs el-Ferd (ö. 204/820) ile tartışması sırasında Kur'an'ın yaratılmışlığını savunan Hafs'ı küfürle nitelendirmesi bunu göstermektedir.⁶⁷

Sahabe arasında Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte hilafet tartışmaları başlamıştır. Şafîî, Hz. Peygamber'den sonra, kendi dönemine kadar gelen halifeleri fazilet açısından beşle sınırlamış ve bunları; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve Ömer b. Abdülaziz şeklinde sıralamıştır.⁶⁸ Dolayısıyla hilafetin tarihsel sıralaması, Şafîî'ye göre aynı zamanda fazilet sıralamasıdır.

⁶¹ Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* (İstanbul: Matbuatu'd-Devle, 1928), 308.

⁶² *el-Fıkhü'l-Ekber* ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Şafîî, *el-Fıkhü'l-Ekber*, çev. Hamdi Gündoğar (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016).

⁶³ Neşşâr, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*'in tahkikine yazdığı önsözden, 38; Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, 1: 246; Muhammed b. Abdülvehhâb el-Akîl, *Menhecü'l-İmâm eş-Şafîî fi İsbâti'l-Akide*, (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1998), 2: 459; Hamdi Gündoğar, "Ehl-i Sünnet Kelâmına Giden Süreçte Ebu Hanife ve Şafîî'nin el-Fıkhü'l-Ekber Adlı Risalelerinde Yer Alan İtikadi Konuların Mukayeseli Tahlili", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2016): 37; Mehmet Ali Büyükkara, "Kendisine Atfedilen Sözler Zemininde İmam Şafîî'nin Akidevi Görüşleri", *Uluslararası İmam Şafîî Sempozyumu* (İstanbul: Kent Işıkları 2012), 354; Türcan, *Kelâmda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*, 31.

⁶⁴ İbn Asâkir ed-Dîmeşkî, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ilâ İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 338; Neşşâr, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*'in tahkikine yazdığı önsözden, 37-38.

⁶⁵ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 31.

⁶⁶ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 18; Dekar, *İmam Şafîî Fakihü's-Sünneti'l-Ekber*, 250, 255 vd.

⁶⁷ İbn Asâkir ed-Dîmeşkî, *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ilâ İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, 339.

⁶⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Menâkıbu's-Şafîî*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 1: 448; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 20; Dekar, *İmam Şafîî Fakihü's-Sünneti'l-Ekber*, 266.

Kelamın tartışma konularına karşılık gelen ilgili örnekler, Şafîî'nin kelamî nitelikli görüşlerine işaret etmesi bakımından önem taşımaktadır. Şafîî, öncüsü olduğu Ehl-i Sünnet itikadının görüşlerini böylece ortaya koymuştur. Fakat o itikadî değerler bağlamında aynı yerde durduğu sünnî kelimcilerden, bu değerlerin açıklanmasında başvurulan yöntemler noktasında ayrılmıştır. Kelamî metodun Kitap ve Sünnet kaynaklı olmadığı gibi bu iki asla aykırı yönleri bulunduğunu ve Mu'tezile'nin felsefî kaynaklardan devşirerek inşa ettiği bir yaklaşım şekli olduğunu düşünen Şafîî bu sebeple kelamî söylemden uzak durmuştur.

6. SONUÇ

Müslüman toplum Hz. Peygamber ve sahabe sonrası dönemde, farklı sebeplerle ortaya çıkan itikadî nitelikli problemlere karşı geliştirilecek cevaplarda esas alınacak kaynaklar ve kullanılacak metodlar hakkında görüş ayrılıkları yaşamıştır. Bu anlamda Kitap ve Sünnet'in perspektifinden hareket etmek üzere Müslüman toplumun inanç esaslarının inşa edilmesi görevini üstlenen selef bilginleri arasında da tartışma konusu olmaya devam eden bu metod sorunuyla ilgili olarak iki farklı anlayış şekli tezahür etmiştir. Hasan Basrî ve Ebû Hanife başta olmak üzere bazı bilginler, Müslümanların karşılaştığı itikada ilişkin meselelerin Kitap ve Sünnet'ten hareketle geliştirilecek aklî izah yöntemleriyle çözülmesi gerektiğini vurgulamış ve kelamî bakış açısını benimsemişlerdir. Diğer taraftan Mâlik b. Enes ve Şafîî gibi isimler, kelamî yöntemi reddedip Müslümanların meselelere yalnızca Kitap ve Sünnet çerçevesinde yaklaşmaları ve bu doğrultuda yaşamaları gerektiğini belirtmişlerdir.

Şafîî, kelamî yöntemi tercih edenlere karşı çıkmış ve onları, Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetini terk etmekle, bid'at ehli olmakla suçlamıştır. O kelamla uğraşanların çok ağır şekilde cezalandırılması gerektiğinden bahsetmiş ve talebelerini de kelamla meşgul olmamaları yönünde uyarmıştır. Şafîî'nin kelamî düşünceye olan karşıtlığı, onun nakil merkezli bir dini algılama şeklinden, itikadî meseleler üzerine yorumda bulunma konusundaki çekimserliğinden ve kelamî söylemin en güçlü temsilcisi konumundaki Mu'tezile'nin naklî bilgiye aykırı düşen itikadî yorumlarda bulunması sebebiyle mu'tezilî yaklaşım biçimiyle aynı ölçülerde değerlendirdiği kelamî yöntemden uzak durmasından kaynaklanmıştır.

Şafîî, kendisinden sonra kelamî tavrı da belli ölçüde etkileyecek bir girişimde bulunmuş, dinin yorumlanması ve hükümler bina edilebilmesi için Müslüman düşüncenin bir ölçütü olarak akılcı yorum tarzı ile rivayet merkezli yaklaşımı birleştiren bir usûl geliştirmiştir. Fakat bunu yaparken Şafîî, aklın alanını

da önemli ölçüde sınırlandırmış ve her türlü dinî meselenin yalnızca naslar çerçevesinde değerlendirilmesini zorunlu hale getirmiştir. O usûlünün meseleleri temellendirmede ortaya koyduğu nas merkezli anlayış biçimiyle, tanımlayıcı özelliği aklı öne çıkarmak olan kalamî yaklaşım şekline sınırlayıcı bir etkide bulunmuştur.

Şafiî'nin öncüleri arasında bulunduğu Ehl-i Hadis'in nas merkezli prensiplerine bağlı bir kalamcı olarak Eş'arî, beliren itikadî problemlere çözümler getirme gayesiyle hadis ehlinin uzak durduğu kalamî metodun meşruiyetini savunmuştur. O, Ehl-i Hadis'in anlayışı ile kalamî yorum şeklini bir noktada buluşturmaya çalışmış, böylece Ehl-i Sünnet kalamı bir disiplin haline gelmiştir. Eş'arî, Ehl-i Sünnet itikadını kalamî zeminde sistemleştirirken Şafiî'nin geliştirdiği usûlden beslenmiştir.

Şafiî'ye ait usûlün, dinî meseleleri açıklığa kavuşturmada esas alınması, nasların otoritesinin güçlü şekilde öne çıkarılmasına neden olmuş, bu da naslarla ilgili zihinlerde oluşabilecek bir bozulmaya engel teşkil etmiş ve nasların korunmasını sağlamıştır. Fakat bunun yanında ortaya çıkan her meselenin, mutlaka bir nassa lafzen dayandırılarak çözülmesi zorunluluğu, zaman zaman nasların ifade etmek istediği mana ve hakikatleri gözden kaçıran, lafız ve rivayet merkezli bir anlayışı doğurmuştur. Bu durum ise Müslüman aklı ve kalamî bakışı belli ölçüde sınırlandırmış ve dinî düşüncenin belli ölçüde donuk bir hal almasına sebep olmuştur. Yine de düşüncesinin temeli Ehl-i Hadis'e dayanan Eş'arî'nin kelama karşı çıkanları eleştirmesi, Şafiî'den sonraki süreçte, Şafiî ile aynı prensipleri esas alan düşünce ekolünde kelama karşı geliştirilen algının değişikliğe uğramış olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Öyle ki bu değişiklik, kalamî düşünce biçiminin, itikadî meselelerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında başvurulması zorunlu bir gerçekliğe işaret ettiğini ortaya koymaktadır.

7. KAYNAKÇA

Abdülhamîd, İrfan. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, ts.

Abdülhamîd, İrfan. "Kalamcıların Metodu; Araştırma ve Değerlendirme". çev. Harun Çağlayan. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014): 399-424.

Akîl, Muhammed b. Abdülvehhâb. *Menhecü'l-İmâm eş-Şâfiî fî İsbâti'l-Akîde*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1998.

- Adwan, Reyadh Nofan - Abu Bakar, Azizi – Jamai, M. A. Yasmin Maher. "The Origin of the Science of Ilmu Al-Kalâm". *Journal of Human Development and Communication* 3 (2014): 31-40.
- Alper, Hülya. *İmam Mâturîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.
- Altaie, Mohammed Basil. "Daqîq al-Kalâm The Islamic Approach to Natural Philosophy". *Based on a talk given at the Institute of Arab and Islamic Studies, University of Exeter (U.K, 26 Ocak 2005)*.
- Aydınlı, Abdullah - Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadîs". *DİA*. 10: 507-512. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkıbu's-Şâfiî*. thk. Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Kendisine Atfedilen Sözler Zemininde İmam Şafîî'nin Akidevî Görüşleri". *Uluslararası İmam Şafîî Sempozyumu* (Diyarbakır, 7-9 Mayıs 2010).
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cook, Michael Allan. "The Origins of Kalâm". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43/1 (1980): 32-43.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelîk b. Abdillâh b. Yusuf. *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr – Faysal Bedîr Avn – Muhammed Muhtar. İskenderiye: Menşetü'l-Meârif, 1969.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Dekar, Abdülganî. *İmam Şafîî Fakîhü's-Sünneti'l-Ekber*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Ebû Hanife, Numan b. Sabit. *el-Alim ve'l-Müteallim, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat –Bilgi ve İktidar Arasında Dinî Düşünce-*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Erkol, Ahmet. *Kelam İlmine Yönelik Eleştiriler*. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *Risâletü İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Dâru'l-Meşârî't-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1995.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1983.
- Gündoğar, Hamdi. "Ehl-i Sünnet Kelamına Giden Süreçte Ebu Hanife ve Şafî'nin El-Fıkhu'l-Ekber Adlı Risalelerinde Yer Alan İtikadi Konuların Mukayeseli Tahlili". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2016): 35-63.
- Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı –İlk Dönem Ehl-i Hadis Örneği-*. Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Gürler, Kadir. "Re'y Kavramının Etimolojik Düzeni ve Kavramsal Gelişimi". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2002): 173-194.
- Hasan el-Basrî. *Risâle fi'l-Kader, Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd içinde*. thk. Muhammed İmâre. 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1988.
- Huseyn, Osman b. Ali. *Menhecü'l-İstidlâl alâ Mesâili'l-İ'tikâd inde Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf. *Câmi' Beyâni'l-İlm ve Fadlih*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Asâkir ed-Dimeşkî, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah. *Tebyînü Kizbi'l-Müfterî fi mâ Nusibe ilâ İmâm el-Eş'arî*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn. *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn içinde*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.

- Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i Hadîs". *DİA*. 10: 520-524. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Lâlekâî, Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Hasan b. Mansûr et-Taberî. *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*. thk. Ahmed Sa'd Hamdân. 3 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Menâhicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1984.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- O'leary, De Lacy. *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*. çev. Yaşar Kutluay - Hüseyin Yurdaydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelamda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usûlü'd-Dîn*. thk. Hanz Peter Lins. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Râzî, Fahrüddîn. *Menâkibu's-Şâfiî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Rebî, Fâlih. *Târîhu'l-Mu'tezile Fikrum ve Akâiduhum*. Kahire: ed-Dâru's-Sekâfiyye li'n-Neşr, 2001.
- Sabra, Abdelhamid İbrahim. "The Simple Ontology of Kalâm Atomism: An Outline". *Early Science and Medicine* 14/1 (2009): 68-78.
- Sâbûnî, Ebû İsmail Abdurrahman b. İsmail. *Akîdetü's-Selef ve Ashâbi'l-Hadîs ev er-Risâletü fi İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve Ashâbi'l-Hadîs ve'l-Eimme*. thk. Bedir el-Bedir. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1984.
- Sânû, Kutub Mustafa. "el-Mütekellimûn ve Usûlü'l-Fıkh Kırâe fi Cedeliyye el-Alâka beyne İlme el-Usûl ve'l-Kelâm". *İslâmiyyetü'l-Marife* 3/9 (1997): 33-70.
- Subhî, Ahmed Mahmud. *Fî İlmi'l-Kelâm Dirâsetü Felsefiyye li Ârâi'l-Fıraki'l-İslâmiyye fi Usûli'd-Dîn el-Eşâira*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985.
- Subkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed, Mahmud Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Arabiyye, ts.

- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Savnu'l-Mantık ve'l-Kelâm an Fenni'l-Mantık ve'l-Kelâm*. thk. Ali Sami en-Neşşâr-Suâd Ali Abdurrâzik. 2 Cilt. Mısır: y.y., 1946.
- Şafiî, Muhammed b. İdrîs. *Dîvânu'l-İmâmi's-Şafiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Şafiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Fıkhu'l-Ekber*. çev. Hamdi Gündoğar. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Şafiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şankâtî, Bedâh b. el-Buseyr. *Tenbîhu'l-Halfi'l-Hâdır*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1992.
- Taftazânî, Ebu'l-Vefa. *Ana Konularıyla Kelâm*. çev. Şerafeddin Gölcük. Konya: Kitab Dünyası Yayınları, 2000.
- Türcan, Galip. *Din-Kelam İlişkisi –İslam'da İtikadî Düzlemin Oluşumu-*. Ankara: İlâhiyât, 2012.
- Türcan, Galip. *Kelamda Kaynaklık Niteliği Bakımından Kitâb*. Ankara: İlâhiyât, 2012.
- Türcan, Galip. "Kelamın Meşruiyeti Sorunu Ehl-i Sünnet Kelamı ve Olgusal Gerçeklik Arasındaki İlişki". *Marife Dergisi* 5/3 (2005): 175-193.
- Türcan, Talip. "Sünnî Şer'îlik Teorisinin Kurucusu Olarak İmâm Eş-Şafiî". *Uluslararası İmam Şafiî Sempozyumu* (Diyarbakır, 7-9 Mayıs 2010).
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, ts.
- Watt, W. Montgomery. *Modern Dünyada İslâm Vahyi*. çev. Mehmet Aydın. Ankara: Hülbe Yayınları, 1982.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Eş'ariyye". *DİA*. 11: 447-455. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Zemerlî, Fevvâz Ahmed. *Akâidü Eimmeti's-Selef*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 22.03.2020 | Kabul Tarihi: 23.06.2020

Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh'ın Fecrû'l-İslâm Adlı Eseri Bağlamında Mezheplere İlişkin Görüşleri

- *The Views of Ahmad Amin b. Abraham at-Tabbah on the Securities in the Context of Fajr al-Islam* -

Süleyman ÇAM *

Atf/Citation: Çam, Süleyman. "Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh'ın Fecrû'l-İslâm Adlı Eseri Bağlamında Mezheplere İlişkin Görüşleri/ The Views of Ahmad Amin b. Abraham at-Tabbah on the Securities in the Context of Fajr al-Islam". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 261-286.

Öz:

Ahmed Emîn (1886-1954) XIX. ile XX. yüzyıllarda Mısır'da yaşayan önemli ilim adamlarından biridir. İslâm düşünce tarihiyle ilgili çalışmaları yanında tefsir, hadis, İslâm ve Arap edebiyatı tarihi gibi birçok alanda eserleri bulunmaktadır. Bunlardan bazıları; Fecrû'l-İslâm, Duha'l-İslâm, Zuhru'l-İslâm ve Yevmü'l-İslâm'dır. Çalışmamıza konu olan Fecrû'l-İslâm, İslâm mezhepleri ile ilgili konuları içermektedir. Bu eserde câhiliye döneminden başlayıp Emevîlerin sonuna kadar geçen süreçte düşünce, kültür ve medeniyet tarihi ile birlikte İslâmî ilimlerin gelişmeleri, tartışmaları, önde gelen şahsiyetleri, siyasî etkileri ve benzeri pek çok konu ele alınır. İslâm coğrafyasının sınırlarının genişlemesiyle Müslümanların Yahudi, Hıristiyan, İran, Yunan gibi çeşitli dinlerin ve milletlerin tesirinde kaldıkları vurgulanır. Eski inanç ve akîdelerin İslâm'a taşınmasının çeşitli mezheplerin doğuşuna neden olduğu belirtilir. Bu çalışmada, Ahmed Emîn'in Fecrû'l-İslâm adlı eseri çerçevesinde onun mezheplere dair düşüncesi tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun Şîa, Hâricîler, Mu'tezile, Mürcie ve Kaderiyye gibi siyasî ve itikadî fırkaları ele alırken Eş'arî, Şehristânî, Bağdâdî ve İbn Hazm gibi mezhepler tarihçilerinin eserleri ile Wellhausin, Goldziher, Dozy ve Browne gibi batılı müsteşriklerin kaynaklarına başvurduğu belirlenmiştir. Mezheplerle ilgili bazı görüşlerinin yeni ve ilk elden değerlendirmelerden daha ziyade Ehl-i Sünnet dışında kalan ve İslâm âlimlerinin "ehl-i bid'at" şeklinde nitelendirdiği Şîa, Hâriciyye ve Mu'tezile gibi diğer itikadî mezheplerin tarih boyunca savundukları görüşlerle uyumlu olduğunu tespit ettik.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Ahmed Emîn, Fecrû'l-İslâm, Müslüman, İtikad.

* Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikadî İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı, suleymancam@osmaniye.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4588-8491.

Abstract:

Ahmad Amin (1886-1954) XIX. XX. It is one of the important scholars living in Egypt for centuries. Besides his studies on the history of Islamic thought, he has works in many fields such as tafsir, hadith, history of Islam and Arabic literature. Some of these are Fajr al-Islam, Duha' al-Islam, Zuhr al-Islam and Yevm al-Islam. Fajr al-Islam, which is the subject of our study, contains topics related to Islamic sects. In this work, the process of thought, culture and civilization along with the developments, discussions, prominent personalities, political influences and many other topics are discussed in the process starting from the Ignorance period to the end of the Umayyad. It is emphasized that Muslims remained under the influence of various religions and nations such as Jews, Christians, Iranian, and Greeks with the expansion of the Islamic geography. It is stated that the transfer of ancient beliefs and creeds to Islam caused the birth of various sects. In this study, the thought of Ahmed Emîn about the sects within the framework of his work titled Fajr al-Islam was tried to be determined. While dealing with political and religious societies such as Shia, Kharijites, Mu'tazila, Murji'ah and Qadariyya, It has been identified that he used the sources of historians such as Ash'ari, Shahrastani, Baghdadi and Ibn Hazm, and the sources of western undersecretaries such as Wellhausin, Goldziher, Dozy and Browne. We have determined that some of the views on sects are compatible with the views of other religious sects such as Shia, Hadrian, and Mu'thila, which are named as "competent bida" rather than new and first-hand evaluations.

Key words: History of Sects, Ahmad Amin, Fajr al-Islam, Muslim, Faith.

1. GİRİŞ

Asıl adı Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh olan Ahmed Emîn, Mısır'ın kültür ve medeniyet alanında yetişmiş önemli tarihçilerden biridir. Babasının dinî ve edebî alanlardaki tavsiyeleri onun düşünce ve kültür hayatının şekillenmesinde etkili olmuştur. İlkokuldan sonra tahsiline Ezher Üniversitesi'nde devam eden Ahmed Emîn, ilkokul öğretmenliği, hâkimlik, dekanlık, Arap Birliği Kültür İşleri Müdürlüğü gibi devletin değişik kademelerinde görevler yaptı. Hayatını telifle, talebe yetiştirmekle geçiren Ahmed Emîn, neşir ve çeviri olarak pek çok eser yazmış ve birçok bilimsel faaliyete katılmıştır.¹

İslâm kültür tarihi ile yakından ilgilenen ve daha çok bu alandaki eserleriyle ön plana çıkan Ahmed Emîn'in, müsteşriklerden özellikle Brockelmann'dan etkilenecek Batı düşünce ve tenkit metodunu eserlerinde uyguladığı ifade edilir.² Ancak, oryantalizmin etkisinde kalan bazı Müslüman yazarlar gibi onun da bu akımın tesirinde kaldığı ve bu yüzden İslâmî çevrelerde pek ilgi

¹ Ahmed Emîn'in hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz: 'Umar Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, (Beyrût, 1993), 1: 107; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcîmî li Esheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'mirîn ve'l-Mustesrikîn*, (Beyrût, 1995), 1: 101; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-'Arabî el-EdEbû'l-Hadîs*, (Beyrut, 1986), 307; Hulusi Kılıç, "Ahmed Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 62-63; Adnan Demircan, "Ahmed Emîn (Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri)", *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, (2008/1), 1: 100; Nevin Karabela, "Hayâtî Adlı Eserine Göre Ahmed Emin", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2003/2), 11: 125-138.

² Kılıç, "Ahmed Emîn", 2: 63.

görmediği³, ayrıca onun hadis, tefsir ve Arap edebiyatı tarihi alanındaki bazı fikir ve çalışmalarının uzmanlar tarafından tenkit edildiği belirtilmektedir.⁴ Mustafa es-Sibâî, Ahmed Emîn'in şöhrete kavuşma arzusuyla şarkiyatçıların arkasına sığındığını ve özellikle hadis alanında Goldziher'in etkisinde kaldığını belirtmektedir.⁵ Fuat Sezgin ise Ahmet Emîn'in hadis alanında Goldziher'in görüşlerini neredeyse aynen benimsediği kanaatindedir.⁶

Fecrü'l-İslâm, Duha'l-İslâm, Zuhrü'l-İslâm Nakdü'l-Edebî, eş-Şark ve'l-Ğarb el-Ahlâk, Kâmûsu'l-Adât ve't-Tekâlîd, Zu'amâ'u'l-Islâh fi'l-'Asri'l-Hadîs, Hayâtî, Feyzû'l-Hâtur, el-Mehdî ve'l-Mehdeviyye, Hârûn er-Reşîd, eş-Şa'leke ve'l-fütüve fi'l-İslâm ve Yevmü'l-İslâm onun en önemli eserleri arasında yer alır. Bu eserlerde İslâm kültür ve medeniyet tarihini tahlilî ve tenkidî bir şekilde ele alıp incelemiş, görüşlerinin birçoğunu bu kitaplarında ortaya koymuştur.⁷

Müellif, *Fecrü'l-İslâm* adlı eserinde, câhiliye dönemi Arap coğrafyasının özelliklerini bedevî yaşamını, zihin hayatını, düşünce yapısını, kabilecilik anlayışını, yağmacı, savaşçı ve karakteristik özellikleri ile komşu milletlerle olan ilişkilerini genel hatlarıyla ele alır. Âyetleri örnek göstererek akaid ve ahlak gibi İslâmî öğretimin, Arapların zihin dünyalarını önemli ölçüde değiştirdiğini ancak onların İslâm'ı kabul etmiş olmalarına rağmen câhiliye adetlerini terk etmediklerini dolayısıyla İslâm'ın uzun bir süre Araplara tesir etmediğini anlatır.⁸

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle Müslümanların; Yahudi, Hıristiyan, İran, Yunan gibi çeşitli dinlerin ve milletlerin tesirinde kaldığını lugat, şiir, deyim ve kıssalardan örneklerle açıklar. Ayrıca bu milletlerden Müslüman olanların, atalarından gelen eski inanç ve akîdelerini tamamıyla silip atamadıkları için din ve akîdelerde kullanılan tanrı, cennet, cehennem, şeytan, ahiret, peygamber gibi tasavvurlarını İslâm'a taşıdıklarını bunun da çeşitli mezheplerin zuhuruna neden olduğunu belirtir.⁹

Ahmed Emîn, öncelikle mezheplerin doğuşuna zemin hazırlayan hilâfet tartışmalarından başlayarak Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mürcie, Kaderiyye gibi

³ Kılıç, "Ahmed Emîn", 2: 63.

⁴ Kılıç, "Ahmed Emîn", 2: 63.

⁵ Hilal Görgün, "Mustafa es-Sibâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 358.

⁶ Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, (Ankara: Kitabiyat, 2000), 80.

⁷ Kılıç, "Ahmed Emîn", 2: 63; Karabela, "Hayâtî Adlı Eserine Göre Ahmed Emin", 11: 126-127.

⁸ Mustafa Özkan, "Fecrü'l-İslâm", *Usûl İslâm Araştırmaları*, (2013), 20: 204.

⁹ Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-tabbâh, *Fecrü'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, çev. Ahmed Sedaroğlu, (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 50-69.

siyasî ve itikâdî mezheplerin ortaya çıkışlarını bunların önde gelen şahsiyetlerini ve fikirlerini kendi görüşlerini de ekleyerek ayrıntılı bir şekilde ele alır.¹⁰

Hilâfet tartışmalarına yer veren Ahmed Emîn'e göre Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce yerine halef bırakmaması ve halifenin seçimiyle alakalı herhangi bir nasın bulunmaması¹¹ nedeniyle Müslümanlar çözümü zor bir sorunla karşılaştılar. Dolayısıyla Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ve en önemli ihtilaf, hilâfet meselesi olmuştur.¹² Hilâfet meselesi etrafında ortaya çıkan tartışmalar Havâric, Mürcie, Şîa, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet gibi belli başlı ekollerin fikirlerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır.¹³

Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra henüz defin işlemi gerçekleşmeden Sakîfetü Benî Sâide'de¹⁴ Ensar ile Muhacir toplanarak her biri halifeliliğin kendi hakları olduğuna dair gerekçelerini ileri sürmüş ve uzun süren tartışmalar neticesinde Hz. Ebû Bekir'e (ö. 13/634) bîat ederek hilâfet sorununu o an için çözmüşlerdi.¹⁵ Ancak Ahmed Emîn'e göre bu tartışmada iki farklı görüş yanında Hz. Peygamber'in techîz işleri ile meşgul olan ancak toplantıya katılmayan Hz. Ali (ö. 40/661) ve ailesinin, Hz. Ebû Bekir'e bîat etmemesiyle üçüncü bir fikir ortaya çıkmıştır. Bu görüşe göre ise halifeliliğin peygamber ailesine ait olması gerekir. Peygamberin en yakın ailesi amcası Abbas (ö. 32/653) ile yeğeni ve damadı olan Hz. Ali'dir. Ancak Abbas, sonradan Müslüman olduğu için

¹⁰ Özkan, "Fecrû'l-İslâm", 20: 206.

¹¹ Bu konuda gelen tek şey, Hz. Peygamber'in ölüm döşeginde iken Hz. Ebû Bekir'e Müslümanlara namaz kıldırmasını emretmesidir. Bunu bazı insanlar Hz. Ebû Bekir'in Müslümanların genel imamı olduğuna işaret ettiğini kabul etmişlerdir. Ancak dünya siyaseti, ibadet işlerinden farklı olduğu için sözü edilen işaret açık değildir. Dolayısıyla da Ensar ile Muhacir arasında yapılan Sakîfe toplantısında gündeme gelmemiştir. Bu bir işaret olarak kabul edilse bile Hz. Ebû Bekir'in liyakatını ifade edeceğinden Müslümanların bu konuda icmâ etmeleri imkânsızdır. Bkz.: Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk.: Ahmed Seyyid Ahmed Ali, (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, 2003) 3: 28-30; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikâdî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018), 33.

¹² Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 340.

¹³ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 363.

¹⁴ Gölgelek ve çardak anlamına gelen bu kelimenin İslam öncesi dönemde Arapların hurma kurutmak ve toplantılar düzenlemek amacıyla bir araya geldikleri mekanları ifade eder. Ayrıca burası İslâm tarihinde Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği yer olması dolayısıyla önem taşımaktadır. Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Sakîfetü Benî Sâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 11-12.

¹⁵ Bu gerekçeler için bkz. *Fecrû'l-İslâm*, 363-364.

hem İslâm'ı ilk kabul edenlerden olması hem de Hz. Peygamber'in soyundan gelmesi nedeniyle halifeliği hak eden kişi Hz. Ali'dir.¹⁶

Ahmed Emîn'e göre bu üç görüş arasında uzun yıllar tartışmalar yaşandı. Hilâfet konusunda Ensar'ın görüşünü savunanlar olsa da asıl çekişme, Muhacir ile Hz. Ali taraftarları arasında gerçekleşti. Ancak Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in (ö. 23/644) halifeliği zamanında; adâlete önem verilmesi, kabile asabiyeti ve taassubuna iltifat edilmemesi ve Müslümanların fetihlerle meşgul olmaları gibi nedenlerle Hz. Ali'nin halife olmasını isteyen taraftarların sayısı her geçen gün azaldı. Dolayısıyla intikam peşinde koşanlar ile fitneleri körüklemek isteyenlere gün doğmadı. Ancak Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilâfeti döneminde onun uyguladığı bazı yanlış politikaları kendi lehlerine çevirenler, Hz. Ali taraftarlığını yeniden canlandırmaya çalıştılar. Müslümanların çoğu Hz. Ali'ye biât etmesiyle Hz. Peygamber'in ölümünden sonra halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğu görüşü amelde tahakkuk etmiş oldu.¹⁷

Eserinde itikâdi konulara yer veren Ahmed Emîn'e göre Hıristiyan teologlar arasında Allah inancı yanında şu konularda da ihtilaflar ortaya çıkmıştır: Mesih kıyamet kopmadan önce gökten incek mi, inmeyecek mi? haşır, ruh ve beden ile mi veya yalnız ruh ile mi olacak? Allah'ın sıfatları zatının aynı mı, yoksa zatından zait mi? kader, hayır ve şer Allah'dan mı, değil mi? Hıristiyanlardaki bu ve benzeri teolojik konular onlar aracılığı ile İslâm dünyasına girmiş ve Müslümanlar arasında ihtilafların ve buna bağlı olarak da mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.¹⁸ Mesela daha önce Yahudi ve Hıristiyan iken Müslüman olan Temîm ed-Dârî (ö. 40/661), Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53) ve Vehb b. Münebbih (ö. 114/732) gibi şahsiyetler vasıtası ile Yahudi, Hıristiyan, İran kültürü ve mitolojileri nakledilmiş; Müslümanların akîde ve bilgilerine zarar veren birçok şey karışmıştır.¹⁹

Ona göre kelâmcılar arasında kader, cebir ve kulların fiillerindeki tercihi gibi kelâmî konularda görüş ayrılıklarının yaşanması hadis uydurulmasına sebep olmuştur. İtikâdi mezhepler kendi görüşlerini kuvvetlendirmek için hadisler uydurmuş, bu işi yaparken de Hz. Peygamber'in üslubu dışına çıkarak en ince teferruata kadar gitmişlerdir. Hatta bu konuda mezhep imamlarının isimlerini zikretmekten geri kalmamışlardır.²⁰

¹⁶ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 364-365.

¹⁷ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 365-366.

¹⁸ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 202.

¹⁹ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 248-249.

²⁰ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 314.

2. AHMED EMÎN'İN FECRÜ'L-İSLÂM ADLI ESERİNDE MEZHEPLER

2.1. Hâricîler

Ahmed Emîn, Hz. Ali ile Muâviye (ö. 60/680) arasında yaşanan Sıffin Savaşı ve hemen akabinde gerçekleşen Hakem Olayı ile Hâricîlerin ortaya çıkışını mezhepler tarihi kaynaklarındakine benzer²¹ bir şekilde kısaca ele alır. Hâricîler arasında kurrâların da varlığına dikkat çeken Ahmed Emîn, onların hangi isimlerle isimlendirildiğine işaret eder. Onun verdiği bilgilere göre Hz. Ali ve ordusundan ayrıldıkları için Hâricîler, Harûra bölgesinde toplandıkları için Harûriyye, "Hüküm sadece Allah'a aittir" (Yusuf, 12/40) âyetini slogan haline getirdikleri için Muhakkime, "Allah rızasını isteyerek kendi nefislerini satarlar" (el-Bakara 2/207) âyetin anlamına istinaden Şurât olarak isimlendirilmişlerdir.²²

Hâricîler ilk ortaya çıktıklarında siyasî bir fırka iken daha sonra özellikle de Abdulmelik b. Mervân (ö. 86/705) zamanından itibaren siyasî öğretilerini dinî meseleler ile karıştırmaya başlamışlardır. Ahmed Emîn'e göre bu konuda aşırı giden fırka Ezârika'dır.²³ Hâricîlerin nazariyeleri içinde hilâfet ile amel-iman görüşlerine ihtiyatla yaklaşan Ahmed Emîn, onların bu iki nazariye dışında müşterek bir akîde oluşturamadıklarına işaret eder. Dolayısıyla Hâricîler göçebe hayatın etkisinden kurtulamayıp ortaya çıkan ihtilaflarla aralarında bir birliktelik sağlayamayıp yirmi kadar fırkaya bölündüler. Ona göre Hâricîler, fırkalara ayrılmayıp birliği sağlamış olsalardı Emevîler için son derece tehlikeli olurlardı.²⁴

Ahmed Emîn, Hâricîlerin bütün fırkalarına yer vermeyip meşhur eserlerde en çok zikredilen Ezârika, Necedât, İbâziyye ve Sufriyyeden ibaret olan dört ana fırkayla ilgili kısa açıklamalarda bulunur. O, Ezârika fırkasının kuru-

²¹ Geniş bilgi için bkz: İmam Ebû'l Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, thk. Na'îm Hüseyin Zerûzur, (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009), 21-23; Abdu'l Kâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l Fırak*, (Lübnan: Dâru'l-Kütü'l-İlmiyye, 2009), 49-58; Ebû'l Feth Muhammed b. Abdulkarim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk: Emir Ali Fehnâ ile Ali Hasan Fâur, (Lübnan: Dâru'l Marife, 2008), 131-137.

²² Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 369-370; Ayrıca Hâricîler adının anlamı hakkında bkz. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (İstanbul: Birleşik Yayıncılık,1988), 18-23.

²³ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 372.

²⁴ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 372-373. Hâricîlerin Emevîler için ciddi bir tehlike oluşturduğu hususunda geniş bilgi için bkz. Dixon, Abd al-Ameer 'Abd, *Emevî Dönemi Haricî İsyanları*, çev. Hüseyin Doğan, e-Makâlât Mezhep Araştırmaları, 7/1, 2014, 155-188.

cusu ve aynı zamanda onların en büyük fakihlerinden olan Nâfi' b. Ezrak'ın (ö. 65/685) görüşlerindeki tekfirci yaklaşımı ön plana çıkarır.²⁵

Necedât fırkası hakkında Ahmed Emîn, onları diğer Hâricî fırkalarından ayıran en önemli görüşlerine yer vererek bunları şu şekilde açıklar: "İctihad ve fikir sarfettikten sonra hata yapan mazurdur. Din iki şeyden ibarettir: Biri Allah'ı diğeri Peygamber'i tanımaktır. Bu iki husus dışında helali haram, haramı helal icthad edenler mazurdur. Yalanın günahı zina ve içkiden daha üstündür."²⁶

Ahmed Emîn Hâricî fırkalar arasında kıyaslamalarda bulunmuştur. Onun tespitlerine göre Sufriyye fırkasının itikâdî konularda Ezârika'dan çok farklı bir tarafı bulunmamaktadır. Ahmed Emîn, İbâziyyenin görüşlerinin, Ezârika ve diğer Hâricî fırkaların görüşlerine göre daha mutedil olduğuna ve diğer fırkaların tarih sahnesinden silindiğine ancak İbâziyyenin bugün hala varlığını Batı Afrika ve başka bölgelerde devam ettirdiğine işaret eder.²⁷

Ahmed Emîn, Hâricîler hakkında birtakım iddialara da yer verir. Örneğin Hâricîlerin İbn Abbas'ın kölesi İkrime (ö. 105/723) ile sahabeden Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) kendi mezheplerine mensup olduğu iddiasını ele alır. Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) Hz. Ali'nin hakeme müracat etmekle yanıldığını söyler. Hâricîler aleyhine hadis uydurulduğuna işaret eden Ahmed Emîn, Hâricîlerle savaşan Mühelleb b. Ebû Sufre'nin (ö. 82/702) Havâricin şiddetli olan gücünü zayıflatmak ve kendi askerlerini cesaretlendirmek maksadıyla onlar aleyhine hadis uydurduğunu belirtir. Ayrıca onun tespitlerine göre tarih ve edebiyat kitapları Hâricîleri zemmeden hadislerle doludur.²⁸

Ona göre Hâricîleri ilk olarak kabul edenlerin çoğunluğunu, kabile asabiyesi ve taassubu olan bedevî Araplar oluşturmaktadır. Dolayısıyla Hâricîler, bu özelliklerinden dolayı köle ve azatlıları dışladıkları için daha büyük kitleler haline gelememişlerdir.²⁹

Ahmed Emîn, Hâricîlerin bazı belirgin özelliklerine³⁰ işaret etmiştir. Bunların bir kısmını şu şekilde özetlemek mümkündür: İbadetlerinde aşırı gitmeleri dolayısıyla onlar oruç ve namaz ehli olarak tavsif edilmiştir. Uzun secdelerin-

²⁵ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 374.

²⁶ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 374.

²⁷ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 374-375.

²⁸ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 375-376.

²⁹ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 376.

³⁰ Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 72-74.

den dolayı alınları, elleri ve dizleri yaralanmıştır. Bütün Hâricîler, yalandan, açık günah ve suçlardan çekinirler. Gözlerini her türlü kötülüğe kapamışlardır. Cenneti hatırlatan bir âyete rastgeldiklerinde, cennet heveslerinden ağlarlar. Cehennemi hatırlatan bir âyeti okuduklarında ise cehennem ateşinin alevi kulaklarının dibinde uğulduyormuş gibi bağırarak ağlarlar.³¹ Ahmed Emîn, Hâricîlerin ihlaslı olduğunu belirtirken Muhammed Ebû Zehra, onların ihlasını bozan birtakım etkenlerin varlığından bahseder.³²

Ona göre Hâricîlerin fikir ve görüşlerinde çok ileri giderek büyük veya küçük günah işleyen herkesi kafir olarak nitelermeleri, imamların küçük bir hata yapması durumunda hemen onlara isyan edip üzerlerine yürümeleri, kendilerinden olmayan Müslümanları şiddetli bir şekilde tenkit ederek tekfir etmeleri, hatta onlara kafirlerden daha şiddetli muamelede bulunmaları ve muhaliflerinin kanlarını akıtmak hususunda ileri gitmeleri gibi nedenlerden dolayı Hâricî akımı yanlış bir hareket olmuştur.³³

Hâricîlerin mezhep akîdelerine ihlasla sıkı sıkıya bağlı kaldıklarını, kendilerini mezhepleri uğruna kurban vermekte ve fedailik yapmaktan çekinmeyecek bu uğurda çeşitli kahramanlıklar gösterdiğini nakleden Ahmed Emîn, onlarla ilgili şu ifadelere yer verir: "Fırkalar arasında Hâricîler kadar basîretli, ictihatlı ve inancı uğruna ölmeyi arzulayan başka bir fırka yoktur. Bunlar süngü kendilerini delip geçtiği halde öldüren adama 'Allah senden razı olsun, senin sayende Allah'ın huzuruna senden önce gitmeye acele ettim' derler."³⁴

Havâric edebiyatına da değinen Ahmed Emîn, Hâricîlerin Ebû Hamza eş-Şârî (ö. 130/748), Katarî b. Fücâ' (ö. 78/697) gibi ileri gelen birtakım meşhur hatipleri, İmrân b. Hittân (ö. 84/703) ile Tırimmah (ö. 125/743) gibi ileri gelen şairleri ile lugat, edebiyat ve nahiv alanında yetişen en meşhur bilginlerinin Arapları sevmeyen Yahudi asıllı Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824) olduğunu belirtir.³⁵

³¹ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 376-377.

³² Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 75.

³³ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 377-378.

³⁴ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 378.

³⁵ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 380.

2.2. Şîa

Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifenin kimin veya hangi kabileden olacağı hakkında nassın bulunmaması³⁶ Hz. Peygamber'in bu meseleyi Müslümanların fikir ve reylerine bırakması anlamına gelir. Ahmed Emîn, Muhacir ve Ensarın halifeliğın kendi hakları olduğunu gerekçeleriyle ileri sürdüklerini, Hz. Ali taraftarlarının da Hz. Peygamber'in maddi mirasına akrabası müstehak olduğu gibi manevî mirasının da böyle olması gerektiğini ileri sürerek halifeliğın onun hakkı olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Ancak ona göre Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi kendine halef tayin ettiğini gösteren sahih bir rivâyet bulunmamaktadır. Eğer halifeliğın Hz. Ali'nin hakkı olduğuna dair nas bulunmuş olsaydı Ensar ve Muhacirin fikirlerinde ısrar etmeden Hz. Ali'ye biat etmeleri gerekirdi.³⁷ Ayrıca ona göre Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'e geç biat etmesi ve halifeliğın kendisinin hakkı olduğunu ispat etmek gibi bir girişimde bulunması onun halife olmak istediğı anlamına gelmektedir.³⁸

Hz. Peygamber'in ailesinden Abbas'a göre halifeliğe müstehak olan Hz. Ali'dir. Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657), Ebû Zer el-Çifârî (ö. 32/653), Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Ubeyb b. Kâ'b (ö. 33/654), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Abbas ve oğulları gibi sahabeden bir topluluk bu fikirde- dir.³⁹ Ahmed Emîn'in ileri sürdüğü bu görüşün ilmî gerçeklerden uzak olduğu söylenebilir.⁴⁰ Çünkü bazı sahabenin Hz. Ali ile birçok özelliğinden dolayı dostane ilişkiler kurabilmesi doğaldır. Ancak bu durum onu halife olarak görmek istedikleri anlamına gelmemelidir.⁴¹ Ahmed Emîn'e göre Şîliğın ilk nüvesini, "Hz. Peygamber vefat ettikten sonra peygamber ailesine mensup olanların

³⁶ Hatipoğlu, Mehmed Said, "İslâm'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureyşliliğı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1, (1979): 207.

³⁷ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 381-382.

³⁸ Ahmed Emîn bu konuda Buhârî'nin İbn Abbas'dan gelen şu rivâyeti nakleder: "Peygamber, ölümüne sebep olan hastalığa yakalandığında Hz. Ali peygamberin yanında çıktı. İnsanlar ondan: peygamber nasıl sabahladı? diye sorduklarında Hz. Ali: Allah'a hamd olsun bu sabah oldukça iyidir dedi. Bunun üzerine Abbas Hz. Ali'nin elinden tuttu ve: "Yemin ederek üç gündün sonra riyasete geçeceksin. Ben peygamberin bu hastalığından öleceğini zannediyorum. Çünkü Abdülmuttalip oğullarının ölecekleri zaman yüzlerinin nasıl olduğunu biliyorum. Sen bizi peygamberin huzuruna götür de kendisine kimin halef olacağını soralım. Biz halef olacak isek anlayalım. Başkasına ait ise söyleyelim de bize vasiyet etsin" dedi. Hz. Ali: "sorduğumuz takdirde olumsuz cevap alırsak halkın bir daha bizi seçmeyeceklerini düşünsene! Vallahi bunu sormam" dedi.", Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 382.

³⁹ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 382.

⁴⁰ Ziyauddin Rayyıs, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, (İstanbul: Nehir yayınları, 1995), 43.

⁴¹ Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî, İslâm Mezhepleri*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1991), 119-120.

peygambere halef olmak haklarıdır", diyenler oluşturmaktadır.⁴² Ahmed Emîn, Şiîliğin doğuşunu Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin meşru halife olduğu talebiyle baştan sona siyasî bir hareket olarak başladığı görüşündedir. Eserinin başka bir yerinde ise şu ifadelere yer verir: "Bu fırka Hz. Peygamber'in vefatından sonra doğmuş, zamanla gelişmiş ve Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle büyümüştür.⁴³ Hasan Onat, Şiîliğin doğuşunu Hz. Osman döneminde çıkan fitne olayları olarak geçen hadiselerle doğrudan ilişkilendirilmesini pek mümkün görmemektedir.⁴⁴ Fığlalı ise, Hz. Peygamber ve Hz. Ali devri dâhil olmak üzere Hulefâ-i Râşidin dönemlerinde Şiîlikten söz etmenin mümkün olmadığını belirtir.⁴⁵

Ahmed Emîn, hicrî birinci asırdan sonra ilk dönemdeki Şiîlik düşüncesinin başka bir şekle dönüştüğü fikrindedir. Ona göre Şiîlik düşüncesini savunanlar, nasları kendi görüşleri ve mezheplerine göre yorumladılar. Delil olarak kullandıkları hadislerin çoğu mevzudur. Buna bağlı olarak da vasîlik düşüncesi doğmuştur. Hz. Peygamber'in halifeliği Hz. Ali'ye, Hz. Ali'nin de kendisinden sonra kimin halife olacağını vasiyet ettiği düşüncesi Şiîler arasında sıkça kullanılan bir inanç haline gelmiştir. Bu görüşler Şiîleri, Hz. Ali ve ondan sonra gelen imamların günahlardan ve hatalardan masum oldukları, Hz. Ali'nin bütün sahabeden, hatta Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den daha faziletli olması gibi bazı inançlara götürmüştür.⁴⁶ Şîa'yı koyu Şiîler ve mutedil Şiîler şeklinde niteleyen Ahmed Emîn, mutedil Şiîlerin, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Hz. Ali'nin faziletini ve kendilerinden daha hayırlı olduğunu bildikleri halde halifelik makamında kaldıklarını, koyu Şiîlerin ise bu üç halifeyi ve taraftarlarını peygamberin vasiyeti olduğu halde Hz. Ali'nin vasîliğini inkar ettikleri için tekfir etmekle suçladıklarını belirtir. Ayrıca ona göre Şiîler, mezheplerine uygun olarak tarihi olayları garip bir şekilde tevil etmişlerdir.⁴⁷

⁴² Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 381.

⁴³ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 396.

⁴⁴ Hasan Onat, *İslam Mezhepleri Tarihi (el kitabı)*, Edt: Hasan Onat, Sönmez Kutlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 163; Ayrıca Şîa'nın ortaya çıkışı hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1993), 146-157.

⁴⁵ Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 120.

⁴⁶ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 382-384.

⁴⁷ Ahmed Emîn örnek olarak şu olayı anlatır: "Şiîler peygamber öleceği zamanı bildiğinden Hz. Ali için havayı temizlemek maksadı ile Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'i, Üsâme komutanlığında sevk edilen ordu ile beraber gönderdi. Maksadı sefere iştirak etmeden Medine'de kalanların sükûnet ve kalp rahatlığı içinde Hz. Ali'ye bîat etmelerini sağlamaktı. Hz. Ali'ye bîat edildikten sonra kendi-

Ahmed Emîn, Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe'nin⁴⁸ Şîî itikadının oluşumunda önemli etkisinin olduğuna işaret eder. Ona göre Abdullah b. Sebe, Hz. Ali sağ iken onun ilah olduğunu iddia etmiş, İslâm'ı yıkmak için vasîlik ve rec'at gibi birtakım öğretileri ilk o uydurmuş, mehdinin zuhuru gibi akla aykırı birtakım fikirleri Yahudilikten almış ve bu öğretilerini yaymak için gizli bir cemiyet kurmuştur.⁴⁹ Ona göre Şîî itikadının ve Şîa ile ilgili birçok rivâyetin oluşumunda İslâm'dan önce Yahudi, Hıristiyan, Mani ve Mazdek gibi çeşitli din, akîde ve mezheplerin önemli etkisi vardır. Mesela Şîîler, Allah'ın insanlardan bazılarına hulûl ettiği inancını ve buna bağlı olarak da Hz. Ali'yi ilah saymak gibi bazı fikirleri onlardan almışlardır.⁵⁰

Şîa'nın esas nazariyesinin imâmet nazariyesi olduğunun altını çizen Ahmed Emîn, Şîîlerin imam hakkındaki görüşlerinin Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle uyuşmadığını belirterek her iki mezhebin görüşlerini karşılaştırır. O, Şîîlerin de kendi aralarında imamlar ve onların silsilesi hakkında farklı görüşleri olduğunu ve bu nedenle farklı mezheplere ayrıldıklarını belirtir. Ona göre Şîî mezheplerinin en önemlileri Zeydiyye ve İmamiyye'dir. Zeydiyye diğer mezheplere göre daha uzlaşmacı ve Ehl-i Sünnet'e en yakın mezhep olarak bugün hala varlığını Yemen'de devam ettirmektedir.⁵¹

Bâtıniyye ismiyle anılan İsmâiliyye fırkasının İslâm tarihinde uzun süre faaliyet göstererek önemli rol oynadıklarını belirten Ahmed Emîn, bu fırkanın Yeni Eflatunculuğun görüşlerini Şîî mezhebine uyarladığını, İslâm hakkında zihinlerde şüpheler uyandırdığını⁵² Batı Afrika'da, Mısır'da Fâtımîler Devleti'ni

sinin ölüm haberini işittiklerinde Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in çekişerek halifelîği elde etmeye kalkışmaları çok zor bir ihtimaldi..." b kz. Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 385.

⁴⁸ İslâm dünyasında Şîîliğin ortaya çıkışında etkin rol oynadığı ileri sürülen Abdullah b. Sebe'ye şüpheyile bakılmaktadır. Onun uydurulmuş bir isim olabileceği gib Hz. Ali ve Ehl-i beyt hakkında İsrâiliyat ile tezyin edilmiş aşırı fikirler taşıyan ve İslâm toplumunun birliğini bozmak ve fitne çıkarmak amacıyla bozguncu faaliyetlerde bulunan kişi ve gruplar için takma bir isim olduğu söylenir. B kz. Ethem Ruhi Fiğlalı, "Abdullah b. Sebe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,1988), 1: 133-134. Ahmed Emîn'e göre böyle bir şahsın olmadığı iddia edilse de bunun bir dayanağı yoktur. *Fecrü'l-İslâm*, 171. Dipnot, 386.

⁴⁹ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 386-387.

⁵⁰ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 387-388.

⁵¹ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 387-389.

⁵² Ahmed Emîn, İslâm hakkında şek ve şüphe uyandıran bu görüşleri şu şekilde sıralar: Hac'da şeytan taşlamanın manası Nedir? Vahiy, ancak ruhun tasfiye temiz olmasından ibarettir. Dinin şaaîri, yani bilgi ve zahiri şekilleri avâm içindir. Havâssın bunlarla amel etmesi lazım değildir. Peygamberler avâm içindir. Havassın yani entelektüellerin peygamberleri filozoflardır. Kur'an âyetlerine harfi harfine riâyetin manası yoktur. Kur'an'da'ki hüküm ve âyetler âriflerin anlayacağı birtakım rumuzlardır. Kur'an'ı ancak tevil ve mecaz yolu ile anlamak gerekir. Kur'an'ın zâhiri ve

kuran ve bugün liderliğini Ağa Han'ın yaptığı Nizârî İsmâîlîlerin varlıklarını Şam, İran ve Hindistan'da sürdürdüklerini belirtir.⁵³

Şiîler, halifeliğin Hz. Ali ve soyundan gelenlerin hakkı olduğunu ileri sürerek Emevîlerle daima mücadele etmişlerdir. Emevîlerin hilâfeti kaptırmamak için sürekli uyguladığı zulüm ve istibdâdın sonucu Şiîler, güçleri yetmediği zaman gizlice faaliyet göstermişlerdir. Ona göre Şiîler, bu konuda bütün mezheplerin en maharetlisidirler. Hedeflerine ulaşmaya kadar bu şekilde hareket ederler. Emevî zulmü neticesi Şiîler; gizlice çalışmaya, aldatmaya, işâret, remz, teviller ve diğer hile yollarına başvurdular. Şiir ve edebiyatlarını derin bir hüznün, ağlama, felâket ve acıları anma ile doldurdular.⁵⁴ Dolayısıyla ilk dönemlerde devlet kurma hayalleri yıkılan Şiîler, ümit ve emellerini gerçekleştirmek için beklenen mehdî ve benzeri fikirleri ortaya attılar.⁵⁵

Müellife göre Hz. Ali ile Hz. Ebû Bekir; Hz. Ali ile Muaviye; Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm (ö. 73/692) ile Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) sonra da Emevîler ile Abbâsîler arasında çıkan ihtilaflar ve benzeri siyasî çekişmeler pek çok hadis uydurulmasına sebep olmuştur. Ahmed Emîn'i bu düşünceye sevkeden İbn Ebû'l-Hadîd'in (ö. 656/1258) *Nehcü'l-Belâğa* şerhindeki şu sözleri olmuştur: "Faziletler hakkında uydurulan hadislerin aslı Şîa tarafındandır. Onlar ilk olarak Hz. Ali hakkında, onu öven hadisler uydurarak bu işe başlamışlardır. Hasımlarına karşı düşmanca bir tavır sergilemiş ve onlar hakkında da hadisler uydurmuşlardır. Şiîlerin Hz. Ali lehinde hadis uydurduğunu fark eden Hz. Ebû Bekir taraftarları da Hz. Ebû Bekir lehinde hadis uydurmaya başlamışlardır. Şiîlerin uydurduğu "Ali benim kardeşimdir..."⁵⁶ hadisine karşılık "Bir dost edinseydim Ebû Bekir'i dost edinirdim..."⁵⁷ hadisini de

bâtını iki türlü manası vardır. İmkân dairesinde ruhanî temizliğe ulaşabilmek için maddî hicap perdelerini yırtmamız gerekir. *Fecrû'l-İslâm*, 390.

⁵³ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 390-391.

⁵⁴ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 393.

⁵⁵ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 391.

⁵⁶ el-Heysemî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecma'u-Zevâid ve ve Menba'u'l-Fevâid*, 8: 302; Rıza, Muzaffer, *Şîa İnançları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, 2. Baskı, Ahl-ul Beyt Mes-cidleri ve Kültür Federasyonu, Duisburg/Germany, 1992, 75; İrfan Abdulmahid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 42.

⁵⁷ Muhamed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Riyad: Dârüsselam, 1419/1999), "Fedâilü's-Sahâbe", 5; Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî el-Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (Beirut: Dâru Kurtuba, 2. bs., 1430/2009), "Fedâilü's-Sahâbe", 1.

onlar uydurmuştur. Şiîler Ebû Bekir taraftarlarının hadis uydurdıklarını görünce onlar da uydurmalarını çoğalttılar...”⁵⁸

Ahmed Emîn'in özellikle İbn Ebü'l-Hadîd'in değerlendirmelerini hiç sorgulamadan kitabına almış olması Sibâî gibi bazı araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Ona göre İbn Ebü'l-Hadîd'in, Hz. Ebû Bekir ile ilgili bazı rivâyetlerin, Hz. Ali hakkında Şîa'nın uydurduğu hadislerle bir tepki olarak Sünnîler tarafından uydurulduğunu iddia etmesi bir dereceye kadar anlaşılabilir bir durumdur. Ancak o, Şîa'nın önde gelen isimlerinden biridir. Ne yazık ki Ahmed Emîn'in, Hz. Ebû Bekir ile ilgili bu hadisleri hiçbir tenkide tabi tutmamıştır. Zira onun bu tavrı, sözkonusu hadislerin gerçekten uydurulduğuna inandığını gösterir. Oysa sözü edilen bu hadisler meşhur ve güvenilir hadis kaynaklarında⁵⁹ geçen sahih hadislerdir.⁶⁰

Ahmed Emîn'e göre cerh ve ta'dîl⁶¹ kitaplarında mezhep ayrılıkları önemli bir yer oluşturmaktadır. Sözelimi Sünnî ulemâ, Şîa'nın büyük çoğunluğunu cerh etmiştir. Onlara göre Hz. Ali ile ilgili rivâyetlerin çoğu sahih değildir. Bunlar içinde sadece Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) tarihiyle gelen rivâyetler sahihtir. Aynı şekilde Şîa da Ehl-i Sünnet'e karşı aynı tavrı almıştır. Bu doğrultuda onlar da mesela Ehl-i Beyt hakkında ancak Şîî ravilerden gelen rivâyetleri kabul etmişlerdir. Ahmed Emîn'e göre bir gurubun cerh ettiğini diğer bir gurubun tadil etmesinin sebebi mezhep ayrılığından kaynaklanmaktadır.⁶²

Ahmed Emîn'e göre Emevîler; Hz. Ali ve Hâşimîler dışında kalan sahabelerin, özellikle de Hz. Osman'ın fazileti ile ilgili hadisler uydurdular. Buna istinaden bazı Şîî hadisçiler de Emevîlerden daha aşırı giderek Hz. Ali ve zuhuru beklenen Mehdi hakkında, genellikle de mezheplerini doğrulayan hadisler uydurdular. İsnadlarda aldatmalardan dolayı birçok hadis âlimini şaşkırttılar. Bazı Şiîler Süddî (ö. 127/745) ve İbn Kuteybe⁶³ adını alarak Süddî ve İbn Kuteybe'den rivâyet ediyoruz diyerek uydurma rivâyetlerle Sünnîleri aldattılar. Onun tespitlerine göre Şîî olan İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö.

⁵⁸ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 313.

⁵⁹ “Eğer ümmetim içinden bir dost edinecek olsaydım Ebû Bekir'i edinirdim. Fakat o benim kardeşim ve arkadımdır” hadisi için bkz. Buhârî, “Fedâilu's-Sahabe”, 5; Müslim, “Fedâilu's-Sahabe”, 1.

⁶⁰ Betül Öz, *Ahmed Emîn'in Hadise Bakışı*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi 2018), 63.

⁶¹ Hadis râvilerinin dinî ve ilmî yönden tenkidini konu edinen ilim hakkında geniş bilgi için bkz. Emîn Âşıkutlu, “Cerh ve Ta'til” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 394-401.

⁶² Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 318.

⁶³ Buradaki İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe değildir. Bkz. Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 393-394.

276/889) değil başkasıdır. Şiîler hadis uydurmanın yanında kitaplar da uydurarak bu kitapları kendi akîdeleri ile doldurup Ehl-i Sünnet imamlarına nisbet etmişlerdir. Hz. Ali'nin fazileti ve ilmine dair doğrudan doğruya veya aile efradı vasıtası ile gelen rivâyetler Sünnîlerin kitaplarında yer almaktadır.⁶⁴

Ona göre Şiîlik, düşmanlık veya kıskançlık yüzünden İslâm'ı yıkmak isteyen herkesin sığınağı haline gelmiştir. Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve Hindlilere mahsus olan akîdeleri İslâm'a sokmak, ülkesinin istiklâlîni ileri taşımak isteyen herkes, Ehl-i Beyt sevgisinin arkasına sığınarak emellerini gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bu konuda o şöyle söylemektedir: “Doğrusu Şiîlik, düşmanlık veya kıskançlık yüzünden İslâm'ı yıkmak isteyen herkesin sığınağı haline gelmiştir. Babaları olan Yahudilik, Hıristiyanlık, Zerdüştlük ve Hindlilere mahsus olan öğretileri İslâm'a sokmak, memleketinin istiklâlîni ve memleketi üzerine yürümeyi isteyen herkes Ehl-i Beyt sevgisini perde edinerek arkasında saklandı da arzu ettiklerini yapmaya koyuldu.”⁶⁵ Onun Şiîliğe yönelik bu tarz ifadeleri İrfan Abdülhamid tarafından hiçbir tenkide tabi tutulmadan, olabildiğince sıradan söylenmiş sözler olarak değerlendirilmiştir.⁶⁶

Yine Ahmed Emîn'in tespitlerine göre Şiîliğin altında; tenâsüh inacı, Allah'ı cisimleştirme ve hulûl fikri ile Brahmalar, filozoflar ve Mecûsilerce İslâm'dan önceki inançlar ve görüşler yatmaktadır. Mesela Farşlılardan bazıları Arapları sevmedikleri halde Şiîlik adı altında Emevîlerle savaşmıştır. Bu konuda Ahmed Emîn, Makrizî'den şu ifadeleri aktarır: “Bilmiş ol ki birçok zümrenin İslâm akîdesini bırakmalarının sebebi şudur: Farşlıların devletleri geniş, elleri bütün milletlerinkinden üstün ve kendilerini hür ve ulu olarak görürler. Kendilerini çok büyük görürken başkalarını da kendilerin köleleri sayarlardı. Onlar Arapların eliyle devletlerinin yıkıldığını gördüler hâlbuki Araplar, Farşlıların nazarında dereceleri en ednâ bir kavim idi. Devletlerinin Araplar tarafından yıkılması onların kavgalarını iki kat artırdı. Değişik zamanlarda savaşmakla İslâm'a olan kin ve düşmanlıklarını gösterdiler. Bu savaşların her birinde Allah, hak ve hakikati üstün kıldı. Bu yenilgilerden sonra hileye başvurmayı faydalı gördüler. Onlardan bir kısmı, İslâm'ı kabul etmiş gibi göründü. Hz. Peygamber ailesine sevgi ve Hz. Ali'nin uğradığı mazlumluğu büyük göstererek Şiîlere

⁶⁴ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 393-394.

⁶⁵ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 394-395.

⁶⁶ İrfan Abdülhamid Fettah, “Nusayriyye”, çev: Avni İlhan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (1995), 337.

kendilerini sevdirdiler. Bundan sonra Şiîlerle türlü yollara saparak, onları da doğru yoldan saptırdılar.”⁶⁷

Dolayısıyla Şiîlik akîdesi bu milletlerin her birinin dinî akîdesiyle boyanmıştır. Yahudiler Şiîliği Yahudi, Hıristiyanlar Şiîliği Hıristiyan, diğerleri de ayrı bir boya ile boyamışlar. Şiîliğin Farısların İslâm'ı kabul etmeden önce başladığına inanan Ahmed Emîn'e göre İslâm'ı en çok kabul eden Farıslar olduğundan Farısların Şiîliğe tesirleri diğerlerinkinden çok daha fazla olmuştur.⁶⁸ Çünkü İran'ın fethedilmesiyle Müslüman olan Farıslar; Zerdüş, Mani, Seneviyye, Mazdek gibi eski din ve mezheplerden gelen öğretileri terk etmeyerek İslâm dinini eski inanç ve akîdeleri ile boyamışlardır. Onlar vasıtası ile İslâm'a giren yeni öğretiler sonucunda Şiîlik ve tasavvuf ortaya çıkmıştır.⁶⁹ Hatta Fars dinleri ve mezhepleri Müslümanları o kadar çok etkilemiştir ki Müslümanların öldükten sonraki ahiretle ilgili bir çok inançlar, Mu'tezile'nin cebir ve ihtiyar hakkındaki görüşleri ve sufilerin nefsin mertebeleri gibi benzeri şeyler Zerdüştlükten alınmıştır.⁷⁰ Ona göre Farısların şiirlerinde atalarının Sasani hükümdarlarına olan bakışları ne ise Hz. Ali ve oğullarına olan bakışları ile aynıdır. Şiîler görüşlerini Farısların Seneviyye mezhebine dayandırmışlardır. Mu'tezile ise Şiîlerin ileri sürdüğü delillerini çürütmeye çalışmışlardır.⁷¹

Kısacası Ahmed Emîn, söz konusu eserinde Şiîlik ve Şiîliğin kuruluş sebebi, Şiî fırkaların hal ve şekil değiştirmesi, temel görüşleri, aşırı Şiî fırkaları ve hilâfet ile ilgili fikirleri yanında Şîa'nın en itidalli ve Ehl-i Sünnet'e en yakın fırkası olan Zeydiyye hakkında bilgiler vermektedir. Ayrıca İmamiyye mezhebi ve günümüze ulaşan şairleri, gizli faaliyetleri, takiyye, zulüm ve cebirleri ile İslâm'da Şiîliğin izleri, Şiîliğin asıl kaynağı hakkındaki ihtilaflardan da bahsetmiştir. Onun görüşlerini benimseyenlerin yanında şiddetle eleştirenler de ol-

⁶⁷ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 395.

⁶⁸ Ahmed Emîn Şiîliğin asıl kaynağı hakkında şunları örnek göstermektedir. Şiîler, Yahudilerden Abdullah b. Sebe vasıtasıyla rec'at inancını ve Yahudilerin "Bize ateş ancak sayılı birkaç günde dokunur" sözünden hareketle "az bir parçası müstesna cehennem ateşi Şiî'ye haramdır" sözünü uyarlayarak almışlardır. Hıristiyanlık Şiîliğe; İmamın Allah'a nisbeti Mesih'in Allah'a nisbeti gibi görülmesi, ilahi kuvvetin insan kuvvetiyle imamda birleşmiş olması, risalet ile nübüvvetin kıyamete kadar devam edeceği ve ilahi kuvvet kimde birleşmiş ise onun nebi olduğu inancı şeklinde yansımıştır. Brahmanlar, Mecûsiler ve Filozoflarda bulunan; ruhların tenasühü, Allah'ı cisimleştirme ve hulul etmesi gibi inançlar Şiîliğe intikal etmiştir. Farısların hükümdara ilahî bir nazarla bakmaları inancı Şiîlerin de Hz. Ali ve ailesine ve hatta "İmama itaat Allah'a itaattir." şeklinde bir inanca dönüşmüştür. *Fecrü'l-İslâm*, 395-396.

⁶⁹ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 65.

⁷⁰ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 172.

⁷¹ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 181.

muştur. Mesela Şîa ve tasavvuf hakkında ileri sürdüğü görüşleri nedeniyle birçok kişi tarafından tenkide maruz kalmış ve görüşlerini reddeden eserler yazılmıştır.⁷² M. Ziyauddin Rayyis da onun bazı görüşlerini eleştirenlerdendir.⁷³

2.3. Mürcie

Mürcie kavramı “ertelemek, sonraya bırakmak” anlamına gelen ircâ’ kelimesinden türetilmiş bir terimdir. Hâricî ve Şîa gibi iki fırkanın büyük günah işleyenlerin durumu ile ilgili görüşlerine tepki olarak bu fırka, bunların durumlarını Allah’a bırakıp fikir beyan etmediklerinden dolayı Mürcie adını almıştır.

74

Ahmed Emîn’e göre Mürcie’nin teşekkülünde⁷⁵ iki sebep bulunmaktadır. Birincisi fırkalar arasında ihtilafların ortaya çıkması, ikincisi ise halifeliktir. Havâric ve Şîa’nın teşekkül etmesine neden olan hilâfet, Mürcie’nin de teşekkülüne sebep olmuştur. Müslümanlar arasında yaşanan hilâfet tartışmaları neticesi halifelik fikri etrafında teşekkül eden Mürcie, ilk dönemlerde bir tarafa çekilen ve kargaşalıklara katılmayan siyasî bir fırka iken daha sonra itikadî bir fırkaya dönüşmüştür. Bu mezhep, başka bir fırkanın kanını akıtmak, bir tarafı hataya diğerini sevaba nisbet edip birinin doğruluğu, diğerinin hatasıyla hükmetmek istememiştir. Ona göre Mürcie’nin “küfür ile itaat fayda vermediği gibi, iman ile günah da zarar vermez” anlayışı her günahkar Müslümanı ümitlendirmiştir. Mürcie; Hâricîlerin Hz. Ali ile Hz. Osman’ı ve hakeme razı olanları tekfir etmeleri, Şîilerin Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman’ı ve onlara yardım edenleri küfürle suçlamaları, Havâric ve Şîilerin Emevîleri kafir sayarak onlara lanet okumaları, Emevîlerin ise bu iki fırka ile savaşarak onları batıl olarak görmeleri sonucunda teşekkül etmiştir. Her fırkanın kendisinin hak yolda olduğunu kabul edip kendisi dışındaki fırkaları tanımadığı bir dönemde Mürcie, bütün fırkalarla dost olmak ve İslâm topluluğunun birliğini sağlamak üzere ortaya çıkmış, Emevî ailesinin yönetimini meşru görerek onları desteklemiştir.

76

⁷² Demircan, *Ahmed Emîn (Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri)*, 114.

⁷³ Ziyauddin Rayyis, *İslâm’da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995), 72.

⁷⁴ Mürcie kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 28-39.

⁷⁵ Mürcie’nin doğuşu hakkında geniş bilgi için bkz. Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, 41-64.

⁷⁶ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 398-400.

Ahmed Emîn, Hz. Peygamber'in hadisini delil göstererek Mürcie'nin ilk nüvesinin Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Abdullah b. Ömer ve İmrân b. Husayn (ö. 52/672) gibi sahabeler arasında oluştuğuna inanmaktadır. Delil gösterdiği hadisi de şu şekilde nakletmiştir: "Yakında kargaşalık olur. Bu kargaşalıklara karışmadan evinde kalan gidip karışandan, karışan da kargaşalıkları çıkarmaya çalışandan hayırlıdır. Haberinizi olsun ki bu tür fitnelerle karşılaşsanız, develeri bulunanlar develerinin başına, koyunu olanlar koyunlarının yanına, arazisi olanlar topraklarının işine gitsinler." dedi. Birisi: "Ey Allah'ın Rasulü! devesi, koyunu, toprağı bulunmayanlar ne yapsınlar?" diye sorduğunda Hz. Peygamber: "Kılıcının ağzını taş ile parçaladıktan sonra kurtulabilirse kurtulmaya gayret etsin." diye mukabelede bulundu."⁷⁷

Müslümanlar birbirleri ile savaştıklarında savaflara katılmamak fikir ve zihniyeti Mürcie mezhebinin temelini oluşturur. Bu tarz fikirde olanlar bir fırka şeklinde Hâricîler ile Şiîler zuhur ettikten sonra onlara tepki olarak ortaya çıkmıştır. Hâricîler ile Şiîlerin tekfirci yaklaşımı ve kendilerinden başkalarını kafir saymaları neticesi Mürcie, iman ile küfür, kavramlarını yeniden tanımlar. Ahmed Emîn'e göre Mürcie'nin çoğunun kabul ettiği iman tanımı şu şekildedir: "İman; Allah ve resulüne inanmak, farzları yerine getirip haramdan sakınmaktır." O, bazı Mürcie'nin iman tanımında daha ileri giderek şöyle söylediklerini belirtir: "İman, kalple inanmaktır. Bir kimse dili ile kafir olduğunu söyler, putlara tapar, Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa devam eder, haç'a tapar ve İslâm ülkelerinde teslis yaparak ölürse yine mü'mindir. Allah katında kâmil bir mü'mindir, Allah'ın dostudur, cennet ehliendir."⁷⁸ Ahmed Emîn Mürcie'nin imanı; "Sadece kalple tasdik, Allah ve resulüne inanmaktır ve zahiri olan amel-ler imandan bir cüz değildir." şeklindeki tanımını siyasî fikirlerine uygun olarak değerlendirmektedir. Çünkü onlar imanun yerinin kalp olduğu, kalbi de Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği inancından hareketle Emevîlerin, Hâricîlerin ve Şiîlerin küfrüne hatta Yahudi ve Hıristiyanlardan Ahtal (ö. 92/710-11)⁷⁹ gibiler dahi kesin olarak kafir olduklarına hükmetmemişlerdir. Ah-

⁷⁷ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Mslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâki, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Arabiyye, 1991), "Fiten" 13, hadis no: 2887; Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût vdğ., (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Fiten" 2, hadis no: 4262.

⁷⁸ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 401.

⁷⁹ Emevî devri Hıristiyan Arap şairlerinden biridir. Ahtal hakkında bkz: Azmi Yüksel, "Ahtal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2: 183-184.

met Emîn'e göre onların bu şekilde inanmaları herkesle barış içinde yaşamaya sevketmiştir.⁸⁰

Ahmed Emîn, Emevî şairlerinden ve aynı zamanda Mürcie fırkasından olan Sabit Kutna'nın (ö. 110/728) irca hakkında yazdığı kasidenin Mürcie'nin akîdelerini izah hususunda bir vesika olarak görmektedir. O bu kasideyi şu şekilde yorumlamıştır: "Müslüman ne kadar günahkar olursa olsun, Müslüman'a kafir denmez. Günah ne kadar büyük olursa olsun imansızlığı gerektirmez. Nefsi müdafa dışında Müslüman bir kimsenin kanı akıtılmaz. Gerçek bilinmeden Müslümanlar birbirlerini tekfirle suçlarsa bunların ahiretteki durumu Allah'a havale edilir. Hâricîler, Hz. Ali ve Hz. Osman'ın küfrüne hükmetmekle yanlış yapmışlardır. Çünkü bunlardan her ikisi iman ettikten sonra Allah'a şirk koşmamışlardır. Aralarında sadece fitne çıkmıştır. Bu durum onların imansızlığını gerektirmez. Amellerini takdir edip ona göre mükafatlandırmak Allah'a aittir."⁸¹

2.4. Kaderiye veya Mu'tezile

İnsanlığın düşünce tarihine bakıldığında cebr ve ihtiyar konusunun akılları bir hayli meşgul ettiği görülür. İnsan iradesi hür ve serbest olduğuna göre istediği her şeyi yapabilir veya fiillerini istediği şekle sokabilir mi? Fiillerinde mecbur olup ondan başkasını yapma, gücü dışında mıdır? Bir takım illet ve sebeplere bağlı olup illetler meydana çıktığında malûlün vücut bulması zaruri midir? gibi sorular bütün asırlarda filozofların dikkatini çektiği gibi İslâm alimlerinin de zihnini meşgul etmiş ve bu konuda araştırmalar yapılmıştır. İnsanın cebr ile ihtiyar arasında kaldığında, mecbur mu olduğu yoksa fiilinde etkisinin bulunup bulunmadığını düşünmeye başladığını belirten Ahmed Emîn, Kur'an'da cebrî andıran birçok âyetin ve kader ile ilgili birçok hadislerin bulunduğuna işaret eder.⁸²

İslâm coğrafyasının sınırları genişlemesiyle Müslümanlar, cebr, kaza, kader, insan iradesi, hürriyeti ve fiilleri gibi konularda fikir yürütmeye başladılar. Ahmed Emîn'e göre bu tür konular Müslümanlardan önce Yunan Filozofları, Süryaniler, Zerdüşter ve Hristiyanlar tarafından incelenmiştir. Müslümanlar arasında insanın ihtiyarının olmadığı, kaderle sevk edildiği fikrini ilk gündeme getiren Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) olmuştur. Cebriyye diye isimlendirilen bu fırkanın görüşü ilk zamanlarda Müslümanlar arasında yaygındı. Cebriyye-

⁸⁰ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 401.

⁸¹ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 402-403.

⁸² Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 404-407.

ye'ye göre "insanın ihtiyarı, kudreti ve kendi fiillerini yapmada herhangi bir etkisi yoktur. Allah, kulun yapacağı fiilleri önceden takdir etmiştir. O, bundan başkasını yapamaz." Cehm b. Safvân'ın bu tarz görüşleri yanında Allah'ın sıfatlarını inkara yönelik olarak Kur'an'ın mahluk olduğu, onun kıyamet gününde görülemeyeceği, cennet ve cehennemın ebedi olmadığı gibi görüşleri de vardır. O, cebr ve sıfatların nefyi gibi önemli bulduğu görüşleri eleştirmiştir. Ona göre cebr inancı insanı tâat ile ameli terkedip kadere boyun bükmeye terk eder. Cebriye, Allah'ın sıfatlarını ispat eden âyetleri tevil etme hususunda aşırı gitmiştir ki, bu gibi teviller Kur'an'a ve onun manalarını anlamaya karşı büyük bir tehlikeye arz etmektedir. Ahmed Emîn' göre Cehm b. Safvân'ın bu görüşleri önemli tartışmalara neden olmuştur. Ancak onun ölümü ileri sürdüğü görüşlerinden dolayı değil siyasî bir meseleden kaynaklanmıştır.⁸³

Ahmed Emîn'e göre sonraki dönemlerde Cebriyye fırkasına tepki olarak insanın iradesinde hür ve serbest olduğu, kendi fiillerini kendisi yarattığı fikrini ileri süren Kaderiyye fırkası ortaya çıkmıştır. Kader hakkında ilk defa görüş belirten Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ile Gaylân ed-Dımeşkî'nin (ö. 120/738) zındıklıkla suçlandığını rivâyetlere dayandıran Ahmed Emîn, Ma'bed el-Cühenî'nin, Cehm b. Safvân'ın zındıklıktan dolayı değil de siyasî nedenlerle öldürüldüğünü düşünmektedir. Ona göre kaza ve kader hakkında ilk görüş belirten kişi İslâm'ı kabul etmiş olan Iraklı bir Hıristiyandır. Ma'bed el-Cühenî ile Gaylân ed-Dımeşkî kaza ve kader fikrini ondan almıştır. Ahmed Emîn'e göre kaza ve kader meselesi ilk dönemlerde hızlı bir şekilde yayılmış ve Müslümanlar arasında şiddetli tartışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Mu'tezile fırkası da bu görüş etrafında teşekkül etmiştir.⁸⁴

Görüldüğü gibi Ahmed Emîn, Mu'tezile mezhebinin teşekkülünü Kaderiyye ve Cehmiyye mezhebine bağlamaktadır. Yani Mu'tezile mezhebi Kaderiyye ve Cehmiyye mezheplerinden zuhur etmiştir. Genellikle Mu'tezile'ye Kaderiyye denmesi veya Cehmiyye olarak isimlendirilmesi bundan dolayıdır. Çünkü Mu'tezililer, Kaderiyye ve Cehmiyye'nin görüşlerini alarak geliştirmişlerdir. Ancak Ahmed Emîn, Mu'tezile'nin liderlerinden Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825) Cehmiyye'den hoşlanmadığını belirtir.⁸⁵

Ahmed Emîn'e göre Mu'tezile, ne Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) Hasan Basrî'nin meclisini terk etmesi ne de dinî meseleler etrafında ortaya çıkan görüşlerden dolayı bu isimle isimlendirilmiştir. İ'tizâl

⁸³ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 409-411.

⁸⁴ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 407-409.

⁸⁵ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 411-412.

ismi İslâm'ın ilk günlerinde yaşanan Cemel ve Sıffîn Savaşı'na katılmayan bir zümre için özel bir anlamda kullanılmıştır.⁸⁶ Ona göre Mu'tezile ismi Hasan Basrî'nin medresesinin kuruluşundan yüzyıl kadar önce kullanılmıştır. Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd mensuplarına bu adın verilmesi eski olan bu ismin bir uzantısı şeklindedir. Belli ve kendine mahsus bir boyası ve şekli olan bu ismin Vâsıl'ın bir sütundan diğerine geçmesinden dolayı verilmiş bir ad olduğunu kabul etmek çok zordur. İslâm'ın ilk yıllarında Mu'tezile adı ile anılan bir fırka veya taife, din boyası ile boyanmış bir fikri temsil etmiştir.⁸⁷

Rayyıs'a göre Ahmed Emîn'i bu düşünceye sevk eden neden iki grup arasındaki isim benzerliğidir. İslâm'ın ilk dönemlerinde bir Mu'tezile ismi söz konusudur. Ama bunlar fitneye dalmaktan kaçınan ve iki taraf arasında savaşa katılmayan belirli sayıdaki sahabedir. Bazı kaynaklarda bu sahabe için kullanılan "i'tizal ettiler", "mu'tezil" gibi ifadeler Ahmed Emîn'i yanıltmıştır. Çünkü Ahmed Emîn, iki tarafın da aynı adla anılmış olmasına bakarak birini diğerinin uzantısı gibi yorumlamıştır. Oysa kelime dışında iki Mu'tezile arasında ilke, eylem ve yöntem konusunda bir benzerlik bulunmamaktadır.⁸⁸

Ahmed Emîn, İslâm'ın ilk dönemlerindeki Mu'tezile'nin Vâsıl'ın taraftarlarından olan Mu'tezile arasındaki bir benzerlik ile İlk Mu'tezile'nin İkinci Mu'tezile'ye benzeyen dinî yönlerinin olup olmadığını sorgulamaktadır. Ona göre Vâsıl b. Atâ ile hocası arasında ortaya çıkan ihtilaf, büyük günah işlemiş birisinin kafir mi? yoksa mü'min mi? olduğu fikri etrafında cereyan eden olayın zahirine bakıldığında dinî bir meseleymiş gibi görünse de bu daha çok siyasî meseledir. Çünkü Mu'tezile bu konuda Hâricîlere ve Müricie'ye muhalefet etmiştir.⁸⁹

Görüldüğü gibi o, Cemel ve Sıffîn Savaşı'na katılmayarak onları terk eden ilk Mu'tezile ile Hâricîlerin tekfir, savaş ve kıtal ile ilgili görüşlerini doğru bulmayan ve Müricie'nin müsamaha göstermesini uygun görmeyen ikinci Mu'tezile arasında büyük bir benzerliğin bulunduğu kanaatindedir. İki Mu'tezile'den her ikisi dönemin diğer mezhep ve zümrelerine muhalif bir yol takip etmekten başka esas öğretileri, bir çeşit dinî siyasete dayanır. Ancak ikinci dönem Mu'tezilesi Allah'ın sıfatları, cisim, araz gibi metafizikî bazı dinî konular eklemiştir.⁹⁰

⁸⁶ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 414.

⁸⁷ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 415-416.

⁸⁸ Rayyıs, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 73.

⁸⁹ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 416.

⁹⁰ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 421.

Ona göre Mu'tezile'nin doğuşu siyasî bir temele dayanmaktadır. Dinî Mu'tezile ise Vâsıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd'e tabi olanlardır. Aslında bunlar düşünce ve fikir sahasında kendilerinden daha önce ortaya çıkmış siyasî ve amelî Mu'tezile'nin bir devamıdır. Siyasî ve amelî Mu'tezile ise Sıffin savaşında ve Cemel vakasında zuhur etmişlerdi. Mu'tezile ismi Vâsıl b. Atâ'nun taraftarlarına, önceki Ehl-i Sünnet hocalarını terk ettikleri ve onlardan ayrıldıklarını gösterdin diye verilmemiştir. Bilâkis bu isim, Müslümanlar arasında meydana gelen çekişmelerden ve adavetlerden uzaklaşanların durumlarını göstermesi için verilmiştir.⁹¹

Ahmed Emîn, Mu'tezile'nin Emevîleri desteklediği, onlara karşı isyan eden, intikam peşinde koşan bir mezhep olmadığı ve Emevîlerin de bunun farkında olup onlara baskı uygulamadığını öne sürmüştür.⁹² Ancak Rayyıs, onun bu düşüncesini tarihi gerçeklere ve olaylara kesinlikle uymayan tutarsız iddialar olarak görmektedir.⁹³

Kısaca Ahmed Emîn, Mu'tezile'nin doğuşunu siyasî temele dayandığını şu ifadeleri ile bir kez daha vurgulamıştır: "Mu'tezile'nin Emevîleri teyitlerinin daha kuvvetli olduğu anlaşılır. Çünkü Emevîlerin hasımlarını tenkit etmelerini ister lehlerinde isterse aleyhlerinde olsun hüküm vermekte akli hâkim kılmaları, asgari olarak, halk arasında şayi olan Hz. Ali'yi takdis etme düşüncesini izale etmekte. Mu'tezile Muaviye ile etbânı da tenkide tâbi tutmuşlar fakat Emevîlerin Mu'tezile'nin bu tenkitlerinin kendileri için faydasının zararından çok olduğu fikrinde oldukları anlaşılmaktadır. En azından bu tenkit Hz. Ali ile Muaviye'yi bir seviyeye koymuştur. Hatta çoğunlukla ölçünün Muaviye tarafı ağır çekmiştir."⁹⁴

Mu'tezile'nin inanç esaslarına da değinen Ahmed Emîn, onların beş temel esası belirlemede hadis taraftarlarının ciddi etkisi olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre hadis taraftarları mevzu olduğu halde hadiste geçen hükümlere körü körüne bağlanarak nasları kullanmışlar ancak âyet ve hadislerin bulunmadığı konularda rey ve ictihadda bulunma cesareti gösterememişlerdir. Bu noktada Mu'tezile, hadis taraftarlarının akli bu derece zayıf göstermelerinin tehlikesini gördükten sonra tevhid, adâlet, el-va'd ve'l-vaîd, el-menzile beyne'l-menziletayn ve emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-neh-yi ani'l-münker gibi beş temel inaç

⁹¹ İrfan Abdulhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 102.

⁹² Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 418.

⁹³ Rayyıs, *İslâm'da Siyasi Düşünce*, 74.

⁹⁴ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 420.

esasını belirlemek zorunda kalmışlardır. Bundan dolayı hadis taraftarları Mu'tezile'yi en ağır bir şekilde eleştirmiş, Mu'tezile de hadis ehline aynı şekilde karşılık vermiştir. Hatta Mu'tezile Kur'an'ın mahluk olduğu fitnesini ihdâs ederek hadis taraftarlarını işkencelere çarptırarak intikamlarını almışlardır.⁹⁵ Ona göre Mu'tezile'nin yıkılışında ve şöhretlerinin kaybolmasında onların sahabeleri sıradanlaştırmaları ve masum olduklarına inanmamaları etkili olmuştur.⁹⁶

Mu'tezile, yaşadığı dönemlerden önce meydana gelen siyasî olaylarla da meşgul olarak bu konuları tartışmışlardır.⁹⁷ Buna bağlı olarak da sahabelerin işlerini incelemeyi, tenkit etmeyi, amelleri ve savaşları hakkında hüküm vermeyi caiz görmüşlerdir. Ahmed Emîn'e göre bu konuda en ileri gidenler, önceleri Şîiler iken sonradan Mu'tezile mezhebini benimseyenler olmuştur.⁹⁸

Ona göre Yunan felsefesinin görüşlerine İslâm rengi veren Mu'tezile, kendi nazariyelerini, cedel ve münakaşalarını teyit hususunda Yunan felsefesini kendi fikir ve düşüncelerinde kullandılar. Dolayısıyla Mu'tezile, Yunan felsefesi ve Yeni Eflatuncu görüşlerden etkilenecek onların düşüncelerini İslâm'a taşıdılar. Felsefeyi kendi fikir ve düşüncesine hizmet ettiren en önemli şahsiyetler; Ebü'l Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız'dır (ö. 255/869).⁹⁹ Ahmed Emîn'e göre Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî, Dehriye ve diğer dinlerde olanlar akîdesi saf olan İslâm'a saldırarak Müslümanlarda birtakım şüpheler uyandırdılar. Emevî saraylarında önemli mevkilere gelen bu insanlar Allah'ın sıfatları, Kur'an'ın mahlukluğu ve kader meselesini felsefî bir şekilde sokarak İslâm'ın rengine boyadılar.¹⁰⁰

Anlaşıldığı üzere bütün bu yaklaşımlar, Mu'tezile'yi hasımlarının silahı ile silahlanmaya sevketmiştir. Mu'tezile bunlarla şiddetle mücadele edip çekişmiş, Cebriyecilerin saldırılarını ve Allah'ı inkar edenlerin fikirlerini reddetmiştir. Bu hususta Ahmed Emîn, Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ hakkında şunları nakleder: "Vâsıl; koyu Şîilerin, dinden uzaklaşan Havâric'in, Zındıkların, Dehriye, Mürcie, ve diğer muhaliflerin fikir ve sözlerini en iyi bilen bir kişi-

⁹⁵ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 424.

⁹⁶ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 428.

⁹⁷ Mu'tezile'nin siyasî meselelere dair olan fikirlerinden bazıları için bkz. *Fecrû'l-İslâm*, 425.

⁹⁸ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 425.

⁹⁹ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 207,425.

¹⁰⁰ Ahmed Emîn, *Fecrû'l-İslâm*, 426.

dir. Vâsıl, bunların fikirlerine vâkıf olduktan sonra fasih bir dil ile onların fikirlerini reddetmiştir.”¹⁰¹

Kısacası Ahmed Emîn’e göre tarih, edebiyat ve mezhep kitaplarına bakıldığında Emevîler zamanında Havâric, Şîa, Mürcie ve Mu’tezile gibi mezhep mensupları arasında şiddetli münakaşaları görmek mümkündür. İslâm mezhepleri ve din boyası ile boyanmış siyasî fikirler arasındaki münakaşalar, büyük bir mikyasta olmuştur. Bu hareketin ilme, siyasete ve edebiyata önemli etkileri olmuştur. Havâric, Şîa, Mürcie ve Mu’tezile gibi fırkalar Fars, Rum, Süryanî, Yahudi, Hıristiyan, Mecûsî ve putperest ile başka mezheplere mensup çeşitli fikir ve kültür sahiplerinin tesirleri sonucu ortaya çıkmıştır.¹⁰²

3. SONUÇ

Müslümanlar arasında ilk ortaya çıkan en şiddetli ihtilaf hilâfet tartışmasıyla olmuştur. Çünkü bu hususta herhangi bir nas bulunmamaktadır. Hilâfet konusunda Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflar sonucu Havâric, Şîa ve Mürcie gibi büyük fırkalar teşekkül etmiştir.

Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm* isimli eserinde İslâmî ilimlerdeki ilerlemeleri, meydana gelen münakaşaları, öne çıkan şahsiyetleri, siyasî tesirleri ve buna benzer bir çok konuyu ele alır. Bu konularla ilgili görüşlerini âyet, hadis ve tarihi olaylara yer vererek dile getirir. Mezhepleşmelerden bahseder. Buna bağlı olarak da Mu’tezile, Şîa, Havâric, Mürcie ve Kaderiyye’nin ortaya çıkışlarını, liderlerini ve görüşlerini detaylı olarak anlatır. İslâm tarihinde ortaya çıkan fikirler, mezhepler, edebiyat ve diğer ilimlerin sadece Arap aklının ürünü olmadığını belirtir. İslâm düşüncesini Fars, Yunan, Hint ve Arap toplumları etkilediği gibi Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinî kültür ve medeniyetleri de etkilemiştir. Dolayısıyla İslâm medeniyeti, Müslümanların diğer milletlerle münasebetleri sonucunda meydana gelen bir karışımdan oluşmuştur.

Ahmed Emîn mezheplerle ilgili görüşlerini belirlerken Eş’arî, Şehristânî, Bağdâdî ve İbn Hazm gibi klasik mezhepler tarihçilerinin eserleri ile Wellhausin, Goldziher, Dozy ve Browne gibi Batılı müsteşriklerin kaynaklarına başvurmuştur. Bununla birlikte müsteşriklerle birçok görüşü paylaşırsa da temel konularda onlardan ayrıldığı söylenebilir.

¹⁰¹ Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 426.

¹⁰² Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 430.

Ahmed Emîn'in görüşlerini aynen benimseyenlerle birlikte aşırı derecede karşı çıkıp eleştirenler de sözkonusudur. Mesela onun Şîa, Mürctie ve Mu'tezile ile ilgili bazı görüşleri tenkit edilmiştir. Onun mezheplerle ilgili bazı görüşlerinin yeni ve ilk elden değerlendirmelerden daha ziyade Ehl-i Sünnet dışında kalan ve İslâm âlimlerinin "Ehl-i Bid'at" şeklinde isimlendirdiği Şîa, Havâric ve Mu'tezile gibi itikâdî mezheplerin savundukları görüşlerle uyumlu olduğu görülmüştür.

4. KAYNAKÇA

- Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh. *Fecru'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*. çev. Ahmed Sedaroğlu, Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Âşıkkutlu, Emîn. "Cerh ve Ta'til". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/394-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bağdâdî, Abdu'l Kâhir b. Muhammed. *el-Fark Beyne'l Fırak*. Lübnan: Dâru'l-Kütü'l-İlmiyye, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmiu's-Sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1419/1999.
- Demircan, Adnan. "Ahmed Emîn (Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri)". *Doğu Araştırmaları: Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1, (2008/1), 99-114.
- Dixon, Abd al-Ameer 'Abd. "Emevî Dönemi Haricî İsyanları". çev. Hüseyin Doğan, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 7/1, (2014), 155-188.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût vdğ., Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018.
- El-Fâhûrî, Hannâ. *El-Câmi 'fi Târîhi'l-Edebi'l- Arabî el-EdEbû'l-Hadîs*. Beyrut, 1986.
- Eş'ârî, İmam Ebû'l Hasan Ali b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*. thk. Na'im Hüseyin Zerûzuru, Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009.
- Fettah, İrfan Abdülhamid. "Nusayriyye". çev. Avni İlhan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, (1995), 329-361.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadî, İslâm Mezhepleri*. Selçuk Yayınları, Ankara 1991.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Abdullah b. Sebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1/133-134, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Fuat Sezgin. *Buhârî'nin Kaynakları*, Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik Hilâfetin Kureysiliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1, (1979), 121-213.

- Hilal Görgün. "Mustafa es-Sibâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31/357-359. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîdb. Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Seyyid Ahmed Ali, Mısır: el-Mektebetü't-Tevfik, trz.
- İrfan Abdülhamid. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. trc. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- İrfan Abdülmahid. *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. trc. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Karabela, Nevin. "Hayâtî Adlı Eserine Göre Ahmed Emîn". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (2003), 125-138.
- Kehhâle, 'Umar Rızâ. *Mu 'cemu'l-Mu'ellifin*. Beyrût, 1993.
- Kılıç, Hulusi, "Ahmed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/62-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1989,
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Sakîfetü Benî Sâide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/11-12. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru Kurtuba, 1430/2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâki, Kahire: Dâru İhyâi'l-Arabiyye, 1991.
- Onat, Hasan, *İslam Mezhepleri Tarihi (el kitabı)*. Edt: Hasan Ona-Sönmez Kutlu, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- Öz, Betül, *Ahmed Emîn'in Hadise Bakışı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Özkan, Mustafa. "Fecrü'l İslâm", *Usûl İslâm Araştırmaları*, 20/2, (2013), 202-206.
- Rayyıs, M. Ziyaeddin, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. İbrahim Sarmış, İstanbul: Nehir yayınları, 1995.
- Rıza, Muzaffer, *Şîa İnançları*. çev. Abdalbaki Gölpinarlı, 2. Basım, Ahl-ul Beyt Mescidler ve Kültür Federasyonu, Duisburg/Germany 1992.
- Şehristânî, Ebû'l Feth Muhammed b. Abdulkarim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emir Ali Fehnâ ile Ali Hasan Fâur, Lübnan: Dâru'l Marife, 2008.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1988.
- Yüksel, Azmi. "Ahtal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/183-184. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Zirikî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-A'lâm Kâmûsu Terâcimi li Esheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'mirîn ve'l-Mustesrikîn*. Beyrût, 1995.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | https://dergipark.org.tr/pub/mesned
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 14.05.2020 | Kabul Tarihi: 23.06.2020

İçsel Dinî Motivasyon Bağlamında Dindarlık ve Çevre İlişkisi Üzerine İlişkisel Bir Araştırma*

- An Empirical Research on Relation of Religiosity and Environment in the Context of Internal Religious Motivation-

Fatih KANDEMİR**

Atıf/Citation: Kandemir, Fatih. "İçsel Dinî Motivasyon Bağlamında Dindarlık ve Çevre İlişkisi Üzerine İlişkisel Bir Araştırma/ An Empirical Research on Relation of Religiosity and Environment in the Context of Internal Religious Motivation". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 287-305.

Öz:

Bu çalışmanın amacı bireylerin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile çevreye karşı yönelim (Emanet Görme Yönelimi ve Sahip Olma Yönelimi) ve çevreci davranışları (Aktif Çevre Duyarlılığı ve İsraftan Kaçınma) arasındaki ilişkileri incelemektir. Betimsel araştırma modelinin kullanıldığı araştırmanın çalışma grubu Ordu'nun Ünye ilçesinde ikamet eden 274'ü kadın ve 317'si erkek olmak üzere toplam 591 kişiden oluşmaktadır. Araştırmada veri toplama araçları olarak Kişisel Bilgi Anketi, İçsel Dinî Motivasyon Ölçeği, Çevreye Karşı Yönelim Ölçeği ve Çevreci Davranışlar Ölçeği kullanılmıştır. Verilerin istatistiksel analizleri için Pearson Momentler Çarpım Korelasyonu ve Basit Doğrusal Regresyon analizi yapılmıştır. Araştırma sonucunda, bireylerin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile emanet görme yönelimi arasında pozitif, sahip olma yönelimleri arasında ise negatif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca içsel dinî motivasyonun her iki yönelimi de yordadığı görülmüştür. Bununla birlikte bireylerin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile aktif çevre duyarlılığı arasında negatif, israftan kaçınma davranışı arasında ise pozitif yönde bir ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca içsel dinî motivasyonun aktif çevre duyarlılığını yordamadığı, israftan kaçınma davranışını ise yordadığı belirlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, İçsel Dinî Motivasyon, Çevreye Karşı Yönelim, Çevreci Davranış, Emanet Görme Yönelimi, Sahip Olma Yönelimi, Aktif Çevre Duyarlılığı, İsraftan Kaçınma.

* Bu çalışma etik kurul izni ile gerçekleştirilmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ffatihkandemir@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4988-2716.

Abstract:

The aim of this study is to examine the relationship between the individuals' inner religious motivation levels and their orientation towards the environment (Towards Vision and Ownership Orientation) and environmental behaviors (Active Environmental Awareness and Avoidance of Waste). The descriptive research model consists of 591 individuals, 274 of whom are women and 317 of whom are men, living in Ünye district of Ordu. Personal Information Questionnaire, Internal Religious Motivation Scale, Orientation Scale and Environmental Behavior Scale were used as data collection tools. Pearson Product Moment Correlation and Simple Linear Regression analysis were used for statistical analysis of the data. As a result of the research, it was found that there was a positive relationship between intrinsic religious motivation levels of individuals and a negative relationship between ownership orientation. In addition, intrinsic religious motivation was found to predict both orientations. In addition, a negative correlation was found between internal religious motivation levels and active environmental sensitivity of individuals and a positive relationship was found between waste avoidance behavior. In addition, it was determined that intrinsic religious motivation did not predict active environmental sensitivity and predicted waste avoidance behavior.

Key words: Psychology of Religion, Internal Religious Motivation, Environmental Orientation, Environmental Behavior, Safety Orientation, Ownership Orientation, Active Environmental Sensitivity, Avoidance of Waste.

1. GİRİŞ

İnsanoğlu varlık sahasına çıktığı andan itibaren zorunlu olarak çevreyle de etkileşim sürecine girmiştir. Bu süreç çevrenin lehine olduğu kadar aleyhine de sonuçlar doğurmuştur. Çevrenin aleyhine olan bu sonuçları iki temel kategoride ele almak mümkündür: İklim değişikliği ve evre kirliliği. İklim değişikliğinin doğal ve beşerî olmak üzere iki temel nedeni vardır. Dünyanın Güneş etrafındaki yörüngesinin 95.000 yılda bir basıklaşması, kıta kaymaları nedeniyle okyanuslardaki akıntı sistemlerinin ve rüzgârların yönünün değişmesi, yanardağ patlamaları iklim değişikliğine neden olan doğal nedenler arasındadır.¹ Ancak iklim değişikliğinin temel nedeni atmosferdeki sera gazının olması gereken değerlerin üzerine çıkmasıdır.² Bu nedenle iklim değişikliğinin asıl sorumlusu doğa değil insan edimleridir. Atmosferde su buharı, karbondioksit, metan, nitrozoksit ve perflorokarbonlar gibi sera gazları bulunmakla birlikte, bu gazların en yaygın ve küresel ısınmaya, yani iklim değişikliğine en fazla etkisi olanı karbondioksittir. Enerji üretimi ve ısınma gibi amaçlarla fosil yakıtların kullanılması, sanayileşme, ulaşım, arazi değişikliği, atık yönetimi ve tarımsal etkinlikler iklim değişikliğini tetikleyen karbondioksit gazının doğaya salınımını arttırmaktadır.³ Ancak insan edimlerinin doğaya olumsuz etkisi sadece iklim

¹ Cemal Seçkin Aksay vd., "Küresel Isınma ve İklim Değişikliği", *Selçuk Üniversitesi Fen Fakültesi Fen Dergisi* 1/25 (2005), 30.

² Değer Alper-Adem Anbar, "Küresel ısınmanın Dünya Ekonomisine ve Türkiye Ekonomisine Etkileri", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/4 (2007), 16.

³ Alper-Anbar, "Küresel ısınmanın Dünya Ekonomisine ve Türkiye Ekonomisine Etkileri", 19-20.; DPT, "İklim Değişikliği Özel İhtisas Komisyonu Raporu", *Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı*, Ankara, 2000, s. 2.

değişikliği düzeyinde değildir. İnsanın tabiata hakimiyet kurma çabasının yön verdiği bilim ve teknolojiadaki ilerlemeler doğanın sınırsızca sömürülmesini de beraberinde getirmiştir. Bu durum, iklim değişikliğinin yanında hava, toprak, su ve ses kirliliğini, doğal kaynakların tüketilmesini, hayvan ve bitki türlerinin yok edilmesini de beraberinde getirmiş ve bunun sonucunda oluşan çok ciddi çevresel problemler, doğayı ve insanlığı tehdit eder duruma gelmiştir.⁴

Özellikle teknolojik gelişmelerin ve sanayi atıklarının neden olduğu çevresel sorunlar, yerel sınırları çoktan aşarak küresel boyutlara ulaşmıştır. Bu nedenle iklim değişikliği ile birlikte küreselleşme çağının ekolojik krizlerinden olan çevre sorunları, insanlığın çözmesi gereken önemli bir problem olarak onun karşısına çıkmıştır. Bu bağlamda çevreyi korumaya yönelik ulusal ve uluslararası düzeyde birçok hukukî düzenleme yapılmıştır. Örneğin, çok sayıda ülkenin katılımıyla imzalanan “Kyoto Protokolü” 16 Şubat 2005’te yürürlüğe girmiş, 12 Aralık 2015’te “Paris İklim Anlaşması” imzalanmıştır. Yerel anlamda “Çevre Hukuku” “Çevre ve Ahlak” gibi konularda sempozyumlar düzenlenmiş, tüm vatandaşların ortak yaşam alanı olan çevrenin korunması, iyileştirilmesi, su, toprak ve hava kirliliğinin önlenmesi, kentsel ve kırsal alanlarda arazinin ve doğal kaynakların en uygun şekilde kullanılması ve korunması, bitki ve hayvanlar ile doğal ve tarihsel zenginliklerin korunarak, bugünkü ve gelecek kuşakların sağlık, uygarlık ve yaşam düzeyinin geliştirilmesi gibi amaçlarla çevre yasaları çıkartılmıştır.⁵ Tüm bu faaliyetler önemli olmakla birlikte problemin çözümünde istenilen düzeyde etkili olmamıştır.

Tüketim çılgınlığının olanca hızıyla devam ettiği günümüzde, bu problemin çözümü disiplinlerarası bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu nedenle hem dinî hem de seküler perspektifler çevre problemlerinin çözümünde ortak olarak kullanılmak durumundadır.⁶ Zira insanın çevreye yönelik tutum ve davranışlarına ekonomi, siyaset, din, ideoloji, yönetim, bilim, teknoloji, endüstri ve nüfus büyüklüğü gibi birçok faktör yön vermektedir. Tüm bu faktörlerin bir bütün olarak dikkate alınması gerekliliğinden hareketle, daha önceden çevre bilimcilerin çözmesi gereken bir sorun olarak görülen çevre problemleri ahlâkın, felsefe-

⁴ Emine Keskiner, “Çevre ve Din Eğitimi: İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Kitapları Üzerine Bir İnceleme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/27 (2014), 188.

⁵ Şafak Kaypak, “Çevre Hukukunun Ulusal ve Uluslararası Boyutları”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/10 (2012), 218.

⁶ M. Ali Kirman, “Religious and Secularist Views of The Nature and The Environment”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research* 1/3 (2008), 274.

nin, hukukun ve ilahiyatın problemi haline gelerek disiplinlerarası bir nitelik kazanmıştır.⁷

2. DİN VE ÇEVRE İLİŞKİSİ

İnsanoğlu, çevreyle birlikte ve ona muhtaç olarak var edilmiş bir varlıktır. Bu durum zorunlu olarak onun çevresiyle sınırlı olduğu anlamına gelmektedir. Bu sınırlar, zorunlu olarak insan-çevre ilişkisinin karakter ve niteliğini de belirlemektedir. Bu bağlamda dinler tarafından belirlenen kesin çizgiler mevcuttur. Martı'nın ifade ettiği gibi insanın canlı-cansız tüm varlıklara karşı geliştirdiği tutum, her ne kadar günlük sıradan ilişkiler gibi algılansa da aslında bir ucu, "göklerin, yerin ve her ikisi arasındakilerin Rabbi"ne uzanan bir anlam derinliğine sahiptir. Bu nedendir ki insanın çevreyle ilişkisi söz konusu olduğunda, bu ilişkinin sadece dünya hayatını değil, aynı zamanda ahiret hayatını da ilgilendiren ilahî boyutunun olduğu görülmektedir.⁸ Başka bir ifadeyle insan çevre ilişkisinde metafizik arka planının göz ardı edilmemesi gerekir.⁹

Esasen dinlerin birbirinden farklı içerik ve yoğunlukta da olsa çevre bilincini destekleyen ve çevrenin korunmasını öğütleyen ilkeler getirdikleri bilinen bir gerçektir.¹⁰ Örneğin Kur'an-ı Kerim'in "Yiyin, için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez"¹¹ âyeti ile Hz. Peygamberin "Abdeste israf olur mu?" diyen sahabiye, "Evet, akan bir nehrin kenarında bile olsan, normal bir miktarın üzerinde su kullanman israf olur"¹² şeklinde cevap vermesi, Allah'ın yeryüzünün tüm kaynaklarını ziyan etmemek ve ölçülü kullanmak şartı ile insanın hizmetine sunduğunun bir ifadesidir. Bu noktada Kur'an-ı Kerim, çevresel problemlerin temel sorumluluğunu da insana yüklemiştir.¹³ Bu nedendir ki Hz. Peygamberin uygulamalarında ve hadislerinde çevre hassasiyetinin çok fazla olduğu, ormanlaşmaya önem verdiği ve Medine, Taif gibi yerlerde sit alanları oluşturduğu görülmektedir.¹⁴ Allah Resûlü bu bağlamda, eski bir or-

⁷ Keskiner, "Çevre ve Din Eğitimi: İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Kitapları Üzerine Bir İnceleme", 188.

⁸ Huriye Martı, "İslam, Çevre ve Ahlak", *Diyanet Aylık Dergi "Çevre Ahlakı"* 326 (Şubat 2018), 7.

⁹ Keskiner, "Çevre ve Din Eğitimi: İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Kitapları Üzerine Bir İnceleme", 191

¹⁰ Ali Ayten, "Sahip Olma' Mı 'Emanet Görme' Mi?: Çevre Bilinci ve Dindarlık İlişkisi Üzerinde Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 225.

¹¹ *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), A'râf, 7/31.

¹² Hanbel, "Müsned", II.

¹³ Rûm,30/41; Şûrâ, 42/30.

¹⁴ Mehmet Eren, "Çevrenin Korunması Hususunda Hz. Peygamber'in Sit Alanı Uygulamaları", *Çevre ve Ahlak Sempozyumu, Sempozyum Bildiri Metinleri*, (Gaziantep: Gaziantep

man yeri olan Zurayb mevkiini yeniden onartmış ve bu bölge “orman” anlamına gelen “gâbe” ismiyle anılmaya başlanmıştır. Hz. Peygamber bu orman için, “Kim buradan bir ağaç kesecek olursa, onun yerine bir ağaç diksin”¹⁵ buyurmuştur. Ayrıca “Elinizde bir ağaç fidanı varsa, kıyamet kopmaya başlasa bile eğer onu dikecek kadar vaktiniz varsa, mutlaka dikin”¹⁶ diyerek ağaca ve yeşillığe verdiği önemi ifade etmiştir.¹⁷

Her ne kadar bazı bilim insanlarına göre çevresel sorunların sorumlusu olarak insan değil de doğa ve dolayısıyla Tanrı gösterilse de¹⁸ insanoğlunun çevresel problemlerin üzerindeki etkisini görmezden gelmek mümkün değildir.

Fiziksel olayların altında yatan ve felaketlerin nedenlerinin anlaşılmasını sağlayan kader fenomenini açıklayan Kur’an-ı Kerîm,¹⁹ bu noktadaki insanî sorumluluğun altını “Başımıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarımız yüzündendir”²⁰ ifadesiyle çizmiştir. Köse’nin ifadesiyle, “Ortada Allah tarafından gerçekleştirilen bir belirleme söz konusudur.” Yani “falan şey nedeniyle filan olay olmuştur” şeklinde ilâhî bir tespit söz konusudur. Buradan çıkarılacak sonuç ise, Allah’ın yok etme, yani cezalandırma gücüne sahip olduğudur.²¹ Ancak işin bu noktaya gelmesindeki temel sorumluluk insana aittir.

3. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEMİ

Dünyanın dört bir yanındaki dinî geleneklerin birçoğunda insan ve çevre arasındaki ilişkiye dair öğretilere rastlamak mümkündür. Bu geleneklere mensup olanların birçoğu, inançlarının çevreye karşı pozitif bir bakış açısına sahip olduğu kanaatindedirler. Ancak özellikle Batılı bazı bilim insanları, çevresel problemlerin dinî inançlardan kaynaklandığını iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir.²² Çevresel problemler için dinî inançların suçlanması, White’nin “haki-

Üniversitesi Yayınları, 2014), 94-105. ; Ahmet Bozyiğit, “İslâm Ahlak Öğretisinde Çevre Bilinci”, *Süriye Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 14.

¹⁵ Bozyiğit, “İslâm Ahlak Öğretisinde Çevre Bilinci”, 14.

¹⁶ Buharî, “el-Edebül-Müfred”, s.168.

¹⁷ Bozyiğit, “İslâm Ahlak Öğretisinde Çevre Bilinci”, 14.

¹⁸ Marisa Ronan, “Religion and the Environment: Twenty-First Century American Evangelicalism and the Anthropocene” *Humanities* 6/92 (2017), 9.

¹⁹ Hayati Aydın, “Religion and Environment” *Global Journal of Human-Social Science: B Geography, Geo-Sciences, Environmental Disaster Management* 14/7 (2014), 29.

²⁰ Şûrâ, 42/30.

²¹ Ali Köse, “Kur’an’da Musibet Kavramı Üzerine Psiko-Sosyolojik Değerlendirmeler”, *Diyanet Aylık Dergi “Çevre Ahlakı”* 326 (Şubat 2018), 33.

²² Ali Ayten-Amjad Hussain, “The Relationship between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors: An Empirical Study with Turkish and British Muslim Samples”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 29. ; Eric Wood-

miyet” teorisyle görünürlük kazanmıştır.²³ Bu durum, özellikle çevre ve din ilişkisine dair amprik çalışmaların ivme kazanmasıyla sonuçlanmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı dindar bireylerin çevreye karşı daha duyarlı olduklarını ortaya koyarken bir kısmı ise, dindarlık ve çevre arasında olumsuz ilişkinin varlığını tespit etmiştir.²⁴ Bununla birlikte Woodrum ve Hoban, çevre ve dindarlık ilişkisine dair yapmış oldukları çalışmada Lynn ve diğerlerinin yaptığı gibi çevre sorunları için dinî inançları suçlu ilan etmek için amprik bir temel tespitin olmadığı sonucuna varmışlardır.²⁵

Şüphesiz ki dindarlık ve çevre arasındaki ilişkilere dair çalışmaların büyük çoğunluğu Yahudî-Hıristiyan dinî geleneği bağlamında yürütülmüştür. Bu nedenle ifade edilmiş olan çalışmaların ulaşılmış olduğu sonuçların diğer dinî geleneklere ve özellikle de ülkemiz dinî geleneğine genellenebilirliği oldukça zordur. Ancak, ülkemizde çevre ve din ilişkisini amprik olarak ele alan çalışmalar yeterli düzeyde değildir. Bu bağlamda yapılan çalışmalarda genel olarak dindarlık ve dindarlığın inanç-etki ve bilgi-ibadet gibi boyutlarının çevre bilinci üzerindeki etkileri incelenmiştir. Ancak Ayten’in ifade ettiği gibi dindarlığın çevreye karşı yönelim ve çevreci davranışlarla ilişkisinin açıklanabilmesine katkıda bulunabilmek için özellikle iç kaynaklı ve dış kaynaklı dinî yönelim ölçeklerinin kullanılması ile yapılacak olan tecrübî çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır.²⁶ Bu nedenle bu araştırmanın konusu *içsel dinî motivasyon ile çevreye karşı yönelim ve çevreci davranışlar* arasındaki ilişkilere ilişkilidir.

4. ARAŞTIRMANIN AMACI

Araştırmanın temel amacı, içsel dinî motivasyon ile bireylerin çevreye karşı yönelim ve çevreci davranışları arasındaki ilişkilere ilişkilidir. Bu bağlamda, araştırmada öncelikle örneklemin *içsel dinî motivasyon* düzeylerinin, çevreye karşı yönelimin iki alt boyutu olan *emanet görme* ve *sahip olma* yönelimleriyle ilişkileri ve içsel dinî motivasyonun bu iki yönelimi yordama gücü incelenecektir. İkinci olarak ise örneklemin *içsel dinî motivasyon* düzeylerinin, çevreci davranışların iki alt boyutu olan *aktif çevre duyarlılığı* ve *israftan kaçınma* davranışlarıyla ilişkileri

rum-Thomas Hoban, “Theology and Religiosity Effects on Environmentalism”, *Review of Religious Research* 35/3 (1994),193.

²³ Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science* 155/3767 (1967), 1205.

²⁴ C. L. Kanagy-F.K. Willits, “A ‘Greening’ of Religion? Some Evidence from A Pennsylvania Sample”, *Social Science Quarterly* 74/3 (1993), 674-683.

²⁵ Woodrum-Hoban, “Theology and Religiosity Effects on Environmentalism”, 193.

²⁶ Ayten, “‘Sahip Olma’ Mı ‘Emanet Görme’ Mi?”, 231.

ve içsel dinî motivasyonun bu iki davranışı yordama gücü tespit edilmeye çalışılacaktır.

5. ARAŞTIRMANIN PROBLEM VE HİPOTEZLERİ

Araştırmanın temel problemi, *içsel dinî motivasyon ile çevreye karşı yönelim ve çevreci davranışlar arasındaki ilişkilerdir*. Araştırmanın alt problemleri ise şunlardır: Örneklemin içsel dinî motivasyon, çevreci yönelim ve çevreci davranış düzeyi nedir? Örneklemin içsel dinî motivasyon, çevreci yönelim ve çevreci davranış düzeylerinin ilişkili olduğu faktörler nelerdir? İçsel dinî motivasyon değişkeninin çevreci yönelim ve çevreci davranışları yordamaya katkısı ne düzeydedir?

Araştırmanın temel hipotezi, içsel dinî motivasyon ile çevreye karşı yönelim ve çevreci davranışlar arasında istatistiksel olarak pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu şeklindedir. Bu bununla birlikte araştırmada şu hipotezler test edilecektir: (1) İçsel dinî motivasyon ile emanet görme yönelimi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. (2) İçsel dinî motivasyon ile sahip olma yönelimi arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır. (3) Örneklemin içsel dinî motivasyon düzeyleri, emanet görme yönelimlerini yordamaktadır. (4) Örneklemin içsel dinî motivasyon düzeyleri sahip olma yönelimlerini yordamaktadır. (5) İçsel dinî motivasyon ile aktif çevre duyarlılığı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. (6) İçsel dinî motivasyon ile israftan kaçınma arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır. (7) Örneklemin içsel dinî motivasyon düzeyleri, aktif çevre duyarlılığı eğilimlerini yordamaktadır. (8) Örneklemin içsel dinî motivasyon düzeyleri israftan kaçınma davranışlarını yordamaktadır.

6. YÖNTEM

6.1. Araştırmanın Deseni

Araştırmada, içsel dinî motivasyon ile çevreye karşı yönelim ve çevreci davranışlar arasındaki ilişkilerin incelenmesi amacıyla ilişkisel desen kullanılmıştır.

6.2. Evren, Örneklem ve Demografik Değişkenler

Araştırmanın evreni Ordu'nun Ünye ilçe merkezi ve köylerinde ikamet eden bireylerinden oluşmaktadır. Araştırmanın örneklemi ise evreni teşkil eden kişilerden tesadüfî yöntemle seçilen 591 kişiden oluşmaktadır. Örneklemin % 46.4'ü (274) kadın, % 53.6'sı (317) ise erkektir. Örneklemin % 23.7'si (140) 15-22

yaş, %40.3'ü (238) 23-39 yaş, %26.7'si (158) 40-64 yaş ve %9.3'ü (55) ise 65 ve üzeri yaş gruplarından oluşmaktadır. Araştırmaya katılan deneklerin % 44.0'ı (260) bekâr, %49.6'sı (293) evli, % 2.5'i (15) boşanmış ve % 3.9'u (23) ise dul olan bireylerden oluşurken, örneklemin % 5.4'ü (32) düşük, %11.2'si (66) ortanın altı, %69.7'si (412) orta, %12.2'si (72) ortanın üstü ve %1.5'i (9) ise üst sosyo-ekonomik düzeye sahiptir.

6.3. Ölçme Araçları

6.3.1. Kişisel Bilgi Anketi

Araştırmanın kişisel bilgi anketinde örneklemele ilgili değişkenlere dair bazı soru cümleleri yer almaktadır.

6.3.2. İçsel Dinî Motivasyon Ölçeği (İDMÖ)

Hoge'un geliştirmiş olduğu ölçeğin Türkçe'ye standardizasyonu Karaca tarafından yapılmıştır. Ölçeğin yarıya bölme tekniği ile hesaplanan güvenilirlik katsayısı ($r=0.76$); Cronbach's alpha katsayısı ($r=0.84$) ve test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise ($r=0.90$) olarak hesaplanmıştır. 10 maddelik ölçeğin 7 maddesi, "dinî inançlarım hayata bakış açımı belirler" şeklinde olumlu cümle kalıbında, üç tanesi ise, "ahlâkî bir hayat yaşadığım sürece neye inandığım o kadar önemli değil" maddesinde olduğu gibi, olumsuz cümle yapısındadır. 5'li Likert tipi formatın kullanıldığı ölçekte ("0" Kesinlikle Katılmıyorum, "1" Katılmıyorum, "2" Kararsızım, "3" Katılıyorum ve "4" Kesinlikle Katılıyorum) şeklinde zayıftan kuvvetliye doğru bir puanlama yapılmıştır. Ölçekteki olumsuz cümle yapısındaki maddeler verilerin puanlanması sürecinde (0→4; 1→3; 2→2; 3→1; 4→0) şeklinde ters çevrilmektedir. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 40, en düşük puan ise 0'tır.²⁷

6.3.3. Çevreye Karşı Yönelim Ölçeği

Ayten tarafından bireylerin çevreye karşı yönelimlerini tespit edebilmek için geliştirilmiş bir ölçektir. Ölçek "emanet görme yönelimi" ve "sahip olma yönelimi" olmak üzere iki alt boyuta sahiptir. 11 maddeden oluşan ölçeğin 5 maddesi bireylerin emanet görme yönelimini, 6 maddesi ise sahip olma yönelimlerini ölçmektedir. Likert tipi ölçek formatında hazırlanmış olan ölçekte ("1" Kesinlikle Katılmıyorum, "2" Katılmıyorum, "3" Kararsızım, "4" Katılıyorum ve "5" Kesinlikle Katılıyorum) şeklinde zayıftan kuvvetliye doğru bir puanlama yapılmıştır. Ölçekten alınan düşük puanlar bireylerin çevreye karşı yönelimle-

²⁷ Faruk Karaca, "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu", *Ekev Akademi Dergisi*, 3/1 (2001), 187-201.

rin azaldığını, yüksek puanlar ise, söz konusu yönelimlerin arttığını göstermektedir.²⁸

Ölçek maddelerinin her birinin *Çevreye Karşı Yönelim Ölçeği*'nin toplamıyla olan ilişkisini gösteren korelasyon katsayı değerleri ($r=.20$ ile $r=.65$) arasında değişmektedir. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek amacıyla yapılan *Cronbach Alpha* iç-tutarlılık analiz sonuç değerleri ise "emanet görme yönelimi" alt boyutunda ($\alpha=.67$); "sahip olma yönelimi" alt boyutunda ise ($\alpha=.61$)'dir. Analiz sonuçları ölçeğin, geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir.²⁹

6.3.4.Çevreci Davranışlar Ölçeği

Ayten tarafından bireylerin çevreyi korumak adına yaptıkları davranışları tespit edebilmek için geliştirilmiş bir ölçektir. Ölçek "aktif çevre duyarlılığı" ve "israftan kaçınma" olmak üzere iki alt boyuta sahiptir. 14 maddeden oluşan ölçeğin 7 maddesi bireylerin aktif çevre duyarlılığını, 7 maddesi ise israftan kaçınma davranışlarını ölçmektedir. Likert tipi ölçek formatında hazırlanmış olan ölçekte ("1" Kesinlikle katılmıyorum, "2" Katılmıyorum, "3" Kararsızım, "4" Katılıyorum ve "5" Kesinlikle katılıyorum) şeklinde zayıftan kuvvetliye doğru bir puanlama yapılmıştır. Ölçekten alınan düşük puanlar bireylerin çevreci davranışlarının azaldığını, yüksek puanlar ise, söz konusu davranışların arttığını göstermektedir.³⁰

Ölçek maddelerinin her birinin *Çevreci Davranışlar Ölçeği*'nin toplamıyla olan ilişkisini gösteren korelasyon katsayı değerleri ($r=.26$ ile $r=.66$) arasında değişmektedir. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek amacıyla yapılan *Cronbach Alpha* iç-tutarlılık analiz sonuç değerleri ise "aktif çevre duyarlılığı" alt boyutunda ($\alpha=.80$); "israftan kaçınma" alt boyutunda ise ($\alpha=.64$)'tür. Analiz sonuçları ölçeğin, geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir.³¹

6.4.Verilerin Toplanması ve İstatistiksel Analizi

Anket Ağustos-Ekim 2019 tarihlerinde Ordu'nun Ünye ilçesinde uygulanmıştır. 650 kişiye dağıtılan anket formların 59 tanesi yanlış ve eksik doldurmalar nedeniyle değerlendirmeye alınmamıştır.

Araştırmanın verileri SPSS 22.0 istatistik paket programıyla analiz edilmiştir. Değişkenler arası ilişkilerin belirlenebilmesi amacıyla öncelikle Pearson Momentler Çarpım Korelasyon analizleri yapılmıştır. Daha sonra içsel dinî

²⁸ Ayten, "Sahip Olma' Mı 'Emanet Görme' Mi?", 212-213.

²⁹ Ayten, "Sahip Olma' Mı 'Emanet Görme' Mi?", 213.

³⁰ Ayten, "Sahip Olma' Mı 'Emanet Görme' Mi?", 213-215.

³¹ Ayten, "Sahip Olma' Mı 'Emanet Görme' Mi?", 215.

motivasyonun çevreye karşı yönelim ile çevreci davranışları yordama gücünü belirleyebilmek için basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır.

7. BULGULAR VE YORUMLAR

7.1.İçsel Dinî Motivasyon ile Çevreye Karşı Yönelim Arasındaki İlişkiye Dair Bulgu ve Yorumlar

Tablo 1. İçsel Dinî Motivasyon ile Çevreye Karşı Yönelim Boyutları Arasındaki Korelasyon Değerleri

İçsel Dinî Motivasyon	Emanet Görme Yönelimi	Sahip Olma Yönelimi
İDMÖ	.341**	-.141**

**p<.01

Araştırmada, bireylerin *içsel dinî motivasyon* düzeyleri ile *çevreye karşı yönelimin* alt boyutlarını oluşturan *emanet görme* ve *sahip olma yönelim* düzeyleri arasındaki ilişkilerin tespit edilebilmesi için Pearson Korelasyon analizi ve basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır.

Tablo 1 incelendiğinde örneklemin *içsel dinî motivasyon* düzeyleri ile *emanet görme* yönelimleri arasında pozitif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($r = .341$; $p < .01$). Bu sonuç, “İçsel dinî motivasyon ile emanet görme yönelimi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır” şeklindeki araştırma hipotezinin desteklendiği anlamına gelmektedir.

Yine Tablo 1’deki bulgular incelendiğinde bireylerin *içsel dinî motivasyon* düzeyleri ile *sahip olma* yönelimleri arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler olduğu anlaşılmaktadır ($r = -.141$; $p < .01$). Bu sonucun, “İçsel dinî motivasyon ile sahip olma yönelimi arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olacağına” dair araştırma hipotezini desteklediği görülmektedir. Araştırma sonucunun ifade edilmiş olan her iki hipotezi de desteklemiş olması, içselleştirilmiş bir dindarlığın bireylerin çevreye karşı yönelimlerini güçlü bir şekilde etkileyebileceğini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Yapılan literatür taramasında, her ne kadar içsel dinî motivasyon ile sahip olma yönelimi arasındaki ilişkiye dair doğrudan yapılmış olan herhangi bir çalışma tespit edilemese de Ayten’in çevre bilinci ve dindarlık ilişkisini araştırmış olduğu bir çalışmada dindarlık ile emanet görme yönelimi arasında pozitif; dindarlık ile sahip olma yönelimi arasında ise negatif yönde ($p < .05$) düzeyinde

anlamli bir ilişkinin tespit edilmesinin,³² bir yönüyle bu çalışmanın ulaşmış olduğu sonucu da desteklediği düşünülmektedir.

Şüphesiz ki insanlara bir anlam ve amaç duygusu kazandırmak, dinin en güçlü fonksiyonlarından biridir.³³ Esasen bu fonksiyon, genel dindarlığın olduğu kadar içsel dinî motivasyonun da en önemli hedeflerinden biridir. Bu nedendir ki dinî inançlarını benliğinin merkezine yerleştirip, duygu, düşünce ve davranışlarını ona göre düzenleyeceği bir referans noktası oluşturan bireylerin, ifade edilen anlam ve amaç duygusu bağlamında çevreye emanet görme yönelimiyle yaklaşımları beklenir. Zira narsistik duygularla var olan her şeye sahip olma yöneliminin içsel dinî motivasyon ile ilişkisinin olumsuz olacağı düşünülmektedir. Bilakis din, insanı gökleri ve yerleri incelemeye davet ederek, buralarda yer alan güneşi³⁴ ve yıldızları³⁵, bitki³⁶ ve hayvanları,³⁷ denizde seyreden gemileri, toprağa hayat veren yağmuru, yeryüzünde bulunan her türlü canlıyı, rüzgârları ve göklerle yerler arasında bulunan bulutların halden hale girmesini Allah'ın varlığının delilleri olarak sunmaktadır.³⁸ Bu nedenle, içsel dinî motivasyon düzeyleri yüksek olan bireylerin, dinin çevreye atfetmiş olduğu önemi dikkate alarak canlı ve cansız tüm varlıklara kutsal bir emanet olarak yaklaşmaları kuvvetle muhtemeldir.

Tablo 2. Çevreye Karşı Yönelimin Boyutlarının İçsel Dinî Motivasyon ile Yordanmasına Dair Regresyon Analizi

Yordayan Değişken	Emanet Görme Yönelimi				
	B	Standart Hata B	β	t	p
Sabit	18.362	.511		35.943	.000
İDMÖ	.144	.016	.341	8.808	.000
	R=.341	R ² =.116		F _(1,589) =77.580	p=.000
Yordayan Değişken	Sahip Olma Yönelimi				
	B	Standart Hata B	β	t	p
Sabit	22.535	1.165		19.340	.000
İDMÖ	-.129	.037	-.141	-3.463	.001
	R=.141	R ² =.020		F _(1,589) =11.990	p=.001

³² Ayten, "Sahip Olma' Mı 'Emanet Görme' Mi?", 226.

³³ Charles L. Harper, "Religion and Environmentalism", *Journal of Religion and Society*, Supplement Series 3 (2008), 10.

³⁴ Nûh, 71/16.

³⁵ Sâffât, 37/6.

³⁶ En'âm, 6/99.

³⁷ Nahl, 16/66.

³⁸ Bakara, 2/164.

Tablo 2 incelendiğinde örneklemin emanet görme yöneliminin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile yordandığı görülmektedir ($R=.341$, $R^2=.116$, $F_{(1.589)}=77.580$, $p=.000$). Analiz sonuçları, içsel dinî motivasyonun çevreye karşı yönelimin emanet görme boyutunun önemli bir yordayıcısı olduğunu göstermekle birlikte, emanet görme yönelimindeki varyansın sadece %11'ini açıkladığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, beta (β) değerleri dikkate alındığında örneklemin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile emanet görme yönelim düzeyleri arasında pozitif bir ilişkinin olduğu görülmektedir ($\beta=.341$, $t=8.808$, $p=.000$). Bu sonuç, “örneklemin içsel dinî motivasyon düzeyleri, emanet görme yönelimlerini yordamaktadır” şeklindeki araştırma hipotezini doğrulamaktadır. Ayten ve Hussain’ın Türk ve İngiliz Müslüman bireyler üzerinde yapmış oldukları çalışmada dindarlığın, emanet görme yönelimini yordadığının tespit edilmesi ve ilişkinin yönünün pozitif olması ($\beta=.334$, $t=6.759$, $p=.000$)³⁹ bu araştırmanın ulaştığı sonucu da desteklediği şeklinde yorumlanabilir.

Aynı şekilde Tablo 2’deki bulgular örneklemin sahip olma yöneliminin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile yordandığını göstermektedir ($R=.141$, $R^2=.020$, $F_{(1.589)}=11.990$, $p=.001$). Bu sonuç, içsel dinî motivasyonun çevreye karşı yönelimin sahip olma boyutunun önemli bir yordayıcısı olduğunu göstermekle birlikte, sahip olma yönelimindeki varyansın sadece %02’sini açıkladığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, beta (β) değerleri, örneklemin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile sahip olma yönelim düzeyleri arasında negatif bir ilişkinin olduğunu göstermektedir ($\beta=-.141$, $t=-3.463$, $p=.001$). Bu sonuç, “örneklemin içsel dinî motivasyon düzeylerinin sahip olma yönelimlerini yordayacağı”na dair araştırma hipotezini desteklediği anlamına gelmektedir. Her ne kadar bazı çalışmalarda dindarlığın bireylerin sahip olma yönelimlerini yordamadığı tespit edilmiş olsa da ($\beta=-.081$, $t=-1.500$, $p=.135$) ilgili çalışmada dindarlığın sahip olma yönelimindeki varyansın %004’ünü açıkladığı ve örneklemin dindarlık ile emanet görme düzeyleri arasında anlamlı olmasa bile negatif yönde bir ilişkiye sahip olduğu ($\beta=.341$)⁴⁰ ve dindarlığı etkileyebilecek olan bazı değişkenler dikkate alındığında, dindarlığın bireylerin sahip olma yönelimlerini olumsuz olarak etkileyebileceği düşünülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, içsel dinî motivasyonun örneklemin çevreye karşı sahip olma yönelimlerini yordadığına dair araştırma bulgusunun ifade edilmiş olan dindarlığın fonksiyonunu desteklemesi bakımından oldukça önemlidir.

³⁹ Ayten-Hussain, “The Relationship between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors”, 36.

⁴⁰ Ayten-Hussain, “The Relationship between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors”, 36.

Örneklem grubunun dinî inançları dikkate alındığında araştırma sonuçlarının daha iyi anlaşılacağı düşünülmektedir. Zira örneklemin bulunduğu kültürel kodları önemli ölçüde etkileyen İslâm dini, içinde yaşadıkları canlı ve cansız tüm doğa ile uyum içinde yaşamalarını müntesiplerinden beklemektedir. XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret eden ünlü Fransız seyyah Guer'in Şam'da hasta kedi ve köpeklerin tedavisi için bir hastanenin varlığından bahsetmesinin⁴¹, içselleştirilmiş bir dindarlığın çevre üzerindeki olumlu etkisini göstermesi açısından önemli bir işarettir. Başka bir ifadeyle Batı'dan ziyade Doğu'nun geleneksel çevresinde kutsalın anlamı bütün hayata hükmetmeye devam ettiğinden⁴² içsel dinî motivasyona sahip bireylerin, daha geniş bir evrenle bağlantı kurarak tabiatta var olan canlı ve cansız tüm varlıklara emanet görme temelinde yaklaşması beklenir. Zira İslâm dini evrenin yaratılmasını, müşahadeye davet eden ve müşahade edenin inancını artıran açık bir kitap olarak görmektedir.⁴³ Bununla birlikte bazı İslâm âlimlerinin doğayı "Kutsal Yurt"⁴⁴ olarak ifade etmeleri ve ona sahip olduğunun ötesinde anlamlar yükleyerek onu, "Kâinat Kitabı" olarak Yaratıcı'yı tanımanın bir anahtarı şeklinde değerlendirmeleri⁴⁵ araştırma bulgularını desteklemesi açısından önemlidir.

7.2.İçsel Dinî Motivasyon ile Çevreci Davranışlar Arasındaki İlişkiye Dair Bulgu ve Yorumlar

Tablo 3. İçsel Dinî Motivasyon ile Çevreci Davranışların Boyutları Arasındaki Korelasyon Değerleri

İçsel Dinî Motivasyon	Aktif Çevre Duyarlılığı	İsraftan Kaçınma
İDMÖ	-.127**	.141**
**p<.01		

Araştırmada, bireylerin *içsel dinî motivasyon* düzeyleri ile çevreci davranışların alt boyutlarını oluşturan *aktif çevre duyarlılığı* ve *israftan kaçınma* düzeyleri arasındaki ilişkilerin tespit edilebilmesi için Pearson Korelasyon analizi ve basit doğrusal regresyon analizi yapılmıştır.

⁴¹ Kirman, "Religious and Secularist Views of The Nature and The Environment", 272.

⁴² Sadık Kılıç, *Benliğin İnşası* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 97-98.

⁴³ Kirman, "Religious and Secularist Views of The Nature and The Environment", 271.

⁴⁴ Bozyiğit, "İslâm Ahlak Öğretisinde Çevre Bilinci", 20.

⁴⁵ Ayten, "Sahip Olma' Mı 'Emanet Görme' Mi?", 208.

Tablo 3 incelendiğinde örneklemin *içsel dinî motivasyon* düzeyleri ile *aktif çevre duyarlılığı* eğilimleri arasında negatif yönde istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu görülmektedir ($r = -.127$; $p < .01$). Bu sonuç, “İçsel dinî motivasyon ile aktif çevre duyarlılığı arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır” şeklindeki araştırma hipotezinin doğrulanmadığı anlamına gelmektedir.

Yine Tablo 3’teki bulgular, bireylerin *içsel dinî motivasyon* düzeyleri ile *israftan kaçınma* eğilimleri arasında pozitif yönde güçlü ilişkiler olduğunu göstermektedir ($r = .141$; $p < .01$). Bu sonucun, “İçsel dinî motivasyon ile israftan kaçınma arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olacağına” dair araştırma hipotezini desteklediği söylenebilir.

Araştırma bulguları aktif çevre duyarlılığının içsel dinî motivasyon düzeylerinin yükselmesine paralel olarak yükselmediğini, bilakis düştüğünü göstermektedir. Bu sonuç içsel dinî motivasyonun bireyleri aktif çevreci davranışlara motive etme konusunda tek başına yeterli olmadığı anlamına gelmektedir. Bu durum bir yönüyle bu kişilerin dinî inançları ile bütünleşme derecesine bağlıdır. Ancak, Arbuckle ve Monisky’in dinin çevresel tutumlar üzerindeki fonksiyonu ile ilgili olarak yapmış oldukları çalışmada, Protestan ve Katoliklerin dindarlık düzeylerinin yükselmesi ile iklim değişikliği konusunda daha az kaygılı oldukları tespit edilmiştir. Bu durum araştırmacılar tarafından dinin çevresel tutumların temel itici gücü olmadığı şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁶ Bu bulgu, her ne kadar yukarıda ifade edildiği şekliyle kişilerin dinî inançlarıyla bütünleşme derecesine bağlı olarak çevreci davranışlara yönelebileceği düşüncesine aykırıymış gibi gözükse de kanaatimize göre burada başka değişkenlerin de göz ardı edilmemesi gerekir. Kanagy ve Nelsen’in cinsiyet, yaş, eğitim ve sosyo-ekonomik durum gibi değişkenleri kontrol ederek yapmış oldukları çalışmada, dindarlığın çevresel davranışlarla anlamlı bir ilişkisinin olmadığını tespit etmeleri,⁴⁷ ifade edilmiş olan başka değişkenlerin göz ardı edilmemesi halinde içsel dinî motivasyonun aktif çevreci davranışlar için önemli bir motivasyon kaynağı olabileceğini düşündürmektedir.

Araştırmada örneklemin içsel dinî motivasyon düzeylerinin yükselmesi ile israftan kaçınma davranışları arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olması beklenen bir durumdur. Ancak içsel dinî motivasyondaki artış, ağaç dikme, çevre sorunlarıyla ilgili bilgilendirme ve diğer insanları bilgilendirme faaliyetlerinde bulunma, kullanılmış atıkları değerlendirme, plastik yerine cam kullanma

⁴⁶ Matthew B. Arbuckle-David M. Monisky, “The Role of Religion in Environmental Attitudes” *Social Science Quarterly* 96/5 (2015), 1260.

⁴⁷ Conrad L. Kanagy-Hart M. Nelsen, “Religion and Environmental Concern: Challenging the Dominant Assumptions”, *Review of Religious Research* 37/1 (1995), 35.

gibi aktif çevre duyarlılığı olarak ifade edilen davranışlarda⁴⁸ anlamlı bir azalma olduğu görülmektedir. Ayten'e göre bu durum, aktif çevre duyarlılığı kapsamına giren davranışların daha külfetli olmasıyla açıklanabileceği gibi, dinin ilgili davranışlara yönelik emirlerinin inananlar tarafından daha az dikkate alındığı anlamına da gelebilir. Bu ise, dinî eğitimde çevre bilinci eksikliğinin olduğunu düşündürmektedir. Bu nedenle araştırma bulguları birlikte değerlendirildiğinde, dindarlığın dolayısıyla da içsel dinî motivasyonun bireylerin çevreci davranışlarda bulunma eğilimleri üzerindeki fonksiyonunun daha çok israftan kaçınma ile sınırlı olabileceği düşünülmektedir.⁴⁹

Tablo 4. Çevreci Davranışın Boyutlarıyla İçsel Dinî Motivasyon ile Yordanmasına Dair Regresyon Analizi

Yordayan Değişken	Aktif Çevre Duyarlılığı				
	B	Standart Hata B	β	t	p
Sabit	25.996	1.719		15.120	.000
İDMÖ	-.171	.055	-.127	-3.107	.002
	R=.127	R ² =.016		F _(1.589) =9.665	p=.002
Yordayan Değişken	İsraftan Kaçınma				
	B	Standart Hata B	β	t	p
Sabit	25.279	1.158		21.839	.000
İDMÖ	.128	.037	.141	3.465	.001
	R=.141	R ² =.020		F _(1.589) =12.005	p=.001

Tablo 4 incelendiğinde örneklemin aktif çevre duyarlılığının içsel dinî motivasyon düzeyleri ile yordanmadığı görülmektedir (R=.127, R²=.016, F_(1.589)=9.665, p=.002).⁵⁰ Analiz sonuçları, içsel dinî motivasyonun çevreci davranışların aktif çevre duyarlılığı boyutunun önemli bir yordayıcısı olmadığını göstermektedir. Bununla birlikte, beta (β) değerleri dikkate alındığında örneklemin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile aktif çevre duyarlılığı düzeyleri arasında negatif yönde bir ilişkinin olduğunu görülmektedir (β =-.127, t=-3.107, p=.002). Bu sonuç, "örneklemin içsel dinî motivasyon düzeyleri, aktif çevre

⁴⁸ Ayten, "'Sahip Olma' Mı 'Emanet Görme' Mi?", 227.

⁴⁹ Ayten, "'Sahip Olma' Mı 'Emanet Görme' Mi?", 227.

⁵⁰ Her ne kadar aradaki ilişki anlamlılık düzeyine ulaştığı için, içsel dinî motivasyonun aktif çevre duyarlılığını yordadığı düşünülse de araştırma bağlamında bakıldığında, bu durum, içsel dinî motivasyonun artmasının aktif çevre duyarlılığını da arttıracığı öngörüsünü desteklememiştir. Bu nedenle, ilgili bulgunun içsel dinî motivasyonun aktif çevre duyarlılığını yordamadığı söylenebilir.

duyarlılığı eğilimlerini yordamaktadır” şeklindeki araştırma hipotezini doğrulamamaktadır.

Yine Tablo 4’te görülebileceği üzere, örneklemin israftan kaçınma eğilimlerinin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile yordandığı tespit edilmiştir ($R=.141$, $R^2=.020$, $F_{(1.589)}=12.005$, $p=.001$). Bu sonuç, içsel dinî motivasyonun çevreci davranışların israftan kaçınma boyutunun önemli bir yordayıcısı olduğunu göstermekle birlikte, israftan kaçınma davranışındaki varyansın sadece %02’sini açıkladığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte beta (β) değerleri, örneklemin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile israftan kaçınma düzeyleri arasında pozitif yönde bir ilişkiyi göstermektedir ($\beta=.141$, $t=3.465$, $p=.001$). Bu sonuç, “örneklemin içsel dinî motivasyon düzeylerinin israftan kaçınma davranışlarını yordayacağı”na dair araştırma hipotezini desteklediği anlamına gelmektedir.

Yapılan bazı çalışmalarda dindarlığın, aktif çevreci davranışı yordadığının tespit edilmesi ve ilişkinin yönünün negatif olması ($\beta=-.064$, $t=-1.189$, $p=.235$); bununla birlikte dindarlığın, israftan kaçınma davranışını yordadığının tespit edilmesi ve ilişkinin pozitif yönde olması ($\beta=.139$, $t=2.588$, $p=.010$),⁵¹ bu araştırmanın ulaştığı sonucu da desteklediği şeklinde yorumlanabilir.

Tablo 4 incelendiğinde, örneklemin temsil ettiği dinî geleneğin temel kaynağı Kur’an-ı Kerîm’in “Yiyin, için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez”⁵² âyeti dikkate alındığında içsel dinî motivasyon ile israftan kaçınma davranışı arasındaki ilişkiye dair bulgunun beklenen bir sonuç olduğu düşünülmektedir. Ancak içsel dinî motivasyon ile aktif çevre duyarlılığı arasında negatif bir ilişkinin olması, israftan kaçınmayla ilgili bulgular dikkate alındığında oldukça düşündürücüdür. Zira din israftan kaçınma kadar çevre için bir şeyler yapma ile de ilgilenir. Ancak burada belki israftan kaçınmanın, yukarıda ifade edildiği gibi aktif bir şekilde çevresel faaliyetlere katılmaktan daha kolay olması etkili olmuş olabilir. Bununla birlikte bu sonuçta başka faktörlerin de varlığını göz ardı etmemek gerekir. Bu faktörlerden birinin de çevre ve din arasındaki güçlü bir kutsal bağın çok fazla farkında olunmaması etkili olmuş olabilir. Zira Hitzhusen’e göre bazı dinî ve manevî etik unsurlar, çevreye yönelik faktörlerin etkisine ve etkileşimine katkıda bulunup onları tamamlayabilirler. İfade edilen dinî ve manevî unsurların dönüştürücü öğrenmeyi arttırabileceği kanaatinde olan Hitzhusen, Tanrı, insan ve yaratılış arasındaki bağlantıya ilişkin özel etik ve ahlâkî öğretileri uygulamanın dinî olarak güçlendirilmiş

⁵¹ Ayten-Hussain, “The Relationship between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors”, 36.

⁵² A’râf, 7/31.

tutumların, sevgi duygusunun, eko-adalet ve kozmik kefarete gibi eko-teolojik kavramların çevresel dinî aktivizmi güçlendirebileceği kanaatindedir.⁵³

Dinin Hitzhusen'in ifade ettiği fonksiyonunu üretebilmesi bir yönüyle bireyin içsel dinî motivasyon düzeyi ile yakından ilişkilidir. Zira içsel dinî motivasyon bireyin inancını denetim odağı haline getirmesine yardımcı olur. Bu ise bireyin kozmik kefarete bağlamında çevrenin kurtarılması ve iyileştirilmesi için aktif çalışma hissini güçlendirebilir. Bu açıdan bakıldığında içsel dinî motivasyonun desteklediği dinî aktivizm, karmaşık çevre sorunları karşısında dindar bireye karamsarlığa karşı umutlu bir panzehir sunabilir.⁵⁴ Bu ise bireyin aktif çevre duyarlılığını arttırabilir. Böylece içsel dinî motivasyonun beslediği inanç, herhangi bir ödül beklentisi olmaksızın bireye eyleme geçme kapasitesi verir.⁵⁵ Ancak araştırma bulgusu bu durumu desteklememiştir.

8. SONUÇ

Araştırma bulguları, içsel dinî motivasyonun örneklemin çevreye karşı yönelim tarzlarını ifade eden emanet görme ile pozitif, sahip olma ile ise negatif yönde ilişkileri olacağı; içsel dinî motivasyonun her iki yönelim tarzını da yordayacağı yönündeki hipotezleri doğrulamıştır. Bununla birlikte bireylerin içsel dinî motivasyon düzeyleri ile aktif çevre duyarlılığı ve israftan kaçınma davranışları arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler olacağı; içsel dinî motivasyonun her iki davranışı da yordayacağı şeklindeki araştırma hipotezinin ise sadece israftan kaçınma davranışı bağlamında doğrulandığı belirlenmiştir.

Araştırma sonuçları birlikte değerlendirildiğinde içselleştirilmiş bir dindarlığın çevreye karşı yönelim ve aktif çevre duyarlılığı hariç çevreci davranışlar üzerinde güçlü bir etkisinin olduğu söylenebilir. Esasen bu sonuç beklenen bir durumdur. Zira İslâm dini, kutsalın izdüşümü olarak ifade ettiği yeryüzünü insanın hizmetine sunmuştur. Ancak bu durum, insanın çevreye hâkim olup, onu sömürmesi anlamına gelmemektedir. İçselleştirilmiş bir dindarlığın bireyde tabiatın ve çevrenin kutsallığı bilincini geliştirmesi kuvvetle muhtemeldir. Araştırma bulguları ifade edilmiş olan kutsallık bilincinin bireyin çevreci tutum

⁵³ Gregory E. Hitzhusen, "Religion and Environmental Education: Building on Common Ground", *Canadian Journal of Environmental Education* 11 (2006), 16.

⁵⁴ Hitzhusen, "Religion and Environmental Education: Building on Common Ground", 18.; Jessica L. Crowe, "Transforming Environmental Attitudes and Behaviours through Eco-spirituality and Religion", *International Electronic Journal of Environmental Education* 3/1 (2013): 77.

⁵⁵ Hitzhusen, "Religion and Environmental Education: Building on Common Ground", 18.; Crowe, "Transforming Environmental Attitudes and Behaviours through Eco-spirituality and Religion", 77.

ve davranışlarına olumlu yansıdığını göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bununla birlikte, araştırma sonucunun içsel dinî motivasyon ile aktif çevre duyarlılığı arasındaki pozitif bir ilişkiyi desteklememesi ve içsel dinî motivasyonun aktif çevre duyarlılığını yordamadığının ortaya çıkması oldukça düşündürücüdür. Zira tabiata Tanrı'dan kaynaklanan bir kutsallık atfeden insanın, tabiatı ve çevreyi koruyup geliştirmek için aktif çevre duyarlılığına sahip olması beklenir. Ancak araştırma bulguları bu durumu desteklememiştir. Burada daha önce de ifade edildiği üzere, aktif çevre duyarlılığının israftan kaçınma davranışına göre daha külfetli olmasının etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu duyarlılığın özellikle küçük yaşlarda aile ve okullardaki eğitim ve öğretimle beslenerek güçlendirilebileceği düşünülmektedir. Bunun için de dinî ve manevi temaların çevre eğitim ve öğretim faaliyetlerine entegrasyonunu acilen sağlamak gerekir. Böylece, çevreye karşı teolojik temelli sorumluluk duygusuna sahip bireylerin yetiştirilmesinin çevreci tutum ve davranışlara olumlu yansıyacağı ifade edilebilir.

9. KAYNAKÇA

- Aksay, Cemal Seçkin vd. "Küresel Isınma ve İklim Değişikliği". *Selçuk Üniversitesi Fen Fakültesi Fen Dergisi*. 1/25 (2005), 29-42.
- Alper, Değer-Anbar, Adem. "Küresel ısınmanın Dünya Ekonomisine ve Türkiye Ekonomisine Etkileri". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 9/4 (2007), 15-54.
- Arbuckle Matthew B.-Monisky, David M. "The Role of Religion in Environmental Attitudes". *Social Science Quarterly*. 96/5 (2015), 1244-1263.
- Aydın, Hayati. "Religion and Environment". *Global Journal of Human-Social Science: B Geography, Geo-Sciences, Environmental Disaster Management*. 14/7 (2014), 29-31.
- Ayten, Ali. "'Sahip Olma' Mı 'Emanet Görme' Mi?: Çevre Bilinci ve Dindarlık İlişkisi Üzerinde Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 10/2 (2010), 203-233.
- Ayten, Ali-Hussain, Amjad. "The Relationship between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors: An Empirical Study with Turkish and British Muslim Samples". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 53 (2017), 27-44.
- Bozyiğit, Ahmet. "İslâm Ahlak Öğretisinde Çevre Bilinci". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/2 (2016), 9-23.
- Crowe, Jessica L. "Transforming Environmental Attitudes and Behaviours through Eco-spirituality and Religion". *International Electronic Journal of Environmental Education*. 3/1 (2013), 75-88.

- DPT. "İklim Değişikliği Özel İhtisas Komisyonu Raporu". *Sekizinci Beş Yıllık Kalkınma Planı*. Ankara, 2000.
- Eren, Mehmet. "Çevrenin Korunması Hususunda Hz. Peygamber'in Sit Alanı Uygulamaları". *Çevre ve Ahlak Sempozyumu. Sempozyum Bildiri Metinleri*. 91-111. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yayınları. 2014.
- Harper, Charles L. "Religion and Environmentalism". *Journal of Religion and Society. Supplement Series 3* (2008), 5-26.
- Hitzhusen, Gregory E. "Religion and Environmental Education: Building on Common Ground". *Canadian Journal of Environmental Education*. 11 (2006):9-25.
- Kanagy Conrad L.-Nelsen, Hart M. "Religion and Environmental Concern: Challenging the Dominant Assumptions". *Review of Religious Research*. 37/1 (1995), 33-45.
- Kanagy, C. L.-Willits, F.K. "A 'Greening' of Religion? Some Evidence from A Pennsylvania Sample". *Social Science Quarterly*. 74/3 (1993), 674-83.
- Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *Ekev Akademi Dergisi*. 3/1 (2001), 187-201.
- Kaypak, Şafak. "Çevre Hukukunun Ulusal ve Uluslararası Boyutları". *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 5/10 (2012), 205-242.
- Keskiner, Emine. "Çevre ve Din Eğitimi: İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Kitapları Üzerine Bir İnceleme". *Değerler Eğitimi Dergisi*. 12/27 (2014), 187-215.
- Kılıç, Sadık. *Benliğin İnşası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Kirman, M. Ali. "Religious and Secularist Views of The Nature and The Environment". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research*. 1/3 (2008): 267-277.
- Köse, Ali. "Kur'an'da Musibet Kavramı Üzerine Psiko-Sosyolojik Değerlendirmeler". *Diyanet Aylık Dergi "Çevre Ahlakı"*. S. 326 (Şubat 2018): 30-33.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Martı, Huriye. "İslam, Çevre ve Ahlak". *Diyanet Aylık Dergi "Çevre Ahlakı"* 326 (Şubat 2018). 6-9.
- Ronan, Marisa. "Religion and the Environment: Twenty-First Century American Evangelicalism and the Anthropocene". *Humanities*. 6/92 (2017), 1-15.
- White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". *Science*. 155/3767 (1967):1203-1207.
- Woodrum Eric-Hoban, Thomas. "Theology and Religiosity Effects on Environmentalism". *Review of Religious Research*. 35/3 (1994):193-206.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 24.04.2020 | Kabul Tarihi: 23.06.2020

Hız. Hatice'nin Evliliği ve İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi

- The Marriage of Khadija and Evaluation of the Narrations in This Framework -

Tahsin KAZAN*

Atıf/Citation: Kazan, Tahsin. "Hz. Hatice'nin Evliliği ve İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi / The Marriage of Khadija and Evaluation of the Narrations in This Framework". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 307-337.

Öz:

Hız. Hatice, Hz. Peygamber'in bi'setten önce evlendiği tek eşidir. O, zengin ve itibar sahibi olup İslam'a giren ilk kişi olma şerefine sahip olmuş ve Allah Rasûlü'nün hayatında derin iz bırakmış bir insandır. Sünni kaynaklar, onun Hz. Peygamber ile evlenmeden önce iki kişi ile evlendiğini haber vermekte ve bu evliliklerden doğan çocukları ile ilgili öзде bir ihtilaf içermemekle birlikte detay denilebilecek bazı meselelerde farklı görüşler savunmaktadır. Şia ise, bazı gerekçeler ileri sürerek Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber dışındaki evliliğini kabul etmemektedir. İlk Müslüman olan kişinin kimliği hakkında da her iki ekolün farklı anlayışlara sahip oldukları müşahade edilmektedir. Ayrıca Şia, Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma dışında kız çocuklarının olmadığını savunarak Allah Rasûlü'nün iki kızının Hz. Osman ile yaptığı evliliklerini de kabul etmemektedir.

Kaynaklarda Hz. Hatice'nin Allah Rasûlü ile evlendiğinde kaç yaşında olduğuna dair farklı rakamlar dile getirilmiştir. Bu çalışmada, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber ile evlenme yaşıyla ilgili rivayetlerde dile getirilen farklı rakamlar tetkik edilecektir. Buradan hareketle her iki mezhebin rivayetlere yaklaşımının ideolojik olup olmadığı ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Peygamber, Hz. Hatice, Evlilik, Evlilik Yaşı.

Abstract:

Hız. Khadija, is the only wife of Prophet (Mohammad) before bi'sat. She is a woman of wealth and dignity who had the honor of being the first to enter Islam and left a deep mark on the life of the Messenger of Allah. Sunni sources report that she had married two people before marrying Prophet, and they did not contain a fundamental dispute about her children born of these marriages, but advocated different views on some issues that could be called detail. Shia, on some grounds, does

* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tkazan12@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7675-9000.

not accept Hatice's (Khadija) marriages before Prophet. It is observed that both schools have different understandings about the identity of the first Muslim. In addition, Shia defends that Prophet has no girls except Fatima. Therefore, Shia does not accept Prophet's two daughter's marriages with Osman.

In sources, different figures were expressed about how old Khadija was when she married Allah's Messenger. In this study, different figures expressed in narrations about Khadija's marriage age with the Prophet will be examined. From this point of view, it will be revealed whether the approaches of both religious sects to narrations are ideological.

Key words: Prophet (Muhammad), Hz. Khadija, Marriage, Age of Marriage.

1. GİRİŞ

Hz. Muhammed'in (sav.) ilk eşi ve ona ilk iman etme vasfını taşıyan Hatice bint Huveylid b. Esed b. Abdüluzza b. Kusay el-Kureşî'nin (ö. 620) hangi yılda doğduğu kesin olarak bilinmemektedir.¹ Mekke'de doğup orada hayatını kaybettiği ise bilinen bir husustur. "Ümmü'l-Mümînin" vasfı, Hz. Peygamber'in bütün eşleri için zikredilmekle birlikte Hz. Hatice (r.a.) için de kullanılmakta ayrıca o, "Tâhire", "Zekiyye", "Merziyye", "Sıddıka", "Seyyidetü'n-nisâi Kureyş" ve "Hayrü'n-nisa" gibi birçok üstün sıfatlarla anılmıştır.² Hz. Hatice, Ben-i Esed kabilesine mensuptur. Soyu baba tarafından Rasulullah'ın dedelerinden Kusay'da; annesinin nesebi de hem baba tarafından, hem anne tarafından Lüeyy b. Galib'de birleşmektedir. Rivayetlerde karşılaştığımız Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed'e (sav.) söylediği "amcamın oğlu" hitabının bu seçerle ilgili olduğu düşünülebilir.³

Hz. Hatice'nin yaşadığı çağda kadınların, mensup oldukları kabile içerisinde neredeyse hiçbir hukuki statüye ve ekonomik gelire sahip olmadıkları bilinen bir husustur. Zira Araplarda genel olarak erkek çocukların üstünlüğü kabul edilir, kız çocukları ise utanç vesilesi olarak telakki edilirdi. İstenilmeyen evlat olan kız çocukların toplumdaki durumunu Kur'an dikkat çeken bir tasvir ile şöyle ifade etmiştir: "Onlardan biri kız ile müjdelendiğinde, öfkelenmiş olarak yüzü simsiyah olur. Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı toplumdan gizlenir. Onu, aşağılık duygusu içinde kalarak yanında tutacak mı, yoksa toprağa mı gömecek? Bak ki, ne fena şey ile hüküm vermekteler."⁴ Ancak bu husus, genel geçer bir durum değildi. Nitekim Hz. Hatice gibi bazı kadınlar ekonomik gücü elinde

¹ Ebü'l-Hasen İzzüddin Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989), 6: 78.

² Ebü'l-Muzaffer Şemsüddin Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî, *Mirâtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Heyet, (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013), 3: 128.

³ Ahmet Güzel, "Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'le Evliliği, Çocukları ve Aile Hayatı Üzerine Bir Değerlendirme", *İstem Dergisi*, (Yıl: 2012, 10), Sayı: 19: 60.

⁴ Nahl, 16/58-59.

bulundurmakta olup toplum içinde söz sahibi idiler. Elbette bu araştırmamızda Hz. Hatice'nin kavmi içindeki konumunu ele alacak değiliz. Bilakis onun evliliğini ele alıp bu konuda var olan rivayetlerin sahip olunan tarih anlayışı çerçevesinde şekillenip şekillenmediğini tahlil etmeye çalışacağız.

Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber ile yaptığı evlilik, modern aile yapısı için önemli kurallar içermektedir. Zira bu evlilik yaklaşık çeyrek asır sürmüş, bu süreçte evlilik hayatlarını olumsuz etkileyecek ciddi bir sorun kaydedilmemiştir. Sahih olmayan rivayetlerle tamamen ilâhî bir boyut atfedilerek ve mucizevî bir boyuta büründürerek örnek olmaktan çıkartılan bu evliliğin doğru okunması, günümüz evliliklerinde yaşanan ciddi tehlikeler ve krizler için de bir çıkış yolu olabilecektir.

Hz. Hatice'nin hayatı ve evliliği birçok çalışmaya konu olmasına rağmen⁵ Sünnî ve Şîî tarihçilerin ittifak veya ihtilaf ettikleri hususlar önceki çalışmalarda değerlendirilmemiştir. Bu çalışmada iki ekolün bilinen bir meselede ortak bir anlayış ortaya koyup koymadıkları belirlenmeye çalışılacaktır. Bir başta tabir ile tarihi gerçeklere ideolojik bakıp bakmadıklarını tespit etmek için değerlendirme yapılacaktır. İnsanî bir ilişkinin ilahi bir boyuta dönüştürülerek Hz. Peygamber'in nebî olacağı sezgisi ile bağlantılı olarak düşünülmesi, Kur'an ve sahih sünnet merkezli bir tarih inşa etmek yerine retorik bir anlayışın kodları olarak değerlendirilebilir.

Hz. Hatice'nin evlilik yaşı ile ilgili tartışmaların Hz. Aişe'nin evlilik yaşı kadar ihtilaf içermemekte birlikte çeşitli çalışmalara konu olduğu görülmektedir. Ancak bu çalışmalarda bu konunun detaylı bir şekilde ele alındığı söylenemez. Nitekim bu çalışmalarda daha çok Hz. Hatice'nin hayatı üzerinde durulmuş, evliliği ise detaylı ele alınmamıştır.

⁵ Bkz; Fatih Köse, Hilye Geleneğine Bir Katkı: Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait İki Mesnevide Hz. Hatice (R.A.) Tasvirleri, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi [Akademi Sosyal Bilimler Dergisi]*, 2017, cilt: IV, sayı: 10; Kadriye Erdemli, Hz. Hatice, *Diyanet İlmî Dergi*, 2009, cilt: 45, sayı: 1; Ahmet Güzel, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'le Evliliği, Çocukları ve Aile Hayatı Üzerine Bir Değerlendirme, *İstem: İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi*, 2012, cilt: 10, sayı: 19; Kevser Özdoğan, Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'den Dünyaya Gelen Çocuklarının Sayısı ve Sırası Üzerine Bir Değerlendirme, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İltd)*, 2018, sayı: 49.

2. HZ. PEYGAMBER'DEN ÖNCE HZ. HATİCE'NİN EVLİLİKLERİ VE ÇOCUKLARI

Hz. Hatice genç bir kız iken amcasının oğlu Varaka b. Nevfel ile evliliği gündeme gelmişse de bu evlilik gerçekleşmemiştir.⁶

Hz. Hatice'nin evliliği mevzusunda Şîi ve Sünnî tarihçiler arasında bazı ihtilaflar vardır. Sünnî tarihçilere göre, Hz. Hatice, Allah Rasûlü ile evlenmeden önce iki evlilik yapmış ve bu evliliklerinden biri erkek ikisi kız çocuk olmak üzere üç tane çocuğu olmuştur. Bazı tarihçilere göre Hz. Hatice'nin Atîk'ten bir oğlu ve bir kızı; Ebû Hâle'den iki erkek çocuğu olmuştur.⁷ Ancak genel kabule göre Ebû Hâle'den iki, Atîk'ten de bir çocuğu olmuştur.⁸ Belâzurî (ö. 279/892-93), Hz. Hatice'nin bu evlilikleri hakkında şu detayları bize vermektedir. "Allah Rasûlü'nden önce Hatice, Temîm kabilesinden Ebû Hâle künyeli Hind b. en-Nebbâş ile evlenmişti. Bu evlilikten Hind adında bir erkek çocuk dünyaya gelmiştir. Hz. Hatice daha sonra 'Atîk b. Âbid b. Abdullah b. Ömer b. Mahzûm ile evlendi o da Hatice'yi boşadı."⁹

Araştırabildiğimiz kadarıyla Sünnî kaynaklarda *فطلقتها*/"O'nu boşadı" cümlesinin fazla yer almamasını¹⁰ boşanmanın bir kusur olarak telakki edilmesine bağlamak mümkündür. Bu durum, tarih kitaplarında yer alan kimi olayları değerlendirirken de dikkat etmemiz gereken bir husustur. Bu nedenle tarih yazıcılığında insan faktörü göz ardı edilmemelidir. Sünnî kaynaklar, Hz. Hatice'nin Allah Rasûlü'nden önce iki evlilik yaptığını ve bu evliliklerden çocuk sahibi olduğunu haber verir. Bu konu, görebildiğimiz kadarıyla üzerinde ittifakın hâsıl olduğu ender olaylardan biridir. Hz. Hatice'nin önce hangi eşi ile

⁶ Muhammed b. Habîb b. Umeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, thk. İlez Lihtan Şetir, (Beirut: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 78; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Manî' el-Hâşimî, İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs, (Beirut: Dâru Sâdır, 1968), 8: 11; Hasen b. Ömer İbn Habîb, *el-Muktefa min sîreti'l-Mustafa*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, Kahire, 1996, 47.

⁷ Mahmud Es'ad, *Tarihi Din-i İslâm*, Sad., Ahmet Lütfi Kazancı- Osman Kazancı, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 341.

⁸ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bedu ve't-târîh*, (Mektebetü's-Sikâfetü'd-Diniyye, ts, yayınyeri yok), 5: 10.

⁹ Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Muhammed Humejdullah, (Mısır: Daru'l-Meârif, 1959), 1: 40^v.

¹⁰ Bkz. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 78; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe, Nşr: (Mısır: el-Heyetü'l-Misriye, 1992), 133; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Diyâ' el-Ömerî, (Beirut: Muessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 3: 268; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Amilî Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târîhü'r-rüsûl ve'l-mülûk*, (Beirut: Dâru't-Türâs, 1387), 3: 161. Taberî, bu zatın öldüğünü açıkça ifade etmektedir.

evlilik yaptığı ihtilaflı olmakla birlikte çoğunluğun benimsediği görüşe göre Hz. Hatice önce Ebû Hâle ile evlenmiştir.¹¹

3. HZ. HATİCE'NİN HZ. MUHAMMED İLE EVLİLİĞİNİN SEBEPLERİ

Her şeyden önce araştırmamızın esasını oluşturan bu evliliğin vücut bulmasına zemin hazırlayan sebeplerin neler olduğunu tespit etmemiz gerekmektedir. Nitekim bu durum, Hz. Peygamber'in, Hz. Hatice'nin evlilik yaşı ile ilgili rivayetlerin tahlilinde de önem arz edecektir. Kaynaklarda bu evliliğin tahakkuku için zikredilen gerekçelerden bir kısmının sıhhatinin ciddi manada sorgulanması gerekir kanaatindeyiz. Hz. Hatice'nin beklenen son peygamberin alametlerini Allah Rasûlünde gördüğünü belirten şu rivayeti bu konuda örnek olarak zikredebiliriz.

Meysere Hz. Hatice'ye yolculuk esnasında şahid olduklarını şu şekilde anlatır: "Muhammed'le yemek yedik; fakat "yemek hiç eksilmedi." Bunun üzerine Hz. Hatice, bir yemek hazırlattı. Hz. Peygamber'i yemeğe davet etti. Beraberce yemek yediler; ama "yemek hiç eksilmemişti." Hz. Hatice, Hz. Peygamber'e: Amcam Amr b. Esed'le (evlilik konusunu) konuş. Esed kabilesinde ondan başkası kalmadı; o büyüğümüzdür," dedi.¹² Bu olay ulaştığımız en erken kaynakta isnadsız verilmiş, isnadlı halini Tâberî, (ö. 310) eserinde; Muhammed b. Abdullah b. Müslim > babası > Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im ayrıca o, yine bu olayı İbn Ebî Ziyâd > Hişâm b. 'Urve > 'Urve > Âişe tariki ile vermiştir ve bunun daha doğru olduğunu savunmaktadır.¹³ Bazı araştırmalar, "Hz. Hatice'nin, Hz. Muhammed (sav.)'in peygamber olacağını hissetmesinin bu olaya bağlandığını" belirtmektedirler.¹⁴ Bu olay temelde Kur'an ve Siret-i Nebi'ye tezât oluşturmaktadır. Bu tür rivayetlerle ilgili Mevdûdi'nin değerlendirmesini olduğu gibi nakletmek istiyoruz: "Nastura ile Meysere'nin diyalogu," "çarşıda birmalın fiyatı konusunda Hz. Peygamber'in yemin etmemesi," "kervanı bulutun gölgelemesi" gibi rivayetlerin doğruluğunu kabul ettiğimiz takdir-

¹¹ Muhammed b. Yusûf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd*, tlk, Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avvid, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1993), 9: 173.

¹² İbn. Habîb, *el-Muhabber*, 78; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Manî' el-Hâşimî, İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 8: 11; Hasen b. Ömer İbn Habîb, *el-Muktefa min sîreti'l-Mustafa*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, Kahire, 1996, 47.

¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib et-Taberî, *Târîhü'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Mısır: Dâru'l-Ma'rife, 1387/1967), 2: 282.

¹⁴ Güzel, *Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'le Evliliği*, 70.

de, Hz. Muhammed (sav.)'in peygamberliğe fiilen tayin edilmesinden 15 sene önce bir kez daha kendisinin peygamber olacağını öğrendiğini de kabul etmek zorunda kalacağız. Hatta sadece Hz. Muhammed (sav.)'in kendisi değil, Meysere, hatta onun yanındaki hanımlar, Hz. Peygamber'in Suriye'ye kadar yolculuk ettiği kafilenin diğer fertleri ve Mekke'deki diğer bazı kimselerin de bunu öğrendiklerini kabul etmeliyiz. Zira Meysere, Hz. Hatice ve diğer bazı kadınlar gibi Mekke'nin birçok sakinlerinin de Hz. Muhammed (sav.)'i gölgeleyen iki meleği görmeleri ihtimal dâhilindedir. Her ne kadar nakledilen rivayet ve hadisler dürüst, hatırı sayılır, muteber ve ilmi dehaları tartışılmaz pek muhterem zevata ait ise de, bunlar pek çok yönden nazar-ı dikkate alınamaz ve doğru sayılamaz. Zira bu vb. rivayetler Kur'an-ı Kerim'e aykırıdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de Resûl'e şöyle hitap edilmiştir: *"Sen, bu Kur'an'ın, sana vahyolunacağını ummazdın."*¹⁵ *"Sen Kitap nedir, iman nedir bilmiyordun."*¹⁶ Her iki ayet-i kerime gösteriyor ki Peygamberlik makamına yükselmeden önce Hz. Muhammed (s.a.v.) kendisinin peygamber olacağını bilmiyordu. Ve bunu başka kimse değil, bizzat Cenab-ı Allah söylemektedir. Şayet henüz 12 yaşında iken (Birinci Şam yolculuğunda Peygamber olacağını öğrenmiş ve 25 yaşında iken bu bilgisini yenilemiş olsaydı, kendisine bir kitabın geleceğini ve insanların kendisine iman edeceğini de umabilirdi. Böyle bir durumda hem kitaptan, hem imandan habersiz olması söz konusu olmazdı. Yukarıdaki rivayetler, Hz. Muhammed (sav.)'e ilk defa vahyin gelmesi ve Hz. Hatice ile arasında geçen konuşma ile ilgili muteber ve güvenilir hadis kitaplarında yer alan sahih hadislerle de ters düşmektedir. Eğer Hz. Muhammed (sav.), 28 yıldan beri kendisinin peygamber olacağını ve vahyin geleceğini bilmiş olsaydı, Hira mağarasında ve daha sonra evde onca şaşkın ve sarsılmış olabilir miydi?"¹⁷

Bu tür haberlerin Hıristiyan kültüründen İslam'a geçtiği ve Hz. Muhammed için uyarıldığı şöyle savunulmaktadır: "Öyle anlaşılıyor ki Rahip Bahira ve Rum diyarından gelenler olayı olsun, Hz. Muhammed'in doğumu öncesinde ve sırasında meydana geldiği iddia edilen olaylar olsun, Hz. İsa'nın doğumunu anlatan İncil'in şu söylediklerinin Hz. Muhammed için uyarlanmış versiyonu gibidir: '1. İsa, kral Herodes zamanında, Yahudiye'nin Beytlehem şehrinde doğduğu zaman, Kudüs'e müneccimler geldi 2. Ve şöyle dediler: 'Yahudilerin yeni doğan kralı nerede? Çünkü doğuda onun yıldızını gördük ve ona secde etmeye geldik.' 3. Bunu işitince kral Herodes ve onunla birlikte bü-

¹⁵ Kasas, 28/86.

¹⁶ Şurâ, 42/52.

¹⁷ Ebu'l-A'la Mevdûdî, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber*, der.: Naim Siddiki- Abdülvekil Alevi, (çev.: N. Ahmet Asrar), (Ankara: 1983), 2: 257-258.

tün Kudüs telaşlandı. 4. Herodes halkın bütün baş kâhinlerini ve yazıcılarını bir araya toplayarak onlardan Mesih'in nerede doğacağını soruşturdu."¹⁸ Hz. Hatîce'nin hayatını inceleyen kimi araştırmacının konu ile ilgili bu tür rivayetlere yer verirken sıhhatine dair hiçbir değerlendirme yapmamaları bilakis bu tür rivayetleri mucize olarak takdim etmeleri ilginçtir.¹⁹ Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber ile olan evliliğin olağanüstü bir durum arz etmesine bu tür rivayetlerin etkisi söz konusu olabilir.

3.1. Nübüvvetin Hz. Muhammed'e Verileceğine Dair Birtakım İşaretleri Kabulü

Tarih kitaplarında yer alan kimi rivayetlerde Hz. Hatîce'nin bu evliliğinin arkasında Hz. Muhammed'in (s.a.s.) risâlet ile görevlendirileceğine dair bazı işaretlere sahip bulunduğu ve bu olgunun evliliğin gerçekleşmesinde önemli bir etken olduğu savunulmuştur. Elbette tüm bu rivayetleri değerlendirmek makalenin sınırları açısından mümkün olmadığından söz konusu rivayetlerin meşhur olanlarını tahlil edeceğiz. Bu rivayetler arasında İbn Sa'd'ın (ö. 230) yer verdiği bir rivayet, en ilginç olanıdır. Buna göre; Mekke kadınları Receb ayında kutladıkları geleneksel bayrama iştirak eder ve günün hürmetine evde bulunan her şeyden getirirlerdi. Onlar kutlama alanında iken bir adam yaklaştı ve şöyle seslendi: "Ey Mekke kadınları! Adı Ahmed olan bir peygamber sizin beldenizde zuhur edecektir. Onunla evlenebilecek olan kadın evlensin. "Hatîce dışındaki kadınlar galiz ifadelerle adama saldırıp karşı çıktılar."²⁰ Bu rivayetin şîî kitaplarda²¹ da yer alması uydurma rivayetlerin sınır tanımadığına delalet ettiği gibi, mezhepler arası etkileşimin varlığını da göstermektedir.

Bir başka rivayete göre ise, Hz. Peygamber, Meysere'yle birlikte Şam'a gitmiştir. Bu rivayet özetle şöyledir: "O, bir ağacın gölgesinde istirahat ediyordu. O sırada rahip, Meysere'ye dönerek: "Bu ağacın altında oturan kimdir?" diye sordu. Meysere: "O, Kureyş kabilesinden bir adamdır," dedi. Rahip: "Onun gözünde kırmızılık var mı?" diye sordu. Meysere: "Evet," diye cevap verdi. Bunun üzerine rahip: "O ağacın altında peygamberden başkası oturmamıştır. Dolayısıyla O, bir peygamberdir; peygamberlerin sonuncusudur," dedi.²² Mes'ûdî (ö. 346) *et-Tenbîh ve'l-İşrâf* adlı eserinde şu ilave bilgiyi de vermektedir: "Hz.

¹⁸ İbrahim Sarmış, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2007), 1: 57-58.

¹⁹ Bkz; Kadriye Erdemli, Hz. Hatice, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 45, Sayı 1, 2009, 7-8.

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8: 15

²¹ Saïd Eyyûb, *Zevcâtü'n-Nebî*, (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1417/1997), 38.

²² Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Humeyrî Cemalüddîn İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nnebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ ve İbrahim el-Ebyârî, (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955), 1: 188.

Peygamber 25 yaşını tamamladığında Hatice bt. Huveylid b. Esed b. Abdülzâ b. Kusay b. Kilâb adına onun kölesi Meysere ile beraber ticaret için Şam yolculuğa çıkmıştır. Rahib Nestura, bulutların onu gölgelendirdiğini ve ondaki peygamberlik alametlerini görmüş, onun peygamberliğini müjdelemiştir. Köle Meysere, geri dönüşte Hatice'ye şahit olduklarını anlatmıştır.²³ Kimi kaynaklarda havanın çok sıcak olduğu ve iki meleğin de Hz. Peygamber'i gölgelediği belirtilmektedir.²⁴

Bazı çağdaş eserlerde Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber ile izdivacına sebep olan bir rüyadan bahsedilmektedir. Şöyle ki; Hz. Hatice, uykuda iken, gökyüzünde beliren ışığı çok büyük bir güneşin kendi evine girdiğini görmüş, rüyanın etkisinde günlerce kalmış, Varaka b. Nevfel'e giderek rüyasını tabir ettirmiştir. Varaka b. Nevfel, amcasının kızına "sana müjdeler olsun. Ahir zamanda gelecek olan peygamber ile evleneceksin" demiş.²⁵ Şîî kaynaklarda Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed ile evlenmesine neden olan bir olay daha anlatılmaktadır. Şöyle ki, "Hatice bir gün hizmetçileri ve komşu kadınlar ile otururken Hz. Muhammed yakınlarından geçer. Orada bulunan Yahudi âlimi, Hz. Hatice'ye genci çağırmasını ister. O da hizmetçilerden birini gönderip Hz. Peygamber'i evine davet eder. Yahudî âlim, Hz. Peygamber'den karnını açmasını ister. Adam, Hz. Muhammed'in karnını görünce 'Vallahi bu son peygamber'dir. Bu durum karşısında Hz. Hatice, Yahudî âlime dönerek, "amcaları yaptığını görselerdi mutlaka sana zarar verirlerdi. Çünkü onlar, yeğenlerini Yahudî bilginlerden sakınırlar" diyerek tepki verir. Yahudî âlim, Musa'nın hakkı için söylerim ki, bu (genç) ahir zaman peygamberidir. Hiç kimse ona zarar veremez. Ona eş olan kadına müjdeler olsun."²⁶ Bu rivayeti aktaran müellif, bu hadiseden sonra Hz. Hatice'nin kalbinin Hz. Peygamber'e bağlandığını belirtir.²⁷

Kaynaklarda Hz. Muhammed'in risâlet ile görevlendirileceğine dair uydurma ya da aşırı derecede zayıf birçok rivayet zikredilmiştir. Fakat zikredilen rivayetler yer verdiğimiz rivayetlerden sıhhat açısından farklı olmadığından genel bir değerlendirme ile bu bahsi kapatmak istiyoruz. Rivayetler isnâd açısından problemlili olduğu için isnâdları üzerinde durmak yerine metinlerini

²³ Ebu'l-Hasan Ali b. Hasan b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, Tashih, Abdullah İsmail es-Sâvî, (Kahire: Dârü's-Sâvî, ts), 1: 197.

²⁴ Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî Ebû Bekr Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rife ahoâli sâhibi'ş-şerî'a*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 2: 67.

²⁵ Halid el-Hammûdî, *Ümmü'l-Mu'minîn Hatice bnt. Huveylid*, (Daru'l-Kasım, ts.), 10.

²⁶ Ayetullah el-'Uzmâ es-Seyyid Muhammed el-Hüseynî eş-Şîrâzî, *Ümmühâtü'l-ma'sûmîn*, (Beyrut: Merkezü'l-Cevvâd, ts), 46.

²⁷ Ayetullah el-'Uzmâ'nın bu cümlesi önemlidir: *وقد اشتغل قلب خديجة بنت خويلد بحبه*/Hatice'nin kalbi onun sevgisi ile meşguldü.

Kur'an'a arz ederek değerlendirmeye tabi tutacağız. Bu rivayetler, Kur'an'ın zahiri ifadeleri ile çelişmektedir: "İşte böylece sana da Kur'an'ı emrimizle vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola erdirdiğimiz bir nur kıldık. Kuşkusuz ki sen doğru bir yolu göstermektesin."²⁸ Bir başka ayette ise şöyle buyrulmaktadır: "Sen, Kitab'ın sana verileceğini ummazdın...."²⁹

Sonuç olarak ilk dönem kaynaklarımızda yer alan bu tür rivayetlerin Hz. Peygamber'i yüceltme amacıyla uydurulduğunu³⁰ ayrıca söz konusu rivayetlerin anlam bakımından dönemin siyasî, dinî ve sosyo-kültürel şartlarının yanı sıra aklî ilkelerle de örtüşmediğini söyleyebiliriz.³¹ Buradan hareketle sened ve anlam bakımından birçok çelişkiyi barındıran ilgili rivayetleri esas alarak tarih anlayışı inşa etmenin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır.

3.2. Hz. Peygamber'in Kişiliği

Hz. Hatîce'nin Allah Rasûlü ile neden evlendiği meselesi, ilk önce kiminle evlendiği ve Hz. Peygamber ile evlenirken yaşının ne olduğu mevzusu kadar önemlidir. Bu evliliğin gerçekleşmesinde Hz. Peygamber'in kişiliğinin önemli bir faktör olarak yer aldığını düşünmekteyiz. Hz. Hatîce bu evliliğin gerçekleşmesindeki arzusunu şu cümlelerle ifade etmiştir: "Benim sana olan rağbetim güzel ahlaklı ve doğru sözlü olmandandır/ *إني قدرغت فيك لحسن خلقك، وصدق حديثك*"³² Bize göre bu durum makul bir sebeptir. Hz. Peygamber'in fiziki güzelliği ve ahlakî yapısı bu evliliğin gerçekleşmesine yol açmıştır. Hz. Peygamber'in ticaret kervanında sergilediği bazı tavırlar, bu evliliğin gerçekleşmesine katkı sağlayan bir diğer husus olarak kaydedilebilir.

Bir araştırmacın bu evliliğin gerçekleşmesinde en büyük faktör olarak takdim ettiği tespiti, önemine binaen olduğu gibi nakletmek istiyoruz: "Hatîce, zenginliği nedeniyle gözde bir duldu. Birçok kimse kendisiyle evlenme girişiminde bulunmuş, ama zenginliği veya gücü değil, ahlâkı ön planda tutan Hz. Hatîce, bütün bu isteklere olumsuz karşılık vermişti. Zira önceki evlilikleri sırasında mal-mülk zenginliğinin değil, güzel ahlakın önemli olduğunu anlamıştı.

²⁸ Şûrâ, 42/52.

²⁹ Kasas, 28/86.

³⁰ Bünyamin Erul, "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", *Kutlu Doğum Sempozyumu*, (Ankara, 2001), 3- 17.

³¹ Mustafa Özkan, "Germanoviç'in Hz. Muhammed İle İlgili Bazı İddiaları Üzerine", (*İstem Dergisi*, Yıl 14, Sayı 27, 2016), 22.

³² Muhammed el-Hdır b. Seyyid Abdullah b. Ahmed el-Cenkî eş-Şenkîti, *Keşerü'l-ma'ânîyi'd-derâri fi keşfi ğabâyâ Sahîhi'l-Buhârî*, (Beirut: Muessetü'r-Risale, 1415/1995), \: 261.

Dul olmanın sıkıntılarından kurtulmak ve sıcak bir yuvaya sahibi olmak için evlenmeyi o da düşünüyordu, ama ne var ki, aradığı birisiyle henüz karşılaşmamıştı. Hatice, ilk zamanlar hiç aklında olmadığı halde, zaman geçtikçe yakından tanıdığı ve ahlakına hayran kaldığı Muhammed'in aradığı hayat arkadaşı olabileceğini düşünmeye başladı. O'nun bu düşüncesi kavminin kendisi için bir sıfat olarak kullandığı "tâhire" isminin gereğine uygundu. "Tâhire"ye uygun olan ancak bir "tâhir"di ve "tâhir"de Muhammed'den başkası değildi."³³ Hz. Peygamber'in ahlaki yapısı ve özellikle o günkü toplumsal bozulma içerisinde Muhammed'in 'el-emîn' sıfatını taşıması, bu evliliğin gerçekleşmesinde temel bir esastı. Özetle Hz. Peygamber'in öne çıkan vasıfları Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'e ilgi duymasına yol açmıştır.³⁴ İbn İshâk, Hz. Hatice'yi "Tâcire, saygın ve servet sahibi" şeklinde üç sözcük ile anlatmaktadır.³⁵

3.3. Hz. Peygamber'in Ticârî Yeteneği

Hz. Hatice'nin sıfatları arasında "tüccâr kadın" unvanı da bulunmaktaydı. O, ticârî faaliyetini güvenilir şahıslarla yürütür, çalıştırdığı kişilere ya ücret öder ya da iş ortaklığı önerirdi. Hz. Hatice'nin mal varlığının kaynağı konusunda farklı görüşler dile getirilmiştir. Şurası bir gerçek ki, Hz. Hatice, geçim kaynağı ticaret olan bir muhitte yetişmiştir. Babasından kendisine ne kadar servet kaldığı bilinmemektedir.³⁶ Saygın ve şahsiyetli Mekkeli bir baba olan Huveylid'in, kızını iyi derecede yetiştirdiği inkâr edilmez. Hz. Hatice'nin servetinin kaynağı hakkında verilen bilgilere bakıldığında ilk sermayesinin eski eşlerinden kaldığı görülecektir. Güçlü bir iradeye ve üstün bir zekâyâ sahip olan Hz. Hatice, sahip olduğu serveti tüketmek yerine ticarete dönüştürerek sermayesine yeni girdiler eklemiştir. Zaman zaman kervan içerisindeki malı önemli bir yekûn tutmuş; neredeyse tek başına ticaret kervanı göndermiştir.³⁷

Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile ticarî ilişkilerini ele almadan önce Hz. Peygamber'in ticarî yeteneğine temas etmekte fayda vardır. Muhammed Hamidullah'ın (ö. 2002) anlattığına göre, Allah Rasûlü'nün ilk ticarî deneyimi

³³ Celaleddin Vatandaş, *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 43.

³⁴ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, (çev.: Salih Tuğ), (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990, 1: 60.

³⁵ Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Mutalibi, *Kitâbu's-siyer ve'l-meğâzî*, thk. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1398/1978), 81.

³⁶ Ömer Sabuncu, "Hz. Peygamber'in İlk Hanımı Hz. Hatice'nin Hayatı ve Kişiliği", *Diyanet İlmî Dergi*, 2009, Cilt: 45, Sayı 2, 57.

³⁷ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 58.

Kays b. Sâib ile olmuştur.³⁸ Bu zât, başından geçen bir hadiseyi şöyle anlatmaktadır: “Hz. Osman ve arkadaşları beni Allah Rasûlü’nün yanına getirip tanıtmaya başladılar. Hz. Peygamber “Bana onu anlatmayın. Cahiliye döneminde ticarete ortağımdı. Sonra bana dönüp Ya Sâib! Cahiliye döneminde yaptığın güzel davranışlarından olan misafir ağırlama, yetime ikrâm ve komşu ile iyi geçinmeye devam et dedi.”³⁹ Ahmet Güzel’in Hz. Peygamber’in ticârî yeteneğini çocukluğunda yaptığı seyahatlere bağlaması sübjektif bir yaklaşımdır.⁴⁰ Zira Hz. Peygamber’in çocuk yaşta amcasının refakatinde yaptığı seyahatin böyle bir yeteneğe neden olduğunu tespit etmek mümkün görünmemektedir.

Allah Rasûlü’nün bu ilk tecrübesinden sonra Hz. Hatîce ile ticârî ilişkisi; Hubâşa⁴¹ fuarına gönderdiği kervanla başladı. Tarihçi eş-Şâmî’nin (ö. ۹۴۲) naklettiğine göre, Hz. Hatîce genç Muhammed’i Cüreş’e bir deve karşılığında iki kez göndermiştir.⁴² Bu üç sefer ile güvenilirliği test edilen ve olumlu bir izlenim bırakan Hz. Muhammed’i önemli bir görev bekliyordu. Teklifin kimden geldiği hususunda net bir bilginin olmaması, bu konuda farklı görüşlerin doğmasına neden olmuştur. Bu yolculuk, köle Meysere ile birlikte Şâm yolculuğu idi. Muhammed Hamidullah’a göre bu kervan, ticârî kervanlarla birlikte değil bağımsız bir şekilde yola çıkmıştı.⁴³ Bu iddia, Hz. Hatîce’nin servetinin ulaştığı seviye ve Hz. Muhammed’in sağladığı güven açısından oldukça önemlidir. Kervanın dönüşünde Hz. Peygamber’in beklenilenden daha fazla kar elde etmesi Hz. Hatîce’nin vadettiğinin iki katını vermesine neden oldu. Bu son seyahat, Hz. Hatîce ile Hz. Muhammed arasında yeni bir alakanın doğmasına vesile olmuştur. Bu yolculuklar dışında Allah Rasûlü’nün Habeşistan’a da ticârî faaliyette bulunmak için yolculuk yaptığını düşünmekteyiz. Zira risâletin bidayetinde Habeşistan kralı Necâşî hakkında “Habeşistan’a gidiniz, zira oranın yöneticisinin bulunduğu yerde kimseye zulüm yapılmaz”⁴⁴ değerlendirmesi, bu diyara ticârî yolculuk yaptığının bir karinesi olarak görülebilir.

³⁸ Ebu’l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmau’z-zevâid ve menba’u’l-fevâid*, thk. Hüsâmüddîn el-Kudsî, (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1414/1994), 8: 190.

³⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şu’ayb el-Arnâvût ve diğerleri, (Beyrut: Muessesetü’r-Risâle, 141۹/۱۹۹۸), 24: ۲۰۹.

⁴⁰ Güzel, “Hz.Hatîce’nin Hz.Peygamber’le Evliliği”, 65.

⁴¹ Hubâşa: Yemen’in yolu üzerinde Mekke’nin güneyinde on günlük mesafede olan bir yerdir. Bkz; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 58.

⁴² Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, ۹: 1۴.

⁴³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 57.

⁴⁴ Ebu’l-Fidâ’ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureyşî, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, Beyrut: İhyâu’t-Türâsî’l-Arabî, 1408/1988, 3: 92.

3.4. Hz. Hatice'nin Evlilik Tecrübesi

Siyer ve şemâil kaynaklarında yer alan bir ifade, Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile izdivâcının gerçekleşmesine dair önemli karineler içermektedir. Hz. Hatice daha önce yaptığı her iki evlilikten mutluluğun ahlakî kriterlerde olduğunu tecrübe etmiş ve kavramıştı. Zira İbn Hibbân'ın verdiği bilgiye göre; Hatice kararlı, soylu ve akıllı idi.⁴⁵ (وكانت خديجة امرأة حازمة شريفة لبيبة) Bu sıfatları taşıyan bir kadının ne ile mutlu olacağını çok iyi bilmesi gerekirdi. Dolayısıyla mutlu birlikteliğin mal ile sağlanamayacağını daha önce zengin eşleri ile yaptığı evlilikten tecrübe etmiş olacak ki mutluluğu erdemli davranışlarda görmekteydi.⁴⁶

4. HZ. PEYGAMBER'İN HZ. HATİCE İLE EVLENME NEDENLERİ

Hz. Peygamber'in Hz. Hatice ile yaptığı evliliğin gerçekleşmesine etki eden faktörler hususunda temelde sıra dışı ve insanî olmak üzere iki yaklaşım görmekteyiz. Her iki yaklaşımı yakından görmek için kısaca değinmek istiyoruz.

4.1. Hz. Hatice'nin Fiziki ve Ahlakî Yönü

Hz. Hatice'nin ahlakı ve dış görünüşü Hz. Muhammed'in ona ilgi duymasına yol açmıştı. Zira Hz. Hatice, Mekke'nin saygıdeğer, soylu bir ailesine mensup, zarif ve zengin bir kadın olarak biliniyordu. Hz. Hatice beyaz tenli, güzel ve dinç bir kadındı. Kaliteli elbiseler giyer tercihi ise siyah kıyafetten yanaydı. Ziynete önem verir, süs eşyaları noktasında büyük bir tecrübeye sahipti. İyi sanatkârların elinden çıkmış gümüş ve firuze yüzükler, küpeler ve bilezikler takardı.⁴⁷ Elbette Hz. Peygamber'in Hatice ile evlenmeye rağbet etmesini salt dış görünüme bağlamak eksiklik olur. "İnsan iyiliğin kölesidir" sözünden hareketle Hz. Hatice'nin ticârî faaliyetinde çalıştırdığı Hz. Muhammed'e her defasında fazla ücret vermesi sebebinden hareketle,⁴⁸ cömertliğinin de bu evliliğin gerçekleşmesine etki ettiğini söyleyebiliriz.

⁴⁵ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz b. Ma'bed Ebû Hâtim ed-Dârimî, *es-Siretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ'*, thk. Seyyid Bek, (Beyrut: el-Kütübü's-Sikâfe, 1417), 1: 62.

⁴⁶ Aişe Abdurrahman bnt. eş-Şâtî, *Nisâu'n-Nebi*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1399/1979), 37.

⁴⁷ Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, çev. Yusuf Balcı vd., (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996), 1: 24.

⁴⁸ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1: 58.

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin aktardığı şu rivayette Peygamberimizin, “İpek giydiren, ekmek yediren ve Hatice ile evlendiren Allah’a hamd olsun. Ben onu çok seviyordum”⁴⁹ sözü, bu evliliğin gerçekleşmesinde ve Allah Rasûlü'nün Hz. Hatice'ye olan ilgisini gözler önüne sermektedir.

5. HZ. HATİCE'NİN İSTENMESİ

Hz. Hatice'yi istemeye giden kişinin kimliği ve onu kimden istediği de ihtilafıdır. Bu konuda Ehl-i Sünnet ve Şia kaynakları farklı bilgiler vermektedir. Biz Ehl-i Sünnet kaynaklarında geçen ihtilafları aktarmakla yetineceğiz. Bazı kaynaklarda Hz. Hatice'yi istemeye giden kişinin Hz. Hamza⁵⁰ bazılarında ise Ebû Tâlib olduğu şeklinde bilgiler yer almaktadır.⁵¹ İki amcanın birlikte gittiğini varsaymak suretiyle rivayetlerin arasını cem etmek mümkündür. Ebû Tâlib'in kız isterken yaptığı konuşma, bu evliliğin gerçekleşmesindeki saikleri de gözler önüne sermektedir. Ebû Tâlib, Allah'a hamd ettikten sonra “Kardeşimin oğlu Muhammed b. Abdullah'ın hiçbir adamla kıyası yapılmaz. Malı azdır. Zaten mal zail olacak bir gölgedir. Muhammed'in akrabalığını bilmektesiniz. O, Huveylid'in kızı Hatice'yi istemektedir...”⁵² Ebû Tâlib yaptığı konuşmada atalarından, buldukları beldenin kutsallığına atıfta bulunarak sözlerini tamamladı. Ardından Hz. Hatice'nin amcasının onay vermesi için sözü ona bıraktı. ‘Amr b. Esed, “Ey Kureyş topluluğu! Siz şahit olunuz ki, ben de Hatice bint Huveylid'i Muhammed b. Abdullah'a nikâhladım” diyerek sözlerini tamamladı.⁵³

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1990), 3:201, No: 4840. Bu rivayetin isnadında yer alan bazı raviler hakkında ağır cerh ifadeleri kullanılmıştır. Elbânî rivayeti uydurma olarak değerlendirmektedir; Bkz; Muhammed Nâsiruddîn b. Hâc Nûh b. Necâtî b. Adem el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-da'ife ve'l-mevzû'a*, (Riyad: Dâru'l-Me'ârif, 1412/1992), 11: 174; bu rivayet ile aynı manayı ifade eden ve sahih olan Ebû Hureyre hadisi de bulunmaktadır. Bu itibarla mana olarak doğru olduğunu düşündüğümüz bu rivayeti “onu çok sevdim” cümlesinden dolayı tercih ettik; Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nu'aym el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988), 1: 383.

⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1: 190.

⁵¹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdullah b. Muhammed Muhibüddîn et-Taberî, *Hulâsatu siyeri Seyyidi'l-Beşer*, thk. Talâl b. Cemîl er-Rufâî, (Mekke: Mektebe Nezâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997), 38.

⁵² ثم إن ابن أخي هذا، محمد بن عبد الله، لا يوزن برجل إلا رجح به، فإن كان في المال قل، فإن المال ظل زائل، وأمر حائل، ومحمد ممن قد عرقتم قرابته، وقد خطب خديجة بنت خويلد / Geniş bilgi için bkz; Taberî, *Hulâsatu Siyeri Seyyidi'l-Beşer*, 38.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yusuf b. Ahmed b. Şihâbüddîn b. Muhammed ez-Zürkânî, *Şerhu'z-zürkânî ale'l-mevâhibi'l-leduniyye*, nşr., (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1: 378.

Hz. Hatice'nin geleneğe göre istenirken yaşandığı iddia edilen bir olayı burada değerlendirmek istiyoruz. "Hz. Peygamber Hz. Hatice'yi babasından istedi. Ancak o buna yanaşmadı. Bunun üzerine Hatice, bir yemek yapıp içkiler hazırlayarak babasını ve Kureyş'ten birkaç kişiyi evine davet etti. Yemekler yenilip içkiler içildikten sonra, Hz. Hatice, sarhoş olan babasına Abdullah'ın oğlu Muhammed beni istiyor bizleri evlendir!' dedi. Babası da 'tamam!' dedi. O zaman Hz. Hatice ona bir kürk giydirdi ve halâk denilen güzel kokudan sürdü. Zira Kureyş'in âdeti bu şekildeydi. Hz. Hatice'nin babası ayıldığında kendisine kürk giydirilip halâk denilen kokudan sürülmüş olduğunu gördü. Hatice'ye 'bunlar nedir?' diye sordu. O da 'sen beni Muhammed ile evlendirmedin mi?' dedi. Babası 'Ben seni Ebû Tâlib'in yetimi ile nasıl evlendiririm? Hayatıma yemin ederim ki bu evliliğe izin vermeyeceğim' deyince Hatice şu şekilde karşılık verdi: 'Halkın seni akli karışmış ve değersiz bir kişi olarak tanınmasından utanmaz mısın? Sen şimdi halka o sırada sarhoştum diyerek kendini küçük mü düşüreceksin?' Böylece Hz. Hatice, babasını razı etti."⁵⁴

Daha çok Şîî kitaplarda yer alan bu iddiayı tahlil etmeye çalışacağız. Vakîdî'nin belirttiği gibi Hz. Hatice'nin babası daha önce ölmüştü.⁵⁵ Şuayb el-Arnâvut, bu rivayet için yerinde bazı tespitlerde bulunmaktadır. O, isnâta yer alan Hammâd b. Seleme'nin müdellis olup onun kendisinden rivayette bulunduğu ve hadisin müşterek ravisi olan Ali b. Zeyd'in zayıf olduğunu belirtir.⁵⁶ Ebû Şehbe (ö. 1403) de bu hikâyenin vakıya çevresel faktörler ve toplumsal koşullara aykırı olduğunu belirtir.⁵⁷ Siyer yazarlarından Hüseyin Heykel (ö. 1376) de bu olayın yalan olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ Bu hikâyenin gerçeği yansıtmadığının delili, Hz. Peygamber'in kızı Ümmü Habîbe ile evlendiğinin haberini alması üzerine Ebû Süfyan'ın söylediği şu cümledir: "Böyle bir damadın burnu yere sürülmez."⁵⁹ Ebû Süfyan'ın yapmış olduğu bu değerlendirme, Hz. Muhammed'in kişiliğinden dolayı onun evliliğine karşı çıkmayacağını gösterir

Ebû Talib ya da Hz. Hamza, Hz. Hatice'nin mehri belirlenirken gelin tarafının tayin edecekleri orana razı olacaklarını belirtirler. Şîî kaynaklar, mehrin tayini mevzusunda bir detay vermektedir. Buna göre, Hz. Hatice Hz. Peygam-

⁵⁴ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed İbn Seyyidi'n-Nâs, *'Uyûnu'l-eser fi funûni'l-meğâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, tlk İbrahim Muhammed Ramazan, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993), 1: 64.

⁵⁵ Zürcânî, *Şerhu'z-zürkânî*, 1: 378.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 47 Hadis: 2849.

⁵⁷ Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *es-Sîretü'n-nebevî fi davi'l-Kur'an ve's-sünne*, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1992), 1: 221.

⁵⁸ Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtu Muhammed*, (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 2012), 138.

⁵⁹ Seyyid Cemilî, *Nisâu'n-Nebî*, (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1416), 123.

ber'in vermesi gereken mehri üstlenmiştir. Bu husus Kureyşli bazı insanların sitemlerine yol açmıştır. Hz. Muhammed'in amcası ise bu sitemden rahatsız olmuş ve şöyle bir tepki vermiştir: "Damat yeğenim gibi biri olunca değeri takdir edilmez ancak sizin gibi biri olduğunda fazla mehir istemesi normaldir."⁶⁰ Hz. Hatice'nin kimden istendiği hem sünni hem de Şii kaynaklarda ihtilafli olmakla birlikte baskın olan görüşe göre, bu zat amcası 'Amr b. Esed ya da Varak b. Nevfel'dir. Her ne kadar bazı rivayetlerde babasının adı geçmişse de kimi tarihçiler, babasının daha önceden öldüğünü beyan ederek bu görüşün doğru olmadığını açıklamışlardır.⁶¹ Şii kaynaklarda geçen rivayete göre, eve gelen misafirlere yapılan ikramdan sonra perde arkasından Hz. Hatice şöyle seslenir: "Ey Mekke'nin ileri gelenleri! Evler sizlerle aydınlandı. Kandiller sizinle ışık saçtı. Varsa bir ihtiyacınız derhal giderilir."⁶² Bunun üzerine Ebû Talib söz isteyip geliş sebeplerini açıkladı. Hz. Hatice'nin perde arkasından konuşması Cahiliye döneminde bile İslam'ı yaşadığı intibâsını veren Hz. Hatice'nin evliliğinde oluşturulmaya çalışılan bir başka kurguyu da akla getirmektedir.

6. HZ. HATİCE'NİN EVLİLİK YAŞI

Siyer ve tabakât kitaplarında Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'le evlilik yaşına dair farklı rivayetler yer almaktadır. Konu ile ilgili rivayetler arasında çelişkili bilgiler vardır. Genel kabule göre, Allah Rasûlü'nün yaşı yirmi beş, ilk eşininki ise kırktı.⁶³ Bu rivayetin Vâkidî'den (ö. 207) geldiğini görmekteyiz. Vâkidî'nin metrûk olduğu ifade edilmiş öyle ki, Şâfiî'den onun tüm eserlerinin yalan bilgilerle dolu olduğu bilgisi aktarılmıştır.⁶⁴ Bu rivayetin dayanağı, Hz. Hatice'nin vefat anındaki yaşıdır. Şöyle ki, Hâkim'in (ö. 405) Ebu'l-Velid> Ahmed b. Hasan b. Abdülcebbâr> Muhammed b. ishâk> Abdullah b. Muhammed b. Yahyâ b. 'Urve b. Zübeyr> Hişâm b. Urve tariki ile aktardığına göre "Hz. Hatice vefat ettiğinde altmış beş yaşında idi."⁶⁵ Hâkim, bu rivayetin şâz oldu-

⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb Mâzenderân, *Menâkıb Âli b. Ebî Tâlib*, thk. Yûsuf el-Bikâ'î, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1412/1991), 1: 160.

⁶¹ Yahyâ b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Yahyâ el-Âmirî, *Behcetü'l-mehâfil ve buşyetü'l-emâsil fi telhîsi'l-mu'cizât ve's-siyer ve's-şemâil*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts), ʿ: 145.

⁶² Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-enoâri'l-câmi'âlâ-düveri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*, (Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1403/1983), 16: 25.

⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8: 217.

⁶⁴ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), ʿ: 182.

⁶⁵ Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Hamdeveyh b. Nu'aym b. el-Hakem en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir 'Atâ, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 3: 201, Hadis No: 4838.

ğunu ve ölüm anında Hz. Hatice'nin altmış yaşın altında olduğunu söyler.⁶⁶ Ayrıca rivayetin râvileri arasında yer alan Abdullah b. Muhammed b. Yahyâ b. 'Urve b. Zübeyr'in 'metrûkü'l-hadis'/yani rivayetleri terk edilmiş bir râvî olduğu belirtilmiştir.⁶⁷ Bu nedenle mezkûr rivayetin isnâd açısından zayıf olduğu ortaya çıkmıştır.

İbn Abdilberr, (ö. 463) Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber ile yirmi dört yıl evli kaldığını, altmış dört yaşında vefat ettiğini dolayısıyla evlendiğinde kırk yaşında olduğunu savunur.⁶⁸ İbnü'l-Esîr, (ö. 630) de delil göstermeden Hz. Hatice'nin kırk yaşında olduğunu ifade eder.⁶⁹ Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber ile evlenirken kırk yaşında olduğunu iddia edenlerin ileri sürdükleri bir diğer delil şudur; Hz. Hatice Fil hadisesinden on beş sene önce; Hâkim ise bu olaydan on üç sene önce doğmuştu. Yani Hz. Hatice, Hâkim'den iki yaş büyüktü ve bu nedenle Hâkim'in yaşı, Hz. Hatice'nin yaşının kırk olduğunu ortaya çıkarır.⁷⁰ Nevevî (ö. 676), bu konuda farklı rakamlar zikretse de aktardığı birinci görüşü temriz (zayıflık belirtisi) ifadesi olmaksızın veririrken,⁷¹ son iki görüşü قیل/denildi getirerek vermesi, onun tercih ettiği görüşün "kırk beş yaş" olduğunu gösterir.⁷² İbn Hacer (ö. 852) ise, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber ile evlendiklerinde ondan on beş yaş büyük olduğunu belirtir.⁷³ İbn 'Asâkir, Hz. Hatice'nin evlilik yaşı ile ilgili bilinen rivayeti aktardıktan sonra yaptığı şu değerlendirme oldukça ilginçtir: "Arkadaşlarımız, Hz. Peygamber'in evlendiği ilk eşinin Hatice bnt. Huveylid olduğunu ve o gün kırk dört yaşında olduğu hususunda ittifak etmişlerdir."⁷⁴ Hz. Hatice'nin Allah Rasûlü ile evlenirken yaşı ile ilgili yukarıda yer

⁶⁶ Hâkim, "Bu görüş şâzdır. Zira bildiğim kadarıyla altmış yaşına bile girmiş değildi" / هَذَا قَوْلٌ شاذٌّ، فَإِنَّ / عُنْدِي أَنَّهَا لَمْ تَبْلُغْ سِتِّينَ سَنَةً الَّذِي der. Hâkim, *Müstedrek*, 3: 201, Hadis No: 4838.

⁶⁷ Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*, Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 2: 141.

⁶⁸ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. İbn Abdilberr b. Âsım en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 4: 1818.

⁶⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdülkerim b. Abdülkerim b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed, 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 7: 80.

⁷⁰ M.J. Kister, "The Sons of Khadîja (Hz. Hatice'nin Oğulları)", Çev. Sena Kaplan, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, Sayı: 1, 2016, 545.

⁷¹ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yayhâ b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lugât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts), 2: 342.

⁷² Nevevî'nin tercih ettiği İbare şu şekildedir: وقيل: ثمان وعشرون، وقيل: أربعون ولها يومئذ خمس وأربعون سنة، وقيل: ثمان وعشرون، وقيل: أربعون Bkz; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâi*, 2: 342.

⁷³ Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahabe*, thk. Âdil Ahmed b. Abdülmevcûd ve Ali Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 8: ١٠٠.

⁷⁴ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn 'Asâkir, *Târîhu Dîmeşk*, thk. 'Amr b. Garame el-Ömerî, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 3: 190.

verdiğimiz rivayetlerin zayıf olması ve birbirinden farklı rakamların ortaya konulması İbn 'Asâkir'in ittifak vardır tezini çürütmektedir.

Bazı âlimlere göre, Hz. Hatîce Hz. Peygamber ile evlenirken yaşı kırkın altındaydı. Bu düşüncede olan âlimler, delil olarak bazı rivayetlere başvurmuşlardır. Bu rivayetleri ele alıp değerlendikten sonra doğru bulduğumuz rakamı ortaya koyacağız. İbn 'Asâkir'in Zübeyr b. Bekâr⁷⁵ Muhammed b. Hasan⁷⁶ Muhammed b. Fuleyh⁷⁷ Ebû Bekr b. Osman b. Sehl b. Huneyf'den⁷⁸ aktardığı bir rivayete göre Hz. Hatîce Allah Rasûlü ile evlendiğinde otuz yaşındaydı.⁷⁹ İbn Sa'd, Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî⁸⁰ Babası⁸¹ Ebû Sâlih⁸² İbn Abbâs tariki ile aktardığına göre, Hz. Hatîce Hz. Peygamber ile evlendiğinde yirmi sekiz yaşındaydı.⁸³ Hâkim en-Nîsâbü'rî, (ö. 405) *el-Müstedrek*'te Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Bâleveyh⁸⁴ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel⁸⁵ Ahmed b. Muhammed b. Eyyûb⁸⁶ İbrahim b. Sa'd ez-Zuhrî⁸⁶ Muhammed b. İshâk⁸⁷

⁷⁵ Hatîb el-Bağdâdî, bu zatın sika râvilerden olduğunu yazar. Bknz; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422, 2002), 9: 486.

⁷⁶ Zehebî, bu zât için sika hükmünü vermektedir. Bknz, Zehebî, *Zikru esmâ-i men tüküllime fihî ve huve müvessak*, thk. Muhammed Şekûr b. Mahmûd, (Mısır: Mektebetü'l-Menâr, 1406/1986), 160.

⁷⁷ Dârimî, bu râviyi 'mütkin râviler'den biri olarak tavsif eder. Bknz, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz b. Ma'bed Ebû Hâtum ed-Dârimî, *Meşâhîr 'Ulamâi'l-emsâr ve a'lâmi fu-kahâi'l-aktâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim, (Mısır: Dâru'l-Vefâ', 1411/1991), ٢٢٦.

⁷⁸ Zehebî, Malik, Sevrî ve İbnü'l-Mübarek'in kendisinden rivayette bulunduğu sika bir râvidir. Bknz, Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, 3, 1018.

⁷⁹ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 3: 191.

⁸⁰ Zehebî, Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib hakkında şu bilgiyi vermektedir: "Ahmed b. Hanbel kimsenin ondan tahdîs ettiğini zannetmem dediğini, Dârekutnî'nin de metrûk olduğuna hükmettiğini, İbn 'Asâkir'in ise, râfizî olduğunu bu nedenle sika olmadığına belirtmiştir. Zehebî, *Mîzanu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 4: 304.

⁸¹ Babası Sâib b. Bişr'dir. Kaynaklarda hakkında yapılmış bir değerlendirmeye muttali olmadık.

⁸² Ebû Sâlih'in nisbesi; Ahmed b. 'Asım b. 'Anbes'e'dir. Abdâllardan olduğunu belirtilmiştir. Bu sıfat râviler için kullanıldığında, genel anlamda râvinin adil oluşunu ifade eder. Geniş bilgi için bkz; Yahyâ Mahmûd el-Kudât, *Medlûl Mustalahi'l-abdâl 'inde'l-muhaddisîn*, (Ürdün: Meceletü'l-'Ulûmi's-Şerî'a ve'l-Kânûn, sayı: 43, 2016), 570-580.

⁸³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 8: 16.

⁸⁴ Hâkim, bu zat hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "O, benim hocamdır. Güvenilir bir râvidir. Bkz; Ebu't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Ali el-Mansûrî, *er-Ravdu'l-bâsim fi terâcîm şuyûhi'l-Hâkim*, (Riyâd: Dâru'l-'Âsime, 1432/2011), ٢: 814.

⁸⁵ Mansûrî, bu ravi hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Hatib el-Bağdâdî bu râvi ile ilgili cerh ve ta'dîline dair bir hüküm beyan etmemiştir. Ancak bana göre bu kişi meçhuldür." Bkz; Mansûrî, *İrşâdü'l-kâsî ve'd-dânî ilâ terâcîm şuyûhi't-Taberânî*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd, (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 154.

⁸⁶ Zehebî, başta Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Ma'in olmak üzere cerh ve ta'dîl âlimlerinin bu zatı sika ve hüccet gördüklerini aktarır. Bkz; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Heyet, (Beyrut: Musesetü'r-Risâle, 1405/1985), 8: ٢٠5.

kanalıyla gelen rivayete göre; Hz. Hatîce ve Ebû Tâlib hicretten üç yıl önce aynı yılda vefat etmiş ve Hatîce evlendiğinde yirmi sekiz yaşındaydı.⁸⁸ Beyhâkî, (ö. 458) *Delâilü'n-Nübüvve'*de Hâkim en-Nîsâbü'rî'ye atfen şu bilgiyi vermektedir: "Ebû Bekr b. Ebû Hayseme'nin⁸⁹ hattından okudum. O dedi ki, bize Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî⁹⁰ tahdis etti. O şöyle dedi 'Hatîce altmış beş yaşına kadar yaşadı.' Elli yaşında vefat ettiğini söyleyenler de vardır. Bu son görüş daha sahihtir."⁹¹

Hz. Hatîce'nin Hz. Peygamber ile evliliğinde kaç yaşında olduğuna dair ilgili kaynaklardan aktardığımız bilgileri şu şekilde özetlemek mümkündür:

a. Kırk yaşında olması

Meşhûr olan bu görüşe göre Hz. Hatîce, Allah Rasûlü ile evlenirken kırk yaşındaydı. İbn Sa'd'ın el-Vâkıdî'den aktardığı rivayette bu rakam açıkça belirtilmiştir.⁹²

b. Otuz yaşında olması

İbn 'Asâkir, bu evlilik tahakkuk ettiğinde Hz. Hatîce'nin otuz yaşında olduğunu söyler. O, bunu Ebû Bekr b. Osman b. Sehl b. Huneyf isnâdı ile yapmış olduğu rivayetle ortaya koyar.⁹³

c. Yirmi sekiz yaşında olması

Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin *el-Müstedrek* adlı kitabında İbn İshâk'tan, İbn Sa'd ise, zayıf bir isnâdla İbn Abbâs'tan naklettiklerine göre, Hz. Hatîce yirmi sekiz yaşındaydı. İbn Abbâs'tan gelen bu rivayetin kabul edilmeye daha uygun ol-

⁸⁷ 'Alâî, bu râvînin tedlis yapmakla meşhur olduğunu yazmaktadır. Bkz; Selâhaddîn Ebû Sa'îd Halîl b. Kelkeldî b. Abdullah el-'Alâî, *Câmi'u't-tahsil fi ahkâmi'l-merâsîl*, thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi, (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986), 261.

⁸⁸ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 3: 200, Hadis No: 4837.

⁸⁹ İbn Ebî Ya'lâ, bu zatı; sika ve hafız olarak tavsif etmekte, ayrıca hadis bilgisini Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Ma'în'den aldığını belirtmektedir. Bkz; Ebu'l-Hasan Muhammed b. Muhammed İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fekî, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.),1:44.

⁹⁰ Zehebî, bu râvî hakkında sadûktur ancak Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmasındaki tevakkufu nedeniyle hakkında leyyin hükmünü vermiştir. Bkz; Zehebî, *Dîvânü'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn ve halkın mine'l-mechûlîn ve sikât fihim leyyin*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, (Mekke, Mektebetü'n-Nahde, 1387/1967), 388.

⁹¹ Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 71.

⁹² Taberî, *Târihü'r-rüsûl*, 2: 280.

⁹³ İbn 'Asâkir, *Târihu Dimeşk*, 3: 191.

duğu sonucuna varan bazı araştırmacılar vardır. Gerekçe ise İbn Abbâs'ın sahâbî olmasıdır.⁹⁴

d. Yirmi beş yaşında olması

Bazı rivayetlerde Hz. Hatîce'nin Hz. Peygamber ile evlendiğinde yirmi beş yaşında olduğu ifade edilmiştir. Beyhakî, bunu Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyrî'ye dayandırmakta ve en sahih görüş olarak vermektedir.⁹⁵

Tüm bu rivayetleri aktardıktan sonra tercih ettiğimiz görüşe yer verebiliriz. Her şeyden önce şu olguyu ifade etmekte fayda vardır: Yirmi beş yaşında bulunan ve ilk evliliğini yapan bir kişinin kırk yaşındaki bir kadınla evlilik yapması imkânsız olmasa da çok makul bir durum olarak görünmemektedir. Yine aklın kabul etmekte zorlanacağı bir diğer husus, kırk yaşından sonra bir kadının altı tane çocuk doğurmasıdır. Ekrem el-Umerî'nin de dediği gibi, Hz. Hatîce'nin kırk yaşından sonra çocuk doğurması imkânsız değilse de zordur. Zira kadınlar elli yaşından itibaren doğurganlık sıfatını kaybedebilirler. Kaldı ki, Hz. Hatîce'nin Hz. Peygamber ile evlenirken kırk yaşında olduğuna dair herhangi bir sahih hadis de bulunmamaktadır.⁹⁶ Ayrıca Hz. Hatîce'nin kırk yaşında iken Allah Resûl'ü ile evlilik yaptığına dair kaynaklarda yer alan rivayet hakkında Hâkim'in 'bu rivayet şâzdır' değerlendirmesi de 'kırk yaş' ile ilgili rivayetin zayıflığını göstermektedir. İsnadı sorunlu olan rivayetlerden tarihi ve sosyolojik gerçekliğe aykırı olan haberlerden hareketle tarih anlayışı oluşturmak gerçekçi bir yaklaşım değildir. Muhtemeldir ki, bununla bu izdivâcta var olan duygusal boyut devre dışı bırakılarak, tamamen ruhânî ve efsanevî bir boyut kazandırmak hedeflenmiştir. Tüm bu tarihi hakikatler ışığında Hz. Hatîce'nin Hz. Peygamber ile evlenirken yirmi sekiz yaşında olduğuna kanaati baskın gelmektedir. Ayrıca cerh ve ta'dîl âlimi olan Zehebî'nin de bu görüşte olması bu reyî tercih etmemizin bir diğer sebebidir.⁹⁷

⁹⁴ Tahânî bnt. Abdülkadir b. Osmân Yemânî, *Medâmîn terbeviyye müstenbite min sîreti ümmi'l-mü'minin Hatice*, (Ummu'l-Kurâ Üni., Külliyyetü't-Terbiyye, 1429-1430), 37.

⁹⁵ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2: 71.

⁹⁶ Ekrem Diyâ' el-Umerî, *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahiha muhâveletün li-tatbîk kavâ'idü'l-muhaddisin fi nakd rivâyâti's-sîreti'n-nebeviyye*, (Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1415/1994), 1: 113.

⁹⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 1: 37.

7. Şİİ ÂLİMLERE GÖRE HZ. HATİCE'NİN HZ. PEYGAMBER'DEN ÖNCEKİ EVLİLİKLERİ

Sünnî âlimler, Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den önce evlilik yaptığına dair kanaat ortaya koyarken Şia ulemâsı Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber ile evlenmeden önce hiç kimseyle evlenmediğini iddia etmişlerdir. Elbette kendi görüşlerinin sağlamlığını ortaya koymak için bazı tezlere başvurmuşlardır. Bu tezleri tek tek ele alıp mezhebi kaygılardan uzak bir şekilde değerlendirmeye çalışacağız.

7.1. Hz. Hatice'nin Konumu

Sünnî ve Şiiler Hz. Hatice'nin toplum nezdindeki konumunu kabul etmişlerdir. Bu konuda herhangi bir tartışma yoktur. İbn Seyyidi'n-Nâs (ö. 734) Hz. Hatice'yi şu şekilde nitelendirir: "O, asil ve dirayetli bir hanımefendi idi. Allah ona hayır ve ikramda bulunmuştur. Kureyş kadınları içinde vasat, fakat büyük şeref sahibi ve varlıklı bir kadındı."⁹⁸ Şia'ya göre Hz. Hatice'nin yüksek konumu, Peygamber'den önceki evliliklerinin gerçekleşmesine engeldir. Zira Kureyş'in eşrafından gelen evlilik tekliflerini reddetmiş olması onun Hz. Peygamber'den önce evlilik yapmadığına bir delildir. Bu delilin temel gerekçesi kabile asabiyetinin Hicâz bölgesine hâkim olmasıdır. Kureyş'in ileri gelenlerinden gelen teklifleri reddedip buna karşın Mahzum ve Temim kabilelerinden iki Arap'la evlilik yapması, mantıksal olarak böyle bir evlilik yapmış olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.⁹⁹ Buradan hareketle Şia, Rukiyye ve Zeyneb adlı çocukların Hz. Hatice'nin kız kardeşi Hâle'den olduklarına inanmaktadır.¹⁰⁰ Bu tez, ilmî olmaktan uzaktır. Zira Kureyşli kadınların kendi kabileleri dışında hiç evlilik yapmadıkları ispat edilirse o zaman bu tezin bir anlamı olabilir. Elimizde bunu ortaya koyan bir bilgi ve çalışma olmadığından bu iddia varsayımdan öteye bir anlam taşımaz. Bu tez, büyük bir ihtimal ile Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber dışında evlilik yapmadığı ön kabulüne dayanmaktadır. Bu da Hz. Hatice'ye, Hz. Peygamber dışında evliliği yakıştırmayıp başka bir tabirle ön yargıları ve arzuları tarihe söyletmek anlamına gelmektedir.

7.2. Hz. Hatice'nin Azra Oluşu

İbn Şehrâşûb, Seyyid Mürteza'nın "*Şâfi*", Şeyh Tusi'nin "*Talhis*" adlı kitaplarında Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber Efendimizle evlendiğinde "azra"

⁹⁸ İbn Seyyidi'n-Nâs, '*Uyûnü'l-eser*, 1: 63.

⁹⁹ Cafer Murteza Amilî, *es-Sahih min sîreti'n-nebiyyi'l-a'zam*, (Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 1416/1995), 2: 123.

¹⁰⁰ İbn Şehrâşûb, *Menâkib Âli b. Ebî Tâlib*, 1: 159.

(bakire) olduğuna işaret ettiklerini yazmaktadır.¹⁰¹ Ancak müellifin bu konuda bir delil ortaya koymaması iddianın yüzeyselliğini göstermektedir. Kaynak olarak verilen eserlere baktığımızda onların herhangi bir veri takdim etmediklerini görmekteyiz. Aslında müddei iddiasını ispat etmekle sorumludur. Kaldı ki bir kadının bakireliği kendi ifadesi ya da eşinin anlatmasıyla anlaşılır. Hz. Peygamber'in ve Hz. Hatîce'nin bu konuya dair ifadeleri kaynaklarda yer almadığı için üçüncü bir şahsın muttali olması da mümkün değildir. Bu anlayış, Hz. Hatîce'nin Allah Rasûlü dışında başkasıyla evliliğini doğru bulmama/hoš görmeme düşüncesinin doğal bir sonucu olsa gerektir.

7.3. Hz. Hatîce ile Evlenen Kişilerin Nisbelerindeki İhtilâf

Şia'nın Hz. Hatîce'nin Hz. Peygamber ile evlenmeden önce başka biriyle evlenmediğine dair ileri sürdüğü bir diğer delil de Hz. Hatîce ile evlilik yapan iki kişinin nisbelerindeki ciddi ihtilafların olmasıdır. Örneğin Ebû Hâle, bazı kaynaklarda Ebû Hâle en-Nebbâş b. Zürâre,¹⁰² Ebû Hâle Hind b. en-Nebbâş b. Zürâre,¹⁰³ Ebû Hâle Hind b. Nebbâş b. Zürâre et-Temîmî¹⁰⁴ ve Ebû Hâle Malik en-Nebbâş b. Zürâre¹⁰⁵ şeklinde yer almaktadır. Cahiliye döneminde künye ve lakap ihtilafı bilinen bir husustur. Buradan hareketle Ebû Hâle'nin Hz. Hatîce ile evlilik yapmadığını söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Hz. Hatîce'nin diğer bir eşi olan Atîk (Uteyyık), Mahzûm kabilesine mensuptur. Hâlid,¹⁰⁶ Âbid,¹⁰⁷ Âiz¹⁰⁸ ve Abdullah¹⁰⁹ şeklinde babasının isminde var olan ihtilafı, Ebû Hâle'nin nisbesindeki ihtilaf gibi değerlendirmek gerekir. Tüm bu ihtilaflar bilinen ve nesilden nesile aktarılan önemli bir olguyu ortadan kaldırmaz.

¹⁰¹ İbn Şehrâşûb, *Menâkıb Âli b. Ebî Tâlib*, 1: 160.

¹⁰² Makdisî, *el-Bed'u ve't-târîh*, 5: 10.

¹⁰³ Abdurrahman b. Muhammed b. İshâk İbn Mende el-'Abdî, *el-Müstahrec min kütübî'n-nâs li't-tezkire ve'l-müstetraf min ahvâli'r-ricâl li'l-ma'rife*, thk. 'Âmir Hasan Sabrî, (Bahreyn: eş-Şuûni'd-Dîniyye, ts.) Ƴ: 57.

¹⁰⁴ M. Yaşar Kandemir, *Hatîce, DİA.*, 1997,16: 465.

¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, *Telkîhu fuhûmi ehli'l-eser fi 'uyûni't-târîh ve's-siyer*, (Beyrut: Şirketu Dârî'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkam, ١٤١٨, 1997), ٢٢.

¹⁰⁶ Ebû Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe, *el-Me'ârif*, thk. Servet 'Ukkâşe, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-'Âmme, 1992), 133.

¹⁰⁷ Taberî, *Târîhü'r-rusul*, 3: 161

¹⁰⁸ Hâşimî, *el-Muhabber*, 78.

¹⁰⁹ Makdisî, *el-Bedu ve't-târîh*, 4: 138.

8. HZ. HATİCE'NİN HZ. MUHAMMED'DEN DOĞAN ÇOCUKLARI

Hz. Peygamber'in İbrahim¹¹⁰ hariç tüm çocukları Hz. Hatice'den doğmuştur. Farklı rivayetler kabul edilirse, Hz. Hatice'nin iki kız dört erkek çocuğu olmak üzere altı tane çocuğu olduğu söylenebilir. Farklı rivayetlerden kastımız, İbn İshâk'tan gelen ve Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed ile yaptığı evlilikten iki oğlu,¹¹¹ diğer bir rivayete göre üç oğlu ile dört kızının dünyaya gelmesidir.¹¹² Hz. Hatice'nin; Kasım, Zeyneb, Rukiyye, Ümmü Gülsüm, Abdullah ve Fâtıma adındaki çocuklarının hepsinin nübüvvetten önce doğdukları rivayet edilmekte ancak Abdullah'ın bi'setten sonra doğduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır.¹¹³ İbn Hişâm, Hz. Hatice'nin doğurduğu çocukların sıralamasını kızları için; "Rukiyye, Zeyneb, Ümmü Gülsüm ve Fâtıma" erkek çocuklar için de Kâsım, Tayyib ve Tahir şeklinde vermiştir.¹¹⁴ Makrîzî, (ö. 845) en sahih görüş ile sıralamayı; Zeyneb, Kâsım, Ümmü Gülsüm, Fâtıma, Rukiyye ve Abdullah şeklinde yapmaktadır.¹¹⁵ Erkek çocuklarının kızlardan sonra dünyaya geldiği ve İslâm gelmeden önce öldükleri aktarılmıştır.¹¹⁶ Bu nedenle Hz. Peygamber'in Hatice'yi teselli ettiği şeklinde bilgiler, rivayetlerde yer almaktadır.¹¹⁷ Hüseyin Heykel'in Hz. Hatice'nin ölen çocuklarından dolayı Allah'a sitem ettiği şeklinde verdiği bilgi, doğruyu yansıtmamaktadır. Yazarın iddiasına hiçbir kaynak göstermemesi ve bu iddiasını temellendirmemesi¹¹⁸ batılı yazarlardan etkilendiğini göstermektedir.¹¹⁹

¹¹⁰ İbrahim, Hz. Peygamber'in cariyesi olan Mariye'dendir.

¹¹¹ İbn İshâk, *es-Siyer*, 82.

¹¹² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm *ez-Zâhirî, Cevâmi'u's-sîreti'n-nebeviyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), ۳۱.

¹¹³ M. Yaşar Kandemir, Hatice, *DİA*. 16: 465.

¹¹⁴ İbn Hişâm, *Siyretu İbn Hişâm*, 1: 190.

¹¹⁵ Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Ebu'l-Abbâs el-Hüseynî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-nebî mine'l-ahvâl ve'l-emoâl ve'l-hafede ve'l-met'a'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), s: 334.

¹¹⁶ Ebu'l-Fedâ' İsmâil b. Ömer İbn Kesîr ed-Dimeşkî, *el-Fusûl fi's-sîre*, thk. Muhammed el-İdu'l-Hatarâvî ve Muhyiddîn Müstev, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1405/1985), 242.

¹¹⁷ Hüseyin b. Muhammed b. Hasan ed-Diyârbekrî, *Târihu'l-hamîs fi ahvâl enfesi nefis*, (Beyrut: Müessesetü Şa'bân, ts), 1: 275.

¹¹⁸ وهي لا ريب قد اتجهت عند موت كل واحد منهما في الجاهلية إلى الهتها الأصنام تسألها: ما بالها لم تشملها برحمتها وبرها، وما بالها لم ترحم قلبها من أن يهوى به الكل ليتحطم على قرارة الحزن مرة فمرة! Kuşkusuz o, çocuklarının ölümünde cahiliyye döneminde ilâh edindiği putlara yönelmiş ve şöyle sitemde bulunmuştur: "Neden iyiliğiniz ve merhametiniz beni de kapsamadı. Neden kalbimin ağıt yakmasına müsaade edip merhamet etmediniz? Bkz: Heykel, *Hayâtu Muhammed*, ۱۴۴.

¹¹⁹ Musa Şâhin Lâşin, *Ezvâcü'n-nebî*, (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1987), 40.

Şia'dan bir kısım ulemâ, Hz. Hatîce'nin Hz. Peygamber'den dünyaya gelen çocukları hususunda farklı düşünmektedir. Bu gruba göre, Hz. Peygamber'in Fâtıma dışında kızı yoktur, bu nedenle Rukiyye, Zeyneb ve Ümmü Gülsüm'ün onu üvey evlâtları olduğu düşüncesine sahiptirler. Ebu'l-Kâsım el-Kûffî'nin (ö. 352) aktardığına göre ebeveynlerin ölümü üzere Hz. Hatîce, kız kardeşinin çocukları olan Zeyneb ve Rukiyye'yi yanına almıştır.¹²⁰ Şia'nın Hz. Hatîce'nin Hz. Peygamber'den önce yaptığı evliliğe karşı çıkıp onun Temîm kabilesinden biri ile evlenmesini Kureyşliliğe aykırı bir gerekçe ile reddederken Kureyşli bir kadın olan Hz. Hatîce'nin kız kardeşinin Temîmli biri ile evlendiğini iddia etmeleri bir çelişki olarak karşımızda durmaktadır. Şii tarihçilerden bir diğer âlim Şehrâşûb (ö. 489) ise, daha net ifadelerle Zeynep ile Rukiyye'nin Hz. Hatîce'nin kız kardeşi olan Hâle'nin çocukları olduğunu belirtir.¹²¹

Şia'nın bazı rivayetlerden çıkarımda bulunarak bu sonuca vardıkları görülmektedir. Örneğin "Ya Ali! Ben dâhil hiç kimseye verilmeyen üç özellik sana verilmiştir: Sana benim gibi bir kayınpeder verilmiş, oysa bana senin kayınpederin gibi biri verilmemiştir. Sana "sıddıka" bir eş olarak kızım verilmiş, bana ise, O'nun gibi bir eş verilmemiştir. Sulbünden Hasan ile Hüseyin gibi iki evlât sana verilmiş, bana ise onlar gibi evlat verilmemiştir. Ne var ki siz bendensiniz ben de sizdenim."¹²² Onlara göre bu rivayette geçen sıddıka eş, Ali'ye münhasırdır. Aksi takdirde Hz. Osman'da bu fazilete ortak olurdu.

Bu görüş, Şia'nın genel kabulü olup bunun şâz bir görüş olarak telakki edilmesi doğru değildir. Meclisî, (ö. 1110) bu mevzuda farklı rivayetleri zikretmişse de yukarıdaki rivayetlere atıfta bulunması bu görüşün genel kabul gördüğünün bir göstergesidir.¹²³ Bu görüşte olan Şii'lerin temel dayanağı, Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma dışında kızlarının olmadığını, açıkça ifade edilmese de Hz. Peygamber'in her iki kızının Hz. Osman ile izdivâc etmelerini imkânsız görmeleridir. Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma dışında kız çocuklarına sahip olmadığı iddiaları her şeyden önce Kur'an ile tenakuz arz etmektedir. Zira Kur'an'da "Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına de ki, bedenlerini örtecek elbiselerini giysinler. Bu onların tanınıp incitilmemelerine de daha uygundur. Kuşkusuz Allah çok bağışlayan ve çok merhamet edendir."¹²⁴ Bu ayette geçen وبناتك çoğul ifadesi Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma dışında kız çocuklarına sahip olduğunu

¹²⁰ Ebu'l-Kasım Ali b. Ahmed b. Musa b. İmâm Muhammed b. Ali b. Musa b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib, *Kitabu'l-istiğâse*, (San'â', (Yemen), ts.), 64-65.

¹²¹ Şehrâşûb, *Menâkib*, 1: 159.

¹²² Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 23:144.

¹²³ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, 23: 150- 155.

¹²⁴ Ahzâb, 33/59.

göstermektedir. Hz. Osman'a olan nefretin ulaştığı boyut, Şia'nın tarihî gerçekleri saptırma gayretlerinin sonucu ve yanlı tarih oluşturma çabalarının da tescilidir. Kur'an'ın sarîh nassına aykırılığından dolayı kin ile oluşturulmuş uydurma rivayetlerin nazar-ı itibardan sakıt olduğunu beyan ederek bu fasla son vermek istiyoruz.

9. HZ. HATİCE'NİN İLK MÜSLÜMAN OLMASI

Hz. Peygamber'in yaptığı davete ilk iman eden kişinin kimliğinde de iki mezhep arasında ihtilaf olduğunu görmekteyiz. Ehl-i Sünnet, İslam'a ilk girenlerle ilgili genel anlamda yaş, cinsiyet ve statü farklılığını göz önünde bulundurarak bir sıralama yapmaktadır. Buna göre kadınlardan İslam'a ilk giren Hz. Hatice, çocuklardan Hz. Ali, kölelerden Hz. Zeyd hür yetişkinlerden ise Hz. Ebû Bekir olmuştur. Bu hususu ilk ifade edenin Ebû Hanîfe (ö. 150) olduğu belirtilmiştir.¹²⁵ Bu genel yaklaşımın dışında farklı yaklaşımların olduğunu da görmekteyiz. Örneğin İbn Hacer ilk Müslüman olanın Hz. Hatice olduğunu açıkça ifade etmektedir.¹²⁶ Ayrıca İbn Hacer, temrîz ifadesi ile ilk Müslüman olanın Zeyd b. Harîse olduğunu da aktarmaktadır.¹²⁷ Başka bir Şâfiî âlimi olan İbn Asâkir (ö. 620), ilk Müslüman olan kişinin Hz. Hatice olduğunu en sahih görüş olarak vermektedir.¹²⁸

Şia'ya göre ilk Müslüman olan Hz. Ali'dir. Onlara göre bu konuda ittifak vardır. Şia'nın önemli âlimlerinden biri olan el-Emînî (ö. 1390/1971) "Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin onlarca sözlerinden anlaşılıyor ki, ümmetin ilk Müslümanı Ali'dir. Bu konuda ihtilaf yoktur" der.¹²⁹

Aslında kimin önce Müslüman olduğu önemli olmamakla birlikte sahip olunan anlayışların tarih kitaplarına nasıl yansıtıldığını görmemiz açısından bu mesele tipik bir örnektir. Sünnî kaynakların söyledikleri daha tutarlı ve objektiftir. Zira zayıf bir görüş de olsa Zeyd b. Harise'nin ilk Müslüman şahıs olarak ifade edilmesi, onların şahsî temennilerini baz almadıklarını göstermektedir.

¹²⁵ Abdurrahman b. Ebî Bekr Celalüddîn es-Süyûtî, *Târihu'l-hulefâ'*, thk. Hamdî Demirtaş, Nşr, (Mısır: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004), 31.

¹²⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8: 99. İbn Hacer mutlak anlamda Hz. Peygamber'e ilk iman edenin Hz. Hatice olduğunu açıkça ifade etmiştir. / وأول من صدقت ببعثته مطلقاً.

¹²⁷ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8: 100.

¹²⁸ Abdurrahman b. Muhammed b. Hasan İbn Mansûr İbn Asâkir, *Kitabu'l-erbaîn fi menâkib ummühâti'l-mü'minin*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız, (Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1406), ٤٩.

¹²⁹ Abdülhüseyn Ahmed el-Emînî en-Necefi, *el-Gadir fi'l-Kitâb ve's-sünne ve'l-edeb*, (Beyrut: Muessettü'l-A'lamî, 1414/1994), r: 95,96, 99, 224, 236.

Peygamberliğin yaklaşması ile sadık rüyalar görmeye başlayan Hz. Muhammed, münzevi hayatı sevmeye başlamıştı. Bu nedenle Nur dağında Hira mağarasına çıkıyor ve tefekküre dalıyordu. Hz. Hatice bu dönemde, ona yemek götürüyor ve onunla birlikte kaldığı da oluyordu. Bir keresinde Hz. Muhammed'in eve dönüşü geciktiğinde, Hz. Hatice hizmetkârlarını göndererek onu aratmış ama bulamamışlardı. Hz. Peygamber eve geldiğinde ise Hz. Hatice "kendisini aramaları için adamlar gönderdiğini, Hira'dan Mekke'ye kadar aradıklarını ama bulamadıklarını söylemişti.¹³⁰ İlk vahyi alan Hz. Muhammed endişeli ve gördüklerini anlamaya çalışıyordu. Aslında Hz. Peygamber'in hayatının bu dönemi endişeli ve dayanılmaz iç mücadelelerle geçmiştir.¹³¹ Bunun üzerine Hatice de Resûlullah'ı teskin ve teselli etmiş, korku ve endişelerini gidermek için şu sözleri söylemişti: "Öyle deme! Yemin ederim ki, Allah hiçbir zaman seni utandırıp üzmez. Çünkü sen akrabayı gözetirsin, doğru konuşursun, işini görmekten aciz kimselerin elinden tutarsın, yoksulları kayırsın, misafirleri ağırlarsın, haksızlığa uğrayan kimselere yardım edersin."¹³² Bir başka rivayette şu bilgi yer almaktadır: "Sana müjdelersün! Yüce Allah sana hayırdan başka bir şey yapmaz. Allah'a yemin ederim ki, ben senin bu ümmetin peygamberi olacağını umuyorum"¹³³

10. HZ. HATİCE'NİN VEFATI

Kaynaklar, Hz. Hatice'nin Bi'set'in onuncu yılında hicretten üç yıl önce vefat ettiğini kaydetmiştir.¹³⁴ O'nun Ebû Tâlib'in ölümünden birkaç gün önce vefat ettiği ifade edilmekte olup kimi tarihçiler ise bu zaman dilimini üç gün ile sınırlandırmaktadır.¹³⁵ İbn Sa'd, Hz. Hatice'nin vefatının Ebû Talib'in vefatından otuz beş gün sonra olduğu kanaatini taşımaktadır.¹³⁶ Burada Ebû Talib'ten önce mi sonra mı vefat ettiğini tespit etmek zor olup kesin olan ise hicretten üç yıl önce vefat etmiş olmasıdır.

¹³⁰ Şâh Muînüddîn Ahmed Nedvî ve Said Sâhin Ansârî, *Asrı Saâdet*, Urduca'dan Terc., Ali Genceli, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1985), 1: 18.

¹³¹ Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 142.

¹³² Buhârî, *Bed'u'l-Vahy*, 3.

¹³³ Mustafa Âsım Köksal, *İslâm Tarihi*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981), 1: 169.

¹³⁴ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 1: 38.

¹³⁵ Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk b. Mahrân el-İsbahânî, *Ma'rifetu's-sahâbe*, thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1419/1998), 6: ٣١٨٠.

¹³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 125.

11. SONUÇ

Hz. Peygamber'in hayatı, ona inananlar için güzel örnekler ihtiva eder. Bu örneğin tezahür ettiği alanlardan biri de evlilikleridir. Allah Rasûlü'nün evlilik hayatı denilince, ilk önce akla Hz. Hatice ile yaptığı evliliği gelir. Çünkü O, evlenirken henüz peygamberlikle görevlendirilmemiş ama muhteşem bir ahlaka sahip biriyle evlenmişti. Hz. Hatice'nin konumu diğer eşlerinkinden oldukça farklıdır. Çünkü o, evlenirken kişilik sahibi bir erkek ile evlendiğinin bilincindeydi. Hz. Peygamber ile evlenen diğer eşleri ise hem eş hem de peygamber olan bir kişi ile evlendiklerinin farkındaydılar. Hz. Hatice'nin Hz. Muhammed ile evlendiği yaşa dair farklı ve net olmayan rivayetler dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'yle izdivacının tam tarihi, O'ndan önce evlilik yapıp yapmadığı ve Peygamber'in Hz. Hatice'den Hz. Fâtıma dışında çocuklarının olup olmadığı konuları, ilgili rivayetlerdeki ihtilaflar ve çelişkiler sebebiyle tartışma konusu olmuştur. Sosyolojik gerçekler ve tüm rivayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde evlendiğinde yaşının yirmi sekiz olması gerektiği kanaati baskın gelmektedir. Elbette sosyal alanda yapılan araştırmalar sayısal veriler kadar kesin sonuç vermez.

Hz. Hatice, Kureyş soyuna mensup Hz. Peygamber ile akraba olan bir kadındır. O, konum olarak çağındaki kadınlarından çok daha farklı bir statüye sahipti. Ticârî faaliyette bulunan ender kadınlardan biriydi. Hz. Hatice'nin ahlakı ve kişiliği cahiliye döneminde bile temayüz etmesine yol açmıştı. Örnek alınması ve çözülen ailelere çözüm olarak ortaya konulması gereken bu evlilik, sahih olmayan rivayetler ile mucizevî bir boyuta taşınarak özü ve ders alınması gereken yönü ihmâl edilmiştir. Kur'an'a aykırı olan bu tür rivayetlerle Hz. Hatice'nin bir Peygamber adayı ile evlilik yaptığının farkında olduğu ve bunun için evlilik yaptığı iddiasının ileri sürülmesinin ilmî bir mesnedi yoktur.

Sünnî kaynaklar Hz. Hatice'nin evliliği ve çocukları hususunda daha tutarlı bir anlayış ortaya koymuşlardır. Onlara göre, Hz. Hatice, Hz. Peygamber'le evlenmeden önce iki evlilik yapmış ve bu evliliklerden çocukları da olmuştur. Şia fırkası ise, bu evliliklere akli ve tutarlı olmayan gerekçelerle karşı çıkmaktadır. Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'den Hz. Fatma dışında çocukları olmadığı bununla da Hz. Osman ile yapılan evlilikleri değersiz gösterme çabaları yatmaktadır. Bilinen bir hadisede bile arzu edilen meselenin nasıl rivayete dönüştürüldüğü görülmüştür. Elbette tüm ya da rivayetlerin kahir ekseriyetin böyle olduğu şeklinde olduğu gibi bir iddiamız yoktur ve de olamaz. Arzu edilen bazı durumların tarihi gerçek haline nasıl getirildiği birtakım tikel olaylarda görülebilir.

12. KAYNAKÇA

- Aişe, Abdurrahman bnt. eş- Şâtî. *Nisâu'n-nebî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1399/1979.
- Afzalurrahman, *Siret Ansiklopedisi*, çev. Yusuf Balcı vd., İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1996.
- Alâî, Selâhaddîn Ebû Sa'îd Halîl b. Kelkeldî b. Abdullah. *Câmi'u't-tahsîl fi ahkâmi'l-merâsîl*. Tahkik: Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1407/1986.
- Âmirî, Yahyâ b. Ebû Bekir b. Muhammed b. Yayhâ. *Behcetü'l-mehâfil ve buğyetü'l-emâsîl fi telhîsi'l-mu'cizât ve's-siyer ve's-şemâil*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Amilî, Cafer Murteza. *es-Sahih min sîreti'n-Nebiyi'l-A'zam*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1416/1995.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*, Tahkik: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422, 2002.
- Bağdâdî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni. *Mirâtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. Tahkik: Heyet, Dimeşk: Dârü'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1434/2013.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvud. *Ensâbü'l-Eşrâf*. Tahkik: Muhammed Humeydullah, Daru'l-Meârif, Mısır, 1959.
- Beyhâkî, Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî Ebû Bekr. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rife ahvâli sâhibi's-şerî'a*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahihu'l-Buhârî*. Tahkik: Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Nşr: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cemilî, Seyyid. *Nisâu'n-nebî*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1416.
- Cezerî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed Abdülkerim b. Abdülkerim b. Abdülvâhid eş-Şeybânî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. Tahkik: Ali Muhammed, 'Âdil Ahmed Abdülmecûd, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Dârimî, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Mu'âz b. Ma'bed Ebû Hâtim. *es-Sîretü'n-nebevîyye ve ahbârü'l-hulefâ'*. Tahkik: Seyyid Bek, Beyrut: el-Kütübü's-Sikâfe, 1417.
- *Meşâhîr 'ulamâi'l-emsâr ve a'lâmi fukahâi'l-aktâr*. Tahkik: Merzûk Ali İbrahim, Mısır: Dâru'l-Vefâ', 1411/1991.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâl enfes-i nefis*. Beyrut: Muessesetü Şa'bân, ts.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ el-İsbahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed. *es-Sîretü'n-nebevî fi davi'l-Kur'an ve's-Sünne*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1192.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn b. Hâc Nûh b. Necâtî b. Adem. *Silseletü'l-ehâdîsi'd-da'îfe ve'l-mevzû'a*. Riyad: Dâru'l-Me'ârif, 1412/1992.

- Emînî, Abdülhüseyîn Ahmed en-Necefî, *el-Gadîr fi'l-Kitâb ve's-Sünne ve'l-Edeb*, Beyrut: Muessesetü'l-A'lamî, 1414/1994.
- Erdemli, Kadriye. "Hz. Hatice". *Diyanet İlmi Dergi*, Cilt 45, Sayı 1, 2009.
- Erul, Bünyamin. "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru". *Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara: 2001.
- Es'ad, Mahmud. *Tarihi Din-i İslâm*. Sad., Ahmet Lütfi Kazancı - Osman Kazancı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- Eyyûb, Saîd. *Zevcâtü'n-nebî*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1417/1997.
- Fesevî, Yakub b. Süfyân b. Cüvân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. Tahkik: Ekrem Diyâ' el-Ömerî, Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Güzel, Ahmet. "Hz. Hatice'nin Hz. Peygamber'le Evliliği, Çocukları ve Aile Hayatı Üzerine Bir Değerlendirme". *İstem Dergisi*, Yıl: 2012, (10), Sayı: 19.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek*. Tahkik: Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1990.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. (çev., Salih Tuğ), İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1990.
- Hammûdî, Halid. *Ümmü'l-Mu'minîn Hatice bnt. Huveylid*. Daru'l-Kasım, ts.
- Hâşimî, Muhammed b. Habîb b. Umeyye b. Amr. *el-Muhabber*. Tahkik: İleç Lihtan Şetir, Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayâtu Muhammed*. Kahire: Dârü'l-Ma'rife, 2012.
- Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecma'u'z-zevâid ve menba'u'l-fevâid*, Tahkik: Hüsâmüddîn el-Kudsî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.
- Hilmi, Filibeli Ahmed. *İslam Tarihi*. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Hüseyinî, Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Ebu'l-Abbâs. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'n-nebî mine'l-ahvâl ve'l-emvâl ve'l-hafede ve'l-met'a'*. Tahkik: Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbn Asâkir, Abdurrahman b. Muhammed b. Hasan İbn Mansûr. *Kitabu'l-erbaîn fi menâkib ummühâti'l-mü'minîn*. Tahkik: Muhammed Mutî' el-Hâfız, Dimeşk: Dârü'l-Fıkr, 1406.
- *Târîhu Dimeşk*. Tahkik: 'Amr b. Garame el-Ömerî, Dârü'l-Fıkr, 1415/1995, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1415/1995.
- İbn Ebî Tâlib, Ebu'l-Kasım Ali b. Ahmed b. Musa b. İmâm Muhammed b. Ali b. Musa b. Ca'fer b. Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali. *Kitabu'l-istiğâse, Sar'â'*, (Yemen) ts.

- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Hanâbele*. Tahkik: Muhammed Hâmid el-Fekî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Habîb, Hasen b. Ömer. *el-Muktefa min sîreti'l-Mustafa*. Tahkik: Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, Kahire, 1996.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-Sahabe*. Tahkik: Âdil Ahmed b. Abdulmevcûd ve Ali Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm ez-Zâhirî. *Cevâmi'u's-sîreti'n-nebeviyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Humeyrî Cemalüddîn. *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Tahkik: Mustafa es-Sekkâ ve İbrahim el-Ebyârî, Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureyşî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Tahkik: Ali Şîrî, Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- *el-Fusûl fi's-sîre*. Tahkik: Muhammed el-İdu'l-Hatarâvî ve Muhyiddîn Müstev, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1405/1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe. *el-Me'ârif*. Tahkik: Servet 'Ukkâşe, Kahire: el-Heyetü'l-Misriyye el-Âmme, 1992.
- İbn Mende, Abdurrahman b. Muhammed b. İshâk el' Abdî. *el-Müstahrec min kütübi'n-nâs li't-tezkire ve'l-müstetraf min ahvâli'r-ricâl li'l-ma'rife*. Tahkik: 'Âmir Hasan Sabrî, Bahreyn: eş-Şuûni'd-Dîniyye, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Manî' el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Tahkik: İhsân Abbâs, Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1968.
- İbn Seyyidî'n-Nâs, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *'Uyûnü'l-eser fi funûni'l-meğâzi ve's-şemâil ve's-siyer*. Ta'lik: İbrahim Muhammed Ramazan, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1414/1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Telkîhu fuhûmu ehli'l-eser fi 'uyûni't-târîh ve's-siyer*. Beyrut: Şirketu Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkam, ١٤١٨, 1997.
- İbnü'l-Esîr, İzzettin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Usdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1409/1989.
- İsbehânî, Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed b. İshâk b. Mahrân. *Ma'rifetu's-sahâbe*. Tahkik: 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, Riyad: Dârü'l-Vatan, 1419/1998.
- Kandemir, Yaşar. Hatîce, *DİA.*, 1997.
- Köksal, Mustafa Âsım. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1981.
- Kudât, Yahyâ Mahmûd. *Medlûl mustalahi'l-abdâl 'inde'l-muhaddisîn*. Ürdün: *Mecelletü'l-'Ulûmi's-Şerî'a ve'l-Kâmûn*, sayı: 43, 2016.
- Lâşîn, Musa Şâhin. *Ezvâcü'n-nebî*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1987.

- M.J. Kister, "The Sons of Khadîja (Hz. Hatîce'nin Oğulları)". Çev. Sena KAPLAN, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, Sayı: 1, 2016.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bedu ve't-târîh*. Mektebetü'-Sikâfetü'd-Dîniyye, ts, yy.
- Mansûrî, Ebu't-Tayyib Nâyif b. Salâh b. Ali. *er-Ravdu'l-bâsim fi terâcim şuyûhi'l-hâkim*. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1432/2011.
- *İrşâdü'l-kâsî ve'd-dânî ilâ terâcim şuyûhi't-Taberânî*. Tahkik: Sa'd b. Abdullah el-Hamîd, Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Mâzenderânî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb. *Menâkıb Âli b. Ebî Tâlib*. Tahkik: Yûsuf el-Bikâ'î, Beyrut: Darü'l-Edvâ', 1412/1991.
- Meclisî, Muhammed Bakır. *el-Bihâru'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*, Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1403/1983.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'la. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamber*. der.: Naim Siddîki- Abdülvekil Alevi, (çev.: N. Ahmet Asrar), Ankara, 1983.
- Mutalibî, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *Kitâbu's-siyer ve'l-meğâzî*, Tahkik: Süheyl Zekkâr, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1398/1978.
- Nedvî, Şâh Muînüddîn Ahmed ve Said Sâhin Ansârî. *Asrı Saâdet*. Urducâ'dan Terc., Ali Genceli, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1985.
- Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. İbn Abdilberr b. Âsım. *el-İstî'âb fima'rifeti'l-ashâb*. Tahkik: Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Mühyiddîn Yayhâ b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-lugât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Özkan, Mustafa. "Germanoviç'in Hz. Muhammed İle İlgili Bazı İddiaları Üzerine". *İstem Dergisi*, Yıl 14, Sayı 27, 2016.
- Sabuncu, Ömer. "Hz. Peygamber'in İlk Hanımı Hz. Hatîce'nin Hayatı ve Kişiliği". *Diyanet İlmî Dergi*, 2009, Cilt: 45, Sayı 2.
- Sarmış, İbrahim. *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2007.
- Sâvî, Ebu'l-Hasan Alî b. Hasan b. Ali el-Mes'ûdî. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Tashih: Abdullah İsmail. Kahire: Dâru's-Sâvî, ts.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celalüddîn. *Târihu'l-hulefâ'*. Tahkik: Hamdî Demirtaş, Nşr, Mısır: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004.
- Şâmî, Muhammed b. Yusûf es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîret-i hayri'l-'ibâd*. Ta'lik: Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avvid, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Şenkîfî, Muhammed el-Hıdır b. Seyyid Abdullah b. Ahmed el-Cenkî. *Kevsere'l-mâ'ânîyi'd-derârî fi keşfi ğabâyâ Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1995.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed. *Müsned*. Tahkik: Şu'ayb el-Arnâvût ve diğerkleri, Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1419/1998.

- Şîrâzî, Ayetullah el-'Uzmâ es-Seyyid Muhammed el-Hüseynî. *Ümmühâtü'l-ma'sûmîn*, Beyrut: Merkezü'l-Cevvâd, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib. *Târîhü'r-rusul ve'l-mülûk*: Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mısır: Dâru'l-Ma'rife, 1387/1967.
- Taberî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdullah b. Muhammed Muhibüddîn. *Hulâse siyer-i sey-yidi'l-beşer*. Tahkik: Talâl b. Cemîl er-Rufâ'î, Mekke: Mektebe Nezâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997.
- Umerî, Ekrem Diyâ'. *es-Sîretü'n-nebeviyyetü's-sahîha muhâvele li-tatbîk kavâ'idî'l-muhaddisîn fi nakd rivâyâtî's-sîreti'n-nebeviyye*. Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1415/1994.
- Vatandaş, Celaleddin. *H. Muhammed'in Hayatı ve İslâm Daveti*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Yemânî, Tahânî bnt. Abdülkadir b. Osmân. *Medâmîn terbeviyye müstenbite min sîret-i ümmi'l-mü'minîn Hatice*. Ummu'l-Kurâ Üni., Külliyyetü't-Terbiyye, 1429-1430.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Dîvânü'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn ve halkın mine'l-mechûlîn ve sikât fihim leyğîn*. Tahkik: Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, Mekke, Mektebetü'n-Nahde, 1387/1967.
- *Mîzanu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Tahkik: Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- *Siyeru a'lâmî'n-nubelâ*. Tahkik: Heyet, Beyrut: Muesesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- *Tarihü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Tahkik: Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- *Zikru esmâ-i men tüküllüme fih ve huve muvassak*. Tahkik: Muhammed Şekûr b. Mahmûd, Mısır: Mektebetü'l-Mennâr, 1406/1986.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yusuf b. Ahmed b. Şihâbüddîn b. Muhammed. *Şerhu'z-Zürkânî ala'l-mevâhibi'l-leduniyye*. Nşr: Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 15.05.2020 | Kabul Tarihi: 24.06.2020

Kur'ân'da Tek Ümmet/أمة واحدة Kavramının Anlam ve Sınırları

- Meaning and Limits of the Concept of One Umma /أمة واحدة in the Quran-

Ahmet KÜÇÜK*

Atf/Citation: Küçük, Ahmet. "Kur'ân'da Tek Ümmet/أمة واحدة Kavramının Anlam ve Sınırları / Meaning and Limits of the Concept of One Umma /أمة واحدة in the Quran". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 339-368.

Öz:

Ümmet kavramı Kur'ân'da çok sıkça kullanılan zivücûh/çok anlamlı kavramlardan biridir. Tek ümmet ifadesi de bu çerçevede kullanılan terimlerden biridir. Bu araştırmanın amaçlarından biri, Kur'ân'da farklı bağlamlarda gerek Mekki, gerekse Medenî sûrelerde zikredilen tek ümmet ifadesinin geldiği nüzûl sürecinde neleri karşıladığını tespit edip kavramın anlam alanını belirlemeye çalışmaktır. Dokuz ayette kullanılan bu ifade etrafında oluşan tartışmaları, tartışmanın taraflarını ve bu meyanda ortaya konulan düşünceleri bir makale hacmi içerisinde değerlendirmek çalışmanın bir diğer amacıdır. Tek ümmet ifadesinin tarihsel süreçte kazandığı anlam alanından hareketle bugünkü muhtemel karşılıkları üzerinde durmak, bunların olabilirliği ve sürdürülebilirliği üzerinde bir fikir ortaya koyabilmek çalışmanın nihai amacıdır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Ümmet, Tek Ümmet.

Abstract:

The concept of umma is one of the multiple-meaning concepts used in the Quran very frequently. The expression of one umma is also among the terms used in this frame work. One of the purposes of this study is to determine what the expression of one umma, which is mentioned in both Mekki and Medeni suras in the Quran in different context, meet in the nuzul process and to establish the meaning of the concept. The study also aims to assess the discussions formed around this expression which is used in nine versicles, the parties of discussion sand the thoughts presented in this respect, with in the body of a paper. Based on the meaning earned by the expression of one umma

* Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, ahmetkucuk@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7544-7099.

with in the historical process; the study ultimately aims to discuss possible equivalents of the expression in the present day and to reveal an opinion about their feasibility and sustainability.

Key words: Quran, Interpretation/Tafsir, Umma, One Umma.

1. GİRİŞ

Hiz. Kur'ân'da topluluk anlamı baskın olsa da zaman, nesil/kuşak, insanların etrafında toplandığı şey/kişi, gaye, din gibi manalarda da kullanılan ümmet kavramı Kur'ân'ın temel kavramlarından biridir. Bu kavramla birlikte zikredilen *tek ümmet/أمة واحدة* fadesinin farklı bağlamlarda Kur'ân'da 9 ayette geçtiği görülmektedir. Bu ayetlerde tek ümmet kavramıyla kastedilenin ne olduğu merak konusudur. Çalışmamız bu merakı gidermeyi amaçlamaktadır.

Makalenin sınırları dikkate alınarak tek ümmet kullanımının içerisinde geçtiği bütün ayetler bağlamlarıyla birlikte ve ayetlerin nüzûl zamanları dikkate alınarak değerlendirilip tek ümmet ifadesinin anlam alanı belirlenmeye çalışılmıştır. “*İnsanlar başlangıçta tek ümmetti...*” ayetinde kastedilenin ne olduğu, hangi hususta tek ümmet oldukları, tek ümmet oldukları dönemin ne zamana denk geldiği sorularına cevap aranmış ve bu hususlardaki tartışmalar hakkında bilgi verilmiştir. İlk dönem müfessirlerinden başlayarak modern dönem tefsirlerine de bakılarak görüşler nakledilmiş ve bunlardan gerekli çıkarımlar yapılmaya çalışılmıştır. “*Allah dileyseydi bütün insanları tek ümmet yapardı...*” şeklindeki ayetlerle kastın ne olduğu, tek ümmet yapmamasının hikmeti bağlamında tek ümmet imtihan ilişkisi kurulmuştur. Dinlere ait şeriatların/hukuk sistemlerinin farklılığıyla hayatın bütün alanlarında tevhide merkeze alan ve tek ümmeti öngören vahiy arasındaki insicama işaret edilmiştir. Dünyevîleşmenin yoğun bir şekilde yaşandığı günümüzde dünyanın kadir ve kıymetinin neye tekabül ettiğini açıklayan, dünyaya bakış açısında temel paradigmayı değiştiren bir ayet olarak “*eğer insanlar küfür üzere tek ümmet olmayacak olsalardı kafirlerin evelerinin tavanlarını ve merdivenlerini altın ve gümüşten yapardım...*” şeklindeki ayetin nasıl güncellenebileceği üzerinde durulacaktır.

Bu konu başlığıyla herhangi bir çalışmaya rastlanamamıştır. Bu açıdan makale müstakil olarak *tek ümmet/أمة واحدة* başlığı adıyla orijinallik arz etmektedir. Ancak benzer başlıklar altında makale ve kitap içi bölüm şeklinde çalışmalar mevcuttur. Bilal Sambur'un “*Medine Vesikasının Özgürlük ve Çoğulculuk Açısından Tahlili*”, Şaban Öz'ün “*Kabileden Ümmet'e Müslüman Arap Ulusunun Doğuşunda Alt Yapı Hazırlıkları*”, Cafer Acar'ın “*Mekke'den Medine'ye Toplumsal Vahdet Bağlamında Hiz. Peygamber'in Farklı İnanç Gruplarıyla “Tek Ümmet” Çabası*” bunlardan bir kaçıdır.

2. KUR'ÂN'DA TEK BİR ÜMMET/أمة واحدة KAVRAMININ ANLAM VE SINIRLARI

2.1. Tek Bir Ümmet/أمة واحدة Kavramının Anlam Alanı

2.1.1. Ümmet Kavramı

Değişik türlerden topluluk adı olarak kullanılan ümmet sözcüğü¹ öne çıkmak ve bir maksada yönelmek gibi anlamlara gelen “*emme*” fiilinden müştak, tek bir lafız olup birçok mana taşıyan bir kelimedir. Çoğulu *ümme/nesil*, *kuşak*², insan topluluğu,³ kişinin kavmi, din, sünnet, millet, yol, zaman, yön/yüz, yöneliş, itaat,⁴ peygamberlere izafe edilen topluluklar⁵ gibi birbirinden farklı manalarda kullanılmaktadır. Sözcüğün aynı kökten gelen ve kendisine tabi olunan kişi/nesne anlamındaki *imam* kelimesiyle de bir anlam ilişkisi söz konusudur.⁶ Ümmet kelimesi aynı zamanda anne/valide, babanın mukabili, öz, asıl manasında *ümme* lafzıyla da alakalıdır.⁷ Her iki lafızla da iç içe bir kullanımı olan bu sözcük geniş bir anlam alanına sahip olmakla birlikte zaman, topluluk ve etrafında toplanılan kişi/şey şeklindeki bu üç anlam daha fazla kullanılmakta ve öne çıkmaktadır.

Ümmet sözcüğü; kavramsal olarak ister kendi iradeleri isterse bir zorunluluk sonucu aynı yer, aynı zaman, aynı din ve aynı gayeyi taşıyan veyahut da aynı peygambere izâfe edilen topluluk şeklinde tanımlanmıştır.⁸ Bu sözcük,

¹ Muhammed bin Ahmed el-Ezherî el-Herevî Ebu Mansûr, *Tehzîbü'l-Luğa*, (Beyrut, Daru'l-İhyâ, 1422/2001), 15/ 454-457; Seyyid Muhammed Murtadâ,ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l Kâmûs*, (Mısır, Matbaatu'l-Hayriyye, 1306), 31/229-230.

² Hüseyin b. Muhammed Rağîp el- İsfahanî, “*el-Müfredât Fi Ğaribi'l-Kur'an*”, (Beyrut, byy. tsz.), 28; Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed bin Ebî Bekir bin Abdulkadir el-Hanefî er-Râzî, *Muhtârû's-Sihah*, thk.Yusuf eş-Şeyh Muhammed, (Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999), 1/22; Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebu'l-Fadl Cemaleddin İbni Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî, *Lisanu'l-Arab*, (Beyrut, DâruSadr, 1414/1993), 12/22, 27.

³ Ebû Bekir Muhammed bin el-Hasan bin Düreyd el-Ezdî, *Cemheretü'l-Luğa*,thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî, (Beyrut, Daru'l-İlim, 1407/1987), 2/793.

⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 31/230; İbni Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 12/ 27.

⁵ Mecdüddin Muhammed bin Yakup Firûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-Muhîd,(Beyrut, byy, 1415/1995), 1391; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, Keşşâfû Istilâhâti'l-Funûn, (Beyrut, b.y.y.1996), 1/262.

⁶ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, 15/ 457-458; İsfahanî, *Müfredât*, 28; Râzî, *Muhtârû's-Sihah*, 1/22; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 31/243-244; İbniManzûr, *Lisanu'l-Arab*, 12/ 24-26.

⁷ Râzî, *Muhtârû's-Sihah*, 1/22; ; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 31/231; İbniManzûr, *Lisanu'l-Arab*, 12/ 28.

⁸ İsmail bin Hammâd, Cevherî, *Sihah*, (Kahire, b.y.y., 1982), 5/1864, Liebi Hüseyin Ahmed bin Zekerîya İbn Fâris, *Mu'cemü'l-Mekâyîsi'l-Luğa*, thk.Şihabüddin Ebû 'Amr, (Beyrut: Dâru'l-Fikir,1410/1993), 1/27; İsfahanî, *Müfredât*, .27; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/27-28, Tehânevî, *Keş-*

ayrıca etrafında toplanılan bir imamın öncülüğünde disiplinli faaliyet gösteren ve diğer insan grupları üzerinde baskın/etkili olan bir cemaat/topluluk olarak tarif edilmiştir.⁹ Etrafında toplanılan şey bir gaye olabildiği gibi bir kişi de olabilmektedir. Bu kişi bir peygamber olduğunda onun *davet ve icabet ümmetinin* olacağına işaret edilmektedir.¹⁰ Bir gayeye, bir kişiye/peygambere izafe edilen ümmet sözcüğü Allah'a izafe edildiğinde Allah'ın yarattıkları, Allah'ın kulları şeklinde farklı bir anlam kazanmaktadır.¹¹ Bunlarla birlikte zaman, mekan, din vb. hususları bir arada toplayan topluma verilen isim olarak da değerlendirilmiştir.¹² Verilen tanımlarda ümmet lafzının, etrafında toplanılan şeyin/kişinin/peygamberin belirleyici olduğu zaman ve toplumla iç içe, birlikte düşünülen bir anlam çerçevesi ortaya çıkmaktadır.

Ümmet lafzının Kur'ân'daki kullanımı; *"Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi ümmetlerdir..."*¹³ şeklindeki Mekke'de nazil olan bu ayette bir tür/cins topluluğundan¹⁴ başlayıp nüzûl sürecine yayararak gittikçe değer/nitelik yüklenen bir seyir izlemektedir. Altmış dört yerde zikredilen ümmet kavramı, Medine döneminin son evresinde ise şu ifadeler içerisinde yer almaktadır: *"Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz..."*¹⁵ Ayette *siz insanlık için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz* ifadesindeki ümmet sözcüğüyle Medine'de büyük oranda kurumsallaşmış, nitelikli, kâmil ve ideal bir toplumu inşa etmiş Peygamber ve ona iman edenler kastedilmektedir. Böylece kavramın tedricî bir şekilde gittikçe değer/nitelik yüklenen bir kullanımı olduğu izlenmektedir.

Ümmet kavramının yukarıda verilen sözlük ve ıstılahî anlamları ve Kur'ân'daki kullanımları ışığında asıl konumuz olan tek ümmet sözcüğünün neleri karşıladığı üzerinde durulacaktır.

şâfûl-İstılâhâtî'l-Funûn 1/262; Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyat*, (Beyrut, by.y.,1993), 176.

⁹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul, Eser Yayıncılık, 1982), 1/508; 6/4270.

¹⁰ Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtî'l-Funûn*, 1/262; Muhammed Amimü'l-İhsân el-Müceddidî el Bereketî, *et-Ta'rifâtü'l-Fıkhıyye*, (Beyrut, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/35.

¹¹ İbni Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, 12/ 28.

¹² Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtî'l-Funûn*, 1/262.

¹³ En'am, 6/38.

¹⁴ Yahya b. Sallâm, *Et-Tesârif*, (Tunus, y.y.,1980), 153; İbn. Kuteybe, Ebi Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, (b.y.,y.y, tsz), 446; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vilü'l-Kur'ân*, (Beyrut, y.y., 1992), 5/176; Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdî, *En-Nüketü Ve'l-'Uyûn (Tefsîrü'l-Maverdî)*, (Beyrut,y.y.,tsz), 2/111; Mahmud Ebu'l-Fadl el-Alûsî, *Ruhu'l-Ma'ânî Fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, (Beyrut,y.y.,tsz), 7/143.

¹⁵ Al-i İmrân, 3/110.

2.1.2. Tek Bir Ümmet/أمة واحدة'in Anlamı

Tek ümmet sözcüğü sözlüklerde genelde *aynı din/tek din, tek millet, benzeri olmayan adam* şeklinde anlamlandırılırken;¹⁶ özellikle Mekke toplumunun Muhammed'in (a.s.) davetine itiraz edişlerinin gerekçesi olarak sundukları "Biz babalarımızı bir ümmet üzerinde bulduk..."¹⁷ şeklindeki ayetle Medine döneminde nazil olan ve insanlık tarihine vurgu yapan "İnsanlar (başlangıçta) tek bir ümmetti..."¹⁸ mealindeki ayetler referans alınacaktır. Bu ayetlerle birlikte içerisinde tek ümmet ifadesinin zikredildiği bütün ayetlerin ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmesi tek ümmet ifadesinin anlam alanını zenginleştirecektir.

3. TEK ÜMMET/أمة واحدة İFADESİNİN KUR'ÂN'DAKİ KULLANIMLARI

Kur'ân'da tek ümmet ifadesi yedisi Mekki, ikisi de Medeni surelerde¹⁹ olmak üzere toplam dokuz yerde zikredilmektedir.²⁰ Nüzûl sürecinin hem mekân hem de zaman boyutuna serpiştirilerek nazil olan bu ayetlerde kullanılan tek ümmet ifadesi kullanıldığı siyak/sibakla birlikte birbirinden farklı hususlara dikkat çekmektedir. Bazı ayetlerde bu ifade, müşriklere tehdit içeren helak bağlamında Allah'ın iradesi ve tek ümmet, bir kısım ayetlerde ise tek olan Allah'a kulluğa çağrı ve tek ümmet, bir ayette küfür, dünyevileşme ve tek ümmet ilişkisi, başka bir ayette farklı şeriatlarla sınanma hususunda imtihan tek ümmet ilişkisi ve nihayet son ayette tek ümmet ifadesi insanlık tarihine atıfta bulunarak dinler açısından tevhide evrensel bir çağrı bağlamında kullanılmıştır.

3.1. Tek Ümmet Kavramı ve Allah'ın İradesi

3.1.1. Tek Ümmet أمة واحدة Kavramı

Ayetlerin nüzûl sırasına göre içerisinde tek ümmet ifadesinin kullanıldığı ilk ayet: "İnsanlar tek bir ümmet idiler; sonra ayrılığa düştüler. Eğer (azabın ertelenmesiyle ilgili olarak) Rabbinden bir söz geçmiş olmasaydı, ayrılığa düştükleri hususlarda aralarında derhal hüküm verilir (işleri bitirilir)di."²¹ şeklin-

¹⁶ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğâ*, 15/ 455.

¹⁷ Zührûf, 43/22-23.

¹⁸ Bakara, 2/213.

¹⁹ Abdurrahman bin Ebî Bekir Celaleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire, el-Heyetü'l-Mısıyye li'l-Küttâb, 1394/1974), 1/36-72.

²⁰ Muhammed Fuâd Abdalbaki, *El-Mu'cemü'l-Müfehresliel-fâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1990), 80.

²¹ Yunus, 10/19.

dedir. Mekke'nin ilk evrelerinde Mekkeli müşriklere hitaben nazil olan bu ayette insanlıkla kastedilenin tevhit ve risalet zincirinin ilk halkası, ilk insan, ilk peygamber Hz. Adem olduğu, tevhit/tek ümmetten kopuşun, yani ihtilafın ise Adem'in (a.s.) oğlunun kardeşini öldürmesiyle başladığı zikredilmektedir.²² Adem zamanında insanlık tek ümmet, tek millet/tek din üzere bir araya gelmiş ve tek dine iman etmişlerdi. Putu ve putçuluğu bilmezlerdi, insanlar putçuluğu imandan saparak sonradan edindiler ve böylece tek ümmetten/tek dinden/tevhitte ayrıldılar.²³ Ayet adeta Mekkeli müşriklere tarihsel süreci hatırlatarak onları yeniden başlangıçtaki tek ümmete/tevhide çağırılmaktadır.

Nitekim bazı müfessirler buradaki ayetin Mekkeli müşriklere hitap ettiğini, onların içerisinde Yahudi, Hristiyan ve diğer herhangi bir din mensubunun bulunmadığını, hepsinin putlara tapan şirk üzere tek ümmet olduğunu, Allah (c.c.) Muhammed'i (a.s.) gönderince ihtilafın başladığını, içlerinden bazılarının ona iman edip onu tasdik ederek dinini Allah'a has kıldığını, bazıların ise Muhammed'i tanıdıktan sonra da inat, kibir ve yalanlamalarına devam ettiğini, bir kısmının da şüphe içerisinde kaldığını, diğer bir kısmının da inkar etmemekle birlikte bir görüş de belirtmediği şekliyle Mekkelilerin dört fırkaya ayrıldığını ifade ederek ayetteki ihtilafın bu şekilde anlaşılması gerektiğini zikretmektedirler.²⁴ Ayette geçen söz/kelime ile kast edilenin, Allah'ın onlara azabı erteleyeceğine veya kendilerine tayin edilen ecelleri gelmeden önce onların helak edilmeyeceklerine dair önceden verilmiş bir söz olduğudur. Veyahut da Allah'ın rahmetinin gazabını geçtiğine dair verilen bir sözdür. İşte bu söz olmamış olsaydı tek ümmetten/tek dinden ayrılışları sebebiyle ve ayrıldıkları anda Allah, hak ehlini kurtarıp, batıl ehlini helak ederek cezalandırır, işlerini hemen bitirirdi.²⁵

Ayetten anlaşıldığı üzere tehdidin sebebi olan ihtilafta maksat tek ümmetten/tevhitte ayrılıştır. Buna rağmen müfessirlerin bir kısmının başlangıçta

²² Ebû Haccâc Mücahid bin Cebr el-Mekkî el Mahzûmî, *Tefsîrû Mücahid*, thk. M. Abdusselam Ebû'n-Nîl, (Mısır, Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, t.s.), 1/380.

²³ Ebu'l-Hasan Mukatil bin Süleyman bin Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîrû Mukatil bin Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte, (Beyrut, Dârü'lhyâi't-Türâs, 1423, 2/232); Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, 15/47; Ebû İshâk İbrâhîm bin es-Serîb. *Sehl ez-Zeccâc, Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî, (Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1408/1988), 3/12-13.

²⁴ Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd Ebû'l-Mansûr el-Maturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basallûm, (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 6/24; Muhammed Reşid bin Ali Raza bin Muhammed Şemsüddin bin Muhammed Bahâuddin bin Monla Ali el Kalemûnî, *Tefsîrû'l-Kur'ân'il-Hakîm*, (Mısır, el-heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeli'l-Kütüb, t.s.), 11/268.

²⁵ Mukatil bin Süleyman, *Tefsîrû Mukatil bin Süleyman*; 2/232; Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, 15/47; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, 3/12-13; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ân'il-Azîm*, 4/356; Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 17/229.

insanlığın küfür üzere tek ümmet olduğu şeklindeki yaklaşımına karşı Taberî (ö. 310), insanlığın başlangıçta şirk ve küfür üzere değil iman ve hak din üzere tek ümmet, tek millet olduğunu ifade etmektedir. Şayet insanlık küfür üzere tek ümmet olmuş olsaydı ayette geçen ayrıldılar/اختلفوا sözcüğünün karşılığı insanlığın tek ümmetten/küfürden ayrılıp imana girdiği şeklinde anlaşılırdı ki, bu da aklen mühaldir. Yani ayetin devamındaki ifadelerden Allah'ın tövbe edip iman edenlere azap tehdidinde bulunduğunu anlamak imkansızdır. Kaldı ki Taberî, yukarıda meali verilen ayetin insanlığın başlangıçta tek ümmet/tevhit/iman üzere olduğunu Kur'an'daki en açık delillerinden biri olduğunu zikretmektedir.²⁶

Görülüyor ki, insanlar başlangıçta tek bir ümmetti/ümmeten vâhideten ifadesinden anlaşılmanın ilki; insanların başlangıçta şirk/küfür/dalalet/batıl üzere tek ümmet olduğudur.²⁷ İkincisi ise insanların başlangıçta İslam/haniflik/hak din/tevhid üzere tek ümmet şeklinde varlığıdır.²⁸ Bir diğer görüş de insanların başlangıçta fitrat/özel bir yaratılış/İslâm üzere tek ümmet olarak yaratıldıklarıdır.²⁹ Bu üç farklı görüş sahiplerinin ittifak ettikleri husus ise Allah'ın peygamber göndermeye başlamadan önce insanların fitrat ve hak din üzere tek ümmet olduğudur.³⁰

Birinci görüşe göre, insanlığın yaratılışında var olan bir tanrıya inanma ve bağlanma ihtiyacı onu değişik arayışlara sevk etmiş, bu çerçevede insan birçok farklı varlıklara tanrılık izafe ederek çok tanrıcılık/şirk üzere tek ümmet olarak yaşamıştır. Daha sonra edindiği tanrılar arasında hiyerarşik bir düzen oluşturarak tek tanrılı bir din anlayışına ulaşmıştır. Bu şekildeki bir görüş ilkel den kemale doğru gidişi esas alan tekamülcü bir yaklaşımdır.³¹ Bu görüşü benimseyenler: insanlığın küfürde tek bir ümmet olduğunu kabul etmenin faydasının olabileceğini ileri sürerler. Allah'ın (c.c.) Hz. Peygamber'e (a.s.) dine davet ettiklerinin, bu davete icabet edip dini kabul edecekleri beklentisine girmemesi gerektiğini bildirdiğini ifade ederler. Allah'ın Peygamber'e insanların küfür

²⁶ Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, 4/280.

²⁷ Maverdî, *En-Nüketü Ve'l-'Uyûn*, 1/271, II, 428; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/255-256; 2/336; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 2/373-374, 4/229.

²⁸ Yahya bin Sallâm, *Tefsîrü Yahya bin Sallâm*, 150-151; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/346-349; İmam Ebî Caferen-Nahhâs, *Ma'âni'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mekketü'l-Mükerreme, y.y., 1409), 1/159; Maverdî, *En-Nüketü Ve'l-'Uyûn*, 1/271, 2/428; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 255; II, 336; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 2/372-373, 6/228-229.

²⁹ Maverdî, *En-Nüketü Ve'l-'Uyûn*, 3/467; 4/57; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 2/374; 4/229-230.

³⁰ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, (Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383), 6/370-373.

³¹ Sadık Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, (İzmir, y.y., 1993), 207.

üzere olduklarını, onların bir kısmında İslâm inancının yeni yeni ortaya çıktığını, dolayısıyla insanların tamamının iman üzere birleşmelerini beklememesi gerektiğini beyan ederek peygamberin bir hayal kırıklığı yaşamasına izin vermediğini belirtirler.³²

İkinci görüş ise insanlığın başlangıçta tek ümmet/tek din üzere olduğu yani Tevhid esasında birleştiği, değişik nedenlerden dolayı süreç içerisinde bu birlik ve bütünlüğün bozulduğu, yozlaşma ve çürüme sonucu birçok şeyin din edinildiği şeklindedir. Buna göre tevhidten şirke doğru yani 'tek' den çokluk ve çeşitliliğe doğru bir gidişin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır ki, bu düşünce sistematığı dinde tekamül fikrini reddetmektedir.³³ Aslında yukarıda meali verilen ayetin bağlamında da Allah katında şefaatlerinin kendilerine fayda vereceğini sanarak Allah ile beraber edindikleri ilahlara ibadet eden Mekke müşrikleri hedef alınmakta, ilahlaştırdıkları varlıkların kendilerine fayda ve zarar veremeyecekleri haber verilmektedir. Ve Allah (c.c.) onlara "De ki: Siz Allah'a göklerde ve yerde bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz?"³⁴ şeklinde seslenerek onların yapıp ettiklerinden haberdar olduğunu ve Allah'ın, onların şirk ve küfürlerinden münezzeh olduğunu beyan etmektedir. Bu şirkin önceleri insanlar arasında olmadığını ve bütün insanların bir tek din olan İslâm üzere/tek ümmet olduklarını bildirmektedir.³⁵

Bu görüşü benimseyenler düşüncelerinin doğruluğu hususunda yukarıdakilere ilaveten şu delilleri ileri sürmüşlerdir: Ayetteki, "insanlar, ancak tek ümmeti..." ifadesi onların İslâm ya da küfür üzere tek bir ümmet olmalarını zorunlu kılmaktadır. Yukarıda zikredilen gerekçelerden dolayı onların, küfür üzere tek ümmet olduklarını söylemenin imkansızlığı ortadadır. Geriye onların İslâm üzere tek bir ümmet oldukları görüşü kalmaktadır. İnsanların şu sebeplerden dolayı küfür üzere tek bir ümmet olduklarının söylenmesi mümkün değildir.

1. Allah (c.c.), "Her ümmetten birer şâhid ve seni de onlar üzerine şahid getirdiğimiz zaman, (onların halleri) nice olur?"³⁶ mealindeki ayette mahşer gününde her ümmetten/toplumdan bir şahit getireceğinden bahsetmektedir. Onun getireceği şahitlerin mutlaka mü'min ve âdil olması gerekmektedir. Bu

³² Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 17/229.

³³ Mevdûdî Ebû'l-Ala, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. M. Han Kayani vd. (İstanbul, İnsan Yayınları, 1996), 1/167; Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim*, 209; Sezen, s. 102.

³⁴ Yunus, 10/18.

³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân'il-Azîm*, 4/356.

³⁶ Nisâ, 4/41.

durum tabii olarak yaratılan her ümmet içerisinde müminlerin var olduğu tezi- ni güçlendirmektedir.³⁷ Bir şekilde mü'minlerin yaşadığı toplumda ise insanların küfür üzere tek ümmet olmadıkları anlaşılmaktadır.

2. Yeryüzünün hiçbir zaman Allah'a kulluk eden muvahhitlerden hâli olmadığı doğrultusundaki hadisler ve bu husustaki genel kabul insanların küfür üzere tek ümmet olduğu düşüncesinin imkansızlığını ortaya koymaktadır.

3. Yaratmanın gaye ve hikmetinin Allah'a kulluk olduğu doğrultusundaki ayetler³⁸ dikkate alındığında yeryüzündeki insanların hepsinin bu maksat ve hikmetten uzak ve beri olmalarının aklen de düşünülmemeyeceği için insanların başlangıçta küfür üzere tek ümmet olmadığı anlaşılmaktadır.³⁹

Üçüncü görüş ise, insanlığın başlangıçta bir fitrat üzere yani, "başka bir şeyden taklit edilmemiş özel bir yaratılış"⁴⁰ üzere olduğu ve ilgili ayette geçen⁴¹ insanlarla maksadın ise İslâm fitratı üzere doğan çocuklar olduğudur. Ancak bu çocukların bülûğ çağına kadar İslâm fitratı üzere tek ümmet oldukları, bülûğ yaşından sonra ihtilafa düştükleri şeklinde görüşler de ileri sürülmüştür.⁴² Bir kısım müfessirler ise insanların Hz. Adem'in nübüvvetine kadar ilişkilerini *aklî hukukla/yasalarla* yürüttüğünü iddia etmişlerdir.⁴³ Bu görüşe göre ilk insan olarak yaratılan Hz. Adem'in yaratılışıyla yeryüzünde halife misyonuyla atanıp⁴⁴ nübüvvetle görevlendirilişi arasında belli bir zamanın geçtiği anlaşılmaktadır. Bu süreç zarfında insanlığın aklî yasalarla sevk ve idare edildiği, ancak bu aklî yasaların yaratıcının varlığını ve sıfatlarını kabul etmeyi, ona ibadet edip onun lütuf ve nimetlerine şükür ile meşgul olmayı; zulüm, yalan, cehalet vb. aklen çirkin olan şeylerden kaçınmayı içerdiği zikredilmektedir. Buna göre insanlığın başlangıçta vahiy karşısında bir anlamda nötr vaziyette durduğu ortaya çıkmaktadır. Bu görüşün doğruluğu güzel ve çirkinin belirleyicisi olarak sadece

³⁷ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 17/228-229.

³⁸ Al-i İmrân, 3/191; Sa'd, 38/27; Zariyât, 51/56.

³⁹ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 17/229.

⁴⁰ İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002), 114-125.

⁴¹ Yunus, 10/19.

⁴² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbüh*, 3/12; Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed bin Ebî Bekr bin Ferh el-Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, (Kahire, Dâru'l-Küttübi'l-Mısriyye, 1964/1384), 8/322.

⁴³ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 2/ 374; 6/ 229; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara, DİB Yayınları, 2007), 3/93.

⁴⁴ Bkz: İsmail Yakıt, "Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (1994) 21. Yakıt burada جع/cale fiilinin yaratma anlamının değil atanma anlamının esas alınması gerektiğini ifade etmektedir.

aklı esas kabul ettikten sonra kabul edilebilir.⁴⁵ Aksi takdirde doğruluğu en azından tartışmaya açıktır. Aslında ikinci görüşle üçüncü görüş arasında temelde çok ciddi bir farklılığın olmadığı görülmektedir. Zira bu iki görüş insanlığın başlangıçta küfür ve şirk üzere tek ümmet olmadığı noktasında birleşmektedir.⁴⁶

Bazı müfessirler bu ayette geçen ümmet sözcüğünü sınıf, tür topluluğu şeklinde anlamlandırarak tek ümmetle kastın tek bir topluluk, tek bir sınıf olduğunu belirtmektedirler. Allah'ın (c.c.) sonradan insanlara resul gönderip kitap indirerek onları sıradan topluluk olmaktan çıkarıp diğer varlıklara karşı üstün ve mükerrem kıldığını, her peygamberi içerisinde mü'min ve kafirlerin de bulunduğu kendi kavmine gönderdiğini, bu yüzden yeryüzünün hiçbir zaman nebisiz ve velisiz kalmadığını ifade etmektedirler. Bu ayet aynı zamanda yaratılan diğer varlıkların/toplulukların insanoğlu için ve onun ihtiyaçlarını karşılamak üzere yaratıldığını bildirmektedir.⁴⁷

Yukarıda zikredilen görüşlerin sahipleri insanların tevhit/İslâm üzere tek ümmet oldukları zaman hususunda farklı görüşler serdetmişlerdir. İbn Abbas (ö. 68/687) ve Mücahid (ö. 104/722) gibi müfessirler insanların Hz. Adem ve onun çocukları zamanında İslâm üzere tek ümmet oldukları Hz. Adem'in iki oğlundan biri kardeşini öldürdüğünde ihtilafa düşüklerini ifade eder.⁴⁸Bazıları ise insanlığın Hz. Nuh zamanına kadar İslâm üzere tek ümmet olduğunu ve bu halin on asır sürdüğünü, sonra Nuh zamanında ihtilâfa düşüldüğünü, bunun üzerine Allah'ın (c.c.) Hz. Nuh'u onlara peygamber olarak gönderdiğini zikretmişlerdir.⁴⁹ Diğer bir grup, Hz. Nuh zamanında, tufan sonrası gemi ehlinin aralarında küfür zuhur edinceye kadar İslâm üzere tek ümmet olduklarını iddia etmişlerdir.⁵⁰ Bir başka grup ise; Hz. İbrahim'in zamanında insanların İslâm üzere tek ümmet olduğunu belirtmişlerdir.⁵¹ Bunlarla birlikte kendilerine peygamber gönderilen her kavmin kafir olduğu düşüncesinden hareketle Adem (a.s.) ile Nuh (a.s.) arasında insanlığın küfür üzere tek ümmet

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 6/371-373.

⁴⁶ Ebü'l-Kasım Hüseyin bin Muhammed Râğıp el-İsfahânî, *Tefsirü'r-Râğıp el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulaziz Besyûnî, (Tanta, Külliyyetü'l-Âdâp, 1420/1999), 1/440-441.

⁴⁷ Matûridî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*,2/107.

⁴⁸ Mukatil bin Süleyman, *Tefsîrû Mukatil bin Süleyman*, 2/232; Matûridî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 2/233; 6/25; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/336.

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 4/275, 279; Zemahşerî, *Keşşâf*, 11/639.

⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 6/371-374; Zemahşerî, *Keşşâf*,11/639-640; Matûridî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*,2/107.

⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*,17/228-229; Maverdî, *En-Nüketü Ve'l-'Uyûn*, 1/271, 2/428

olduğu görüşü de dile getirilmiştir.⁵² Bütün bunlarla birlikte ihtilaf sürecinin Nuh'la (a.s.) başladığı görüşü daha tutarlı gözükmektedir.⁵³

3.1.2. Allah'ın İradesi ve Tek Ümmet

Allah'ın iradesi derken canlı ve cansız varlık dünyasındaki bütün kategorileri kapsayan alemlerin üzerinde mutlak iradede bahsedilmektedir. Onun Rubûbiyetinin gereği olarak yaratma hususundaki iradesi bir hikmete binaen tecelli etmiş, akıl ve iradeyle donatıp imtihan olgusuna esas olmak üzere⁵⁴ insanoğlunu teklife muhatap kılmış⁵⁵ ve buna mukabil onu yeryüzünde halife misyonuyla teşrif ve taltif etmiştir.⁵⁶ Donanımının gereği olarak insanoğluna özgürlük, inanç ve düşünce tercihi, davranış farkı gibi potansiyel, fitrî olarak bahşedilmiştir.⁵⁷ Yani kendisine irade bahşedilen insanoğlu yapıp ettiklerinden sorumlu tutularak⁵⁸ başıboş yaratılmadığı gibi⁵⁹ Allah da gayesiz, işlevsiz varlıklar yaratmak suretiyle abesle iştiğal etmekten münezzeh kılınmıştır.⁶⁰ Bu irade hürriyeti insanoğlunun doğal olarak tarih içerisinde farklı inanç grupları/ümmetler oluşturmasını beraberinde getirmiştir.⁶¹ Bu durumu açıklamak üzere Mekki sureler içerisinde yer alan ayet şu şekildedir: *“Rabbim dileyseydi, insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir. Zaten onları bunun için yarattı. Rabbinin, “Andolsun ki cehennem hem cinlerden, hem insanlardan (suçlularla) dolduracağım” sözü kesinleşti.”*⁶²

Yukarıdaki ayet kendisinden önceki ayetle birlikte değerlendirildiğinde; halkı yeryüzünün ya da insanların ıslahıyla uğraşırken sadece farklı inanç ve düşüncede olduklarından dolayı şehirlerin, ülkelerin, toplumların helak edilmeyeceğine işaret ettiği görülecektir. Şirk ve küfrün ahiretteki cezası daha büyük olmasına rağmen dünyada durum farklıdır. Ma'siyetler/insanın ve eşyanın hak ihlali toplumsal yok oluşa yaklaşıtııcı unsurlardır.⁶³ Bu yüzden ümmetle-

⁵² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbühü*, 1/282-284.

⁵³ Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim*, 217-227.

⁵⁴ Hûd, 11/7; Mülk, 67/2.

⁵⁵ Zariyaât, 51/56.

⁵⁶ Bakara, 2/30.

⁵⁷ İnsan, 76/2-3.

⁵⁸ Enbiya, 21/23.

⁵⁹ Kiyame, 75/36.

⁶⁰ İbrahim, 21/16-17; Sa'd, 38/27.

⁶¹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/207.

⁶² Hûd, 11/118-119.

⁶³ Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 18/410; Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/114.

rin/toplumların şirk ve küfürle devam edebilecekleri ancak hak ihlali anlamındaki zulümle devam edemeyecekleri anlaşılmaktadır.⁶⁴ Helaki gerektiren bu sebepler tahakkuk etmediği, insanların birbirlerine ve eşyaya karşı doğru dürüst muamelede buldukları sürece helak/toplumsal yok oluş zulmen/haksız bir şekilde gerçekleşmez.⁶⁵ Zira hukukullah'ı ihlal anlamına gelen farklı inançların, şirk ve küfrün cezası ebedî cehennemdir ve bu ahirette tecelli edecektir. İnsanlar şirk ve küfürlerini yani *hukukullah'ı* ihlallerini *hukuku'libâd ve hukuku'l-eşya* alanına yansıttıklarında, yani dinlerini/ümmetlerini insanlarla ve eşyayla ilişkilerinde bir zulüm aracına dönüştürdüklerinde ise ilahî azabın/toplumsal yok oluşun ve cezaî/hukukî müeyyidelerin gündeme gelmesi kaçınılmazdır.⁶⁶ Kur'ân'ın cezalandırma üslûbunda da bir tevhit söz konusudur. Toplumsal yok oluş şeklindeki cezalandırma ile hukukî cezalandırmaya konu olan suçlar aynıdır, ikisi de *hukuku'libâd ve hukuku'l-eşya'nın* ihlali anında söz konusu olmaktadır.⁶⁷

Ayetin öncesiyle/sibakıyla bu şekilde bir ilişkisi kurulmaktadır. Sonraki ayetlerle/siyakıyla ilişkisine bakıldığında ayet; Mekkeli müşrikleri inatlarından dolayı uyarıp Peygamber'i (a.s.) onlara karşı teselli etmektedir. Ayette geçen *şayet Rabbin dileyseydi bütün insanları tek ümmet yapardı* şeklindeki ifade; Allah'ın iradesinin bunu yapmaya kâdir olmasına rağmen bu yönde tecelli etmediğini,⁶⁸ imtihan esprisine binaen hikmeti gereği kafir ve suçlulardan hak edenleri cehenneme doldurma gerekçesi için insanları tek ümmet/tek din üzere yaratmayı farklı kıldığını bildirmektedir. Bütün insanlığı ya dalalet ya da hidayet üzere tek ümmet/tek din, tek millet yapmış olsaydı insanların da iradesiz diğer varlıklardan farkı ve teklifle yükümlü oluşunun anlamı kalmamış olacaktı.⁶⁹ Çünkü teklifin esası insanın irade hürriyetidir.⁷⁰ Bunun için Allah'ın iradesi insanın iradesini yok sayan zorunlu irade doğrultusunda gerçekleşmemiştir. Nitekim başka bir ayette bu durum şu şekilde açıklanmaktadır: *"Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzündeki insanların hepsi iman ederdi."*⁷¹ Ayrıca bütün insanların tek din/ümmet üzere yaratılmaları zorunlu bir iradenin tecellisi olur ki bu da imti-

⁶⁴ Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, 3/554.

⁶⁵ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 18/410.

⁶⁶ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 18/410.

⁶⁷ Ahmet Küçük, *Kur'ân'da Toplumsal Sınanma*, (İstanbul, Beyan Yayınları, 2007), 347-352.

⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ân'il-Azîm*, 4/361-362.

⁶⁹ Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/114; Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, 3/554.

⁷⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/438.

⁷¹ Yunus, 10/99.

hanın tabiatına aykırıdır.⁷² Zira sınanma birden çok seçeneği zorunlu kılmaktadır.

Yukarıda zikredilen Hûd Sûresi 118. Ayetin devamındaki “*Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir*” şeklindeki cümlede süreceği belirtilen ihtilafı kastedilenin; bazı müfessirlere göre rızık ve toplumsal tabaka hususlarındaki farklılığa,⁷³ bazılarına göre de bunlara ilaveten hak ve batıl, mutluluk ve bedbahtlık, başışlanma ve azaba uğrama, birbirini öldürme konusunda birbirine halef olma/kan davası hususlarındaki farklılığa işaret ettiği ifade edilmişse⁷⁴ de ayette asıl kastın din ve inanç hususundaki fark olduğu tercihe şayândır. Yani insanlar hala dinlerinde, inançlarında, görüş ve mezheplerinde farklı tercihlerde bulunmaya devam etmektedirler.⁷⁵ Ayette müstesna tutulan *Rabbinin merhamet ettikleri* ifadesindeki kişilerden maksat ise; peygamberlerin getirdiği dine/ümmete sınımsız yapışıp onlara tâbi olanlardır. Nihayet bunlar risalet ve nübüvvet zincirinin son halkası olan ümmî Peygamber’e (s.a.) tâbi olup, onu tasdik ederek destekleyenlerdir.⁷⁶

Görüldüğü gibi Yunus sûresi 19. ayette geçen “*insanlar (başlangıçta) tek ümmetti...*” şeklindeki ifade ile yukarıda zikredilen “*şayet Rabbin dileseydi bütün insanları tek ümmet yapardı...*” şeklindeki cümle arasında bir müşkil/çelişki de söz konusu değildir. Zira Mekke’nin ilk dönemlerinde nazil olan birinci ayette insanlığın başlangıçtaki durumu tespit edilirken ikinci ayette ise dinî ihtilafın, farklılıkların sebep ve hikmetleri ortaya konulmaktadır.⁷⁷ Aynı muhtevayı içeren diğer bir ayette ise ilaveten yapılan tercihlerin hesabının sorulacağına vurgu yapılmaktadır; “*Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat O, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. Yapmakta olduğunuz şeylerden mutlaka sorguya çekileceksiniz.*”⁷⁸ Bu ayette Mekki ayetlerin temel karakteri olan itikadî ilkelere vurgunun yanında imanın toplumsal hayata yansıyan ahlâkî değer şekli öne çıkmaktadır.⁷⁹ Ayet bağlamıyla birlikte değerlendirildiğinde ahlâkî bir değer ve aynı zamanda hukukî bir norm ifade eden yeminlerin imanla ilişkili bir imtihan vesilesi olduğu ortaya çıkmaktadır. İnsanların sahip oldukları güce dayanarak

⁷² Matûridî, *Te’vilâtü Ehlî’s-Sünne*, 6/197-198.

⁷³ Kurtûbî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/114; Derveze, *et-Tefsîrü’l-Hadîs*, 3/554.

⁷⁴ Maverdî, *En-Nüketü Ve’l-’Uyûn*, 2/511.

⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ân’il-Azîm*, 4/361-362.

⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ân’il-Azîm*, 4/361-362.

⁷⁷ Derveze, *et-Tefsîrü’l-Hadîs*, 3/554.

⁷⁸ Nahl, 16/93.

⁷⁹ Ahmet Yaman, “Kur’ân’da Yasamanın Arka Planı olarak Ahlâk”, *Kur’ân’da Ahlâkî Değerler Sempozyum*, Konya, 2006, 2.

yeminlerini bozmamaları gerektiği hatırlatılıp bütün yapıp etmelerin hesabının sorulacağı özellikle zikredilmektedir. Allah adına yapılan yeminlerin dünya hayatının süsü ile değiştirilmemesine vurgu yapılmaktadır.⁸⁰ İnsanların farklı ümmetleri/inanç ve davranışları tercih etmelerinin imtihanın gereği olduğu ve hayatın ancak bununla anlam kazanacağı bildirilmekte, yeminlerini ve ahitlerini bozarak insanlara kötü örnek olmayla insanları Allah yolundan alıkoyma arasında bir ilişki kurulmakta⁸¹ böylece kötü örneğin çok ağır bir hesabının olacağına dikkat çekilmektedir.

Benzer içeriğe sahip bir diğer ayette ise başta şehirlerin anası durumunda olan Mekke şehrindeki insanlar olmak üzere bütün insanların dinî tercihleri ile birlikte edindikleri dostlarını da belirledikleri ifade edilmektedir. Yaptıkları sahih tercihlerin rahmetle, sapkın ve batıl tercihlerin ise zulümle ilişkisi şu şekilde ortaya konulmaktadır: “Allah dileseydi, onları (aynı dine mensup) bir tek ümmet yapardı. Fakat O, dilediğini rahmetine sokar. Zalimlerin ise bir dost ve yardımcısı yoktur.”⁸² Ayette insanların imtihanın gereği olarak hür iradeleriyle hareket ettiklerinden dolayı aynı çizgide bulunmadıkları bildirilerek⁸³ Mekkeli müşriklerin takındıkları inkarcı tutumlarına karşı Peygamber (a.s.) ve Mü'minler teselli edilmektedirler.⁸⁴ Zira her ne zaman Mekkeli müşriklere ve onların atalarına hak ve onun açıklayıcısı bir peygamber geldiğinde “Bu bir büyüdür, biz onu kesinlikle inkâr ediyoruz” diyorlardı,⁸⁵ eğer vahiy incekse o da Mekke'nin aristokratlarından Velid b. Muğîre'yi, ya da Tâif'li Urve b. Mesud es-Sekafi'yi kastederek “Bu Kur'an, iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya!” diyorlardı.⁸⁶ Peygamberliği, çok sade ve mütevazı bir hayat yaşayan Hz. Peygamber'e yakıştıramıyorlardı. Şayet mutlak irade sahibi Allah (c.c.) dileseydi bütün bu Mekke ehlini Hanif bir Müslüman olarak tek ümmet yapardı. Fakat bir hikmete binaen dileyeni/dilediğini saptırdı, dileyeni/dilediğini de hidayete erdirdi.⁸⁷

⁸⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân'il-Azîm*, 4/600.

⁸¹ Mukatil bin Süleyman, *Tefsîrü Mukatil bin Süleyman*, 2/485; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân'il-Azîm*, 4/600; Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, 5/171; Karaman vd, *Kur'ân Yolu*, 3/437.

⁸² Şûrâ, 42/8.

⁸³ Karaman vd, *Kur'ân Yolu*, /731.

⁸⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 21/505; Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, 4/438.

⁸⁵ Zuhrûf, 43/30.

⁸⁶ Zuhrûf, 43/31.

⁸⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/211.

3.2. Tek Ümmet/امة واحدة ve Tek Allah'a Kulluk

İlk peygamber Hz. Adem'den itibaren insanlar kesintisiz bir şekilde tevhide çağrılmış ve hayatın tevhit ilkesi etrafında şekillenmesi teklif edilmiştir. İtikadı, ibadeti, ahlâkî ilkeleri, hukuk sistemi vb. hususlardan toplumsal şekillenişe varana kadar tevhit eksenli bir yapılanma söz konusu olmuştur. Bu yüzden müfessirlerin çoğu ilahî dinlerin tamamının adının İslâm/Tevhit olduğu inancından hareketle bu ayetlerdeki ümmet sözcüğünü İslâm'ın bizzat kendisi olan *ed-dîn* manasında,⁸⁸ *tek bir ümmet/امة واحدة* ifadesini de *tek bir din/İslâm/Tevhid topluluğu* olarak tanımlamışlardır.⁸⁹ Nitekim risalet zincirinden ve onların verdikleri tevhit mücadelesinden bahseden bir bağlamda uluhiyette, dinde, risalette ve ubudiyette/kullukta tevhide vurgu yapan ayet şu şekildedir; “Şüphesiz bu (İslâm), tek ümmet (din) olarak sizin ümmetiniz (dininiz)dir. Ben de sizin Rabbinizim. Onun için sadece bana kulluk edin. (Oysa insanlar) işleri (dinleri) konusunda parça parça oldu.”⁹⁰ Ayet adeta “ey insanlar Ben sizin Rabbinizim, benim dışımda ibadet ettiğiniz ilahlara, putlara ve diğer varlıklara değil sadece bana kulluk ediniz.”⁹¹ diyerek bütün insanlığı Tevhide çağırılmaktadır.

Bazı müfessirler ayette vurgu yapılan tek bir ümmet sözcüğüyle tevhidin sınırlarına dili de sığdırarak dininiz, milletiniz, yolunuz tek bir din, tek bir millet, tek bir yol/sünnet⁹² olduğu gibi “*diliniz de tek bir dil*”dir şeklinde anlamışlardır.⁹³ Görüldüğü gibi ümmet kavramının din, millet, yol ve dil gibi insanların etrafında toplandığı şeyleri kapsadığı ifade edilmekte, buradan hareketle tek ümmet denildiğinde ise bütün bu zikredilenler hususunda tek ve aynılığın söz konusu olduğu bir toplum kastedilmektedir. Ancak *dilde* maksadın; belli bir insan topluluğuna ait sesli göstergeler dizgesi değil o toplumun sahip olduğu inanç ve değerleri ifade eden temel, ortak ilke ve kavramlardır. Bir başka ifadeyle kastedilen din dili veya kültür dili olsa gerektir.

Yukarıda zikredilen ayetin baş tarafı tevhide vurgu yaparken son kısmı ise; *insanlar dinlerini parça parça edip ayrılığa/ihtilafa düştüler* şeklindeki ifadeler

⁸⁸ Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 11/338-339.

⁸⁹ Yahya bin Sallâm bin Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîrühü Yahya bin Sallâm*, thk. Hind Şelebî, (Beyrut, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/340; Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, 18/523; Matûridî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 7/373-374; Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 11/338-339; Karaman, vd., *Kurân Yolu*, 3/698.

⁹⁰ Enbiyâ, 21/92-93.

⁹¹ Taberî, *Cami'u'l-Beyan*, 18/523.

⁹² İbn Kesir, *Tefsîrühü'l-Kur'an'il-Azîm*, 5/371.

⁹³ Matûridî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 7/473.

vahdetin zıddı olan dinde ihtilaf ve tefrikaya düşmenin tevhit ilkesinden ayrılıp peygamberlere muhalefet etmek, Allah'a ortak koşmak anlamına geleceğine işaret etmektedir.⁹⁴ Yani ayet, eğer sizler tefrikaya düşer, muhalefet ederseniz hakka karşı gelen kimseler tarafına geçmiş olur ve bu hak dine mensup olan kimseler olmaktan çıkarsınız.⁹⁵ Zira sizin tek geçerli hüccetiniz, mazeretiniz tek olan bu din/bu ümmet üzere olmanızdır.⁹⁶ Ancak insanlar zamanla Allah'ın çağırıldığı ve emretmiş olduğu bu dinden ayrılıp tefrikaya düştüler, hizip ve mezheplere ayrıldılar, Yahudileştiler, Hristiyanlaştılar putlara ibadet ettiler sonra da Allah (c.c.) bu ayetle bütün bu din mensuplarının dönüşlerinin kendisine olacağını ve onları sürekli gözetlediğini onlara haber verdi.⁹⁷ Ayetten, tek din/tek millet/tek ümmet üzere olan bu ümmet diğer önceki ümmetler gibi ayrılığa, tefrikaya düşen bir ümmet olmadığı anlaşılmaktadır.⁹⁸ Zira ayrılık ve tefrika peygamberlerin, mü'minlerin ve sizin üzerinde bulunduğunuz bu yol ve gidişatın/tek bir ümmet⁹⁹ *امة واحدة*'in vasıflarından değildir. Nitekim bu doğrultuda başka bir ayette şöyle buyurulmaktadır; "*Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için büyük bir azap vardır.*"¹⁰⁰

Tek ümmet olmaya ve tek Allah'a kulluğa çağıran bir diğer ayet ise ihtilaf ve tefrikaya düşenlerin kendi yanlarında bulunanla yani parçalanmış hale getirilen dinle övünmeleri ilavesiyle gelmiştir. Şöyle ki; "*Şüphesiz bu (İslâm), tek bir din olarak sizin dininizdir. Ben de Rabbinizim. Öyle ise bana karşı gelmekten sakının. (İnsanlar ise, din) işlerini kendi aralarında parça parça ettiler. Her grup kendinde bulunan ile sevinmektedir.*"¹⁰¹ Bu ayet, öncesiyle birlikte değerlendirildiğinde peygamberler zincirinin bir tamamlayıcısı mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰² *Ey peygamberler topluluğu* ifadesiyle tek Rabb'i kabullenişin doğal yansıması olarak tek ümmet'in anlam alanı içerisinde yer alan tek din, tek millet, tek yol ve tek dil gibi unsurlara tek kaynaktan beslenen resuller/risalet zinciri de dahil edilmiştir. Ayrıca buradaki hitap bütün peygamberlere dolaylı ve manevî açıdan yapılmış olsa da¹⁰³ vahyin peygamber olarak son muhatabı Muhammed

⁹⁴ Karaman vd, *Kur'ân Yolu*, 3/698.

⁹⁵ Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/338-339.

⁹⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbühü*; 3/404.

⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 18/523.

⁹⁸ Maturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 7/373-374.

⁹⁹ Mukatil bin Süleyman, *Tefsîrü Mukatil bin Süleyman*, 3/92.

¹⁰⁰ Ali İmrân, 3/105.

¹⁰¹ Mü'minûn, 23/52-53.

¹⁰² Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, 5/316.

¹⁰³ Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/128; Derveze, *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, 5/316.

(a.s.) olduğundan dolayı gerçekliği olan odur ve asıl hitap da onadır.¹⁰⁴ Zincirin son halkası mesabesinde olan Muhammed (a.s.) “*Biz peygamberler topluluğu, anaları bir kardeşleriz. Dinimiz birdir.*” şeklindeki ifadesiyle değişik peygamberlerin farklı şeriatlarla gelmelerinin asıl amacının insanların eşi ve benzeri olmayan tek olan Allah’a kul olmalarını sağlamak olduğunu kastetmektedir.¹⁰⁵

Ayetin devamındaki “...Her grup kendinde bulunan ile sevinmektedir.” cümlesi insanlığın bir önceki ayette¹⁰⁶ bahsedilen *ihtilaf ve tefrikaya düşme* halinden daha vahim bir duruma, daha ileri derecede bir sapkınlığa düştüğüne işaret etmektedir.¹⁰⁷ Ayette geçen tefrikaya düşenlerle kastın geçmiş toplumlar olduğu gibi ayetin indiği dönemdeki Mekke toplumunun olduğu da muhtemeldir. Zira onların da tek olan dinlerini/ümmetlerini ayrı ve farklı dinlere böldükleri ifade edilmektedir.¹⁰⁸ Öteden beri süregelen bu ihtilaf ve tefrika sonucu ayrılıkların yaşandığı, hizip ve grupların çoğaldığı, her bir grup üzerinde bulunduğu hali ve mezhebi hak zannederek ona tabi olmakla yetinmediği gibi onunla övünmeye başladığı zikredilmektedir.¹⁰⁹ İşte insanların içerisine düştükleri tam da bu durum ayetlerde açıkça kınanmıştır.¹¹⁰ Bahsedilen bu bölünmüşlük Hz. Peygamber döneminde de yaşanıyordu. Mekke toplumu ataları olan Hz. İsmail’in tevhit inancından uzaklaşmış değişik put ve putperestlik türleri üretmişlerdi. Ayetin devamında “*Şimdi sen onları bir süre için gafletleri içinde kendi hallerine bırak.*”¹¹¹ şeklindeki ifade artık Mekke toplumunun sürdürdükleri bu putperestliğin sonunun geldiğini haber vermektedir. Nitekim ayetin nazil oluştundan kısa süre sonra Medine’ye hicretin gerçekleşmesiyle Müslümanların bağımsızlıklarını ilan edişleri şirk ve putperestlik için sonun başlangıcı olmuştur.¹¹²

3.3. Tek Ümmet/ امة واحدة Küfür İlişkisi

“Tek Ümmet” ifadesi Kur’an’da “küfür çizgisinde birleşme, küfür üzere olma, küfür topluluğu” anlamlarında şu şekilde kullanılmıştır: “*Eğer bütün insanlar (kâfirlere verdiğimiz nimetlere bakıp küfürde birleşen) bir tek ümmet olacak*

¹⁰⁴ Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, 5/316.

¹⁰⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/371.

¹⁰⁶ Enbiya, 21/92-93.

¹⁰⁷ Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/128.

¹⁰⁸ Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/128.

¹⁰⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/477-479.

¹¹⁰ Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, 5/318.

¹¹¹ Mü'minûn, 23/54.

¹¹² Karaman vd, *Kur'an Yolu*, 4/28-29.

olmasalardı, *Rahmân'ı inkâr edenlerin evlerine gümüşten tavanlar ve üzerine çıkacaklarını merdivenler yapardık.*"¹¹³ Ayette küfür ve tek ümmet ilişkisi dünya metaı üzerinden işlenmektedir. Zira ekonomik ve dünyevî çıkarlar her dönemde kimi zayıf iman sahiplerinin seyrini küfre yönlendirmiştir tıpkı münafıklarda olduğu gibi. Buradaki *küfür üzere tek ümmet* olma insanlara verilen rızık ve dünyalıkla ilişkilendirilen bir kullanımdır. Ayette bir taraftan dünyanın değersizliğine veciz bir şekilde işaret edilmiş, diğer taraftan da insanların rızıklarının dağılımının Allah'a ait olduğu ve onu dilediği şekilde taksim edeceği bildirilmiştir. Nitekim başka bir ayette bu durum daha açık bir şekilde ifade edilmiştir; "*Allah, kullarından dilediğine bol rızık verir ve (dilediğine) kısar. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.*"¹¹⁴ Ancak Allah (c.c.) insanlara rızık verirken müminleri imanları miktarınca rızıklandırmadığı gibi kafirleri de küfürleri miktarınca rızıklandırmamaktadır. O dünyadaki rızıkı amelin miktarıyla hesaplamazken ahiretteki rızıkı ise amelin miktarı ve kendi lütfuyla ilişkilendirmiştir.¹¹⁵ Zira dünya bir imtihan yurdu olduğundan imtihan yurdunda da insanların nimetleri hak edip etmediklerine bakılmamaktadır. Ahiret ise ödül/ceza yurdu ya da mutlak adaletin tecelligâhı olduğundan verilen her şey tamamen hak etmenin karşılığıdır.¹¹⁶

Görüldüğü gibi ayet Mekkeli müşriklerin değeri asalet ve servete atfetmelerine itiraz ettiği gibi günümüzde de kapitalizm ve sekülerizmin değerlerini merkeze alan insanogluna zenginlik ve fakirliğin, sosyal statü bağlamında makam sahibi olup olmamanın, dünyevî ve ekonomik kriterlerin esas alındığı bir ölçekte başarılı ve başarısız olmanın, aynı kriterlere göre kazanmak ve kaybetmek gibi kavramların yeniden tanımlamasını teklif etmekte, bu bağlamda yepyeni ve farklı kriterler sunmaktadır. Allah katında geçici dünya nimetlerinin bir kıymeti yoktur, bunları elde etmiş olmak Allah sevgisini kazanmış olmanın ispatı değildir. O sevdiğine dünyayı ve yeryüzünde iktidar olmayı verdiği gibi sevmediklerine de vermektedir.¹¹⁷ Dolayısıyla iyi ve başarılı olmanın zikredilen dünyevî ve ekonomik değerlerle alakalı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Buna mukabil yüksek sınıflar için sürekli bir yücelme, düşük tabakalar için de devamlı bir düşüş söz konusu değildir. İnsanoğlunun ihtiyaç ve maslahatlarının ikmal edilmesinde insanlar arasında anlayışların, yetenek ve kabiliyetlerin,

¹¹³ Zuhrûf, 43/33.

¹¹⁴ Ankebût, 29/62.

¹¹⁵ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbühü*, 1/282.

¹¹⁶ Matûridî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1/563.

¹¹⁷ Karaman vd, *Kur'ân Yolu*, 4/775-776.

kudretlerin, çaba ve gayretlerin farklılığı açıktır. Bu rabbanî bir yücelme veya aşağılanma olmadığı gibi fitrî bir durumdur.¹¹⁸

Bu çerçevede ayette, eğer rızık hırsı ve dünya sevgisi insanların kalplerine ve zihinlerine hakim olmayacak, onları şirke ve küfre götürmeyecek olsaydı kafirlerin evlerinin tavanlarının ve merdivenlerinin altın ve gümüşten yapılacağına vurgu yapılmıştır.¹¹⁹ Eğer insanlar bolca rızık sahibi olabilmek için kalplerindeki zayıf imanlarından dolayı küfre dönmeyecek, hayrın ve mutluluğun kaynağının küfür ve kafirler olduğuna inanmayacak, dünyalık mal ve makamın Allah'ın sevgisinin delili olduğuna inanarak küfür üzere tek ümmet olmayacak olsalardı; zenginliğin sembolü olan altın ve gümüş bütünüyle onlara verilerdi. Böylece kafirler umduklarının en üst zirvesine ulaşırlardı.¹²⁰ Nitekim Peygamber de (a.s.) bir hadislerinde "Eğer dünya Allah nazarında sivi sineğin kanadı kadar bir değer taşıyaydı, tek bir kafire dünyadan bir yudum su içirmezdi."¹²¹ buyurarak dünyanın ancak bir sivrisineğin kanadına eş değer bir kıymetinin olduğunu belirtmiştir.

Altın ve gümüşün belirleyiciliği sadece kafirler için söz konusu değildir. Altın ve gümüş Müminlerin olduğunda insanlar bu defa imana yönelirlerdi. Altın ve gümüşün kafirlerin olduğunda insanların küfre meylettiği gibi.¹²² Her iki halde de imanın sahih olmadığı açıktır. Kulların fiillerinde dolaylı da olsa bir icbar/zorlama söz konusu olmamalıdır. Zira altın ve gümüş gibi dünyevî teşviklerle dolaylı da olsa kahır/zorlama halinde edilen bir iman sahih değildir. Ancak irade özgürlüğüyle yapılan bir seçim esas olandır¹²³ ve bir anlam ifade etmektedir. Allah dileseydi iman edinceye kadar onlara mucizeler indirerek bunu yapardı. Yani bir şekilde iman etmelerini sağlardı.¹²⁴ Yapması halinde irade hürriyeti devre dışı kalacağı için yapmadı.¹²⁵ Ayet aynı zamanda Mekkeli müşriklerin alaylı bir şekilde "Şayet Allah dileseydi biz şirk koşmazdık."¹²⁶ , "...Allah dileseydi, hepinizi doğru yola iletirdi."¹²⁷ şeklindeki ifadelerle iman etme-

¹¹⁸ Derveze, *et-Tefsîrû'l-Hadîs*, 4/503.

¹¹⁹ Kurtûbî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 16/84.

¹²⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbühü*, 5/236.

¹²¹ Ebü'l-İsâ Muhammedet-Tirmizî, *Sünen*, (İstanbul, y.y.,1992), Kitabü'z-Zühhd, Hadis no: 2320.

¹²² Matûridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/325; 7/473; 9/105.

¹²³ Matûridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/325; 6/200.

¹²⁴ Matûridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 7/473.

¹²⁵ Matûridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 2/233; 6/197-198.

¹²⁶ En'âm, 6/148.

¹²⁷ Nahl, 16/9.

yişlerinin aldatıcı gerekçesini de iptal edip geçersiz kılmaktadır.¹²⁸ Ayrıca yukarıda zikredilen ayet insanların dünya hayatında itaat ve ibadetle meşgul olmalarının ciddî bir zorluğu ve imtihanı içerdiği mesajını da vermektedir. Aynı zamanda itaatle meşgul olmayla dünya hayatında rahat yaşamayı bir arada tutmanın imkânsızlığına işaret etmektedir.¹²⁹

3.4. Tek Ümmet/واحدة امة İmtihan İlişkisi

Hayatın bir imtihan kurgusu ve nihaî olarak en güzeli gerçekleştirmek üzere inşa edildiği,¹³⁰ gerçeği dikkate alındığında bütün arz ve semavâtın ve bunlar arasında bulunanların yaratılışının imtihan amaçlı olduğu anlaşılmaktadır.¹³¹ Dünya hayatının süs ve cazibeli kılınışının da sınanma amacına yönelik olduğu belirtilmektedir.¹³² Allah(c.)'in insanlara verdiklerinin tamamını imtihan için verdiğinden bahsedilmektedir.¹³³ Bu bağlamda erkekler için kadınlar, kadınlar için de erkekler, altın ve gümüş yığınları, salma atlar, sağmal hayvanlar, arzulanan nitelik ve miktardaki mahsuller dünya hayatının zineti ve imtihanın vasıtaları olarak sıralanmaktadır.¹³⁴ Bütün bunlar mal ve evlat kategorisinde olup, hayır olarak addedilen imtihanın vasıtalarındandır.¹³⁵ Aynı şekilde Allah'ın (c.c.) verdiklerinden olan akıl, ilim, makam, mevki, sosyal statü, güç, karakter, kabiliyet vb. her şey¹³⁶ esas itibarıyla hayırdır/güzeldir ve onların tümü sınanma araçlarıdır.¹³⁷ Bütün bu sayılanları şerre dönüştüren ise, insanın konumu, algısı ve onlarla olan ilişkisinde temel aldığı ahlâk ve zihniyet, onlara sahip olduğu ya da olmadığı andaki tavır ve tutumudur.¹³⁸

Hayatın bütün alanlarında verdiği şeylerle insanoğlunu imtihan eden Allah (c.c.); resulleri aracılığıyla bir lütuf olarak indirmiş olduğu vahiyle ve o vahyin pratik hayatı şekillendiren kısmı olan şeriatıyla/hukuk sistemiyle de insanları sınamaktadır. Bu çerçevede şeriatlar/hukuk sistemleri de bir sınanma aracıdır. Bütün resullerin tevhidin gereği olarak kendi ümmetlerine aynı ilahî

¹²⁸ Matûridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/325.

¹²⁹ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, 23/281.

¹³⁰ Mülk, 67/2.

¹³¹ Hûd, 11/7.

¹³² Tâhâ, 20/131; Kehf, 18/7-8.

¹³³ Kehf, 18/46.

¹³⁴ Âl-i İmrân, 3/14; Kehf, 18/7. Bkz: Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev: C.Koytak, A.Ertürk, (İstanbul, y.y., 1999), 2/585-586.

¹³⁵ Teğâbun, 64/15; Enfâl, 8/28.

¹³⁶ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 2/585-586.

¹³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/2116-2117; Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1/265-266.

¹³⁸ Küçük, *Kur'ân'da Toplumsal Sınanma*, 212.

mesajları iletmeleri, aynı kaynaktan beslenmiş olmalarıyla, farklı şeriatlarla imtihana tabi tutulmaları arasında bir çelişki de söz konusu değildir. Zira bir taraftan tefrikayı reddeden,¹³⁹ dinlerini parça parça edenleri kınayan,¹⁴⁰ dinlerini dosdoğru tutup onda ayrılığa düşmemeyi emreden¹⁴¹ ayetler dinin asıllarıyla, itikadi/düşünsel tarafıyla ilgili olduğu ifade edilirken, diğer taraftan her peygambere ayrı bir şeriatın verildiğini,¹⁴² verilen bu şeriatın da bir imtihan vesilesi olduğunu zikreden aşağıdaki ayet ise, dinin fûrûna yönelik hükümler olarak değerlendirilmiştir.¹⁴³ Bu yüzden farklı şeriatların indirilişi ihtiyacı ve güncellemeyi karşılamaya yönelik olup tevhide aykırı bir durum arz etmemektedir. Nitekim farklı şeriatların imtihana konu edildiği Medine döneminde nazil olan kapsamlı ayet şu şekildedir; “(Ey Muhammed!) Sana da o Kitab’ı (Kur’an’ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik. Artık, Allah’ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılıp da onların arzularına uyma. Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir.”¹⁴⁴

Kendinden önceki kitapları güvenilen/şahid/koruyucu/müheymin ve tasdik edici/musaddık özelliğiyle indirilmiş olan vahyin son ve evrensel versiyonu Kur’ân, Beni Nadir ve Beni Kureyza Yahudileri arasında Tevrat’ın şeriatının bir aldatma aracı haline dönüştürülmesine işaret etmektedir. Ayet Allah’ın bir imtihan aracı olarak indirdiği şeriatı insanların sosyal ve ekonomik statülerine göre farklı ve hevaları doğrultusunda uygulayan Yahudilerin Peygamberi de aldatma girişimlerine karşı onu uyarmaktadır.¹⁴⁵ İsrailoğullarının kendi şeriatlarıyla imtihanları konusunda tarihsel sürece işaret eden ayet zımında, şayet Allah dileseydi sizin şeriatlarınızı da, dininizi de tek yapardı, sizi hiçbir ihtilafa düşmeyen tek bir ümmet/topluluk haline getirir ve böylece her ümmet için ayrı bir şeriat ve minhâc/yol olmazdı gibi anlamları taşımaktadır. Ancak Allah sizlerden itaat edenlerle isyan edenleri, iyi olanla kötü olanı birbirinden ayırt etmek için sizi indirmiş olduğu kitaplar ve farklı şeriatlarla imtihan ettiği gibi,¹⁴⁶ bir şeriatla diğer bir şeriatı nesh ederek de toplumları imtihana tabi tutmakta-

¹³⁹ Al-i İmrân, 3/103.

¹⁴⁰ En’âm, 6/159.

¹⁴¹ En’âm, 153; Şûra, 42/13.

¹⁴² Casiye, 45/18.

¹⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 12/372-373.

¹⁴⁴ Maide, 5/48.

¹⁴⁵ Mukatil bin Süleyman, 1/482-483; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 12/374-375.

¹⁴⁶ Taberî, *Cami’u'l-Beyân*, 10/389; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/639-640; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 12/373.

dır.¹⁴⁷ Böylece Allah (c.c.) sizlerin, o şeriatlarla amel edip, kulluk ederek tekliflerine boyun eğip eğmediğinizi, şüphelere tabi olmayıp amellerinizi salim bir şekilde yerine getirip getirmediğinizi tespit etmektedir.¹⁴⁸ Zira nihaî dönüş yurdu olan ahiretteki cezalandırma bu tespite göre yapılmaktadır.¹⁴⁹

Yukarıdaki ayet siyak ve sibakıyla birlikte ele alındığında; “...sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol tayin ettik...” ifadesindeki hitabın, kendisine Tevrat’ın indirildiği Hz. Musa’nın, Meryem oğlu İsa’nın ve Hz. Muhammed’in ümmetlerine olduğu gibi zikredilen bu peygamberlere de hitap ettiği görülmektedir. Yani bu peygamberlerin her birinin getirdiği kitapların fûrû açısından farklılık arz eden şeriatlarının olduğu, bu açıdan Tevrat’ın, İncil’in ve Kur’an’ın kendilerine has şeriatlarından bahsedildiği anlaşılmaktadır. Ayette geçtiği üzere her ümmet için indirilen şeriâtın da “yolun başı, insanların su içmek üzere girdikleri kendisiyle suya ulaşılan yol” anlamından hareketle Allah’ın, mükelleflerin girmelerini emrettiği yol şeklinde bir mana içerdiği, *minhâc* sözcüğünün ise “daimî işleyen açık ve geniş yol” şeklindeki anlamı dikkate alındığında Allah’ın emrettiklerinin bir yaşam biçimine, sünnete dönüşmesimanasında kullandığı ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁰ Ancak Kurtûbî (ö. 671) ayette geçen *şir’a ve minhâc*’la kastedilenin Muhammed’in (a.s.) dini olduğunu ve onun dini ile diğerlerinin nesh edildiğini Mücahid’den (ö. 104) nakletmektedir.¹⁵¹

Görüldüğü gibi kendilerine itaat edilmek üzere gönderilen peygamberlerle¹⁵² birlikte gelen farklı şeriatlar gönderildiği ümmetlerin/toplumların onlara ne kadar uyumlu bir hayat yaşayıp yaşamadıklarının tespit edildiği imtihan araçlarından biridir. Tek din, tek şeriat üzere olmayıp farklı şeriatlara muhatap olan ana damar niteliğindeki bu üç ümmet/dinî topluluk zikredilen şeriatlarla sınanmışlardır. Bu bağlamda son ve evrensel din olan İslam’ın bütün olarak kendisi ve onun şeriatı/hukuk sistemi de kıyamete kadar bütün Müslümanların kendisiyle sınanırları temel imtihan vasıtalarındandır.

3.5. Tek Ümmet/واحدة وامة ve İnsanlık Tarihi

Hem müfessirlerin yoğun olarak üzerinde tartıştıkları hem de tek ümmet ifadesinin içerisinde geçtiği en kapsamlı ayetlerden biri olan Medine’nin son dönemlerinde nazil olan ayet bütün olarak şöyledir: “İnsanlar bir tek ümmet idi.

¹⁴⁷ Maturidî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 3/535.

¹⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 12/373.

¹⁴⁹ Taberî, *Cami’u’l-Beyân*, 10/389; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 12/373.

¹⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 12/372; Kurtûbî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 6/209.

¹⁵¹ Kurtûbî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 6/209.

¹⁵² Nisâ, 4/64.

Sonra Allah müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberleri gönderdi. İnsanlar arasında ihtilafa düştükleri hususlarda hüküm vermeleri için onlarla beraber hak yolu gösteren kitapları da gönderdi. Ancak kendilerine kitap verilenler apaçık deliller geldikten sonra aralarındaki kıskançlıktan ötürü dinde ihtilafa düştüler. Bunun üzerine Allah iman edenlere üzerinde ihtilafa düştükleri gerçeği izniyle gösterdi. Allah dilediğini doğru yola iletir.”¹⁵³

Ayette iki yerde geçen *ihtilaf* kelimesinin birincisiyle kastedilenin *fitrî ihtilaf* olduğu yani hayatın karmaşıklığı, insanın insan ve eşya ile ilişkilerindeki belirsizliğinin kastedildiği, bu ihtilafı gidermek için Allah'ın peygamberleri ve kitapları eşyayı kullanım kılavuzu olarak gönderdiği, dolayısıyla insanların *fitrî* bir kaosa karşılaşmamaları için başlangıçta bir tek ümmet olarak Hz. Adem'in yaratıldığı ifade edilmektedir.¹⁵⁴ İkinci ihtilaf ise, insan olmanın gereği olan irade ve sorumluluğun devreye girdiği *dinî ihtilaf*tır.¹⁵⁵ Yani insanların bir tercih sonucu farklı din ve yaşam tarzını benimsemeleridir. Bu da tek bir ümmet/din/yaşam tarzından birden fazla ümmete doğru gidiş sürecinin başlama-sıdır. Bu sürecin başlangıç noktası hususunda “*tek ümmet kavramı*” başlığı altında da zikredildiği üzere farklı görüşler mevcuttur. Daha önce de belirtildiği üzere süreci, Hz. Adem'in oğulları Habil ve Kabil arasındaki öldürme olayının¹⁵⁶ bir küfür sebebi değil, haset ve taşkınlık sebebi olduğunu düşünerek Hz. Nuh'la başlatanlar da olmuştur.¹⁵⁷ Hatta bunun Hz. İbrahim'le başladığını iddia edenler de çıkmıştır.¹⁵⁸

İnsanlığın başlangıçta tek ümmet olduğuna dair yukarıda zikredilen üç görüşten hangisi tercih edilirse edilsin neticede, *ümmeten vâhideten* ifadesi - kaynağı itibariyle farklılık arz etse de- *bir din, tercihe dayalı ve gaye merkezli bir*

¹⁵³ Bakara, 2/213.

¹⁵⁴ Mücahid b. Cebr, el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücahid*, thk: Abdurrahman et-Tahir Muhammed, (Beirut, y.y.,tz), 1/292-293; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/347; Nahhâs, *Ma'âni'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1/159; Maverdî, *En-Nüketü Ve'l-Uyûn*, 1/271.

¹⁵⁵ Kılıç, *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim*, 211.

¹⁵⁶ Mücahid, *Tefsîru Mücahid*, 1/292; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6/543; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/ 336.

¹⁵⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/349; Nahhâs, *Ma'âni'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1/159-160; Maverdî, *En-Nüketü Ve'l-Uyûn*, 1/271; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/255-256; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 2/372-373; 4/229. Taberî burada dinî ihtilaf sürecini 2/213. ayetin yorumunda Hz. Nuh'la başlatırken, 10/19. ayetin yorumunda, ise bu süreci Hz. Adem'in oğullarıyla başlatmaktadır. Ayrıca Adem'le Nuh arasında on kuşağın/neslin gelip geçtiğini, bunların tümünün Hak şeriat üzere olan nesiller olduğunu, kendilerine on Nebi/Peygamber'in geldiğini İbn Abbas ve Mücahid'den nakletmektedir. Bkz. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 6/543; 2/349. Benzer ifadeleri (Nahhâs, *Ma'âni'l-Kur'âni'l-Kerim*, 1/159-160; Maverdî, *En-Nüketü Ve'l-Uyûn*, 1/271; Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/255-256). birçok müfessir de zikretmektedir.

¹⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 2/372-373.

yaşam tarzı şeklinde anlaşıldığı ortadadır. Bununla birlikte ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Adem'in tek bir ümmet olarak kabul edilmesinin temelinde soyundan gelen çocuklarını kendi *dini* üzereve dinin toplumsal hayata yansımaları olan *hayırlı bir ahlak* üzere tutması ve bu doğrultuda onlara bir yaşam tarzı sunması yatmaktadır.¹⁵⁹ Ayrıca insanlığın oluşum sürecinde dinsiz ve toplumsal hayattan yoksun yaşaması mümkün de değildir.¹⁶⁰ Dolayısıyla insanlığın vahyin ışığında doğduğu, Allah'ın ona hak ve hakikat yolunu vahyettiği,¹⁶¹ yolunda yürüyebileceği bir din, bir yaşam tarzı bahsettiği gerçeği açıktır. Bu yüzden onun küfür üzere ittifak edip tek ümmet olduğu hiçbir dönem olmamıştır.¹⁶² İşin tabiatı da başlangıçta tek bir ümmet olarak yani Tevhid/İslam üzere olduğunu gerektirmektedir. Bunun dışındaki diğer görüşlerin ise zorlamadan öte gitmediği açıktır.

Dinî ihtilafın kiminle ve ne zaman başladığına dair birbirinden farklı görüşler serdedilirken yukarıda meali verilen ayet sonrası ile birlikte değerlendirildiğinde ihtilafı kastedilenin, gerek geçmiş toplumlarda gerekse ayetin ilk hitap çevresi olan Mekke ve Medine toplumlarında tevhitte sapıp İslâm'ın dışındaki batıl dinleri tercih edişleri ya da kendilerinin farklı inanışları din edişleri şeklinde olduğu da ifade edilmektedir. Zira ayetin sonrasında Allah (c.c.) mü'minlere hitap ederek peygamberleri ve onların getirdiği vahyi/tevhidi tercih etmenin aynı zamanda şiddetli belâ ve imtihanları kaçınılmaz kılacağını zikretmektedir.¹⁶³ Nitekim ayet "...sizden öncekilerin başına gelenler sizin de başınıza gelmediği sürece cennete gireceğinizi mi zannediyorsunuz..."¹⁶⁴ şeklindeki ifadeyle mü'minlerin bu tercihleri sonucu başlarına gelebilecek belâ ve imtihanlara işaret etmektedir. Bu hususta Münafıkların Mü'minlere "...niçin (cihad ederek) kendinizi öldürüyor ve mallarınızı telef ediyorsunuz..." şeklindeki ifadelerine bir cevap niteliği taşıyan başka ayetlerin¹⁶⁵ de nazil olduğu belirtilmektedir.¹⁶⁶ Aslında Bakara, 213. ayete bir bütün olarak bakıldığında ayetin başta Medine'de ortaya çıkan Münafıklarla birlikte Medine'de var olan bütün inanç gruplarına hitap ettiği anlaşılmaktadır. Ayette adeta ilkin Mekke döneminin ilk evrelerinde Mekke toplumuna hitap ederek başlattığı ve nüzûl sürecinin değişik dönemle-

¹⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/348.

¹⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/743.

¹⁶¹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, çev. M. Han Kayani, vd. (İstanbul, İnsan Yayınları, 1996) 1/167.

¹⁶² Mehmet Vehbi Efendi, *Hülâsâtü'l-Beyan Fi Tefsiri'l-Kur'ân*, (İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1966), 6/2182-2183.

¹⁶³ Mukatil bin Süleyman, *Tefsîrü Mukatil bin Süleyman*, 1/181-182.

¹⁶⁴ Bakara, 2/214.

¹⁶⁵ Al-i İmrân, 3/142; Tevbe, 9/16.

¹⁶⁶ Mukatil bin Süleyman, *Tefsîrü Mukatil bin Süleyman*, 1/181-182.

rinde ve farklı bağlamlarda tekrar ettiği *tek ümmet* vurgusuyla insanlık tarihine atıfta bulunulup insanoğlunun bu süreçten ders çıkarması istenmektedir.

Hız. İbrahim'in *tek ümmet* olarak Kur'ân'da zikredilmesi dikkate şayân bir husustur. Zira Hız. İbrahim Medine döneminde nazil olan Bakara 213. ayetin hitap ettiği bütün inanç gruplarının kendilerini biyolojik ve kültürel olarak izafe ettikleri peygamber bağlamında en yakın tarihsel figürdür. Ayet bu tarihsel figür üzerinden bütün inanç gruplarına tekrar hitap ederek adeta onların kendilerini İbrahim'e izafe edişlerindeki samimiyeti şu şekilde test etmektedir: “*İbrahim gerçekten Allah'a yönelen Allah'a itaat eden bir ümmet/önder idi; Allah'a ortak koşanlardan değildi.*”¹⁶⁷ Ayette *tevhidin özü* olarak tarif edebileceğimiz üç önemli özellikten bahsedilmektedir. Bu özellikler İbrahim'in Allah'a itaat etmesi, O'na yönelmesi ve ortak koşmadan insanları tevhide çağırması olarak belirtilmektedir. Bu yüzden tek başına ümmet olma özelliği Hız. İbrahim'e verilmiştir. Hız.İbrahim bütün hayırlı sıfatları kendinde topladığından, hayrı öğrettiğinden ya da hayır konusunda kendisine uyulan önder olduğundan, etrafında toplanmayı sağladığından, yaşadığı çağda batıl dinlere muhalefet ederek, insanların maksat ve gayelerinden farklı tek bir gaye üzere olduğundan,¹⁶⁸ Hanif olmanın gereği olarak şirkten tevhide yönelip tevhitte ısrarcı/müstakîm ve tevhitte sapmadığından dolayı *tek ümmet* olarak vasıflandırılmış,¹⁶⁹ *tek ümmet* kavramı adeta Hız. İbrahim'de ete kemiğe bürünmüş, mücessem hale gelmiştir.

İlk insan ve ilk peygamber olarak Hız. Adem'in ve Hız. İbrahim'in benimzedikleri inanç sistemi ve ona dayalı olarak ortaya koydukları yaşam tarzı/din ve bu yaşam tarzı üzerinde kalıcı olmaları onların tek bir ümmet olarak nitelenmelerinin temel sebebidir. Aslında içerisinde *ümmeten vâhideten* kalıp ifadesinin geçtiği, yukarıda farklı bağlamlarda verilen 9 ayet özetle dinin kaynağının ne olduğu, peygamberler ve onların getirdiklerinin neleri kapsadığı, başlangıçta tek bir ümmet olan insanlığın sonradan niçin farklılaştığı gibi soruların cevabını şu şekilde vermektedir;

1-İnsanların başlangıçta tek bir ümmet olduğunu ifade eden ayetler¹⁷⁰ dinin başlangıç ve kaynağının da tek olduğuna dikkat çekmektedir.

¹⁶⁷ Nahl, 16/120.

¹⁶⁸ Ebi Muhammed Abdullah b. Müslim İbni Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, (b.y., y.y, tz), 445; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 7/ 659-661; Sa'lebî, Abdurrahman b. Muhammed b.Mahlûf es-Sa'lebî, *El-Cevâhiru'l-Hisan Fi Tefsiri'l-Kur'ân*, (Beyrut, y.y., tz), 1/164; Maverdî, *En-Nüketü Ve'l-'Uyûn*, 3/218; Kurtübî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/127; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Tefsirü'n-Neseî*, (b.y., y.y, tz),2/275.

¹⁶⁹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. A. Açıkgeç, (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2000), 214.

¹⁷⁰ Bakara, 2/213, Yunus, 10/19.

2-Peygamberlerin veya onların getirdiği ilahî mesajların tek bir ümmet olarak zikredilmesi¹⁷¹ bütün peygamberlerin değişmez ana mesajları insanlara tebliğ ettiklerine işaret etmektedir.¹⁷²

3-Allah'ın insanları tek bir ümmet üzere kılmadığını bildiren ayetlerde¹⁷³ insanlara veya toplumlara dinde özgür iradeleriyle tercih yapabilme imkanı verildiği,¹⁷⁴ dünya hayatındaki sınanmanın/imtihanın da bu tercihler üzerinden yürüdüğü belirtilmektedir.

Görüldüğü gibi insanoğlu Hz. Adem'le birlikte ortak bir biyolojik/bedensel kökenden geldiği gibi¹⁷⁵ aynı şekilde ortak inanç/din kaynağından beslenmiş olması, insanlığın hayata bakış ve ahlakî değerler açısından da tek bir ümmet/topluluk olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁷⁶ Dolayısıyla bu kaynak, beden ve ruh dünyasının aydınlanması itibarıyla ilahî ve tevhidî bir kaynaktır. Ümmeten vâhideten/tek bir ümmet kalıp ifadesinin yer aldığı bu üç kategorik tasnif ilk ve kaba bir bakışla bu kaynağa dikkat çekerek insanlığın tarihsel dinî tecrübesinin öz olarak aynı olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁷ Ayrıca ilkinin Mekke'de sonuncusunun da Medine'de nazil olduğu içerisinde tek ümmet kavramının geçtiği ayetlerle insanlık bu kavramla yeniden tevhide çağırılmaktadır. Kur'ân'ın bu evrensel çağrısı farklı inanç gruplarını da kapsamaktadır. Nitekim farklı inanç gruplarıyla nasıl bir zeminde ve hangi ilkeler etrafında bir araya gelip tek ümmet olmanın çerçevesi aşağıdaki ayetle belirtilmektedir: *"De ki: "Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâh edinmesin." Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: "Şahit olun, biz müslümanlarız."*

4. SONUÇ

Yapılan bu çalışmada şu sonuçlara varılmıştır. Tek ümmet/أمة واحدة ifadesi ilk olarak Mekke döneminde peygamber kıssalarının anlatıldığı bir bağlamda Yunus Suresinde kullanılmıştır. Mekke toplumuna tevhitte saparak farklı tercihlerde bulunan geçmiş toplumların akibetleri hatırlatılmış ve bu akibetten

¹⁷¹ Enbiya, 21/92; Mü'minûn, 23/52.

¹⁷² Nahl, 16/36. Bkz. Esed, *Kur'ân Mesajı*, 2/696.

¹⁷³ Maide, 5/48; En'am, 6 /35; Hûd, 11/118; Nahl, 16/93; Secde, 32/13.

¹⁷⁴ Çalışkan, *Kur'ân'da Din Kavramı*, 107.

¹⁷⁵ Nisa, 4/1; En'am, 6/98; A'râf, 7/189.

¹⁷⁶ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1/61-62.

¹⁷⁷ Çalışkan, *Kur'ân'da Din Kavramı*, 107.

ibret almaları istenmiştir. Değişik dönem ve bağlamlara serpiştirilerek kullanılan tek ümmet ifadesinde esas olanın tevhide çağrı olduğu görülmüştür. Nihâî olarak Medine döneminde farklı inanç gruplarına da hitap eden son ayette ise insanlık tarihine atıfta bulunularak tek ümmet olabilmenin asgari çerçevesi belirlenmiştir.

Ayetlerde geçen tek ümmet sözcüğünü tevhidi merkeze alarak anlamlandırmaya çalışan müfessirlerin bir kısmı tevhidin sınırlarına dili de sığdırarak *tek ümmet* ifadesinden *tek bir din, tek bir millet, tek bir yoll/sünnet, tek bir toplum ve nihayet tek bir dili* de anlamışlardır. Ancak *dilde* maksadın; belli bir insan topluluğuna ait sesli göstergeler dizgesi anlamındaki dil değil din dili veya kültür dili olduğu anlaşılmıştır.

İnsanların başlangıçta tek bir ümmet olduğunu ifade eden ayetler dinin başlangıç ve kaynağının da tek olduğuna dikkat çekmektedir. Peygamberlerin veya onların getirdiği ilahî mesajların tek bir ümmet olarak zikredilmesi bütün peygamberlerin değişmez ana mesajları insanlara tebliğ ettiklerine işaret etmektedir. Şeriatlarının farklı olması ise peygamberlere gönderilen şeriatların/hukuk sistemlerinin insanların hayatında kesintisiz ve kaçınılmaz bir süreç olan imtihanın en başat araç ve vasıtalarından biri olduğu anlaşılmaktadır. Allah'ın insanları tek bir ümmet üzere kılmadığını bildiren ayetlerde insanlara veya toplumlara dinde özgür iradeleriyle tercih yapabilme imkanı verildiği, dünya hayatındaki sınanmanın/imtihanın da bu tercihler üzerinden yürüdüğü belirtilmektedir.

Allah katında dünyanın itibarsızlığına ve insanların bu tür itibar edilmeyen nesnelere yüzünden asıl bekâ yurdu olan ahiretlerini yitirdiklerini vurgulayan ayette dünyevileşmenin ve seküler ölçülerin merkeze alınmasının insanlığın en kadim hastalıklarından biri olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu durum çok çarpıcı bir varsayım ile gündeme taşınmıştır. "*Şayet insanlar küfür üzere tek ümmet olmayacak olsalardı kafirlerin evlerinin tavanlarını ve merdivenlerini altın ve gümüşten yapardık...*" şeklindeki ayetten altın ve gümüşün dolaylı da olsa zorlayıcı bir unsur olduğu zikredilmiş, bu durumun müminler için de olduğu belirtilerek altın ve gümüşün kimde ve nerede olursa insanların oraya yönelebilecekleri ifade edilmiştir. Bunun ise imtihan sürecini olumsuz etkileyen bir faktör olabileceğinden hareketle altın ve gümüşün/dünyalığın iman veya küfürle, başarı ve başarısızlıkla direkt ilişkili olmadığı tespit edilmiş ve bunun bir imtihan vesilesi olduğunun göz ardı edilmemesi gerektiği anlaşılmıştır.

İnsanoğlunun Hz. Adem'le birlikte ortak bir biyolojik/bedensel kökenden geldiği gibi aynı şekilde ortak inanç/din kaynağından beslenmiş olduğu, insanlığın hayata bakış ve ahlakî değerler açısından da tek bir ümmet/topluluk olma-

sı gerektiği insanlığı besleyen bu kaynağın, beden ve ruh dünyasının aydınlanması itibariyle ilahî ve tevhidî bir kaynak olduğu açıktır. Aslında vahyin bütün zamanlarda insanlığı bu kaynağa çağırdığı dolayısıyla modern insanın da yalnızlığını, çıkmazını bu kaynakla çözebileceği ancak dil ve üslubun modern muhayyileye hitap edecek bir güncellenme ihtiyacı içerisinde olduğu araştırmacıların dikkatini muciptir.

5. KAYNAKÇA

- Abdulkaki, Muhammed Fuâd. *El-Mu'cemü'l-Müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul, 1990.
- Alûsî Mahmud Ebu'l-Fadl. *Ruhu'l-Ma'ânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut, tsz.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Sıhah*, Kahire, 1982.
- Çalışkan, İsmail. *Kur'ân'da Din Kavramı*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-Hadîs*, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyat*, Beyrut, 1993.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*, çev: C. Koytak, A. Ertürk, İstanbul, 1999
- Ezherî, Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Luğa*, Kahire, 1967.
- Ezherî, Muhammed bin Ahmed el-Herevî Ebu Mansûr. *Tehzîbü'l-Luğa*, Beyrut, Daru'l-İhyâ, 1422/2001.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. A. Açıkgenç, Ankara, 2000.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin bin Muhammed Râğıp. *Tefsîrür-Râğıp el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulaziz Besyûnî, Tanta, Külliyyetü'l-Âdâp, 1420/1999.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed Rağıp. *El-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, Beyrut, tsz.
- İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed bin el-Hasan el-Ezdî. *Cemheretü'l-Luğa*, thk. RemzîMünîrBa'lebekkî, Beyrut, Daru'l-İlim, 1407/1987.
- İbn Faris, Liebi Hüseyin. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, Beyrut, y.y., tz.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul, y.y., 1985.
- İbn Kuteybe, Ebi Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, y.y., tsz.
- İbn Manzur, Cemâlüddin Muhammed. *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, y.y., 1990.
- İbni Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebu'l-Fadl Cemaleddin el-Ensârî er-Rüveyfî el-İfrîkî. *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sadr, 1414/1993.
- Kalemûnî, Muhammed Reşid bin Ali Raza bin Muhammed Şemsüddin bin Muhammed Bahâuddin bin Monla Ali. *Tefsîrü'l-Kur'ân'il-Hakîm*, b.y.y., el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeli'l-Kütüb, tsz.
- Karaman, Hayrettin. vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara, DİB Yayınları, 2007.

- Kılıç, Sadık. *Mitoloji Kitab-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerim*, İzmir, 1993.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed bin Ebî Bekr bin Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmî'l Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısırye, Kahire, 1964/1384.
- Küçük. Ahmet. *Kur'ân'da Toplumsal Sınanma*, İstanbul, Beyan Yayınları, 2007.
- Maturîdî, bin Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd Ebü'l-Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basallûm, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Maverdî, Ebî'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *En-Nüketü Ve'l-Uyûn (Tefsîrû'l-Maverdî)*, Beyrut, y.y.,tz.
- Mehmet Vehbi Efendi, *Hülâsâtü'l-Beyan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul, Üçdal Neşriyât, 1966.
- Mevdûdî, Ebü'l-Ala. *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. M. Han Kayani, vd., İstanbul, 1996.
- Muhammed Amimü'l-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî. *et-Ta'rifâtü'l-Fıkhiyye*, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Mukatîl bin Süleyman, Ebu'l-Hasan bin Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîrû Mukatîl bin Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Mukatîl bin Süleyman, Ebu'l-Hasan bin Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîrû Mukatîl bin Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâs, 1423.
- Mücahid bin Cebr, EbûHaccâc el-Mekkî el Mahzûmî. *Tefsîrû Mücahid*, thk. M. Abdussemam Ebü'n-Nîl, Mısır, Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, tz.
- Nahhâs, İmam Ebî Cafer. *Ma'âni'l-Kur'âni'l-Kerim*, Mekketü'l-Mükerreme, y.y., 1409.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsîrû'n-Nesefî*, b.y., y.y, tz.
- Razî, Fahrüddin. *Et-Tefsîrû'l-Kebîr (Mefatihü'l-Çayb)*, Beyrut, y.y., 1997.
- Razî, Muhammed ibn Ebî Bekir ibn Abdulkadir. *Muhtârû's-Sıhah*, Kahire, y.y., 2000.
- Sa'lebî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf. *El-Cevâhiru'l-Hisan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, y.y., tz.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*, Mekke, y.y., tz.
- Sezen, Yümnî, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, İstanbul, Turan Kültür Vakfı, 1994.
- Süyûtî, Abdurrahman bin Ebî Bekir Celaledin. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, el-Heyetü'l-Mısıryeli'l-Küttâb, 1394/1974.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *El-Cevâhiru'l-Hisan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, y.y., 1992.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî. *Keşşâfû Istîlâhâtî'l-Funûn*, Beyrut, y.y., 1996.
- Tirmizî, Ebü'l-İsâ Muhammed. *Sünen*, İstanbul, y.y., 1992.
- Yahya bin Sallâm bin Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Et-Tesârif*, Tunus, y.y., 1980.
- Yahya bin Sallâm bin Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîrû Yahya bin Sallâm*, thk. Hind Şelebî, Beyrut, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yakıt, İsmail. "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (1994), 1-25.

Yaman, Ahmet. "Kur'ân'da Yasamanın Arka Planı olarak Ahlâk", *Kur'ân'da Ahlâkî Değerler Sempozyum*, Konya, 2006.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul, Eser Neşriyât, 1982.

Zebîdî, Muhammed bin. Muhammed bin Abdurrezzak el-Huseynî Ebu'l-Feyz Murtaazâ. *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, b.y., y.y., tz.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm bin es-Serîbes-Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf, an Hakaiki't-Tenzîl*, Beyrut, 1986.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>
Cilt (Vol.) 11 Sayı (Issue 1) Bahar - (Spring) 2020

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu Makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

Gönderim Tarihi: 23.04.2020 | Kabul Tarihi: 26.06.2020

Ebû İshâk İbrâhîm Eттаfeyyîş ve “el-Fark Beyne’l-İbâziyye ve’l-Havâric” Adlı Eseri

-Ebu Ishak Ibrahim Eттаfeyyîş and his work titled “el-Fark Beyne’l-Ibaziyye ve’l-Havaric-

Ramazan TARİK* - Zekeriya DOĞRUSÖZLÜ**

Atıf/Citation: Tarik, Ramazan; Doğrusözlü, Zekeriya. “Ebû İshâk İbrâhîm Eттаfeyyîş ve “el-Fark Beyne’l-İbâziyye ve’l-Havâric” Adlı Eseri / Ebu Ishak Ibrahim Eттаfeyyîş and his work titled “el-Fark Beyne’l-Ibaziyye ve’l-Havaric”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020- 1): 369-396.

Öz:

İslam Tarihi’nin oldukça erken döneminde siyasi çekişmelerin dini sonucu olarak neşet bulmuş ilk mezhebi oluşumun Hâricîlik olduğu bilinir. Daha çok, çoğunluğa ve siyasi otoriteye karşı almış olduğu muhalif pozisyonu ile temayüz eden bu mezhep kendi bünyesinde bütünlüğü sağlayamamış, kısa süre içerisinde bölünmeler yaşayarak Acârîde, Ezârîka, Necedât, Sufriyye ve İbâziyye gibi birçok kola ayrılmıştır. Sahip olduğu sert ve dışlayıcı karakterleri ve fanatizmden ötürü bu fırkalar, İslam toplumunun nezdinde karşılık bulamamış ve dolayısıyla da varlıkları kısa sürmüştür. Ancak bunlar içerisinde, diğerlerine nazaran itikadi ve siyasi olarak mutedil olan İbâziyye, Uman ve Cezâyir gibi, Arap yarımadasının güneyinden Kuzey Afrika’ya kadar birçok bölgeye yayılarak varlığını günümüze değin idame ettirebilmiştir. Diğer taraftan bağlı bulunduğu Hâricîlik ile arasındaki aidiyet ve mensubiyet polemiklerini de günümüze kadar taşımışlardır. İbâzî âlimleri, tarihteki olumsuz imajı ve isimlendirmeden kaynaklanan menfi çağrışımlardan dolayı, İbâzîliğin Hâricîliğin bir kolu olduğu yönündeki genel kabule karşı itirazlarında elbette haklılık payları vardır. Ancak, düşünce ve zihniyet temelli farklılaşmalar olsa da, İbâzîliğin organik olarak Hâricîliğin bir kolu olduğu makalat sahibi müelliflerince müsellemdir. Yani sıra, bazı İbâdî âlimlerine göre İbâzîliğin Hâricîlikten teberri çabaları güncelliğini korumaktadır. Fırkaların veya mezheplerin ne oldukları ve ne olmadıkları üzerinden kendilerini özgün bir şekilde ifade ettiği bu tür çabalar, onların içerden tanınmasına katkıda bulunacağından, İslam Mezhepleri Tarihi’nin ilgisini hak etmektedir.

Çalışmamızda, söz konusu Hâricîlikten teberri çabalarından biri olarak değerlendirdiğimiz Ebû İshâk İbrâhîm Eттаfeyyîş’in “el-Fark Beyne’l-İbâziyye ve’l-Havâric” adlı eseri ele alınmıştır. İlk olarak, müellifin hayatı ve ilim dünyasına yaptığı katkılar hakkında bilgiler verilmiştir. Daha sonra mezkûr risâlenin tercümesi yapılmış ve yazarın eserdeki iddiaları esas alınarak değerlendirilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, rtarik@beu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1912-6610.

** Araş. Gör. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, zekeriya.dogrusozlu@inonu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5481-7302.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Hâricî, İbâzî, Ettafeyyîş, Mezhep, Fark.

Abstract:

It is known that Khâridjism was the first denomination to be found as a result of the political conflicts in the very early period of Islamic History. This sect, which was mostly against the majority and the political authority against its opposition position, could not achieve integrity within itself, and it was divided into many branches such as Azârîka, Nadjâdat, Sufrites and Ibâdism in a short period of time. Because of their harsh, exclusive character and fanaticism, these people, these sects could not find a response in the eyes of the Islamic society and thus their existence was short-lived. However, among these, Ibâdism, Oman and Algeria, which was reticent and politically miserable, spread to many regions from the south of the Arabian peninsula to North Africa and has survived to the present day. On the other hand, they have carried the polemics of belonging and affiliation with Khâridjism. Due to the negative connotations arising from the naming of the Ibâdi scholars, the negative image in history and the naming, there is of course a justification in their objections to the general acceptance that Ibâdism is a branch of Khâridjism. However, even though there are variations based on thought and mentality, it is undeniable by the authors of the authors that Ibâdism is organically a branch of Khâridjism. Besides, according to some of the Ibâdi scholars, the efforts of the Ibâdism from Khâridjism are still up to date. Such efforts, in which the scribes or sects express themselves in what they are and what they are not, deserve the attention of the History of Islamic Sects, as this will contribute to their recognition.

In our study, Abu Ishaq Ibrahim Attafayyish, “el-Fark Beyne'l-İbâziyye ve'l-Havâric”, which we consider as one of the efforts to stay away from the Khâridjism, was discussed. First, information was given about the author's life and his contributions to the world of science. Later, the aforementioned epistle was translated and evaluated based on the author's claims in the work.

Key Words: History of Islamic Sects, Kharidji, Ibadi, Attafayyish, Sect, Difference.

1. GİRİŞ

1.1. Hâricîler

Kronolojik olarak tarih sahnesine çıkan ilk itikâdî-siyâsî bir mezhep olan Hâricîlik, genel anlamıyla yönetime karşı ayaklananları ve ümmetin çoğunluğundan ayrılanları ifade etmektedir.¹ Mezhep muhalifleri, istilâhî olarak bu kelimeyi, “*dinden çıkan veya meşru halifeye karşı çıkanlar*” anlamında kullanmışlardır. Bu menfi tanıma karşılık mezhep mensupları kendilerini, Kur'an'da (men ha-ra-ce) “*çıkanlar*” kelimesine atıfla, “*kâfirlerin arasında durmayarak Allah ve Resûlüne hicret etmek üzere yurtlarından çıkanlar*”² anlamında tanımlamışlardır. Bu kelimedenden farklı olarak, “*Allah yolunda savaşarak mallarını ve canlarını O'nun rızası uğruna cennet karşılığı satan*” anlamındaki “*Şurât*” kelimesi ile de tanımla-

¹ Ebû Mansûr Abdulkadir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk ve Beyânu'l-Firkâ'n-Nâciyye* (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1977), 74; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut, 1986), 114; Ethem Ruhi Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2008), 91; Ethem Ruhi Fığlalı, “Hâricîler”, *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1997), 16: 169.

² Nisâ Sûresi, 4/100.

mışlardır.³ Bunların yanı sıra, mezhepler literatürü geleneğinde Hâricîlere, tahkimi kabul etmediği için “*Muhakkime*”; tahkim olayından sonra toplandıkları yere nispetle “*Harûriyye*”; burada komutası altında toplandıkları Abdullah b. Vehb er-Râsibî’ye atfen “*Râsibiyye*” veya “*Vehbiyye*” adı da verilmiştir.⁴

Tarihsel kökeni itibariyle Hz. Osman dönemine kadar gidildiğine dair genel kanaatler olsa da⁵ makâlât müellifleri, Hâricîliğin Sıffin Savaşı ile başlayan olaylar dizisi süreci içerisinde ortaya çıktıklarında hem fikirdirler. Hz. Ali döneminden itibaren iktidarlarla sık sık karşı karşıya gelen Hariciler, bir süre sonra bütünlüğünü koruyamamış ve kısa süre içerisinde kendi içerisinde bölünerek fırkalara ayrılmışlardır. Basra ve Kûfe’de kısa bir dönem varlıklarını sürdürse de Muaviye ve daha sonra gelen Emevî halifelerinin kendilerine yönelik almış olduğu sert tedbirlerle önemli ölçüde sindirilmişlerdir. Diğer taraftan da bu süreçte Irak ve civarı, Herat, Sistân ve Kuzey Afrika gibi çevre bölgelere dağılmışlardır. Buralardaki otoriteye karşı sürekli ayaklanan Hariciler, Abbasi-lerin ilk yıllarından itibaren hızları kesilmiş ve hicri üçüncü asra gelinceye kadar, İbâziyye dışında Ezârika, Necedât, Sufriyye, Acârîde, Seâlibe gibi diğer bütün alt gruplar yok olmuşlardır.⁶

1.2. İbâziyye

Liderleri Abdullah b. İbâz’a (ö. 65/685) nispetle adını alan İbâziyye, Nehrevan Vak’ası’ndan sonra Hâricîler’den ayrılan fırkalardan biridir. Müslüman topluma karşı aşırı tutumları ve tekfirci yaklaşımlarına karşı⁷ mutedil yolu tercih ederek yollarını ayıran İbâziyye, günümüze kadar varlığını sürdürse de, tarihsel olarak farklı bölgelerde farklı özellikler arz etmiştir.⁸ Abdullah b. İbâz’dan sonra fırkanın lideri Câbir b. Zeyd (ö. 95/712) olmuştur. Fırkanın ku-

³ Bakara Sûresi, 2/207; Tevbe Sûresi, 9/111.

⁴ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, 73-75.

⁵ Bu konuda Yıldız, Hâricîliğin tahkım olayıyla birden bire çıkmadığını kökeninin özellikle Hz. Osman’ın son döneminde yaşanan olaylarla irtibatlı olduğunu değerlendirmektedir. Bkz. Harun Yıldız, “Hâricî Düşüncesinin Gelişimi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999): 257-258.

⁶ Fiğlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, 96-98; Mehmet Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2014), 118-125; Mehmet Kubat, “Hâricîliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 120-121.

⁷ Mehmet Kubat, “Hâricîlerin İmamet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)* VI/27 (2013), 325.

⁸ Ethem Ruhi Fiğlalı, “İbâziyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999), 19/256; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 125.

rucu imamlarından olan Câbir b. Zeyd, Emeviler ile olan mesafesini korumuş ve daha çok ilimle meşgul olarak çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Câbir'den sonra Basralı İbâzîlerin başına Ebû Ubeyde Muslim b. Kerîme (ö. 145/762) geçmiştir. Ebû Ubeyde de, talebe yetiştirmiş bu talebeleri diğer bölgelere davetçi olarak göndererek bu sayede İbâzîliği, Mağrib, Yemen, Hadramut Uman ve Horasan'a kadar yaymıştır. Daha sonra başa geçen er-Rebî b. Habîb (ö. 180/796), herhangi bir siyasi ve askeri oluşumlardan kaçınarak seleflerini mutedil politikasını sürdürmüştür. Bununla birlikte onun zamanında Emevîler'in baskıcı yönetiminin etkisiyle İbâzîlik zayıflamaya başlamış ve nihayetinde Basra'daki varlıkları kısa bir süre sonra sona ermiştir.⁹

Basra'da yönetimle iyi ilişkilerin aksine diğer yerlerdeki İbâzî gruplar zaman zaman askeri oluşumlar içerisine girmişlerdir. Emevîler ile girmiş olduğu savaşlarda kısmi başarılarla elde etmişler ve Hadramut (Hadramevt), Yemen ve Hicâz'da (Mekke-Medine) kısa bir süreliğine hâkimiyet kurmuşlardır. Haccâc'ın (ö. 95/712) baskılarından kaçan bazı âlimler de Uman'a gelip, buralarda İbâzîliği yaymışlardır. Cülendâ b. Mes'ud'un (ö. 164/751)¹⁰ liderliğinde önemli bir nüfuz elde eden İbâzîler burada Emevî otoritesine karşı ayaklanma gerçekleştirirler. Cülendâ'dan sonra Hicri IV. asra kadar farklı imamların liderliğinde gücünü korumuşsalar da bir süre sonra Uman'da etkinliklerini kaybetmişlerdir. Hicri X. asırdan itibaren ise İbâzîliğe güçlü aileler ve kabileler liderlik etmiştir. Bugün, Ğâfirî ve Hina gibi Uman'ın ileri gelen kabileleri İbâzîliğin taşıyıcıları olarak bilinmektedir.¹¹

Diğer taraftan Kuzey Afrika'ya İbâzîliğin Basralı bir şeyh olan Selâme b. Saîd¹² tarafından getirildiğini bilinmektedir. İkrime el-Berberî (ö. 107/725-6) birlikte özellikle Berberiler arasında İbâzîliği yayan Selâme, bu sayede Kuzey

⁹ Fıĝlalı, “İbâziyye”, 19/257-258; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 99-100.

¹⁰ Tam adı, Cülendâ b. Mes'ud b. Ceyfer b. Cülendâ el- Ezdî olup Uman İbâziyye imamlarının önde gelenlerindedir. Uman'da İbâzî âlimlerinden Tâlibu'l-Hakk Abdullah b. Yahya'nın en yakın takipçilerinden olan Cülendâ b. Mes'ud, (ö. 134/751) Abbasiler'in Uman'daki valisine taraftarları ile birlikte isyan etmiş ve burada Abbasi otoritesine son vermiştir. Daha sonra imam olarak kabul edilen Cülendâ, Uman'da bulunan Hâricilerden Sufriyye kolunun üzerine yürüyerek onlarla savaşmış ve onları mağlup etmiştir. Hakkında detaylı bilgi için bkz: Ethem Ruhi Fıĝlalı, “Cülendâ b. Mes'ud”, *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), 8: 107-108.

¹¹ Ethem Ruhi Fıĝlalı, *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983), 83-95.

¹² Kaynaklarda “Selme b. Sa'd” şeklinde isminin farklı telaffuzu da mevcuttur. Bkz. Fıĝlalı, “İbâziyye”, 19: 257.

Afrika'nın birçok bölgesinde etkili olur. Daha sonra Basra ve Uman'dan gelen İbâzî dâîlerle birlikte hızla yayılan İbâzîler, kısa bir süre içerisinde Ebû'l-Hattâb'ın (ö. 144/761)¹³ imamlığında önemli bir güç elde ederler. Hicri 144 de Mısır Valisi Muhammed b. Eş'as (ö. 67/686-87) tarafından Ebû'l-Hattâb'ın ordusu mağlup edilince, İbâzîler bir süre etkinliğini kaybetmiş ancak Abdurrahman b. Rüstem (ö. 171/787) imamlığında tekrardan toparlanmıştır. Daha sonra Abdullâh b. Rüstem, tarihe "*Rüstemiler*" olarak geçecek olan ilk İbâzî Devleti'ni kurmuştur. Tahârt merkezli bu devlet, kendisinden sonra oğlu Abdülvehhâb b. Abdurrahmân (ö. 208/823) dönemine kadar istikrarlı bir şekilde gücünü korumuş, hicri üçüncü asrında ortalarına gelindiğinde ise, siyasi çekişmelerden dolayı farklı gruplara ayrılması ile devlet gücünü kaybetmiş ve nihayetinde Fâtîmîler tarafından da varlığına son verilmiştir. Bu dönemden sonra İbâzîlik, varlığını gizlilik halinde Kuzey Afrika'da kırsal bölgelerde sürdürmek zorunda kalmıştır.¹⁴

2. ÇALIŞMANIN DETAYLARI

Çalışmamıza Hâricîlik ve İbâziyye hakkında tanıtıcı mahiyette kısa bir bilgi notu ile başlanmıştır. Daha sonra mezkûr eserin müellifi Ebû İshâk İbrâhîm Eттаfeyyîş'in hayatı ve eserlerine değinilmiştir. Risâle hakkında tanıtıcı bilgiler de verilmiş ve risâlenin tercümesi ile devam edilmiştir. Burada zikredilen farklılıklar değerlendirme başlığı altında maddeler halinde ele alınmıştır. Sonuç kısmıyla çalışma sona ermiştir.

Çalışmanın sonunda, "*Ek*" kısmında çalışmamıza konu olan eserin eski ve yeni baskılarına ait kapak resimlerine yer verilmiştir.

3. EBÛ İSHÂK İBRÂHÎM ETTAFEYYİŞ'İN HAYATI

Cezâyirli "*Eттаfeyyîş*" ailesi, bölgede önemli İbâzî ilim adamlarını yetiştirmesi ile bilinmektedir. Böyle bir konuma haiz olduğu için bu soy isim ile anılmak büyük önem arz etmektedir. Eттаfeyyîş ailesi denildiğinde daha çok ön plana çıkan "*Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî*" (ö. 1332/1914)" dir.

¹³ Tam adı Ebû'l-Hattâb Abdü'lâ b. es-Semh el-Meâfirî el-Himyerî'dir. Kendisi, Trablusgarb'ın Cebelinefûs denilen bölgesinde mevcut İbâzîler tarafından seçilen imamların ilkidir. Hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "*Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî*", *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1994), 10: 324.

¹⁴ Fığlalı, *İbâdiyyenin Doğuşu ve Görüşleri*, 99-105.

Kendisi XX. asırda hem bölgede hem de İslam dünyasında İbâziyye mezhebini yeniden canlandırmıştır.¹⁵ Bu âlim aynı zamanda çalışmamıza konu olan Ebû İshâk İbrâhîm Ettafeyyîş'in de amcası ve hocasıdır.

Berberîce bir kelime olan “Ettafeyyîş” kelimesi kendi içerisinde heceler halinde “*tut, gel, ye*” manalarına gelmekte olup¹⁶, Ettafeyyîş'in dedeleri ve atalarının “*gel yemek ye*”, “*gel ikram edeyim*” şeklinde dostlarına ikramda ve cömertlikte bulunduğu için bu lakabın verildiği kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁷ Yine bu lakabın telaffuzu ile ilgili kaynaklarda bazı farklılıklar mevcut olup “*Atfiş, Atfiyeş, İtfeyyîş, İtfiyyeş, Tafeyyîş, Ettafeyyîş*” gibi farklı kullanımlar mevcuttur.¹⁸ Ülkemizde bu aileye mensup âlimlerle ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında, genellikle “*ettafeyyîş*” telaffuzu kullanılmıştır. Ancak Batı'da - örneğin Fransa- bu aileyle ilgili yapılan çalışmalarda, “*al-tfayech*” telaffuzu kullanılmaktadır.¹⁹ Biz de çalışmamızda, ülkemizdeki çalışmalardaki genel kullanım olan “*ettafeyyîş*” telaffuzunu kullanacağız.

Ebû İshâk İbrâhîm Ettafeyyîş'in hayatı hakkında birçok çalışma kaleme alınmıştır. Ancak çalışmamızda Ettafeyyîş'in ailesi tarafından kendisi adına oluşturdukları “*Cem'iyetü's-Şeyh Ebî İshâk İbrâhîm Ettafeyyîş li-Hizmeti't-Türâs*” isimli vakfın²⁰ sayfasında verilen öz geçmişinden önemli ölçüde istifade edeceğiz. Buna göre Ettafeyyîş'in hayatına kısaca değinecek olursak;

Ebû İshâk İbrâhîm Ettafeyyîş ile ilgili kaynaklarda “*İbâzî ilim adamı, edîb, İslam ümmetinin vahdeti uğrunda çalışan*” şeklinde ifadeler kullanılmaktadır.²¹

¹⁵ Sabri Hizmetli, “Ettafeyyîş”, *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995), 11: 500.

¹⁶ Hizmetli, “Ettafeyyîş”, 500.

¹⁷ Güven Ağırkaya, “Cezayir Bölgesinde İbâzî Mezhebini Canlandıran Çok Yönlü Bir Müfessir: Muhammed B. Yusuf Ettafeyyîş”, *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 2019/2, 59-60.

¹⁸ Hizmetli, “Ettafeyyîş,”500-501; Abdurrahman Yapar, *Mezhebî Saiklerin Kuran Tefsirindeki Rolü Ettafeyyîş Örneği*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, Şanlıurfa, 2016, 41; Güven Ağırkaya, “İbâzî Tefsirlerde Hâricî İzler (Himyânu'z-Zâd Örneği)”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (Aralık-2019): 574.

¹⁹ “Association Djerbienne en France” isimli STK tarafından Ebû İshâk İbrâhîm Ettafeyyîş ve çalışması hakkında bilgi verilirken kendisinden “Abou ishaq ibrahim al-tfayech” şeklinde bahsedilmektedir. Bkz: <https://www.adf.site/ar/ouvrages/431-al-farq-bayna-al-ibadhiya-wa-al-khwarij>.

²⁰ Mezkûr vakıf için bkz: <https://www.elminhaj.org/index.php>.

²¹ Âdil Nüveyhiz, *Mucemü alâmi'l-Cezâir min sadri'l-İslâm hattâ'l-asri'l-hâdir*, Müessesetü Nüveyhizi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1980, 19.

1302/1884 yılında, Cezâyir'in güneyinde bulunan Gardaya Vilayeti'ne bağlı, günümüzde Fransızca Bounoura diye geçen bölgedeki Benî Yezkan şehrinde doğmuştur. Kaynaklarda ilim ehli ve dindar bir aileye sahip olduğuna yer verilmektedir. 1898/1316 yılında Şeyh Ömer b. Ahmed ez-Zervâlî'nin yanında Kur'an-ı Kerim'i ezberlediği, daha sonra Şeyh İsmâil Zerkûn ve amcası "kutbü'l-eimme" lakaplı Şeyh Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyiş'ten ilk dini ve dil eğitimini almıştır. Daha sonra ticaret için Cezâyir'e gitse de burada Şeyh Abdülkâdir el-Mücâvî'ye talebe olmuştur. 1336/1917'de Zeytûniyye Camii'nde Şeyh Muhammed Tâhir b. Âşur ve Şeyh Muhammed en-Neclî ve Şeyh Abdülazîz Ec'ayt²² ve diğer hocalardan dersler almıştır. 1340/1920'de toplum, siyaset ve ilim dallarında çalışmalar yapmıştır. Bu bağlamda "Hizbü'd-Düstûri't-Tûnusî"nin kuruluşunda Abdülazîz Seâlebî ile birlikte yer almıştır. 1350/1931'de Kudüs'te düzenlenen İslam Kongresi'ne²³ katılmıştır. 1345/1925-1350/1931 yılları arasında, sömürgeciliğe karşı olan tutumu nedeniyle Fransa'nın zorlamasıyla Mısır'a göç etmek durumunda kalmış ve bu sürede burada yaşamıştır. "Minhâc" adında bir dergi çıkarmış ve İbâzîyye kültürüne ait yirmiden fazla eser neşretmiş, Arap gazetelerinde birçok yazısı yayınlanmıştır.²⁴ Eттаfeyyiş, Kâsım b. Saîd eş-Semmâhî'nin kızıyla evlenmiştir.²⁵ Şeyh Ebû'l-Yekzân b. Îsâ, Şeyh Muhammed es-Semînî, Şeyh Süleymân el-Bârûnî, Şeyh Yûsuf b. Bekîr Hamv Alî, Şeyh Reşîd Rızâ, Seyyid Kutub, Hasan el-Bennâ, Muhibbüddîn el-Hatîb en yakın dostları olarak bilinmektedir. Cezâyir'in bağımsızlığını kazandığının ertesini günü vatanını ziyaret etmiştir. 20 Şaban 1385/1965 yılında Kâhire'de vafat etmiştir.²⁶ Vakıftaki biyografisinde, cenazesinin Kâhire'deki İbâzî Kabristanı'na defnedildiği şeklinde bir bilgi mevcuttur.²⁷

Eттаfeyyiş'in ilmi çalışmalarını, telif, tahkîk, tashih, diğer dergilerde yayınlanan yazılarının yer aldığı diğer çalışmalar ve muharrir olarak bulunduğu çalışmalar olmak üzere beş farklı başlıkta ele aldık. Buna göre müellifin en önemli çalışmaları şunlardır:

²² Kaynaklarda şeyhin ismi, "الشيخ عبد العزيز اجمعيط" şeklinde geçmektedir.

²³ Adı geçen toplantı hakkında detaylı bilgi için bkz: Abdülaziz es-Seâlebî, *Halfiyâtü'l-mu'temeri'l-İslâmî bi'l-Kudüs*, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1988).

²⁴ Bkz: <https://www.elminhaj.org/ishak.php?id=3>.

²⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "İbrâhim Eттаfeyyiş", *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2016), EK-I: 426-427.

²⁶ Yavuz, "İbrâhim Eттаfeyyiş", 426-427; <https://www.elminhaj.org/ishak.php?id=3>.

²⁷ <https://www.elminhaj.org/ishak.php?id=3>.

1- Telif Eserler:

- *Kitâbü'd-Di'âye ilâ sebîli'l-mü'minîn,*
- *Risâletü'l-fark beyne'l-İbâziyye ve'l-Havâric,*
- *Risâletü's-Savm,*
- *Risâletü'n-nakdi'l-celîl li'l-utebi'l-cemîl,*
- *Risâletü Umânî'l-İmâmiyye*

2- Tahkîk Çalışmaları:

- *Şerhü'n-Nîl li'l-kutbi Eттаfeyyîş,*
- *el-Câmiû's-Sahîh,*
- *es-Sîretü'l-Câmiati fi'l-mu'cizâti'l-lâmia,*
- *ez-Zehebü'l-hâlisi'l-münevveh bi'l-ilmî'l-kâlis,*
- *Tuhfetü'l-a'yân bi-sîreti Ehl-i Umân,*
- *Kitâbü'l-Melâhin.*

3- Tashîh Çalışmaları:

- *Kitâbü Nihâyeti'l-ereb,*
- *Kitâbü câmi' ahkâmi'l-Kur'ân,*
- *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ân.*

4- Diğer Çalışmaları: (Yazılarının yer aldığı dergi ve gazeteler)

- *Cerîdetü'l-vezîr (Tunus)*
- *Mecelletü'l-Feth ve'z-zehrâ (Mısır)*
- *Cerîdetü'l-İkdâm ve'l-ümmeti ve'l-Mağrib (Cezâyir)*

5- Muharrir:

- *el-Minhâc.*²⁸

4. RİSÂLE HAKKINDA BİLGİLER

Cezâyir ve Uman'da, Hâricîlik ve İbâziyye arasındaki farkları kaleme alan eserler neşredilmektedir. Özellikle son dönemde iki mezhebin arasındaki ilişki ve farklılığı üzerine birçok eser ve faaliyet yürütülmektedir.²⁹ Sadece araş-

²⁸ Eттаfeyyîş'in hayatı ve eserleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Yavuz, “İbrâhîm Eттаfeyyîş”, 426-427; <https://www.elminhaj.org/ishak.php?id=3>; <https://www.adf.site/ar/ouvrages/431-al-farq-bayna-al-ibadhiya-wa-al-khwarij>.

²⁹ Ali Muhammed es-Sallâbî, son dönemde Hâricîlik-İbâziyye farklılığı üzerine eser kaleme alanlardan biridir. Bu alanda sadece eser yazmakla yetinmeyip yine sosyala mecrada ve in-

tırma eserleri olarak değil aynı zamanda sosyal paylaşım sitelerinde, bölgede uluslararası alanda yayınlar yapan basın-yayın organları ve blog sitelerinde bu farklılık üzerine sayfalar açılmakta, “*Hâricîlik Gerçeği*” ve “*İbâziyye Gerçeği*” başlıklı paylaşımlar yapılmakta ve her iki mezhep arasındaki farklılıklar dile getirilmektedir.

Hâricîlik ve İbâziyye arasındaki farklılıkları dile getirmek amacıyla kaleme alınan eserlerden biri de, Ebû İshâk İbrâhîm Eттаfeyyiş tarafından kaleme alınan “*el-Fark Beyne'l-İbâziyye ve'l-Havâric*³⁰” adlı bu eserdir.³¹ Eser, Uman’da çok sayıda baskı yapmıştır. Elimizdeki nüsha ise, beşinci baskısı olup 32 sayfadan oluşmaktadır. Esere, Uman Baş Müftülüğü Kütüphanesi yöneticisi Ahmed b. Suûd es-Siyâbî tarafından bir takdim yazılmıştır. Eserde, hem es-Siyâbî’nin yazdığı takdim hem de Eттаfeyyiş tarafından kaleme alınan kısımların girişlerinde iki ayrı “*Besmele*” mevcuttur.

es-Siyâbî, yazdığı takdimde Hâricîlik ile İbâziyye arasında ilişkiye değinerek özellikle İbâziyye’nin Hâricîliğe nisbeti konusunda karmaşanın olduğunu ileri sürmüş ve iki mezhep arasında farklılığı beş başlık altında değerlendirmiştir. Ayrıca İbâziyye mensuplarının Hâricî zihniyete karşı takındığı olumsuz tavrın görmezlikten gelindiğini dile getirmiştir. Bununla birlikte Eттаfeyyiş’in bu eseri, iki grup arasındaki farkı dile getirme hususunda önemli bir boşluğu dolduracağına işaret ederek bu alanda çalışma yapanlara kolaylıklar sağlayacağını ifade etmiştir.

ternet ortamında bu konuda programlar yapmaktadır. es-Sallâbî’nin mezkur eseri için bkz: Ali Muhammed es-Sallâbî, *el-İbâziyye: Medresetün İslâmiyyetün bâidetün ani'l-havâric*, Mektebetü Hasan el-Asriyye, Beyrut, 2019.

³⁰ Ebû İshâk İbrâhîm Eттаfeyyiş, *el-Fark Beyne'l-İbâziyye ve'l-Havâric*, (Uman: Mektebetü’l-Dâmirî li’l-Neşr ve’t-Tevzî, 2014), 32 sayfa.

³¹ Eserin temini hususunda bize sağladığı katkılardan dolayı Sayın Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut’a teşekkürlerimizi ifade etmek isteriz.

5. RİSÂLENİN TERCÜMESİ

İBÂZİYYE VE HÂRİCÎLER ARASINDAKİ FARKLAR

(الفرق بين الإباضية والخوارج)

Bismillahirrahmanirrahim

(Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla)

Hamd âlemlerin Rabbine mahsustur. Efendimiz Muhammed (sav)³²e, Âline ve Ashâbına salât ve selâm olsun.

İbâziyye'nin Hâricîlere nispeti konusunda yaygın bir keşmekeşlik alıp başını gitmektedir. İbâziyye'yi Hâricîlerden saymak kolaylıktan kaynaklanmaktadır. Hakikatte Ehl-i Hak ve'l-İstikâmet olan İbâziyye'nin Hâricîlerden sayılmasının arkasında siyasi nedenler, mezhebi taassup ve anti propaganda yatmaktadır.

Oysaki İbâziyye'nin el-Ezârika, en-Necdiyye ve Sufriyye ve diğer Hâricî gruplarla bir bağı yoktur. Bu Emevî Devleti'nin kendi iktidarlarını şer'i olarak görmeyen muhaliflerini tenfir etmek için kullandığı bir propagandadır. İbâziyye'nin selefi olan -el-Ezârika, en-Necdiyye ve Sufriyye gibi fırkalarla ilgisi olmayan- Muhakkime'yi de (Ehl-i Nehrevân) Hâricîlerden saymışlardır. Bu, kalem erbabı mezhep muarızlarının tasarladığı kurgudan ibarettir. Ayrıca Hâricîler mezhep usûlü olarak da temelden İbâziyye'den ayrılmaktadır. İbâziyye'nin Hâricîlerden farklılığı birçok durumda ortaya çıkmaktadır:

Birincisi: Meşhur komutan Mühelleb b. Ebî Sufra el-Ezdî el-Ummânî'nin Hâricîlerle savaşıması; el-Mühelleb, her ne kadar Emevî valisi olsa da -ki bu İbâziyye'nin razı olmadığı bir durumdur- aslında ailesi İbâziyye'dendir ve kendisinin İmam Cabir b. Zeyd el-Ezdî (r.a) ile yakın ilişkisi vardır.³³ el-Mühelleb, Hâricîlerle İbâziyye arasında bir ilişki olmadığını bildiğinden dolayı Hâricîlerle savaşıp onları yok etme konusunda tereddüt etmemiştir.³⁴

³² (sav) kısmı, mütercim tarafından eklenmiştir.

³³ Kaynaklarda, el-Mühelleb'in Cabir b. Zeyd'in her hangi bir ilişkisine yer vermezken, oğlunun Abdülmelik ile mektuplaştığına dair bilgi bulunmaktadır. İbâziler açısından Cabir b. Zeyd'in, önemi hakkında bkz. Orhan Ateş, “İmam Câbir b. Zeyd el-Ezdî'nin Mektupları ve İbâdiyye Açısından Önemi”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/4 (01 Haziran 2017), 1-3, 18.

³⁴ Müellifin, el-Mühelleb'i İbâzilerle ilişki içerisinde olduğuna dair tek delili, o dönemde İbâzî olduğu düşündüğü bazı Umanlıların Ezârika ile olan savaşında onun safında olma-

İkincisi: İmam Abdullah b. İbâz, Nâfi' b. Ezrak'ın savunmuş olduğu fikirlerle ve görüşlere şiddetle karşı çıkmış, dahası açık bir şekilde onun görüşlerinin batıl olduğunu ve insanların sakınması gerektiğini savunmuştur.

Üçüncüsü: Hüccet muhaddislerden, müsnedi olan Rebî' b. Habîb³⁵ el-Ferâhidî, Havâric'den teberrî etmiş ve onlar hakkında şöyle demiştir:

“Sözden fiile geçinceye kadar onları kendi hallerinde bırakın, eğer uygulamaya geçmezlerse hataları onların vebali üzerinedir. Ancak sözden fiile geçerse onlar hakkında Allah'ın hükmünü uygularız.”

Dördüncüsü: İmam Cülendâ, Hâricîlerden (Sufriyye'den) olan Şeybânî ile savaşmıştır. Şöyle ki, Şeybânî Abbasi Halifesi Seffah'tan³⁶ kaçarak bir ordu ile beraber Uman'a gelmiş ve burada İmam Cülendâ ve ordusu ile karşılaşmıştır. Aralarında çıkan savaş sonucunda Şeyban ve ordusu katledilmiştir.

Beşincisi: Kahraman kumandan Hilal b. Atiyye el-Horasânî İmam Cülendâ b. Mes'ûd'un ordusunun birinci dereceden komutanı olmuştur. el-Horasânî Sufriyye Mezhebi'nden idi, sonra İbâziyye Mezhebi'ne katılmıştır. İbâzîler, ancak onun Hâricîlerin ilkelerinden vazgeçip, savunmuş oldukları görüşlerinin batıl olduğunu ilan ettikten sonra mensubiyetini kabul etmiştir. el-Horasânî sonra Uman'a dönmüş ve İmam Cülendâ b. Mes'ûd'un komutanı ve veziri olmuştur.

Burada İbâzîlerin Hâricîlere karşı takınmış olduğu çok katı tutumlar vardır ki, bunlar tarihin sayfalarında saklanmış ve olayların yığını arasında kaybolmuştur.

Ebû İshak İbrahim Eттаfeyyîş'in kaleme aldığı bu değerli çalışmasında İbâziyye'nin üstün görüşleri, ilkeleri ve Haricilikten ayrılan yönleri ele alınmıştır. Ebû İshâk, bu risaleyi Ezher âlimlerinden İbrâhîm Muhammed b. Abdalbâkî talebi üzerine yazmıştır. Müellif risaleyi, “*ed-Dîn ve İlmü'l-Hadîs*” adlı kitabındaki işlemiş olduğu “*İslami Fırkaları Bölümü*”nü “*Hâricîler Üzerine*” başlığı altında işlemiştir.

sıdır. Bu sayede Hâricîlerden gösterilmek istenen İbâzîler'in aslında savaşacak kadar onlardan beri oldukları gösterilmek istenmiştir.

³⁵ İbâziyye'nin Basra'daki imamlarından olan Rebî b. Habîb *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı müsnediyle tanınmaktadır. Bkz. Bünyamin Erul, “Rebî b. Habîb”, *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2007).

³⁶ Abbasilerin ilk halifesi Ebû'l-Abbâs, (ö. 136/754) Kûfe'de okuduğu ilk hutbede kendisini Seffah (kan dökücü) olarak takdim etmesi ile bu lakapla anılır olmuştur.

Müellif söz konusu eserinde konuya değinmeden önce şöyle der: Konuyu işlerken vakit darlığımın beni bu konuyu araştırmaktan alıkoymasından dolayı bu konuda uzman birine ulaştım. İbâziyye gruplarından birinin lideri aynı zamanda Dârû'l-Kütübî'l-Mısriyye'de görevli Ebû İshâk İbrahim Eттаfeyyîş ki onun verdiği bilgiler pekâlâ yeterli oldu. Ayrıca Muhammed Sâlimi ve Nacî Assâf, “*Ummân Târîhun Yetekellemu*”³⁷ ve Ali Yahya Muammer de “*el-İbâziyye beyne Fırakî'l-İslâmiyye*”³⁸ adlı değerli eserinde yer vermiştir.

İbâziyye ile Hâricîler arasındaki farkı önemli ölçüde ortaya koyacak olan bu çalışma, iki kapak haline getirilmek suretiyle konuyla ilgilenenlere kolaylık sağlanmıştır.

Ahmed b. Suûd es-Siyâbî³⁹

Bismillahirrahmanirrahim

(Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla)

Hâricîler, tâbîn ve tebeu't-tâbîn döneminde yaşamışlardır. Liderleri Nâfî b. el-Ezrak, Necd b. Amir ve Muhammed b. es-Saffâr ve onların bağlılarıdır.

Onlara Hâricîler denmesinin sebebi, “*Onlara itaat ederseniz müşriklerden olursunuz*”⁴⁰ şeklinde ki ayeti tevil ederek Allah'ın haram kıldığı malları ve canları helal kılmak suretiyle günah işlemeleri ve büyük günah işleyenleri müşrik sayarak haktan ve ümmetten ayrılmalarıdır. Ayeti ölünen etini yemek “*onlara*

³⁷ Eserin bu kısmında, (s. 103-114) ibaresi mevcuttur.

³⁸ Eserin bu kısmında, (s. 531-541) ibaresi mevcuttur.

³⁹ Ahmed b. Suûd es-Siyâbî, Uman Sultanlığı Baş Müftülük makamına bağlı kütüphanenin yöneticisi olarak görev yapmaktadır. 1954 yılında doğmuştur. Tam künyesi, Ahmed b. Suûd b. Saîd es-Siyâbî'dir. Hâlihazırda yönetici olarak görev yaptığı kütüphanede, geçmişte kâtip, yönetici yardımcısı ve farklı birimlerde müdürlük görevlerinde bulunmuştur. Beyrut Üniversitesi Arap Dili Bölümü, Kâhire Üniversitesi Dârû'l-Ulûm'da İslam Şerîati bölümlerinden mezun olmuş olup Tunus'taki Zeytûniyye Üniversitesi İslam Şerîati alanında master eğitimini tamamlamıştır. Hakkında yapılan çalışmalarda kendisinin yayımlanmış on üç kitabı, elli üç makale ve benzeri araştırma etkinlikleri, farklı ülke ve kurumlarda üyelikleri ve birçok ilmi toplantıda bildirileri bulunmaktadır. es-Siyâbî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz: “Fazîletü'ş-Şeyh Ahmed b. Suûd es-Siyâbî”, *Fatwa Academy*, <http://www.fatwaacademy.org/viewmember.aspx?ID=3>; Semîr Abdü'ş-Şekûr, “eş-Şeyh Ahmed b. Suûd es-Siyâbî”, *Misralabad*, <http://misralabad.com/page.php?id=51495>; Muhammed Abdullah Muhammed, “eş-Şeyh Ahmed b. Suûd es-Siyâbî”, *alwasatnews*, <http://www.alwasatnews.com/news/1131276.html>.

⁴⁰ “وَأَنْ أَطَعْتُمْهُمْ إِنْ كُنْتُمْ لَمُشْرِكُونَ”. (En'âm Sûresi, 6/121).

itaat edersiniz" şeklinde tevil ederek hata yapmışlardır. Oysa ayette, onlara ölü etinin helal sayılması hususunda, "onlara itaat etmek" kastedilmiştir. Dolayısı ile Allah'ın haram kıldığını yemek ile değil, helal kılmakla müşrik olunur. Onlar, bu şekilde yanlış tevil ettiklerinden dolayı sözü manasından çıkarıp eyleme geçerek günah işleyenin müşrik olmasına hükmetmişler. Bu sayede Müslümanların canlarını ve mallarını helal kılmışlar, kadınların, çocukların ve yaşlıların canlarına haksızca kastetmişlerdir.

İmam Hâfız, müsned sahibi el-Hücce er-Rebî b. Habîb b. Amr el-Basrî el-Ferâhîdî'ye Hâricîler'in durumu ile ilgili haber geldiğinde şöyle dediğini nakletmiştir: Onları sözden eyleme geçinceye kadar bırakın! Eğer sözleri ile günah işliyorlarsa onları kendi hallerine bırakın, ancak günahları sözden eyleme geçerse onlara Allah'ın hükmüyle hükmederiz.

Bidatleri ortaya çıktığında, ashabımız onlardan beri olduklarını ilan ederek meclislerinden kovmuşlardır. Bununla birlikte sözden eyleme geçtiklerinde onların küfrüne hükmetmişlerdir. Çünkü Allah'ın haram kıldığını helal kılmamanın küfür olduğu, Allah'ın kitabında belirtildiği üzere, nassa dayalı kat'î hükümdür. Onlar, ancak, cürmün ve tevhîd ehline saldırarak fitnenin yayılmasına karşılık olarak kılıçlarını çekmişler ve haddi aşmadan onların boyunlarına vurmuşlardır. Çünkü fitneleri yayılırsa büyük bir musibet olur.

Hâricîler ordularını bırakıp kaçtıklarında onlara karşı el-Mühelleb'in yanında savaşanlar Umanlılardı. (el-Müberred'in "*el-Kâmil*" adlı eserine bakınız.⁴¹)

Enevîlerin meşhur komutanı el-Mühelleb b. Ebî Sufra el-Ezdî el-Ummânî Hâricîlerle olan savaşı üstlenmişti. İnsanların onlara karşı savaşması için hadis uyduruluyordu. Bu sebeple fitne bir iken iki oldu: Müslümanların birbirleri ile savaşması ve onlarla savaşılması hususunda uydurma hadislerin yayılması. Bunlar, tahkimi inkâr eden Hâricîler'den olduğundan dolayı birçok farklı mezhep mensubu İbâziyye'yi Hâricîlerden saymak istediler.

İbâzîlere yapılan bu ithamın ve haksızlığın metodik olarak birkaç sebebi bulunmaktadır.

Birincisi: İbâziyye'den olanlarımız zalim hükümdara itaat etmeyi vacip görmez. Bilakis, Hz. Peygamber'in, "*Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyun!*" şeklindeki sahih hadiste buyurulduğu üzere râşid halifelerin yolunu takip ettikleri sürece hükümdara uymanın vacip olduğunu savunmaktadırlar. Nitekim

⁴¹ **Mütercimim Notu:** el-Müberred'in uzun bir şekilde aktardığı Abdullah b. Zübeyr'in Horasan Valiliği'ni yaptığı esnada rivayetlere göre el-Mühelleb (ö. 82/702) 20000 kişilik gibi büyük bir ordu ile Hâricîler'in kollarından biri olan Ezârika'nın üzerine yürümüştür.

Ammar b. Yâsir hakkında, “*seni azgın bir topluluk öldürecektir*” şeklinde rivayet edilen hadisin istişhâdıyla tahkîme karşı çıkmıştır. Ayrıca te'vîlde ihtilaf edilse de bu hadis, hem tahkime razı olanlar hem muhalifleri için de ittifak edildiğinden kat'î bir nass olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte hadisi asli anlamından farklı yorumlayanlar heveslerine uygun tevil etmişlerdir.

İkincisi: İmamları olmasına rağmen Ali'ye isyan etmeleri sonrasında *Ehl-i Ehvâ'nın* Nehrevân'da ortaya çıktığı iddia ettiler. Ancak gerçek olan şu ki, Nehrevân ehlinin Ali'den ayrılmaları söz konusu olmamıştır. Şöyle ki, tahkimden yüz çevirdiklerinde Ebû'l-Hasan'ın tarafı, tahkime katılması konusunda onlara ısrar etmesi üzerine tahkime karşı çıkanlar, biatın üzerlerinden kalktığına kanaat getirdiler. Sonrasında, tahkim kararının bir neticeye bağlanmamasından dolayı, hükmünün sabit olmaması anlamına geldiğinden tahkim kararı onların Ali'ye olan biatlerini feshetmiştir. Yani tahkimi, Ali'ye biati feshetmenin sebebi olarak görmüşlerdir. Bu durumda tahkim inkâr edenler biat feshedildikten sonra, kendilerine yeni imam seçme konusunda hürdürler. Nitekim o dönemde sahabeden olan insanların en faziletliyelerinden Abdullah b. Vehb er-Râsibî el-Ezdî'yi imam seçmişlerdir. Kendisine biat ettiklerinde İmam Ali'nin kendisine, seçtikleri imama biat etmek üzere elçiler gönderildiler.

İmam Ali, biatın Kureyş'ten çıkıp el-Ezdîler'e geçtiğini anlayınca, imametinin Kureyş'in dışında birine geçmesinin önünü biran önce alabilmek için onlarla savaşmıştır. Bu da Nehrevan Vakıâsı'nın meydana gelmesinin yegâne sebebi-dir.

Ali, Muâviye ile savaşmayı düşündüğünde, onları kendisi ile beraber onunla savaşmaya çağırmıştı. Ancak iş işten geçmişti. Çünkü Muaviye, hilafeti iki hakem olan Amr b. As ve Mûsâ el-Eş'arî'den Dummeti'l-Cendel'de almıştı. Müslümanlar da bu durumda kendi başlarının çaresine bakmak zorunda kalmışlardır. Abdullah b. Vehb olan biat de bu sonuç üzerine gündeme gelmiştir. Ki bu konu da tahkimi inkâr edenlerden akıl sahipleri tahkimin, Muaviye'nin Eş'as b. el-Kays'ı kullanarak Ali'nin ashabını ayartmak üzere kurmuş olduğu, bir plan olduğu konusunda uyarılmıştı.

O halde tarih tahrifçileri ve mezhep mutaassıplarının iddia ettiği gibi, Nehrevân Vakıâsı, Ali'ye olan isyandan dolayı yaşanmamıştır. Çünkü onlar biatlı iken Ali'den ayrılmamışlardır. Tahkimden dolayı biat feshedildikten sonra ondan ayrılmışlardır.

Üçüncüsü: İlk zamanlarda Hâricîler ismi kullanılmıyordu. Daha önce dediğimiz gibi bu kullanım, Ezârika'nın ortaya çıkmasından sonra tedavüle girmiştir. Ali'nin safında yer alanlardan, ne tahkimi karşı çıkanlar arasında ne

de tahkime razı olanlar arasında Hâricîler ismi kullanılıyordu. Muhtemelen ilk defa bu kelime, Muaviye meselesi ortaya çıktıktan sonra gündeme geldi. el-Ahnef b. Kays'ın (ö.67/686) Muaviye'yi ziyaret ettiği esnada da ilk defa kullanıldığı bilinmemektedir. Nehrevân'dan olan Kays'a Muaviye şöyle der: Neden insanlar tarafından en sevilenlerden birisi iken Hâricîlerden oldun? el-Ahnef ise şöyle cevap verir: Şayet, insanlar suyu ayıplasaydı, ben onu dahi içmezdim. (Yani insanlar ona (Muaviye'ye biat etmekten razı olmadı. Ebû Ali el-Kâlî'nin "*el-Emâlî*"sine bakınız.⁴²)

Anlaşıldığı üzere el-Ahnef b. Kays'ın Nehrevân'da Ali'ye karşı savaşanların içerisinde yer aldığı veya kendisine biat etmediği için Muaviye onu harici olarak nitelmiştir.⁴³ Nehrevân'lı olmasından dolayı Ahnef'i harici olmakla itham etse de, aslında bu vasma uygun olan Muaviye ve taraftarlarıdır. Çünkü kendisi ve taraftarları en başında, hal ve akd ehlinin kanaatiyle halife olan ve dolayısı ile bütün Müslümanların biat etmesi gerektiği Ali'ye biat etmemiş, dahası Sıffîn'de ona kılıç çekmiştir.

Dördüncüsü: İbâzîler, Ehl-i Tevhîd'den kimseye kılıç çekmemiştir. Hatta Haccac b. Yusuf es-Sekâfi ve Ziyad b. Ebîh'in zulümlerini arttırdıkları dönemde de Müslümanlara karşı savaşmamışlardır. Onlar ki bir zan üzerine dahi Müslümanlara eziyet etmişlerdir. Başlarında iki imam olan Sait b. Cübeyr'in ve İbrahim en-Nehâî'nin bulunduğu "*Tevvâbûn*"dan olanlara isyan etmek zorunda

⁴² **Mütercim'in Notu:** Müellif referans gösterdiği Ebû Ali el-Kâlî'nin "*el-Emâlî*" adlı eserde zikredilen Muaviye ve el-Ahnef b. Kays arasındaki diyalog zannımızca yanlış anlaşılıştır. Dolayısı ile onun Hâricilerden olduğuna işaret etmek sureti ile kelimenin ilk defa söz konusu diyalog içerisinde kullanıldığına dair iddiasına da şüphe yaklaşılmalıdır. İbn Esîr'in naklettiği bir rivayette kendisinin Hâricîler ile savaşılması hususundan telkinlerine yer verilir. Bkz: Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebû'l-Fedâ Abudulâh el-Kâzî (Beyrut: Dârû'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407), 3: 678. Ayrıca "*menâkib*" kitaplarında hilmi ile meşhur el-Ahnef'in Muaviye ile olan diyalogunun aktarıldığı tek rivayet onun Muaviye'nin oğlu Velîd ve Yezîd'in övmesi hakkındadır. Söz konusu el-Ahnef'e atfedilen "*İnsanlar suyu ayıplasalardı onu bile içmezdim.*" şeklindeki ifadeye onun menakıplarının derlendiği bölümde yer verilmiştir. Buna göre kendisine "*Nasıl kavminin efendisi oldun?*" şeklindeki soruya o da bazı rivayetler de "*İnsanların benimle ilgili olmayan şeyleri ile ilgilenmedim*" bazılarında da "*Eğer insanlar suyu ayıplasalar onu bile içmezdim.*" şeklinde cevap vermiştir. Bkz. İsmail b. el-Kâsım Ebû'l-Âlî el-Kâlî, *el-Emâlî*, thk. Muhammed b. el-Cevâd (Dârû'l-Kutubu'l-Mısriyye, 1344), 232; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1407), 8: 327.

⁴³ Tabî'nin büyüklerinden olan el-Ahnef b. Kays Sıffîn savaşında Ali'nin safında yer almış ve Muaviye döneminde de itibarının koruyarak cesareti ve hilmi ile tanınmıştır. Müellifin ifade ettiği üzere Nehrevân Vakiâsı'nda Ali'ye karşı savaştığına dair iddia onun daha sonraki hayatı ile çelişmektedir. Bkz. Ahmet Önkâl, "*el-Ahnef b. Kays*", *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989), 2/174.

kalmışlardır.⁴⁴ Sonrasında Haccac, tefsir imamlarından biri olan Sait b. Cübeyr'i öldürmüştür. İlginçtir ki, Haccâc'ın zulümlerinden dolayı zorba imama kılıç çekmiş bu gibi âlimlere Harici denmemiş, onlara “tevvâbîn” olarak adı verilmiştir. Nihayetinde ilmin öncüleri olan bu âlimlerin üçü dışında hepsi öldürülmüştür. Akıl bu vahim durum karşısında dehşete düşer ve okuyucu selam eder geçer.

Ancak, tarihe insafla ve bilimsel olarak bakan kişi Havâric kelimesinin İbâzîler'e verilmesini (ki onlar Hâricîlerden beridirler), onların imametini sadece Kureyş'e hasretmemesinden dolayı olduğunu anlar. Olması gereken ise, devletlerinin idaresi ve yönetimi için Müslümanların seçtiği herkesin imam olabilmesidir. Akliselim kişi, Allah'ın imameti sadece bir kabileyeye hasretmesinin bir hikmetinin olmayacağını anlar. Kibirden ve hakkın gizlenmesinden dolayı imametini sadece Kureyş'e ait olduğu savunulmuştur. Bununla birlikte, idrak sahibi olan Ensar buna razı olmamıştır. O esnada Ebû Bekîr'e şöyle demişlerdir: Bizden bir emir, sizden bir emir olsun. Ebû Bekir de onlara şöyle cevap vermiştir: Emirler bizden vezirler sizden olsun. Çünkü Araplar bu mahalleye borçludur. Burada Kureyş'in yaptığı Arapları yönetmesi gerektiğine dair aldıkları kararları meşrulaştırmaya çalışmaktan başka bir şey değildir. Yoksa siyasi ve mezhebi hevâ ehli olanların iddia ettiği gibi bir şey değildir. Farklı milletlerin yönetimi Kureyş'ten birine sırf o kabileden olmasından dolayı verilmesi düşünülebilir mi? Kesinlikle Hayır!

Beşincisi: İbâziyye, adaleti savunmuş, Kitap ve Sünnet'e uygun ameli yaymışlardır. Sahih hadislerde de nakledildiği üzere Kureyş veya Habeş olsun ya da Arap veya acemi olsun Râşid Halifelerin siyasetini takip etmişlerdir. Ömer b. Abdulazîz'in Basra'lı bir grup âlimle yapmış olduğu görüşmesinde sergilemiş olduğu tutumdan razı olmuşlardır. Bu grubun kaç kişi oldukları tam olarak bilinmese de tarihçilerin ittifak ettiği isimler şunlardır: Ca'fer b. Semmâk, Ebû'l-Hurr Ali b. el-Husayn el-Anberî, el-Hattât b. el-Kâtib, el-Habbâb b. el-Kuleyb, Ebû Sufyân b. Kanber el-Basrî ve Sâlim b. Zekvân. Ancak tarihçilerimiz, bu grubun Ömer b. Abdulaziz ile görüşmesini adetleri olduğu üzere gözleri kapalı bir şekilde, “Hâricîler ona bir grup gönderdi” şeklinde aktararak yetinmişlerdir. Ömer ile grup arasında neler konuşulduğuna değinmemiş, Ömer'in

⁴⁴ Hicri 95 yılında öldürülen Sait b. Cübeyr'in, ölümünden 30 yıl önce, Süleyman b. Surad tarafından başlatılan ve Hicri 65 yılında bastırılan Tevvâbun hareketi ile bir irtibatının olması pek mümkün görünmektedir. Bkz. İsmail Yiğit, “Tevvâbîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 41/49-50; Mehmet Efendioğlu, “Saîd b. Cübeyr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 35/552-554.

onların adaleti yayması, ülkeyi ve minberleri, yıllardır Emevîler uygulamaya koyduğu lanetleme merasimlerinden temizlemesi gibi bütün taleplerini kabul ettiğini nakletmemişlerdir.⁴⁵ Grubun biri ona şöyle demiştir: Müslümanlar minberlerden lanet ediyorlar, münkeri kaldırmaya buradan başlaman gerekiyor. Ömer, lanetleme ifadesini şu ayetle değiştirdi: “Allah iyiliği, adaleti ve yakın akrabalara yardım etmeyi emreder. Fenalığı, hayâsızlığı ve azgınlığı da yasaklar. Tutasmız diye size öğüt verir.”⁴⁶ Basireti kapalı hevâ ehli olan tarihçilerin vicdanları, bu gibi menkıbeleri yazmalarına izin vermemiştir. Ki bu menkıbelerde İbâziyye hakkı aramış, zulmün karşısında pervasızca durmuştur. Yine İmâm Abdullah b. İbâz, Abdullah b. Mervân ve Ebû Hilâl Mirdâs b. Hudeyr’ın Ziyâd b. Ebîh ile olan görüşmesini tarihçiler aynı sebepten dolayı eserlerinde yer vermemişlerdir. Oysaki ashâbımız, Hâricîler’in gibi kılıç kullanmamışlardır. Bilakis silah kullanmaksızın anlatma yolunu tercih etmişlerdir. Çünkü tevhîdin gereği olarak, haksız bir şekilde kan dökmeyi ve mala dokunmayı haram görmüşlerdir. Onlar, diğerleri gibi iktidarları ve kendi mezheplerine uymaları için başkalarına karşı güç kullanmamışlardır. Bilakis onlar tercihlerin ve görüşlerin ifade edilmesinin özgür bırakılmasından yana olmuşlardır. Dinde zorlama yoktur. Hak nerde olursa olsun kabul görür. Batıl ise sahibine döner ve günahı onun üzerinedir. Ehl-i Kible nezdinde herkesin anlamıyla bireysel görüşünü ifade edebilmesi temel haklardan biridir. Allah’ın birliğine inandığını belirten herkesin özgürlüğü dinin güvencesi altındadır. Özgürlük insan olmanın temelidir. Hatta İbâziyye ortaya çıktığı ilk günden beri bu hususu dile getirmiş ve bu ilkeyi korumayı üzerine vazife bilmiştir. Ne var ki, İbâziyye dışında hiçbir mezhep bu ilkeyi savunmamıştır.

⁴⁵ **Mütercimın Notu:** İbnü’l-Esîr’in naklettiğine göre söz konusu görüşme şöyle gerçekleşmiştir: Asıl adı “Bistam” olan Şevbez seksen kişilik bir grupla isyan etmiştir. Halife Kûfe’deki amili Abdülhamid’e mektup yazarak onlara karşı mümkün merteye şiddet kullanmamasını fakat yine de isyanına devam edecek olursa göz açtırmamasını ve üzerine güçlü biri komutasında asker göndermesini emretmiştir. Ayrıca Ömer b. Abdülaziz, Bistam’a bir mektup yazmış ve şöyle demiştir: “Senin Allah ve Resulü için ayaklandığını duydum. Sen bu işe benden daha layık değilsin. Bana gel tartışalım. Eğer hak bizim elimizdeyse sen de diğer insanlar gibi itaat et. Eğer hak senin elindeyse o zaman senin durumunu düşünelim” demiştir. Yapılan tartışmalar sonunda Yezîd b. Abdülmelik’in veliaht tayin edilmesi dışında bütün konularda gelen iki hariciyi ikna etmeyi başarmıştır. Dolayısı ile müellifin yukarıda iddia ettiği üzere, söz konusu ilkeler üzerine tartışılmamıştır. Harici olarak isimlendirilen bu grup siyasi amaçlı ayaklanma girişiminde bulunmuş ve en nihayetinde Ömer b. Abdülaziz ile görüşmesinde siyasi taleplerde bulunmuştur. Bkz. Ali b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’l-Târih*, thk. Ebû’l-Fedâ Abudullah el-Kâzî (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1407), 4: 317-319.

⁴⁶ “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يُعْظِمُ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ”. (Nahl Sûresi, 16/90).

Hâricîler, zikrettiğimiz kötülüklerinden ve günahlarından dolayı İbâziyye'den ayrılmıştır. Dolayısı ile kendilerine “*hâricî*” dense de, onların Hâricîler ile bir bağı olmamıştır. Şüphesiz ki, bu farklar bizden olan yazarlarca fark edilmiş ve bunlar hakkı idrak edip dile getirmişlerdir. Haktan yana olmak farz ve fazilettir.

Altıncısı: İbâzîler, kendileri kendi dışındaki muvahhitler arasında nikâhı caiz görürken, Hâricîler, müşrik olarak gördüklerinden, kendi dışındakilerle evlenmeyi caiz görmemişlerdir. Bu durumda onlarla aralarında miraslaşmayı da caiz görmemişlerdir. Çünkü şirk, nikâha, nikâhtan doğan akrabalığa ve dolayısı ile onlara miras bırakmaya engeldir. Hâlâ bu farklara gözünü kapatıyor musun? Görmez misin, vicdanı çürümüş olanların ve basireti kapanmış olanların tarihimizde yazılmış olanları nasıl tahrif ettiğini? Bunlar şu ayete itibar etmemişlerdir:

“Mü'min erkeklere ve kadınlara işlemediği bir günahtan dolayı eziyet edenler iftira atmış ve büyük bir günah yüklenmiş olurlar.”⁴⁷

Diğer bir ayette de şöyle denilir:

“Kavme olan kininiz, onlara karşı adil olmanızı engellemesin, bu takvaya en yakın olanıdır.”⁴⁸

Müslüman olan, Ehl-i Hak ve istikamet üzere olanlar üzerine söylenenler hakkında gerçekten şaşırıyor! Bunları söyleyebilmeleri, hevâlarına ve şehvetlerine uymaktan ötürüdür. Hevâdan ve hakkın inkâr etmekten Allah'a sığınırız.

Bu günahla Allah'ın karşısına nasıl çıkacaklarını düşünüyorlar? Yoksa cehennemden kurtulmanın, hevâ ve işlenen günahlar için kolay olduğuna mı inanıyorlar?

Yedincisi: İbâzîler, fitne başladığı zamanlardan itibaren İslam'a ilmen ve amelen hizmet etmeye yönelmişlerdir ve telif ile meşgul olmuşlardır. Nitekim ilk hadisi tedvin eden imamımız Cabir b. Zeyd olmuştur. Boynuzlu deve olarak niteledikleri “*Divân*”ın da sahabenin sözlerini bir araya getirmiştir. Onlardan sonra, öğrencileri ilmi doğu ve batıya taşımışlardır. Hâricîler ise kan dökmeye, eşkıyalık yapmaya ve kaosa yönelmişlerdir. Kimse onların bir eser telif ettiğinden bahsetmemiştir. İbâzîleri eserlerini zikrederek Hâricîlere ait olduğunu iddia edenlerin amacı iftira atmak ve fitne oluşturmaktır. Oysaki Sufriyye, Ezâri-ka ve Necdiyye'ye bakıldığında bunlardan ne bir eser ne de bir rivayet aktarılmıştır. Bunlardan, Necd b. Âmir'in rivayet ettiği bir hadis ve Nâfi' b. el-Ezrâk'ın

⁴⁷ “وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيٍ مَا كُنْتُمْ أَعْدَاءَهُمْ قَدْ اخْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا” (Ahzâb Sûresi, 33/58).

⁴⁸ “وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ” (Mâide Sûresi, 5/8).

İbn Abbâs'a sorduğu sorular istisnadır. Bizim burada anlatmaya çalıştığımız, Hâricîler ilimle meşgul olmak yerine savaşı seçmişler ve kaos oluşturup kan dökmüşlerdir. İlim ehlinde hâricî olarak zikredilen âlimler İbâzîdirler. Ashâbımızın ilmin tedvinine oldukça önemli katkıları olmuştur. Her ne kadar takdir edilmese de sıdkla ve emanete sahip çıkmakla tanındılar. Bunlar, içlerindeki kin ve hasetten dolayı İbâziyye'yi Hâricîlerden göstermek suretiyle, hakikatleri çarpıtmışlar ve onların eserlerini Hâricîlere nispet etmişlerdir. Onlar bizim ashabımızın, dini kemali ve ilmin yücelmesi için yapmış olduğu hizmetleri gizlemeye çalışmışlardır.

Kavmimizin tarih, edebiyat ve fûrû' konularında yazmış olduğu eserleri bizzat kendim gördüm mütalaa ettim. Zikre şayan olan bu eserlerin kaburga kemiklerine yazılmış olduğuna şahit oldum. Onların hakikatleri gizlemesi bizim doğruluktan ayırmayacaktır.

Sekizincisi: Kavmimizin, tarihi olayların kayıtlarını derlemesiyle onların söylemlerinin isabetsiz olduğu ortaya çıkmıştır. Onların, bazen İbâziyye'yi Hâricîliğe, bazen de Hâricîliği İbâziyye'ye nispet ederek nasıl bir tutarsızlık içerisinde oldukları ortaya çıkmıştır. Yine usûl ve fûrû üzerine yazanların birçoğu, İbâziyye'nin sözlerini Mu'tezile'ye, Mu'tezile'nin görüşlerini de İbâziyye'ye nisbet ederek gerçekleri bir birine karıştırmışlardır. Bunlar sadece, kendilerini heyecanlandıran bilgilerin naklini yapmışlardır. Bu yanlışların benim nezdinde bir mazereti olamaz. Çünkü hakkı yaymak isteyenler, kaynağına başvursunlar, taklit ettikleri hevâlarına değil.

Bazılarının Ebû Bilâl Mirdâs b. Hudayr'ın Hâricîlerden, Katrî b. el-Fecâet'in İbâzîlerden olduğunu iddia ettiklerini görüyoruz. Yine bazılarının İmâm Tâlibu'l-Hakk Abdullah b. Yahya el-Kindî'nin İmâm Abdullah b. İyâz olduğunu iddia etmiştir. Ancak hakikat bu değildir. İmâm Abdullah b. İyâz Abdülmelik b. Mervân'ın son günlerinde vefat etmiştir. Abdullah b. Yahya Talibu'l-Hakk ise Mervan el-Himâr'ın⁴⁹ hilâfette olduğu zamanlarda (h. 130) ortaya çıkmıştır. İşte bu şekilde yazarlarımız bu önemli hakikatleri çarpıtıyorlar. Şuanda elimizde bulunan Endülüs tarihine bakın! İbâziyye'den hiç bahsedilmez. Oysa İbâzîler, Endülüs'e tebliğci olarak gitmişler ve oraya ilmi yaymışlar. Hata Hicri VI. yüzyıla kadar orada bulunanlar sadece İbâzîlerdi.

İbn Sa'd'ın "*Tabakât*"ına baktığında İbâzîler ilgili bir şey göremezsin. Sadece Câbir b. Zeyd'in adı zikredilmektedir.

⁴⁹ Son Emevi halifesi olan Ebû Abdülmelik Mervân b. Muhammed, daha çok "*el-Himâr*" lakabıyla meşhur olmuştur. Hasan Kurt, "*Mervân II*", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2004), 29: 227-229.

Şüphesiz ki, her bir kavimden olan üye o kavmin kendisidir. Dolayısı, tarihi yazarlar önceliği kendi kavmidir. Biz de kavmimizin tarihini başkalarından öğreniyoruz. Allah hakkı söyleyen ve doğru yola iletendir.

Hâricîlerin ortaya çıkarmış olduğu bid'atler, şer'î hükümlerin oluşmasını gerektirdi. Bu sebeple Müslümanlar, insanların Hâricîlerin düşmüş olduğu hataya düşmemeleri için, büyük günahları sınıflandırmışlardır.

Buna göre büyük günahlar (kebâir) iki kısma ayrılır:

Birincisi: İtikadı bozan şirk kebîresidir. Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını haram kılmak; dinin zaruriyyâtından olan şeyleri bilmeyi inkâr etmek; recm gibi hükmü kat'î olanları inkâr etmek gibi durumlar kebîreyi şirkten sayılırlar.

İkincisi: Allah'ın nimetlerine nankörlük etme anlamındaki kebâir-i nifak'tır. Bu Ehl-i Hadîs nezdinde, küfürsüz küfür olarak kabul edilmektedir. Bizde de fık kebîresi denmektedir. Zina gibi fuhşiyâttan olan günahlar, haram yemek, yalan yere şahitlik etmek, ebeveyne itaatsizlik etmek ve daha bunun gibi ameli büyük günahlar; Allah'ın farzlarını terk etmek gibi günahların tamamı bizim nezdimizde nifak kebîresi ve nimet küfrü olarak sayılmaktadır. Ashabımız nezdinde bir şeyin küfür olarak değerlendirilmesi, akideyi bozduğuna dair karineden dolayı mıdır? Yoksa bir eylemi yapmaktan veya terk etmekten dolayı mıdır? Küfrün çeşitleri nifak olmasından mı yoksa küfür olmasından mı anlaşılır? Bununla birlikte ashabımız, keyfi olarak kimseyi tekfir etmez. Yine ihlaslı bir şekilde Ehl-i Kible'den olan kimseyi tekfir etmez. Gerçek şu ki, Hâricîler bu konuda yalnız kalmışlardır. Bunu anladığın takdirde, Hâricîler ile İbâzîler arasındaki farklı anlamış olacaksın. Çünkü onlar arasında tahkimi inkâr etmek dışında ortak nokta bulunmamaktadır. Tahkimi inkâr etmek de Allah'ın kitabının ve Paygamber'in sünnetinin gerektirdiği bir hükümdür. Bu konuda iki Ömer ve Müslümanların icmâsı delil olmuştur. Hakikate sınıksız sarıl. Kim Allah'a tutunursa Allah onu doğru yola iletir.

Bazıları, Hâricîler'in recm'i inkâr ettiğini iddia ederler ki, bize göre bu doğru değildir. Onların büyük günah işleyenleri müşrik görüp onları kanlarını helal sayması -zanînin öldürülmesi gibi- irtidâttan dolayıdır, hadden dolayı değildir. Dolayısıyla böyle bir ictihatta bulunmaları onların recmi inkâr ettiği anlamına gelmez. Dolayısı ile durum onların vehmettiği gibi değildir. Hâricîlerin recmi inkâr ettiğini iddia edenlerin amacı Hâricîleri alaya almaktır. Ancak bu tür iftiralar sahibine döner. Nitekim kavmimiz Ahzâb Sûresi'nde bir ayetin olduğunu rivayet ederler: Yaşlı kadın erkek zina ederlerse Allah'tan bir ceza olarak onları recm edin. Bu ayetin olduğu yaprakları keçiler yedi. Bu hadislere

göre Allah'ın ayetleri nakıs olmaktadır ki, böyle bir şey söylemekten Allah'a sığınırız. Onlar, bu durumu nesh ile açıklamışlar ve bu ayetin nesh edildiğini ve hükmünün baki kaldığı şeklinde açıklarlar. Ancak ashabımız, recmin farz olusunu ayete değil Kur'an'a dayandırırılar. Nitekim Hafız Hücçet İmâm er-Rebî'in "*Sahih*"inde, el-İmâm el-Câbir'den şöyle rivayet etmektedir:

"İstinca (tahâret), ihtitan (sünnet), Vitr Namazı ve recm vacib olan sünnetlerdendir."⁵⁰

Allah ashâbı yanlılardan korusun, Allah'a hamd, Peygamber ve ashâbına salât ve selâm olsun.

Ebû İshâk İbrâhîm Ettafeyyîş

6. RİSÂLEDE ELE ALINAN KONULAR

Klasik dönemden günümüze, İbâzî olmayan ilim erbabının çoğunluğu Hâricîler ile İbâzîler arasında kül-cüz ilişkisi kurarak İbâzîliği Hâricîlerin bir fırkası olarak takdim ederler. İbâzî âlimler de İbâzîler'in Hâricî olmadığını savunarak bu doğrultuda yoğun bir ilmi çaba içerisine girmişler ve bu konuda birçok eser telif etmişlerdir. Özellikle modern dönem İbâziyye uleması kendilerinin Hâricîlik'ten berî olduklarını hatta ilişkilendirmenin dahî kendileri için hakaret olduğunu ifade etmektedirler.⁵¹ Ne var ki İbâzîler, Hâricî olma ithamı ile hala muhatap olduklarından, aksini ispat etmeye yönelik çabaları güncelliğini korumaktadır. Tercüme ettiğimiz eser, geçtiğimiz asır, İbâziyye'nin önemli âlimlerinden Ebû İshak İbrahim Ettafeyyîş'in bu çabalara mütevazı katkıda bulunduğu "*el-Fark beyne'l-İbâziyye ve'l-Hâriciyye*" adlı risalesidir. İbâzîler'in Hâricîlikle ne tür aidiyet ve mensubiyet ilişkisi olduğu tarihsel ve düşünce boyutları ele alınmasını gerektiren ayrı bir çalışmanın konusu olduğu dolayısı ile çalışmamızın sınırlarını aşmamak için değerlendirmemizde söz konusu metnin üzerinden yaptığımız analizle yetineceğiz.

İbâzîler'in Hâricîler'den ayrılan itikadi ve siyasi yönlerini sekiz madde halinde açıklayan müellif, son olarak itikadi açıdan farklı olduğu belirtilen iki maddeyi daha eklemiştir. Eseri yayına hazırlayarak bir mukaddime de yazan Ahmed b. Suûd es-Siyâbî de ayrıca söz konusu farkları risaleyi özetleyerek beş madde halinde açıklar.

⁵⁰ Mezkûr Hadîs-i Şerîf metinde şöyle geçmektedir: "الاستنجاء والاحتئان والوتر والرجم سنن واجبة".

⁵¹ Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi", *Kader* 16/2 (2018): 294.

İbâzîler'in Hâricîler olarak görülmesinin siyasi ve mezhebi taassuptan kaynaklandığını belirten es-Siyâbî, söz konusu mukaddimesinde İbâzîlerin Hâricîler ile tarihi olarak bir bağ olmadığı üzerinde durur. Bu görüşünü es-Siyâbî, ilk dönem İbâzî âlimlerin Hâricîler hakkındaki görüşleri ile destekler ve bazı İbâzî komutanların Hâricîler ile savaştığına dair tarihi örnekleri nakleder. Sonuç olarak takdim ettiği eserin İbâzîler ile Hâricîler arasındaki fark önemli bir ölçüde ortaya koyduğunu ifade eder. Bununla birlikte, Ali'nin hakem olayında hak yoldan çıkarak tahkimi inkâr etmeleri Hâricîler ile olan tek ortak noktası olduğunu ifade etmektedir.

Yukarıda adı zikredilen eserden yola çıkarak, Hâricîlik ile İbâziyye arasındaki farklılıkları beş ana başlık altında toplamak mümkündür. Buna göre;

a. Hâricîliğin İsimlendirilmesi ve Ortaya Çıkması

Müellife göre Sünnî kaynakların aksine ilk olarak Muaviye zamanında kendi iktidarına muhalefet eden Ezârika için kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde Basra'da ortaya çıkan Nâfi b. Ezrak, Necd b. Âmir ve Muhammed b. es-Seffâr'ın taraftarları için kullanılmıştır. Hakem olayından sonra Hz. Ali'den ayrılıp Nehrevân'da toplananlar ise Abdullah b. Vehb. er-Râsîbî (ö. 38/658) liderliğindeki İbâziyye'nin selefi, kaynaklarda “*Muhakkime'i Üllâ*” olarak bilinen, Ehlü'l-Hak ve'l-İstikâmet fırkasıdır. Dolayısı ile bu dönemde henüz Hâricîlik ortaya çıkmamıştır. Ayrıca hakem olayında Ali'den ayrılığı bir *Hâricîlik* olarak değerlendirmez. Onlara göre Ali, tahkime uyduğu için imamlık vasfını kaybetmiştir. Bu sebeple de üzerlerindeki biat yükümlüğü kalkmış ve haklı olarak Ali'nin yerine Abdullah b. Vehb er-Râsîbî'yi imam olarak seçmişlerdir.

b. Siyâsî Görüşleri İtibari ile Hâricîlikten Farklı Olmaları

Müellife'e göre Emevîlerin iktidarından razı olmadıkları halde onlara karşı isyan etmemişlerdir. Onların savunma durumu olmadıkça şiddete yönelmediğini belirten yazar, zulümleri ile meşhur olan Haccac b. Yusuf ve Ziyad b. Ebîh'e dahi isyan etmemişlerdir. Hâricîlerin kullanmış olduğu şiddetin aksine onlar davet ve ikna yöntemini kullanmışlar. Herkesin özgür bir şekilde görüşü ifade edebilmesine saygı duymuşlar ve her zaman dinde zorlama olmadığı ilkesini savunmuşlardır. Bununla birlikte, kendilerine zulmedildiği için Tâlibu'l-Hak Abdullah b. Yahyâ el-Kindî Emevîler'e karşı şiddete başvurmak zorunda kalmıştır. Müellife göre İbâzîler, adil imama huruç etmeyi helal saymazlar, ancak Hâricîlerden farklı olarak adil olmayan imama isyan etmeyi vacip de görmezler. Ayrıca İbâzîler'in Hilafet'in sadece Kureyş'e ait olduğunu görüşüne

itiraz ettiklerini ifade eder ve bunun da kendilerine Harici denmesinin tek sebebi olduğunu belirtir.

c. İtikâdî Görüşleri

Müellif'e göre İbâzîlerin Hâricîler ile birlikte anılmasına neden olan temel sebep ve en büyük yanlışlardan biri, İbâzîlerin sanki tekfir ve büyük günah konusunda Hâricîler gibi düşündüklerine inanılmasıdır. Oysa İbâziyye bu konuda önemli ölçüde Hâricîler'den ayrılmaktadır. Şöyle ki, Haricîler'in aksine İbâziyye'ye göre göre büyük günahlar kebire-i şirk ve kebire-i nifak şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İtikadî bozan, hükmü kat'î nasslarla belirlenmiş olan recmî inkâr etmek gibi haramı helal saymak veya helali de haram saymak suretiyle işlenen büyük günahlar kebire şirk içerisinde yer almaktadır ve bu günahları işleyenler müşrik sayılmaktadırlar. Haram yemek, yalan yere şahitlik yapmak Allah'ın farzlarını terk etmek gibi günahlar da kebire-i nifak içerisinde yer alırlar ve bu günahları işleyenler müşrik sayılmaz ve dolayısı ile Ehl-i Kible'den oldukları sürece tekfir edilmezler. Ayrıca, Hâricîler'in büyük günah işleyenleri müşrik sayıp kanlarını helal saymalarından dolayı kendilerine Hâricî dendiğini belirten müellif, İbâziyye'nin büyük günah işleyenleri müşrik saymadığını ancak nasslarda açık bir şekilde hükmü haram olan bir şeyin helal sayılmasının bir kişiyi müşrik olarak kabul edilmesini gerektireceğine inandığını ifade eder. Hâricîler'in kendi dışındakiler tekfir ettiğinden dolayı onlarla herhangi dini hukuk münasebetine girmezler. Örneğin onlar arasında nikâhı ve miraslaşmayı caiz görmezler. İbâziyye ise kendi dışındaki Müslümanları müvahhid saydıkları için onlarla her türlü dini ve hukuki münasabeti caiz görürler.

d. İbâzîler'in İlim Ehli Olmaları

Müellife göre, İslam'ın ilk yıllarından beri, İbâzîler'in Hâricîlerin aksine, ilimle meşgul olmuşlar ve İslami ilimlerde ilk hadis tedvinini İbâzî imamlardan Cabir b. Zeyd gerçekleştirmiştir.⁵² Hâricîler gibi birçok fırka görüşlerini yaymak için kılıç kullanırken, İbâzîler kalem kullanmışlar ve ilmi Endülüs'e kadar taşıyarak İslam medeniyetine katkılar sunmuşlar.

e. İbâziyye'nin Hâricîler İle İlişkisi

⁵² İbâziyye'nin hadis anlayışı ile ilgili olarak detaylı bilgi için bkz: Ahmet Özdemir, *İbâziyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' b. Habîb'in Müsned'i*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018).

Müellif, İbâziyye'nin Hâricîler'in bir kolu yönelik iddiaları, Rebî b. Habîb gibi ilk dönem imamları onlar aleyhinde görülere yer vererek çürütmeye çalışır. Ayrıca Hâricîler ile savaşmış el-Mühelleb ve Tâlibu'l-hak gibi İbâziyye'den sayılan komutanların Hâricîler ile olan savaşlarını örnek gösterek, onların Hâricîler ile savaşacak kadar farklı olduğunu ispatlamaya çalışır.

Sonuç itibariyle müellif, siyasi ve mezhebi taassup ve cehaletten dolayı İbâzîler Hâricîlerin bir kolu olarak görülmesinde Emevîlerin önemli bir rol oynadığını ifade eder. Bununla birlikte makâlât yazarlarının kimi zaman bilinçli ve kimi zamanda bilinçsiz olarak, İbâziyye aleyhine işlenen bu hatayı görmediklerini ifade etmektedir. Ayrıca eserlerinde yanlış bilgilere yer vererek hem tarihin tahrif edilmesinde hem de İbâziyye yanlış tanınması noktasında bu günaha ortak oldular. Ona göre, akli selim ve vicdanlı bir şekilde araştırarak okuyabilselerdi İbâziyye'nin Hâricîler ile tahkimi inkâr etme dışında hiçbir meselede ortak bir yanlarının olmayacağını görebileceklerdi.

7. SONUÇ

İslâm Mezhepleri Tarihi çalışmalarında, metodik öncüllerinden biri üzerinde araştırma yapılan mezhebin kendi kaynaklarına bakılarak kendilerini nasıl ifade ettiklerinin esas alınmasıdır. Bunun yanında, mezheplerin yaşadığı bölgeye ve dönemlere göre geçirdiği evrimleri de dikkate almak gerekiyor. Günümüzde mezhepler kendilerini çağımızın değerleri üzerinden tanımlamayı tercih etmektedirler. Bu bağlamda muhalifleri tarafından Hâricîliğin bir kolu olarak görülen günümüz İbâzîliğinin, tarihselliklerini göz ardı ederek çağımızın değerleri ile geçmişlerini okumalarına temkinli yaklaşılmalıdır. Çalışmamıza konu olan, İbâzîlik ile Hâricîlik arasındaki farkları ortaya koyarak kendilerinin Hâricîler'den olmadıkları ispatlamak üzere kaleme alınan Ebû İshâk İbrâhîm Ettafeyyîş'in “*el-Fark beyne'l-İbâziyye ve'l-Hâriciyye*” adlı çalışması söz konusu sâiklerle yazıldığından metodolojik olarak birkaç açıdan maluldür. Öncelikle eser, reddiye kompleksi ile yazıldığından, savunmuş olduğu iddiaları ilmi olarak temellendirmek yerine, daha çok duygusal itirazlarını öne sürmektedir. Bu açıdan subjektif değerlendirmelerin öne çıktığı bu risale, ilmi bir eserden olmaktan ziyade propaganda broşürünü andırmaktadır. Ayrıca, müellif iddialarını temellendirirken kullanmış olduğu argümanlarını gelişi güzel serpiştirmesi eserdeki konu bütünlüğü bozmuştur. Eserde müellif, İbâzîler'e yönelik yargılamaların mesnetsiz ve dolayısı ile ilmi olarak bir gerçekliğinin olmadığı vurgulamıştır. Ancak, müellifin kendisi de, geçmişleri ile ilgili itirazlarını sunarken vermiş olduğu tarihi bilgilerin kaynaklarına atıfta bulunmaması, iddialarının ciddiyetine halel getirmektedir. Genel olarak propaganda veya reddiye içerikli

eserler apolojik motivasyonlarla yazıldığından ihtiva ettiği bilgiler sübjektiftir. Bununla birlikte bu tür eserler, ürünü olduğu mezheplerin meselelere bakışı ve kendilerine yöneltilen suçlamaların bu bakışı ne ölçüde etkilediği hakkında önemi fikirler vermektedir. Günümüz İbâzîliğin önemli temsilcilerinden biri olan Ebû İshâk İbrâhîm Eттаfeyyiş'in bu anlamdaki eseri, günümüz İbâzîliği ile erken dönem İbâzîlik arasında mukayese imkânı sunmuştur. Diğer taraftan mezhebe yöneltilen eleştiriler ve günümüzün değer yargılarının müellifin görüşlerinin oluşmasında önemli bir rolü olduğu görülmüştür.

8. KAYNAKÇA

8.1. Basılı Kaynaklar

- Ağırkaya, Güven. "İbâzî Tefsirlerde Hâricî İzler (Himyânu'z-Zâd Örneği)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11 (Aralık-2019): 565-610.
- Ağırkaya, Güven. "Cezayir Bölgesinde İbâzî Mezhebini Canlandıran Çok Yönlü Bir Müfessir: Muhammed B. Yusuf Eттаfeyyiş", *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 2019/2, 57-98.
- Ateş, Orhan. "İmam Câbir b. Zeyd el- Ezdî'nin Mektupları ve İbâdiyye Açısından Önemi", *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/4 (01 Haziran 2017): 1-24.
- Efendioğlu, Mehmet. "Saîd b. Cübeyr", *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2008), 35: 552-554.
- es-Seâlebî, Abdülaziz. *Halîyyâtü'l-mu'temeri'l-İslâmî bi'l-Kudüs*, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 1988.
- es-Sallâbî, Ali Muhammed. *el-İbâziyye: Medresetün İslâmiyyetün baîdetün ani'l-havâric*, Mektebetü Hasan el-Asriyye, Beyrut, 2019.
- Eттаfeyyiş, Ebû İshâk İbrâhîm. *el-Fark Beyne'l-İbâziyye ve'l-Havâric*, Mektebetü'd-Dâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Uman, 2014, 32 sayfa.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkadir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-Fırâk ve Beyânu'l-Firkâ'n-Nâciyye*, Beyrut: Dârü'l-Afâki'l-Cedîde, 1977.
- el-Kâlî, İsmail b. el-Kâsım Ebû'l-Âlî. *el-Emâli*, thk. Muhammed b. el-Cevâd, Dârü'l-Kutubu'l-Mısriyye, 1344.
- eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1986.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkadir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-Fırâk ve Beyânu'l-Firkâ'n-Nâciyye*, Beyrut: Dârü'l-Afâki'l-Cedîde, 1977.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2008.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1983.

- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Cürendâ b. Mes'ûd”, *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), 8: 107-108.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “İbâziyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999), 19: 256-261.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “Hâriciler”, *Diyanet İslam Ansiklopedi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1997), 16: 169-175.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2008.
- Hizmetli, Sabri. “Eттаfeyyîş”, *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995), 11: 500-501.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Dârû'l-Fikr, 1407.
- İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebû'l-Fedâ Abudullah el-Kâzî Beyrut: Dârû'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1407.
- Kubat, Mehmet. *İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Kitap Dünyası, 2014.
- Kubat, Mehmet. “Hâricilerin İmamet Görüşleri Bağlamında Yapılan Bazı Çağdaş Yorumların Tutarsızlığı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal of International Social Research)* VI/27 (2013), 316-335.
- Kubat, Mehmet. “Hâriciliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), 115-151.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mucemü alâmi'l-Cezâir min sadri'l-İslâm hattâ'l-asri'l-hâdir*, Müessesetü Nüveyhizi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1980.
- Önkâl, Ahmet. “el-Ahnef b. Kays”, *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989), 2: 174.
- Öz, Mustafa. “Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî”, *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1994), 10:324.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 4. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebî' b. Habîb'in Müsned'i*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Yapar, Abdurrahman. *Mezhebî Saiklerin Kuran Tefsirindeki Rolü Eттаfeyyîş Örneği*, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İbrâhîm Eттаfeyyîş”, *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2016), EK-I: 426-427.
- Yıldız, Harun. “Hâricî Düşüncesinin Gelişimi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999): 257-270.
- Yıldız, Metin. “Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi”, *Kader* 16/2 (2018): 294-318.

Yiğit, İsmail. "Tevvâbîn", *Diyanet İslam Ansiklopedi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2012), 41: 49-50.

8.2. İnternet Kaynakları

"Fazîletü'ş-Şeyh Ahmed b. Suûd es-Siyâbî", *Fatwa Academy*, <http://www.fatwaacademy.org/viewmember.aspx?ID=3>; Erişim Tarihi: 26.06.2020.

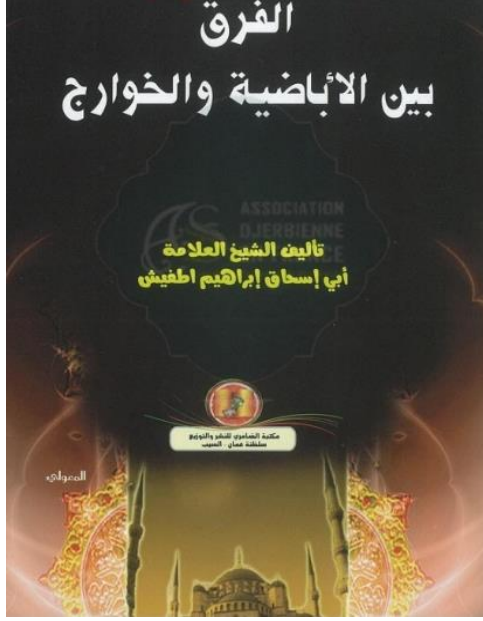
Abdü'ş-Şekûr, Semîr. "eş-Şeyh Ahmed b. Suûd es-Siyâbî", *Misralabad*, <http://misralbalad.com/page.php?id=51495>; Erişim Tarihi: 26.06.2020.

<https://www.adf.site/ar/ouvrages/431-al-farq-bayna-al-ibadhiya-wa-al-khwarij>; Erişim Tarihi: 26.06.2020.

"Cem'iyetü'ş-Şeyh Ebî İshâk İbrâhîm Eттаfeyyiş bi Hizmeti't-Türâs", <https://www.elminhaj.org/ishak.php?id=3>; Erişim Tarihi: 26.06.2020.

Muhammed, Muhammed Abdullah. "eş-Şeyh Ahmed b. Suûd es-Siyâbî", *alwasatnews*, <http://www.alwasatnews.com/news/1131276.html>; Erişim Tarihi: 26.06.2020.

EK: Eserin Eski ve Yeni Baskılarına Göre Ön Kapakları





-Kitap Kritiği-

- Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Mormonlar, Mehmet Katar, Ankara: Eskiye ni Yayınları, 2017, 166 sayfa -

Ayhan ASLANOğLU*

Atıf/Citation: Aslanoğlu, Ayhan, “-Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Mormonlar-Kitap Kritiği/ The Last Day Saints of Christ Jesus Mormons-Book Review-”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 397-400.

Bilindiği üzere tarihi süreç içerisinde dünyanın farklı bölgelerinde ortaya çıkmış birçok dini hareket bulunmaktadır. Bu dini hareketlerden biri de Amerika kıtasında 19. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan “Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Kilisesi” bir diğer adıyla Mormonlar'dır. Günümüzde birçok ülkede faaliyet gösteren Mormonlar, farklı yaşam tarzları ve söylemleri ile dikkat çeken dini gruplardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tanıtımını yaptığımız “Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Mormonlar” adlı eser; Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Mehmet Katar, tarafından hazırlanmıştır. Bu eser; önsöz, giriş, iki bölüm, sonuç, kaynakça ve dizin şeklinde düzenlenmiştir.

Mehmet Katar, kitabının önsözünde “*bu hareket, bir yandan İsrail kabilelerini bir araya toplama ve Siyon'u yeniden canlandırma gibi Yahudi söylemlerini, diğer yandan da Mesih Çağ'ın gelmekte olduğu, İsa'nın kurtarıcılığı ve tanrılığı gibi Hristiyanlığa özgü kavram ve söylemleri bir araya getirerek Yahudilik ile Hristiyanlık karşısını bir dinsel düşünceye öncülük etmiştir*” (s. 9) ifadesi ile bu hareketin ortaya çıkış serüvenini en iyi şekilde özetlemektedir. Ayrıca önsöz kısmında dikkatimizi çeken başka bir durum ise Kilise'nin adıyla ilgilidir. Yazar, bu Kilise mensuplarının kendilerini “Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri” olarak adlandırdıklarını ve “Mormon Kilisesi” adını pek tercih etmediklerini (s. 12) ifade etmektedir.

* Dr. Öğr. Üyesi., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
a_aslanoglu@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-4496-4528

Dolayısı ile yazarın, kitabın adını "Mormon Kilisesi" yerine, bu Kilise mensuplarının kendilerini tanımlarken kullandığı "Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri" ismini tercih etmesinde bu hususa dikkat ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Yazar, eserin giriş kısmında "Mormon Kilisesi'nin Ortaya Çıktığı Dönemde Amerika'daki Siyasi, Sosyal ve Dini Yapı" başlığı ile Amerika kıtasında ekonomik ve sosyal kriz ile bunun tetiklediği büyük dini canlanmadan ve farklı Protestan grupların birbirinden mensupları kapmaya yönelik mücadelelerini ele almaktadır. (s. 13-16) Yine giriş kısmında ele alınan "Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Kilisesi'nin Kurucusu Joseph Smith'in Kimliği ve Kişiliği" başlığında ise Joseph Smith'in hayatı ve kişiliği ile ilgili yazılmış kaynakların şaibeli olduğu vurgulanmaktadır. Yazar, bu durumun temel nedenini Joseph Smith ve taraftarlarının dini inancı ve uygulamalarına dayandırmaktadır. (s.17)

Kitabın birinci bölümünde Joseph Smith'in vizyonları, Mormon kitabının ortaya çıkışı, Kilise'nin tarihsel gelişimi ve kurumsallaşması, Joseph Smith'in öldürülmesi ve sonrasındaki gelişmelerden bahsedilmektedir. Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Kilisesi, "kuruluşunun temellerini Joseph Smith'in görmüş olduğu vizyonlarına dayandırmaktadır." (s. 23) Yazar, Joseph Smith'in, olağanüstü bir tecrübe süreci olan ilk vizyonunda Baba Tanrı ve Oğul İsa olduğunu ima ettiği iki kişiyle karşılaştığını ve onların kendisine mevcut Hıristiyan mezheplerinin hepsinin sapkın olduğu ve herhangi bir mezhebe katılmaması gerektiği uyarısı üzerine hiçbir mezhebe katılmadığı ve bağımsız kalmayı tercih ettiğinden söz etmektedir. Daha sonraki ikinci vizyonunda ise melek Moroni ile Joseph Smith'in diyalogu ile ilgili bilgiler verilmektedir. Kendisini Tanrı'nın elçisi olarak tanıtan melek Moroni, ikinci vizyonda Joseph Smith'e adının tüm milletler arasında bilineceğini söylemiştir. (s. 27, 28) Mormon Kitabı'nın ortaya çıkışı süreci ile ilgili göze çarpan başka bir detay da Joseph Smith'e verilen bu tabletlerin, yani Mormon Kitabı'nın, Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri tarafından Kitabı Mukaddes ile eşdeğer hatta ondan daha otantik olduğunun kabul edildiğidir. (s. 45)

Birinci bölümün devamında Mormon Kilisesi'nin ortaya çıkışı ve kurumsallaşma süreci hakkında detaylı bilgiler verilmektedir. Joseph Smith ve taraftarlarının 1830'da New York'ta toplanarak Mormon Kilisesi'nin temellerini atmalarından ve bunun sonrasında yaşanan gelişmelerden bahsedilmektedir. Ayrıca Joseph Smith taraftarlarının gittikleri yerlerde Kilise kurarken sürekli eleştirilmeleri, buldukları bölgede hükümet tarafından baskılanmaları gibi nedenlerle sürekli yer değiştirmek zorunda kalmaları hakkında bilgiler verilmektedir. (s. 55-62) Yazar, o dönemde yaşanan olayları okuyucunun gözünde

kronolojik bir biçimde canlandırarak, kitabın akıcı bir şekilde okunmasını sağlamaktadır.

Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Kilisesi'nin kurumsallaşma sürecinde etkili olan "Navuwoo Dönemi ve Siyon'u Oluşturma Çabaları" alt başlığında, Amerika'da müstakbel Siyon'u oluşturma arayışı ele alınmaktadır. Bu anlayışla Amerika'nın değişik yerlerinden harekete katılanların Nauwoo'yu toplanmaya başladığı, Joseph Smith ve taraftarlarının kısa bir süre içerisinde bu kasabanın denetimini ele geçirmeleri, birtakım siyasi taleplerde bulunmaları ve ilk Mormon Üniversitesini inşa etmeleri açısından bu yer oldukça dikkat çekicidir. (s. 64-65) Yazar, Navuwoo bölgesinde Joseph Smith'in Siyon'u oluşturma çabası ve şehri yeniden inşa etmesi hakkında okuyucuya bilgiler sunmaktadır.

Birinci bölümün sonunda Joseph Smith'in öldürülmesi ve sonrasındaki gelişmelerden söz edilmektedir. Nauwoo döneminde Mormon Kilisesi taraftarlarının başlattıkları yenilikler özellikle çok kadınla evlilik uygulaması, kendi içlerinde huzursuzlukların ve cemaatten ayrılmaların yaşanmasına sebep olmuştur. Joseph Smith muhalif bazı şahısların şikayetiyle hakkında dava açılıp tutuklanmış ve devlet denetiminde olan hapisanede linç edilerek öldürülmüştür. (s. 67-69) Bu olayın ardından Brigham Young öncülüğündeki Kilise, yapılan baskılar üzerine o dönemde Birleşik devletler denetiminde olmayan Utah bölgesine yerleşmiştir. (s. 71-79) Yazar, Utah bölgesindeki Mormon Kilisesi taraftarlarının yaşam döngüsü içerisindeki portresini okuyucuya ana hatları ile sunmaktadır.

Mehmet Katar, ikinci bölümde "Mormon Kilisesinin İnanç, İbadet ve Ritüelleri" ana başlığı ile konuları ele almakta ve süreç içerisinde bunların nasıl ortaya konulduğu hakkında bilgiler vermektedir. Bu bölümde dört alt başlık kullanılmıştır. Özellikle "Mormon Kilisesi'nin Temel Fikirleri" alt başlığında ilgimizi çeken "İsa'nın ikinci gelişi ile oluşacak Tanrı Krallığı'nın Amerika'da gerçekleşeceği ve Kudüs'ün (Siyon'un) burada kurulacağı öğretilidir." Bu düşüncenin temelini Mormon kitabında işlendiği ve buradaki Siyon'un Orta Doğu'daki Kenan toprakları gibi seçilmiş olduğu, Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri tarafından kabul edilmektedir. (s. 91-92)

Bölümün devamı olan "Mormon Kilisesinin İnanç ve Öğretileri" alt başlığında ise Joseph Smith'in 13 maddelik (s. 101) inanç amentüsü'nün, Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Kilisesi'nin temeli olduğu belirtilmektedir. Daha sonraki alt başlıklarda bu maddeler detaylı bir şekilde açıklanmaktadır. Ayrıca Mormon Kilise'sinin ilk insan Adem'le birlikte ortaya çıktığına inandığı ruhanlık kurumunun, İsa döneminden sonra ortadan kalktığına ve bu kurumun

Joseph Smith'le birlikte dünyanın sonuna kadar yok olmamak üzere tekrar tesis edildiği inandığı bilgisi okuyucuya sunulmaktadır. (s. 123)

İkinci bölümde göze çarpan başka bir konu da Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Kilisesi'nin misyoner karakterli olması meselesidir. Yazar, bu Kilise'nin misyon faaliyetlerinde etkili olmasında Mormon Kilisesi'nin ikinci kurucusu olarak kabul edilen Brigham Young'ın şu sözlerinin; *"Ben temeli atıyorum, siz binayı kuracaksınız; krallık sizin omuzlarınız üzerine kurulacak."* (s. 134) etkili olduğunu ifade etmektedir. (s. 134) Young'ın bu sözlerinin yanı sıra oluşturulan göç fonu, misyon sürecinin verimli bir şekilde devam etmesine katkı sağlamıştır. Yazar, Mormonlar tarafından son dönemlerde Türkiye'de misyonerlik faaliyetlerinin yürütüldüğünden de bahsetmektedir. Özellikle Mormon Kitabı'nın, Türkçe'ye çevrilmesinin bu faaliyetler kapsamında örnek gösterilebileceğinin altını çizmektedir. (s. 136)

İkinci bölümün sonunda "Mormon Kilisesi'nin Başlıca Ritüelleri" alt başlığında Mormon Kilisesi taraftarlarının ölmüş yakınları ve akrabaları için vekaleten yaptıkları vaftiz ayini ve evlilik törenleri hakkında bilgiler verilmektedir. Ayrıca Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri cemaatinin tarih sahnesine çıktıkları ilk günden, günümüze kadar büyük tartışmalara konu olan çok kadınlı evlilik uygulaması üzerinde durulmaktadır. (s. 139) Tartışmaların odak noktasını oluşturan bu uygulamanın Joseph Smith'e gelen vahiylerle ilişkilendirildiği ve yapılan bu evliliklerin Tanrı'nın takdiri olarak telakki edildiği zikredilmektedir. (s. 143)

Mehmet Katar, kitabın sonuç bölümünde çalışmasını genel olarak özetlemekte, çalışması hakkında değerlendirme ve tespitlerde bulunmaktadır. Özellikle son dönemlerde Mormon Kilise'sinin kendilerini Hıristiyanlığın özü ve devamı olduklarını söylemelerine rağmen kitabın yazarı, böyle bir durumun söz konusu olmadığından ve Hıristiyanlar tarafından ayrı bir toplum olarak görüldüklerine vurgu yapmaktadır. (s. 157)

Sonuç olarak "Mesih İsa'nın Son Gün Azizleri Mormonlar" çalışması ülkemizde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Yazarın son derece akıcı ve anlaşılır bir dil kullanması, metin içerisindeki yabancı terimlerin dipnotlarda açıklanması, ilk elden kaynakların kullanılmış olması açısından bu eser konusunda bilgi sahibi olmak isteyen okuyuculara büyük kolaylık sağlamaktadır. Bu çalışmanın konuya ilgi duyan okuyucu ve araştırmacılara faydalı bir kaynakça ve analiz sunacağı kanaatindeyiz.



-Kitap Kritiği-

-İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, şüpheler, Dr. Mustafa AKMAN, Ekin Yayınları, İstanbul, 2017, 742 sayfa-

Ahmet BARDAK*

Atıf/Citation: Bardak, Ahmet. "-İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, şüpheler -Kitap Kritiği-/ İbn-i Arabî Kelami Discussions, Questions, Doubts -Book Review-". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ Journal of Mesned Divinity Researches*, (Bahar 2020-1): 401-407.

Kırklareli Üniversitesi'nde Kelâm ve Mezhepler Tarihi öğretim üyeliği yapan Mustafa Akman İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar, Sorular, şüpheler adlı kitabının önsözünde bu çalışmasının çerçevesini, Muhyiddin b. Arabî'nin (v.638/1240) görüşleri ve bunların kelâmî bağlamda tartışmaları olarak sınırlamıştır. Akman, İbn-i Arabî'nin fikir, tercih ve tekliflerinin dolaylı da olsa kelâm ile bir ilişkisinin olduğunu belirtmektedir. Eser, içindekiler, kısaltmalar ve önsöz, konuların detaylı biçimde işlendiği altı bölüm, genel değerlendirme, geniş bir kaynakça ve indeksten oluşmaktadır.

"İbn-i Arabî" başlıklı birinci bölümde: "İbn-i Arabî Kimdir?", "İbn-i Arabî'nin Üslûbu", "İbn-i Arabî'nin Bilgi Felsefesi", "Sûfilerin Bilgi Nazariyesi", "İbn-i Arabî'nin Bilgi Nazariyesi" ve "el-Fütûhât'ul-Mekkiyye ve Füsûs'ul-Hikem" konularını işlemiştir. (s.17-147) Bu bölümde yazar, İbn-i Arabî'den bahsederken onun tasavvuf ve düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan filozof bir sûfi olduğuna ve küçük yaşlardan itibaren nitelikli bir kültür ortamında yetiştiğine işaret etmektedir. Buna göre İbn-i Arabî yetiştiği bu ortamda kendi deyişle manevî bir işaretle inzivâya çekildiğini, Hızır ile karşılaşıp ondan hırka giymesinden sonra kendisine ma'rifet kapılarının açıldığını ifade etmektedir. (s.17-18)

Akman'ın ifadesiyle: İbn-i Arabî, yaşadığı XIII. yüzyılda, sûfilerin alternatif bir bilme yöntemi olarak değerlendirdiği ma'rifet kapılarının kendisine yavaş yavaş açılmaya başladığını ve gerçek tahkik yoluna intisabının ise yine bu yıllarda Hızır ile karşılaşmasından sonra gerçekleştiğini iddia etmiştir. Yazar bu bölümde ayrıca kültür birikimi yüksek bir ortamda yetişen İbn-i Arabî'nin,

* Dr.Öğr. Üyesi Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmetbardak@yyu.edu.tr, ORCID 0000-0002-9393-7884.

Selçuklu ve Osmanlı devletleri üzerinde güçlü bir etkisinin bulunduğundan da kısaca bahsetmiştir. (s.17-21)

Eserde yazar İbn-i Arabî'nin herhangi bir fikhî mezhebe bağılı olmadığını belirtmektedir. Esasen onun bir mezhebi körü körüne taklit etmenin doğru olmadığı düşüncesine sahip olduğunu ifade etmektedir. İbn-i Arabî'nin itikadî görüşlerine de değinen Akman, onun İslam düşünce tarihinde bu görüşlerinden dolayı çokça tartışmalara konu olduğunu belirtmektedir (s.30-32). Yazar, İbn-i Arabî'nin kapalı bir üslûp kullanmasını bilerek yaptığını, bundan kaynaklanan tutarsız ve dağınık bir kavram doktrinine sahip olduğunu belirtmektedir. Akman, bu bölümde ayrıca İbn-i Arabî'nin sık sık başvurduğu mecaz, sembolik, imalı ve şiirsel bir dil ile sistemleştirdiği vahdet-i vücûd anlayışına uygun bir retorik seçtiğine de dikkat çekmiştir. (s.38-41)

Eserden İbn-i Arabî'nin genel olarak özgün ve özel bir kişiliğe sahip olduğunu, ibadetlerde zâhirî, itikâdda ise batınî olduğuna vurgu yapılmaktadır. (s.30) Keza eserden öğrendiğimize göre tasavvufî geleneğin yöntemini kullanmış olması İbn-i Arabî'yi bir sûfî yapmıştır. O, tasavvufu bütün ilimlerin kendisine dayandığı üst bir metafizik olarak görmüş ve ona yeni ve köklü bir değişiklik kazandırmıştır. Bu sebeple de tasavvufî yöneme büyük bir önem vermiştir.(s.45)

Hayal gücü ve şairane üslubundaki dağınıklık, mecaz ve istiare ondan sonraki mutasavvıfların tavırlarına da etki etmiştir. İbn-i Arabî'nin bu karmaşık üslubunun dolaylı etkiyle kimileri gayb aleminde kendisiyle bizzat görüşerek yardım aldıklarını ve onu ancak bu sayede anlayabildiklerini ifade etmişlerdir. (s.38) Yazar, İbn-i Arabî'nin bu üslubu bilinçli seçtiğini ve onun esas gayesinin yeni bir İslam modeli oluşturmak olduğunu belirtmektedir. (s.48)

Yazar, bilgi nazariyesi bölümünde sûfîlerin keşfi, ilhamı ve keşfin en ileri boyutu olan müşahedeyi çokça kullandıklarını, ancak bu bilginin doğruluğunun kendi aralarında bile tartışma konusu olduğunu, hal böyleyken sûfîlerin keşfi bilgiyi doğruluk, kesinlik ve korunmuşluk açısından vahiyle eşdeğer gördüklerini ifade etmektedir. (s.67-68) Müellif, bilgi felsefesi konusuna da değinerek keşfin İbn-i Arabî'nin nezdinde büyük önem taşıdığını, dolayısıyla da kalbin akıldan üstün bir konuma oturttuğunu belirtmektedir. Esasen Akman'ın bir mutasavvıf olan İbn-i Arabî nezdindeki bu tespitleri tasavvuf düşüncesiyle ve metoduyla bir çelişki oluşturmamaktadır.

İbn-i Arabî'nin hadis hakkındaki görüşlerine de değinen Akman onun hâdis uydurduğunu, bu hadislerle kendi felsefesini temellendirdiğini belirtmektedir. Yazar İbn-i Arabî'nin gördüğü "sadık rüyalar" doğrultusunda seyahat ettiğini ve sık sık Peygamberle görüştüğünü nakletmektedir. Yazar bu ve benzeri şeyler ile İbn-i Arabî'nin esasında halüsinasyon gördüğünü ve bunun neticesinde ciddi şizofrenik durumlar yaşadığını belirtmektedir. (s.94-117)

Akman eserde, ehl-i tasavvufun batın ilmi ile savunduğu birçok görüşün esasında Şiilik, İhvan-ı Safa'ya ve Yeni Eflatunculuk'tan alındığını iddia etmektedir. Ayrıca İbn-i Arabî'nin, kesb yoluyla elde edilen ilmi (özellikle zâhirî ilmi) küçümsediğini belirten yazar bu ilmin sahiplerini ehl-i rûsûm diyerek küçümsediğini, buna karşılık keşfî bilgiyi zahir ilmin önüne koyarak bu ilmin sahiplerini yücelttiğini belirtmektedir. Akman, İbn-i Arabî'nin, bu türden çeşitli iddialarına karşılık kendisinden delil istendiğinde "sûfiler delil ikâme etmekten münezzehdir" cevabına muhatap kaldıklarını belirtmektedir. (s.111) Akman bu cevabı onun psikolojik halet-i rûhiyesine yorulması gerektiğini savunmaktadır. (s.117)

Akman'ın bu eserinde İbn-i Arabî ile ilgili tespitleri onun baş eserlerinden biri sayılan Füsûs'ul-Hikem ile ilgilidir. İbn-i Arabî'nin bu eseri bütün fikirlerinin özeti ve felsefî tasavvuf düşüncesinin temel kitaplarından sayılmaktadır. İbn-i Arabî diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserin müellifinin esasında kendisi olmadığını, mukaddes bir makamdan geldiğini, kendisinin ancak mütercimi olduğunu iddia etmektedir. Akman, onun böylesi iddialarını kendisinden sonrakileri de etkilediğini, onların da kendilerini doğrudan Allah ile diyalog ve temas halinde olduklarını ve ulvî bir dergâhın muvazzafı gibi konumlandıklarını, (s.135) İbn-i Arabî'de de görüldüğü gibi sûfilerin eserlerini şöyle veya böyle "kendilerine yazdırıldığı" jargonu üzerinden kutsadıklarını söylemektedir. (s.122-147) Akman bu bölümde Fütûhât'ul-Mekkiyye ve "Füsûs'ul-Hikem"deki bütün bilgilerin ilahi ilham ile meydana geldiğini ifade eden İbn-i Arabî'nin birçok kimse tarafından eleştirildiğine ve ona reddiyeler yazıldığına dikkat çekmiştir.

İkinci bölümde konu, İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücûd felsefesidir. Burada "Vahdet-i Vücûd Felsefesi" başlığı (s.149-311) altında, "Vahdet-i Vücûd Felsefesi", "Velâyet-Nübüvvet Tartışmaları", "Mertebe-i İnsan ve/ya İnsan-ı Kâmil", "Muhammedî Hakîkât" ve "Ricâl'ul-Gayb/Kozmik İnsanlar" konularına değinilmektedir.

Burada müellif, vahdet-i vücûd'un, Allah'tan başka hiçbir varlık kabul etmeyen, bütün varlıkları mutlak vücûdun isim ve sıfatlarının tezahür ve tecellisi sayan tasavvufî bir anlayış olduğunu ifade etmektedir. Yazar, İbn-i Arabî'nin kendi vahdet-i vücûd anlayışını bütün eserlerinde işlediğini de vurgulamaktadır. (s.15-152)

Bu bölümde yer verilen velâyet-nübüvvet tartışmalarında yazar İbn-i Arabî'nin kurguladığı velayet mertebesini yücelterek nübüvveteye yaklaştırdığını ve dahası velî'nin nebi'den üstün olduğu görüşünde olduğunu belirtmektedir. (s.151-216) Kitabında sûfilerin eserlerinden istifade edilmesi gerektiğini belirten (s.277) yazar, sûfilerin, ricâl'ul-gaybın dünyayı idare etmesine dair söylemlerinin Yahudilikteki kozmik insanlar inancının İslam inanç havzasına taşınması olduğunu belirtmektedir.

Eserin üçüncü bölümünde yazar, "İsâ Aleyhisselam ve Firavuna Yaklaşımı" üst başlığında "İbn-i Arabî'ye Göre İsâ Aleyhisselam", "İbn-i Arabî ve Firavun", "Firavun, Mü'min Olarak Öldü" ve "Mü'min Firavun Görüşü' ve Eleştirisi" konularına yer vermektedir. (s.315-360)

İbn-i Arabî'nin İsa (a) ve Firavuna bakışı incelenen bu bölümde onun Firavun'un imanı bağlamında ye's halindeki imanın sahih olduğu görüşünü detaylandıran yazar, İbn-i Arabî'nin Hz. İsa'yı mehdi ve hatem'ul-evliya olarak nitelendirdiğini ve Hz. İsa'ya tasavvuf sisteminde ayrı bir önem verildiğini anlatmaktadır. (s.315-349)

Bu bağlamda İbn-i Arabî'nin eserlerinde Hz. İsa üzerinde genişçe durulduğunu ifade eden yazar burada İbn-i Arabî'nin söylemini eleştirmekte ve onun çeşitli çevrelerce, dindarlık bağlamında olağanüstü bir abartı ve tevillerle Sünnî çizgiye çekilmesi çabası, kimseyi yanıltmamasını ifade etmektedir. Zira İbn-i Arabî'yle ilgili problem de tam olarak burada başlamaktadır, demektir. Akman devamla onun kendisi ve söylemi ya da tespitleri akideye konu edilmeden değerlendirilebilse gerçek anlamda nerede durduğu, neler söylediği daha iyi anlaşılabilceğini ve böylece gerçek bir düşünür olduğunun idrak edilebileceğini ifade etmektedir. Yazara göre onun paradigması köklü felsefi geleneğin ve bu meyanda şöhret olmuş filozoflara ait mirasın harmanlanmış farklı bir versiyonudur. Hal böyleyken yazılarına ilahi hikmet atfetmek veya gizemli bir havaya büründürerek inanç konusu haline getirmek kabul edilemez bir çabadır (s.322).

Akman İbn-i Arabî'nin Firavun'un imanının geçerli olup olmadığı konusunda çelişkili fikirlere sahip olduğunu söylemektedir. Akman'a göre İbn-i Arabî *el-Fütûhât'u'l-Mekkiyye*'sinde Firavun'u ebedî cehennemlikler arasında sayarken yine *Fütûhât'*ın başka yerlerinde ve *el-Füsûs'*da onun "tahir mutahhar" biçimde öldüğünü iddia etmektedir. Akman'a göre bu düalist söylem onun, kimi çevrelerin baskısını üzerine çekmemek adına bilerek sergilediği bir tutumdur. Nitekim İbn-i Arabî'nin bu konuda birçok destekçisi tarafından da eleştirildiğini aktarmaktadır (s.333-360).

Dördüncü bölümde yazar, "Kadın, Din ve Cehenneme Yaklaşımı" başlığı altında "İbn-i Arabî'de Kadın Konusu", "İbn-i Arabî'de Dinlerin Birliği", "İbn-i Arabî'de Aşk Dini", "Dinlerin Birliği İnanıcı" ve "İbn-i Arabî'de Cehennem İnanıcı" konularını değerlendirmektedir. (s.363-457)

Burada İbn-i Arabî'nin, kadının da insan-ı kâmil olduğu düşüncesini ele alan yazar, onun cehennem ehlinin de cennet ehli gibi nimetlendirileceklerini ifade etmekte ve onların göreceklere güzel rüyalarının olacağı iddiasını detaylı biçimde işlemektedir. (s.363-446) Bu bağlamda İbn-i Arabî'nin cehennem ve azabı konusunda kendisine has görüşleri vardır. Ona göre azap süreli olacaktır. Akman burada geçmişten bugüne Ehl-i Sünnet savunuculuğunu yapanların bu

konuda onunla benzer düşünen kimseleri eleştirirken İbn-i Arabî'ye dokunmayı iltimas geçmelerini tuhaf bulmaktadır (s.442-445).

İbn-i Arabî, kadın ile erkeği eşit görmekte ve kadının namaz imâmılığı yapabileceğini (s.366), halifelik ve kutubluk noktasındaki bütün makamlarda erkekle eşit ve ortak olduğunu düşünmektedir. Onun nazarında kadın kimi zaman ruhsal öğretmen, müreşid, şeyh ve ilâhî anne olabilmektedir. Eserde İbn-i Arabî'nin 14 yıl hizmet ettiği bir bayandan bahsedilmekte; aralarındaki sürece değinilmekte ve onun İbn-i Arabî'nin hayatında müreşit, velî, şeyh ve mürîd olarak tecellî ettiği belirtilmektedir.

Akman'ın ifadesine göre bütün tapınmaların temelinde aşk olduğunu düşünen İbn-i Arabî, aşka sûfilik boyutunda farklı anlamlar yüklemiştir. İbn-i Arabî'nin aşk değerlendirmelerini eleştirip bunun haddi aşma ve sınır tanıma (aşırılık) anlamına geldiğini ifade eden Akman, onun aşk kavramıyla yeni bir din anlayışı ihdas ettiğini ifade etmektedir. (s.425)

Giuseppe Scattolin'in, İbn-i Arabî'nin zimmîler hakkındaki fetvası bağlamında söylediği, "onun tam bir şeriat savunucusu olduğu" şeklindeki tezine karşılık Akman, onun bu fetvayı gerisinde duran muhaliflerinin baskısı altında verdiği işaret etmektedir (s.426).

Eserin beşinci bölümünde, "Fikir Kaynakları, Şîa ve Felsefeyle İlişkisi" başlığında; "İbn-i Arabî ve Şîa Tasavvufu", "İbn-i Arabî'nin Fikir Kaynakları", "Felsefe ve Filozoflar", "İhvân-ı Safâ Risâleleri", "Kelâmcılar" ve "Genel Değerlendirme" şeklinde bir akış takip edilmiş, İbn-i Arabî'nin başvurduğu kaynaklara, onun Şîa ve felsefeyle ilişkisine değinilmiştir. (s.459-540)

Akman, Sünnî tasavvufun Şîa'dan etkilendiğini, birbirlerine düşman gibi gözüken bu yapıların aslında birbirinin etkisi altında kaldığını ve öylece geliştiğini iddia etmekte; etkilenmelerini de Şîa muhitinde irfan denilen geleneğin Sünnî muhitte tasavvuf olarak adlandırıldığını, çeşitli kaynak ve düşünürlerden aktarımlar yaparak ifade etmektedir. Bu anlamda Şîa'daki "imamet" fikri ile tasavvuf düşüncesindeki "velâyet" anlayışının birbirini beslediğini ve desteklediğini de belirtmektedir (s.461-462).

Bu bölümde İbn-i Arabî'nin felsefeyle ilişkisinin yanı sıra filozoflar ile felsefenin dışlanmaması gerektiği ve aynı zamanda felsefe bilmeyenlerin İbn-i Arabî'yi anlayamayacağı düşüncesi ele alınmıştır. İbn-i Arabî'nin varlık hakkındaki görüşlerine de bu bölümde değinen yazar, bazı kavramların İbn-i Arabî tarafından farklı yorumlandığını örneklerle açıklamıştır. (s.476-527)

Akman'ın bu eserinden, İbn-i Arabî'nin Şîa batniliğinden ileri derecede müteessir olmasının yanı sıra filozoflardan ve dolayısıyla felsefeden, İhvân-ı Safâ risalelerinden, burç felsefesinden, kelâmcılardan etkilendiğini ve herhangi bir konudaki düşüncesini ifade ederken felsefeyi, kelâmı ve tasavvufu harmanlayarak o konudaki fikir yapısını oluşturmaya çalıştığını öğrenmiş bulunmakta-

yız (s.491). Akman bu türden tespitleriyle İbn-i Arabî'nin bilinen meşhur müs-pet imajının aksine daha farklı bir portresinin bulunduğunu iddia etmektedir.

Eserin sonuncu olan altıncı bölümü, İbn-i Arabî'nin tarih seyrindeki yerine ve ona yönelik tenkitlere ayrılmıştır. Bu bölümde Akman, "Tarih Seyrinde İbn-i Arabî ve Tenkidi" başlığı altında, "Osmanlı Düşüncesinde İbn-i Arabî'nin İzleri", "İbn-i Arabî'nin Batı Âlemine Etkisi", "İbn-i Arabî Eleştirisi", "Tasavvuf Mensuplarından Eleştiriler", "Tasavvuf Dışından Eleştiriler" ve "Tasavvufun Ne Olduğuna Dair" konularını işlemektedir. (s.543-661) Buradan İbn-i Arabî'nin Osmanlı inanç ve felsefi düşüncesine ve sanat ve mimarisine ilk dönemlerden itibaren büyük etkisinin olduğunu öğrenmekteyiz. (s.543) Öte yandan İbn-i Arabî'nin görüşleriyle Batı âlemi de ilgilenmiş ve bu alemdeki düşünürler arasında "Gelenekselci Ekol" adıyla bir ekol oluşmuştur. Bunların İbn-i Arabî üzerinden bir vahdet-i edyan fikri yaydıklarını belirten Akman, bu duruma özellikle dikkat çekmeye çalışmıştır. (s.573)

Akman, eserinde İbn-i Arabî'ye yönelik eleştiriler (s.591-627) bağlamında, başta vahdet-i vücûd ve edyân olmak üzere ulûhiyet, velâyet, hayır, şer, ahiret ve dinle ilgili görüşlerinden dolayı, İbn-i Arabî'nin de mensubu olduğu tasavvuf camiasından ve bu camianın dışından çeşitli alimlerin temellendirilmiş ilmi eleştirilerine de genişçe yer vermiştir.

Mustafa Akman eserini, kitabın arka kapağındaki şu ifadelerle tanıtmaktadır: "Çalışmamızın ana konusu, Muhyiddin b. Arabî, görüşleri ve bunlara dair tartışmalardır. İslâm düşünce tarihinde önemli bir yeri olan İbn-i Arabî'nin imalı, kasten örtük ve dolambaçlı bir üslubu ve özellikle tasavvuf çevrelerinde takva abidesi olmak gibi bir imajı vardır.

İbn-i Arabî, esasen bir sûfi-filozoftur. Hal böyleyken onunla ilgili bugüne kadarki tartışmalar genelde sırf dinsel bir perspektifle yapılmış ve teolojisine ilişkin felsefi analizler ise hemen hemen hiç yapılmamıştır. Oysa onun teosofik öğretisinde temel hedef, kozmik varlığı bir sıradüzeni içinde yorumlamak yani gerçek anlamda bir felsefe yapmaktır.

İbn-i Arabî'nin, kelâmın hemen her alanına ilişkin bir kanaati, bu bağlamda kendi dönemine kadar yapılmış değerlendirmelere dair olumlu- olumsuz bir önerisi olmuştur. O, sisteminin bütününde dinî nasları ve terminolojiyi olabildiğince kullanarak ona bir tür kutsallık halesi kazandırmayı ve böylece eleştiri oklarına hedef olmaktan korunmayı planlamıştır.

İbn-i Arabî'ye yöneltelen eleştirilerin en önemli handikabı, bunların tasavvuf eleştirisi olarak algılanmasıdır. Tasavvuf eleştirisi ise, İslâm dünyasında manevî hayatın eleştirisi gibi anlaşılma korkusuyla genellikle ihmal edilmiştir. Zira takva âlemine -bigayrı hak- tekel koyan sûfîler, manipülasyonlarla İslâm toplumunun kendi mensupları dışında kalan diğer aktörlerine hiç de etik ve vicdânî davranma gereği duymamışlardır.

Bu anlamda biz gerek kendi eserleri ve gerekse onun leh ve aleyhinde yazılmış çeşitli çalışmalar üzerinden yaptığımız detaylı okumalarımızla onun bu görüşlerini incelemeye, arka planını ve esasen ne anlama geldiğini yorumlamaya çalıştık. Bunu yaparken de leh veya aleyhinde olmak gibi bir ikilem içinde olmadık.”

Sonuç olarak Akman’ın yoğun bir emek ile oldukça yüklü bir kaynak taraması yaparak hazırladığı bu eseri İbn-i Arabî hakkında geniş ve doyurucu bilgiler sunmaktadır. Akman’ın bu eserinin bize verdiği en genel fikir İbn-i Arabî’nin, sūfîlikten öte güçlü bir filozof olduğudur.



MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Journal of MESNED Divinity Researches

YAYIN İLKELERİ

1. MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 6 ay aralıklarla yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir dergidir.
2. Derginin yazı dili Türkçe olmakla birlikte diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Makalelerin ana başlığından sonraki kısmına 150 kelimelik öz/abstract ve 3-5 kelime civarında Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna kaynakça eklenmelidir.
4. Dergide telif ve çeviri makale, sadeleştirme, edisyon, kritik, kitap ve tez tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergide daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmasına karar verilmemiş makaleler yayımlanır.
6. Dergiyle ilgili hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir. Dergimize gönderilen yazılar, Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk ağıısından incelenir. Derginin yayın amaç ve kapsamı ile uygunluk gösteren akademik tarafsızlık ve bilimsellik ölçütleri bakımından değerlendirilir. Genel şartları taşıyan makaleler alan editörü tarafından derginin yazım kurallarına uygunluk bakımından incelenir ve yazardan yapılması gereken değerlikleri talep eder.
7. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.
8. Yayımlanan yazıların telif hakları saklı olup, kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
9. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.
10. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
11. Yayımlanan yazıların ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
12. Dergiye gönderilen yazılar ve süreçler, <http://dergipark.gov.tr/mesned> adresi üzerinden yürütülür.
13. Derginin Yazışma Adresi: İlahiyat Fakültesi Dergisi, İnönü Ü.niversitesi İlahiyat Fakültesi Elazığ Yolu 15. Km. 44280/ Malatya

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<http://dergipark.gov.tr/mesned>



MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Journal of MESNED Divinity Researches

YAZIM İLKELERİ

1. Dergiye gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalıdır.
2. Makale Yazım Word Şablonu, <https://dergipark.org.tr/mesned> adresindeki Yayın İlkeleri ve Süreci sekmesinde yer almaktadır. Makale yazarı bu şablonu kullanarak yazısını düzenlemelidir.
3. Dergideki tüm yazılarda Chicago ile uyumlu İsnad Atıf Sistemi kullanılacaktır. İsnad Atıf Sistemine www.isnadsistemi.org adresinden ulaşılabilir.
4. Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Metin yazı tipi Palatino Linotype ve boyutu 10 punto, dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<http://dergipark.gov.tr/mesned>