ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 20 Sayı 1 Ocak-Haziran 2020

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
2020 (20/1) Ocak-Haziran
E-ISSN: 2564-6427

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ (Dekan)

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Editör

Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Editör Kurulu

Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK (Başkan) — *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Prof. Dr. Nasi ASLAN	*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT	*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Doç. Dr. Gülden TÜM	*Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi*
Dr. Öğr. Üyesi Bilal Erdem DAĞISTANLIOĞLU	*Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi*
Dr. Öğr. Üyesi Ömer SADIKER	*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Arş. Gör. Dr. Ahmet Rifat GEÇİOĞLU	*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Arş. Gör. Dr. Ayşe ERSAY YÜKSEL	*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Arş. Gör. Ali AKSAÇ	*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Arş. Gör. Ali KOÇAK	*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Arş. Gör. Ömer FİDANBOY	*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Öğr. Gör. Mohammed OUROT	*Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yabancı Dil Editörleri

Doç. Dr. Gülden TÜM - Arş. Gör. Dr. Ahmet Rifat GEÇİOĞLU

Mizanpaj Sorumlusu

Arş. Gör. Ali KOÇAK

Yayın Tarihi: Haziran 2020

Dergimizin Yer Aldığı Bazı Veri Tabanları

Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@gmail.com

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir EVGİN	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM	Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Bekir TATLI	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Kâmil ÇAKIN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNAL	Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Nuri KAHVECİ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ	Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Doç. Dr. Apollinaria AVRUTİNA	St. Petersburg Üniversitesi (Rusya)
Doç. Dr. Galina MİŠKİNİENĖ	Vilnius Üniversitesi (Litvanya)
Doç. Dr. Hasan AKKANAT	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim KAPLAN	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi
Doç. Dr. Konul HACİYEVA	Milli Bilimler Akademisi (Azerbaycan)
Doç. Dr. Meliha YILDIRAN SARIKAYA	Marmara Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Paschalis ANDROUDIS	Aristoteles Üniversitesi (Yunanistan)

EDİTÖRDEN

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD), okuyucularının huzuruna 20. yılına erişmenin gururu ve sevinci ile çıktı.

İçinde bulunduğumuz bu yıl, gerek ülkemizde gerekse dünyada her zamankinden zorlu bir sürecin yılıydı. Buna rağmen bir taraftan eğitim ve öğretimi sürdürme çabası içinde olan akademisyenlerimiz, diğer taraftan da ilmî faaliyetlerini sürdürerek araştırmaya ve yazmaya devam etmişlerdir. Böylelikle gayretli akademisyenlerimizin çabaları ve Dergi Kurulumuzun katkıları ile dergiye gelen yazılardan inceleme süreçleri tamamlanan biri kitap tanıtımı olmak üzere 20 çalışma, Dergimizin Ocak-Haziran sayısına (20/1) dahil edilmiştir. Oldukça kapsamlı makalelerden oluşan bu sayıda, en fazla Tefsir (beş makale) ve İslam Hukuku (dört makale) olmak üzere Hadis, Kelam, Tasavvuf Tarihi, Arap Dili ve Belagati alanlarından 14 makale; İslam Tarihi ve Sanatları'nın Türk İslam Edebiyatı, İslam Tarihi ve Türk Din Musikisi bilim dallarından toplamda üç makale; Felsefe ve Din Bilimleri alanından da biri kitap tanıtımı olan üç yazı bulunmaktadır. 2015 yılından beri aralıksız biçimde TR Dizin tarafından izlenen Dergimizin ulaştığı sayısal değerler -TR Dizin kapsamında- aldığı atıf sayısı 39, kendine atıf 13, kendisine atıf oranı %33, toplam referans sayısı 5.095, atıf ortalaması 0.23 ve yayın sayısı 171 olarak tespit edilmiştir (https://app.trdizin.gov.tr/publication/journal/detail/TVRBMU1EQTo , Erişim Tarihi: 28.06.2020). İlgili sayfada emsali olan İlahiyat Fakültesi Dergileri ile karşılaştırıldığında başarılı bir yerde duran Dergimizin gelecek sayılarda başarısını kat kat artıracağını ümit ediyor, hâlihazırda yürüttüğüm Editörlük görevimi bu sayı ile başka bir meslektaşıma devretmek üzere olduğumu belirtmek istiyorum. Mutad olduğu üzere hakem isimleri 2. sayıda yazılacağı için burada isimlerini zikredemesem de Ocak-Haziran (20/1) sayısının çıkarılmasına katkı sağlayan kırkı aşkın hakemimize bu vesile ile ayrı ayrı teşekkür ediyorum.

Derginin (18/2) sayısından itibaren dört sayının Editörlük görevini yaptım. Bu görevim esnasında, yakında Şırnak Üniversitesi'ne dönecek olan Arş. Gör. Ali KOÇAK'ın mizanpaj çalışmasıyla başarılı desteğini gördüm. Hâlihazırda aramızda olan adaşı Arş. Gör. Ali AKSAÇ ise derginin sekreteryası ve ön kontrol işlerini hakkıyla yerine getirmiştir. Her iki genç meslektaşıma çok teşekkür ediyorum. Dergideki görevi üzerimize aldığımız 2018 yılında Dergipark üzerinden faaliyete yeni başlanmıştı. Bu yüzden teknik konularda zorlandığımız zamanlarda daima yardımcı olan ve Editör Kurulumuzda bulunan Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe Eğitimi Bölümü hocalarından Dr. Öğr. Üyesi Bilal Erdem DAĞISTANLIOĞLU'ya yardımseverliği ve vefası için minnettarım. Makalelerin "abstract" kısımlarını inceleyip yazarlarımızın dil noksanlarını gidermesinde kimi zaman yol göstericilikten de ötesini sağlayarak derginin niteliğini yükseltmede önemli katkısı olan Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi hocalarından Doç. Dr. Gülden TÜM ve Fakültemiz Din Psikolojisi Araştırma Görevlilerinden Dr. Ahmet Rifat GEÇİOĞLU'ya da çok teşekkür ediyorum. İki sayıdır düzenli biçimde, ana dili Arapça olan yazarların makalelerini takipte destek olan Arş. Gör. Ömer FİDANBOY'a ve çeşitli konularda istişare ettiğimiz Editör Kurulumuzun hocalarından Prof. Dr. Nasi ASLAN, Dr. Öğr. Üyesi Ömer SADIKER, Arş. Gör. Dr. Ayşe ERSAY YÜKSEL ve Öğr. Gör. Mohammed OUROT'a ayrı ayrı teşekkür ediyorum. Bu sayıda aramıza katılan Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT'a ve ayrıca Derginin bugünlere gelmesini sağlayan Editör Kurulunun geçmişinde hizmet vermiş olanlara da şükranlarımı sunuyorum.

İlahiyat çalışmalarının çeşitli disiplinlerinden oluşan yazıların sahada yeni çalışmalara kaynaklık etmesini ve şevk vermesini ümit ediyor, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin nice yıllara başarıyla erişmesini diliyorum.

Prof. Dr. Nuran ÖZTÜRK

Çukurova Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
2020/1

içindekiler

MAKALELER

Erken Dönem Mekkî Surelerdeki Nefiy ve İstisna ile Yapılan Hasr / Kasr Belagati Üzerine Hermeneutik Bir Deneme **1**
Ali KARATAŞ
An Hermeneutical Experience on the Hasr / Kasr Rhetoric with Nefy and Exception in Early Meccah Surah

Aynü'l-Kudât El-Hemedânî İdam Savunmasında Tefsir Uygulamaları ve Tasavvufî Yorumları **21**
İsmail BAYER , Ahmet ÖZKAN
Tafsir Practices and Sufism Comments in Ayn Al-Qudât Al-Hamadânî's Execution Defense

Habeşîzâde Abdurrahim Rahîmî'nin Matla'u'l-İşrâk Adlı Silsilenâmesi ve Matla'u'l-İşrâk'a Göre Tarikatlar ve Şeyh Silsileleri **38**
Suat DONUK
Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî's Silsilenâme Named Matla'u'l-işrāk and Dictions and Sufi Series by Matla'u'l-işrāk

Meryem Suresi 57. Âyet Bağlamında Hz. İdrîs'in (as) Göğe Yükseltilmesiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi **63**
Abdurrahim KAPLAN
The Evaluation of Rumours about Idris's Ascending to the Sky in the Context of 57. Verses of Mary Surah

E-h-z Fiili ile Türevlerinin Kur'ân-ı Kerîm'deki Anlamları ve Meâllere Yansımaları **84**
Ahmet KARADAĞ
The Meanings of the Verb "e-h-z" and its Derivatives in the Holy Qur'an and their Reflections in the Meâl

Çukurova Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
2020/1

İçindekiler

Nahl Sûresinin 125. Âyeti Perspektifinde Din Dilinin Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine Bir Analiz **100**
Arslan KARAOĞLAN
An Analysis on the Requirement of Reconstruction of Religious Language in the Context of 125th Version of Nahl

Avrupa'daki Müslümanlar ve Avrupa İslamı **124**
Aysun YAŞAR DİLEK
Muslims in Europe and European Islam

Cerh-Ta'dîlde Rivayetlerin Muârazası: Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd Rivayeti Özelinde **138**
Fikret ÖZÇELİK
Narratives Dispute in Cerh-Ta'dil: Within the Scope of the Narrations of Hammâd b. Seleme from Kays b. Sa'd

Zifafın Hükümlere Etkisi **159**
Mesut BAYAR
The Effect of Coition on the Judgements

Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin Kitabü't-Tevârîh'i: (Tahkik - Tercüme - Değerlendirme) **176**
Ömer SADIKER
Kitabü't-Tevârîh which belong to Necmeddin Tarsusi who is a Qadi in Damascus: (Review, Translation and Evaluation)

"Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi"nde Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarının Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi **201**
Rıdvan DEMİR
Evaluation of Augmented Reality Applications According to Student Views in Religious Culture and Moral Knowledge Teaching Course

Üsküp Rifâî Âsitânesi Şeyhi Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin Mûsikî Yönü ve Bestelenmiş Eserleri **220**
Safiye Şeyda ERDAŞ
Musical Aspect of Sheikh of Skpoje Asitane Sa'deddîn Sırrî and his Composed Lyrics

Çukurova Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
2020/1

içindekiler

Ölçülülük ve Aşkınlık Erdemi: Affetme, Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi **240**
Sezai KORKMAZ
Temperance and Transcendence: The Relationship between Forgiveness, Humility and Religiosity

İcma'ın Siyasî ve Mezhebî Yönü **253**
Yüksel MACİT
A Policy and Sectarian Direction of Icma

Nikâhta Denkliğe Konu Olan Vasıflar ve Bunların Fıkhî Tesiri **265**
Fatih ÇİNAR
The Qualifications that are Subject of Equivalence in Marriage and Their Fiqhi Effect

Timur Dönemi Hediye ve Hediyeleşme **286**
Mehibe ŞAHBAZ , Hasan TAŞKIRAN
Timur Period Gift and Gifting

Ahmed Ziyâd Muhabbik'in "Beyaz Dişi Güvercinler ve Nargile" Adlı Romanındaki Karakterlerin Yapısı ve Sosyal ve Psikolojik Boyutları **304**
Mohamad TURKEY
The Structure of the Characters and their Social and Psychological Dimensions in the Novel "Hamamat Beed wa Narjila" by Ahmed Ziad Mohebik

Bazı Sûfî Menâkıbnâmelerinde Yer Alan Âyet ve Hadislerin İşârî Yorumları **327**
Cüveyriye İLTUŞ
Symbolic Interpretation of Verses and Hadiths from Certain Sufi Parables

Çukurova Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi
2020/1

içindekiler

Bâkıllânî ve Et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr İsimli Usûl Eseri **350**
Hafsa KESGİN
Baqillani and his Methodological Work, At-Taqrib Wa Al-Irshad As-Saghir

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Eğitim Felsefesi Kılavuzu **375**
Hacer BAŞAK

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Erken Dönem Mekkî Surelerdeki Nefiy ve İstisna ile Yapılan Hasr / Kasr Belagati Üzerine Hermeneutik Bir Deneme

An Hermeneutical Experience on the Hasr / Kasr Rhetoric with Nefy and Exception in Early Meccah Surah

Ali KARATAŞ[a]

[a] Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
e-Posta: karatasali5@gmail.com , https://orcid.org/0000-0003-3365-0627

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	21.10.2019
Kabul Tarihi:	09.03.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Bir kimse sözlerini, bir amaca bağlı olarak, bir üsluba göre dile getirir. Kısacası hale uygun konuşur. Muhatabın durumuna uymayan ve muhatapla diyaloğun mahiyetine uygun düşmeyen hitaplar veya hitap ifadeleri halin gereği olmayan ifadelerdir. Böyle olunca taraflar arasında gerçekleşen iletişim, etkili bir iletişim olmayacaktır. İletişimdeki unsurları, bir toplumun kendisi üretir. Bu nedenle üsluplar topluma göre değişir. Üslupların anlamını o üslubu üreten toplum belirler. Bu durum Arapçadaki üsluplar ve Kur'an için de geçerlidir. Hitabı daha etkili hale getirmek için muhatabın durumuna ve olaylara göre ifade şekillerini kullanarak konuşmak gereklidir. Bu anlamda Kur'ân, etkili bir üslup özelliğine sahiptir. Muhatapları ile iletişim şekli zaman zaman değişmektedir. Kur'an'ın iletişimdeki üslupları Arap toplumunda kullanılan üsluplardır. Kur'ân'ın, muhataplarına mesajını iletirken kullandığı üsluplardan birisi hasr/kasr belagatidir. Hasr bir tekit türü olarak bir ifadedeki bir lafzın veya lafızlar grubunun diğerlerine özel şekilde tahsis edilmesi ve bu yolla konuşmanın daha etkili hale getirilmesi olarak değerlendirilebilir. Kur'ân'da da hasr zaman zaman kullanılarak anlam tekit edilmiştir. İlk dönem Mekkî surelerindeki hasr genellikle müşriklerin inkârlarını reddetmektedir. Ayrıca onların, iddialarında gerçek bilgiye dayanmadıklarını ortaya koymaktadır. Bu makale ilgili hususu ele almaktadır. Hasrın birçok şekli vardır; ancak bu araştırmamızda nefy ve istisna yolu ile yapılan hasr türünü ele alacağız. Bunu Kur'an'ın tamamında değil, nüzul sürecinin ilk surelerindeki hasrlarda araştıracağız. Bunun için ilk surelerdeki hasrın bulunduğu ayetlerde anlamı, hasrın yapılma gerekçelerine göre değerlendireceğiz. Ayetlerin dilsel izahlarını yaparken ayetlerin indiği bağlam içerisindeki muhatapla ilişkisini tespit etmeye çalışacağız. Bunun yanı sıra hasrın geçtiği ayeti değerlendirirken sure bütünlüğünü de dikkate alacağız. İlk surelerde hasrın kullanılması muhatabın durumuna bağlı olmuştur. Bu tür ayetlerin geliş nedenlerini tespit etmek hasrın geçtiği ayetleri anlamada etkili bir yoldur. Hasrın kullanılma nedenlerini bilmek de ayetlerin gelmesindeki psikolojik vasatı tespit etmeye katkı sağlamaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın tamamında hasrın geçtiği ayetleri incelemek önem arz etmektedir. Fakat bu, araştırmamızın çerçevesini aşacağı için biz daha özel bir bağlamda hasr üslubunu inceleyeceğiz. Araştırmamızda yaklaşık olarak Habeşistan'a hicretin gerçekleştiği dönemde nazil olan Necm suresine kadarki ilk sureleri esas alacağız. Necm suresinden önce iniş sırası açısından 22 sure bulunmaktadır; ancak bunlardan yedi tanesinde nefy ve istisna edatı ile yapılan hasr vardır. Bu yedi suredeki hasrın bulunduğu ayetler vahyin ilk dönemlerinde inanmayanların nasıl bir tutumla Hz. Peygamber'e karşı çıktıklarını anlatmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kur'ân, Tefsir, Hermeneutik, Belagat, Hasr, kasr.*

Giriş

Muhatabın durumuna ve olaya göre sözün içeriğini belirlemek ve sözdeki ifade şekillerini buna göre kullanmak hitabı etkili hale getiren önemli bir unsurdur. Hitabın olduğu yerde, konuşan ve kendisine konuşulan birisi ve ortada bir olay vardır. Bu olay içerisinde konuşan bir amaca matuf olarak sözlerini bir üslup ile dile getirir. Kısacası hale uygun konuşur. Muhatabın durumuna ve muhatapla diyaloğun mahiyetine uygun düşmeyen hitaplar veya hitap ifadeleri muktezayı hale uygun olmayan ifadelerdir. Hale uygun söz söylemeyi beceremeyen insan, belagat sahibi olarak görülmez. Aynı şey Kur'ân için de geçerlidir. Fakat Kur'ân'ın, belagate ve muktezayı hale uygun düşmeyen bir tarzda hitaplarını dile getirdiğini söylemek, bir iddia olarak ileri sürülemez. Edipler sözleriyle sıradan insanlardan ayrılsalar bile onların sözlerinde kusurlar olabilir. Oysaki bu durum, Kur'ân, Allah'ın kelamı olduğu için, Kur'ân'da imkân dâhilinde görülemez. Çünkü her türlü kusurdan münezzeh olan Allah'ın kelamının da hitap olarak kusurlardan uzak olması gerektiği zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu yönüyle Kur'ân, şairlerin şiirlerinden ve ediplerin sözlerinden ayrılır ve kullandığı üslup özellikleri ile anlamı çarpıcı bir şekilde ifade eder. Bunu yaparken muhatapla girdiği diyaloğun durumundan bağımsız olarak hareket etmez ve muhataba en etkili ve ikna edici bir üslup ile seslenir. Hasr üslubu bunlardan biridir.[1]

Çeşitli amaçlarla Kur'ân'ı Kerim'de hasrın çokça kullanıldığı görülmektedir. Ancak biz bu makalemizde özellikle *nefy* ve *illâ* ile yapılan hasrı, özellikle ilk dönem Mekkî surelerde nüzul sırasına göre ele alacağız. Necm suresi de dâhil olmak üzere bu sureye kadar inen sureler ekseninde araştırmamızı yapacağız. Bu şekil hasrın daha çok hangi anlam çerçevesinde gerçekleştiğini tespit etmeye çalışacağız. Buna geçmeden, önce erken dönem Mekkî sure nitelemesini ve daha sonra da hasr konusunu genel hatları ile açıklayacağız. Araştırmamızın çerçevesi bu üslubun meallere nasıl yansıdığını tespit etmek olmadığı için özel olarak bu konu bağlamında mealleri değerlendirmeyeceğiz[2] ve mealler arasında da bir mukayese yapmayacağız.

1. Erken Dönem Mekkî Sureler Üzerine

Sureler, iniş yeri (hitap çevresi) ve hicret (zaman) gibi temel bazı ölçütler dikkate alınarak Mekkî ve Medenî olmak üzere ikili bir tasnifle ele alınmakta ve böylece surelerin, nerede indiğine dair bir kanaat oluşmaktadır.[3] Bu tasnifi yapmanın çeşitli açılardan faydaları bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ayetlerin muhatabını tespit ederek doğru bir anlama ulaşmaktır.[4] Zira bu yapılmadığı takdirde muhatap belirlenmemiş olur. Çünkü her hitabın

[1] Bu konu ile ilgili tezler bulunmaktadır. Bu tezler şunlardır: Brwa Laieq Taher, *Amme Cüzünde Hasr Üslûbu* (Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi, 2018); Tuncay Yazar, *Dil-Zihin Bağlamında Hasr Üslûbu* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018); Mustafa Mücahit, *Arap Dilinde Hasr Belagatı ve Kur'an'da Manaya Etkisi* (Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2018).

[2] Konunun mealler bağlamında değerlendirilmesine dair örnek bir çalışma için bk. Galip Yavuz, "Türkçe Meâllerde Hasr Üslûbunun Yanlış Anlaşılmasından Kaynaklanan Yanlış Tercüme Sorunları", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- I,* Red. Ömer Menekşe (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 251-264.

[3] Konuyla ilgili bk. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957), 1: 187-206.

[4] Bu konuda örnek bir çalışma için bk. Sıddık Baysal, "Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'an Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâûn Sûresi Örneği", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016): 23-58.

bir muhatabı vardır. Muhatabın kim olduğu belirsiz ise ayet hakkındaki değerlendirmelerimiz yanlış anlamlar çıkarmaya neden olacaktır. İkinci fayda ayetlerin ne zaman geldiğine bağlı olarak da ayetlerdeki hükümlerin hikmetini anlamaktır. Üçüncü fayda ise nesh ile ilgidir. İlke gereği sonradan gelen bir ayetin önceden gelen ayeti neshettiği söylenecekse hangi ayetin Mekke'de hangi ayetin de Medine'de geldiği bilinmelidir. Söz konusu hususlardan dolayı Mekkî ve Medenî'yi bilmenin tefsire katkısının önemli olduğu bir gerçektir.[5] Bunun bir gereği olarak müfessirler surelerin nüzul yerini belirlemeye ehemmiyet vermişlerdir.

Bazı surelerin Mekkî ve Medenî oluşuna dair ihtilaflar bulunmaktadır.[6] Durum böyle olunca erken dönem Mekkî sureleri tarihlendirme veya hangi surelerin Mekkî olduğuna dair yüzde yüzlük bir oranda kesin bir kanaate ulaşmak zordur. "Çünkü bu konudaki rivayete dayalı tarihî bilgi malzemesi oldukça az ve yetersiz, mevcut bilgilerin önemli bir kısmı ise mevsûkiyet ve tarihî vakıaya uygunluk açısından problemlidir."[7] Bununla birlikte genel kabullerden hareket edilip ihtilaflar dikkate alınmadığında hangi surelerin ilk dönemlerde geldiğine dair büyük çoğunluğun kabul edeceği bir tablo ortaya çıkmaktadır. En azından bu konudaki ihtilafın çoğunun ilk dönem Mekkî surelerle ilgili olmadığı söylenebilir. Bu surelerle ilgili ihtilafın daha çok surelerin iniş sırası ile ilgili olduğu bilinmektedir. Mesela ilk vahyin hangisi olduğu ve devamında hangi surelerin geldiğine yönelik kanaatler böyledir. İlk surelerin sırasına yönelik sahabîden farklı bilgiler gelmekte hatta aynı sahabeye ait farklı kanaatler de nakledilmektedir.[8]

Erken dönem Mekkî sureler nitelemesini Ünsal'ın *Erken Dönem Mekkî Surelerin Muhteva Tahlili* başlıklı çalışmasında esas aldığı belirlemeyi dikkate alarak kullanacağız. Ünsal'ın erken dönem Mekkî sure ifadesi ile ilgili açıklaması şu şekildedir: "Erken Mekke dönemi şeklindeki belirleme, Kur'ân vahyinin başlangıcından Hz. Peygamber'in Kureyşli müşriklere karşı, putlar konusunda mücadeleye girdiği ve bu mücadele neticesinde Hz. Peygamber ve ashabının çeşitli şekillerde baskı ve şiddete maruz kalmaya başladığı, buna bağlı olarak Müslümanların bir kısmının davetin yaklaşık beşinci yılında, Hz. Peygamber'in yönlendirmesiyle Habeşistan'a hicret etmek durumunda kaldıkları miladi 610-615 yılları arasındaki beş yıllık dönemi kapsamaktır."[9] Buna göre erken dönem Mekkî sureler Alak suresi ile Necm suresi arasında inen sureler olarak kabul edilebilir. Necm de bu döneme - veya en azından bu dönemin bitişi olarak görülebilir- dâhil edilebilir. Çünkü bu sure Mekke döneminde anahtar rol oynayan bir dönemin eşiğinde nazil olmuştur. Müfessirlerin kanaatine göre Kâbe'de, Hz. Peygamber'in ilk defa açıktan okuyarak ilan ettiği sure Necm suresidir. Bu surenin iniş nedeni İbn Atıyye'ye (ö. 541/1147) göre müşriklerin Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı uydurduğunu ve ona kendi sözlerini karıştırdığını iddia etmeleridir.[10]

---

[5] Bk. Nurettin Itr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Şam: Matbaatü's-Sabah, 1993), 57-58.
[6] Bk. Zerkeşî, e*l-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 187-206.
[7] Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Muhteva Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 339.
[8] Bk. Mustafa Öztürk - Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 253-276.
[9] Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Muhteva Tahlili*, 124.
[10] İbn 'Aṭıyye el-Endelûsî, *el-Muḥarreru'l-vecîz, fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 5: 195.

Ünsal'ın tezinde ilk surelerle ilgili önerdiği bir sıralama bulunmaktadır;[11] ancak biz, onun bu önerisi yerine mevcut Mushaflardaki nüzul sırasını hesaba katacağız. Çünkü kendisinin de belirttiği gibi Habeşistan'a hicrete kadarki ilk beş yıl içinde hangi surelerin hangi olaylar üzerine indiğine dair farklı tespitler bulunmaktadır. Konumuz bu olmadığı için biz bu tartışmaya girmeyeceğiz. Biz araştırmamızda tartışmaları bir kenara bırakarak nüzul sırasına göre yapılan yaygın tasnifi dikkate alıp bu surelerdeki hasr yollarından birisi olan nefy ve istisna edatı ile yapılan hasr belagatini inceleyeceğiz. Hasrın çok çeşitli yolları bulunmaktadır ve bunların her birisinin niçin kullanıldığını dikkate almak bir hitap olarak vahyin muhatap ile olan ilişkisini doğru bir şekilde anlamayı sağlayacaktır.

Vahyin ilk dönemleri Hz Peygamber'in vahiy karşısındaki şaşkınlığını atması, vahyi içselleştirmesi ve ona alışması, daha sonra onu muhataplarına duyurup onların verdiği tepkiler karşısında tavır takınması açısından önemli bir dönemdir. Bu dönem aynı zamanda muhataplar için de farklı bir zaman dilimidir. Çünkü onlar, kurdukları sistemi altüst edecek yeni dinî gelişmelere tepki gösterecekler ve bu süreçte kendilerine bildirilen ve onların dünyalarını değiştirmeye zorlayacak olan çok önemli şeylere karşı çıkacaklardır. Bu açıdan bu dönemin kolay bir zaman dilimi olmasını beklemek doğru olmayacaktır. İşte tam bu noktada, bir tarafta vahyin sunduklarını kabul etmelerini bekleyen Hz. Peygamber ve bunları inkâr eden bir topluluk olduğunu düşündüğümüzde nefy ve istisna edatı ile yapılan hasr üslubunun önemi ortaya çıkmaktadır.

2. Arap Dilinde Hasr ile İlgili Bazı Hususlar

2. 1. Hasrın Tanımı ve Bazı Unsurları

Hasr belagati meânî bölümü içerisinde ele alınan bir konudur. Kelime olarak "kuşatmak, kısaltmak, daraltmak, sıkıştırmak, hapsetmek, menetmek"[12] gibi anlamlara gelen hasr belâgat yönünden bir îcâz ve tekit türü olarak bir ifadedeki bir lafzın veya lafızlar grubunun diğerlerine özel şekilde tahsis edilmesi anlamına gelmektedir. Bir hüküm, bir şey için sabit kılınıp diğerlerinden nefyediliyorsa burada hasr yapılmış demektir. Hasr yerine kasr ve tahsis de kullanılmaktadır. Hasrda maksûr (tahsis edilen), maksûrun aleyh (kendisine bir şey tahsis edilen) ve kasr edatı olmak üzere üç tane unsur vardır.[13] Maksûr ve maksûrun aleyh "hasrın tarafları" olarak isimlendirilir. Hasr ifadesinde ya sıfat (vasıf, hal, hüküm, haber, fiil) mevsufa veya mevsuf sıfata hasredilir. Mevsufun sıfata hasrı mecazî olarak nadiren yapılır.[14] Hasr, gerçeğe uygun olup olmama bakımından da hakiki veya izafi olabilir.

2. 2. Muhatabın Durumuna Göre Hasr Çeşitleri

Hasrın üç türü vardır ve bunlar muhatabın durumuna göre değişkenlik gösterir. Muhatap, bir sıfata iki kişinin ortak olduğuna veya bir kişide iki sıfatın bulunduğuna inanıyor olabilir. Onun bu düşüncesini ortadan kaldırmak için yapılan hasra, *kasr-ı ifrâd*

---

[11] Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Muhteva Tahlili*, 166-167.
[12] Carullah ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, tah. Muhammed Bâsil Uyûnü's-sevd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1: 192-193
[13] Celâleddin es-Süyûṭî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l- Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012), 579; İsmail Durmuş, "Hasr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, erişim: 23.08.2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/hasr--belagat.
[14] el-Ḫaṭîb el-Ḳazvînî, *et-Telḫîṣ fî 'ulûmi'l-belâğa*, thk. Abdu'l- Ḥamid Hendâvî (Ḳahire: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009), 37.

denilmektedir. Mesela birisi ilahlık vasfına, Allah'tan başka birisinin de sahip olduğuna inandığında ona "انماالله اله واحد" cümlesini söyleriz. Böylece ilahlık vasfını Allah'a has kılmış ve Allah'ın, sadece bu vasıfta olduğunu ve başkalarının ilah olmadığını vurgulamış oluruz. İkinci hasr türü, *kasr-ı kalbdir*. Muhatap, sözümüzün aksine inandığında onun bu inancını tersine çevirmek için *hasr-ı kalbi* kullanırız. Örneğin Ahmet'in yolculuğa çıkmasına rağmen birisi, Ömer'in yolculuğa çıktığını düşünüyorsa ما سافر إلَّا أحمد "Sadece Ahmet yolculuğa çıktı." demek suretiyle ona cevap veririz. Üçüncüsü de *kasr-ı ta'yindir*. Bu hasr türü muhatabın şüphesini gidermek için kullanılır. Mesela yeryüzünün dönüp dönmediği konusunda şüphe duyan birisi ile karşılaştığımızda ona "الارض متحركة لاثابتة" demek suretiyle onun şüphesini izale etmek isteriz.[15]

Görüldüğü üzere muhatabın durumu ona yönelik hitabı etkilemektedir. Bu nedenle hasrın hangi türde olduğunu bilmek anlamın doğru tespiti için önem arz etmektedir. İşte bu durum Kur'ân'ı anlamak açısından daha da önemlidir. Çünkü Kur'ân'ın kullandığı hasr türleri muhataba ve duruma göre değişmekte ve anlam da bu çerçevede şekillenmektedir. Öncelikle hasrın çeşidine göre ayetlerin muhatabı olarak karşıda ne türden bir muhatap olduğu belirlenir. Daha sonra anlam, bu çerçevede, olması gerektiği gibi tespit edilir. Bu yapılamadığında ise yanlış bir anlam ortaya konur ve mesaj doğru bir şekilde anlaşılamaz.

2. 3. Hasr Yapma Şekilleri

Hasrın çeşitli yolları vardır ancak bunlardan dört tanesi yaygındır. Biz üç tanesini kısaca açıklayıp asıl konumuzu ilgilendiren kısmını ayrı bir başlık altında ele alacağız.

2. 3. 1. "İnnemâ" (انما) Edatı ile Hasr

İnnemâ edatı ile muhatabın bildiği, cahili olmadığı ve inkâr etmediği veya inkâr ediyor pozisyonunda görülmediği durumlarda onun dikkatini çekmek için hasr yapılır.[16] Örneğin " انما انت والد" hitabı baba olduğunu bilen ancak babalık görevlerini yerine getirmeyen birisinin dikkatini bablığına çekmek için söylenir. Peşinden bunun üzerine bazı mesajlar verilir. Burada anlam "Sen babasın yahu!" olmaktadır. İnnemâ hasr ifadesi olarak ardından bir cümle geldiğinde bir eylemi veya niteliği bir şeye ait kılarak başkalarından onu uzaklaştırır. Mesela "انما جاء زيد" şeklinde bir cümle kurduğumuzda Zeyd'den başka kimsenin gelmediğini ifade etmiş oluruz.[17]

İnnemâ'dan sonra gelen maksûr, maksûrun aleyh ise cümle sonunda gelmektedir. Hasrda vurgu maksûrun aleyh yani sona bırakılan kelime üzerinedir. "انما يخشى الله من عباده العلماء" cümlesi kulların arasında ancak bilenlerin Allah'tan layığı ile korktuğunu ifade etmektedir.

[15] Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 259.
[16] Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 287.
[17] Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 292.

"انما يخشى العلماء من الله" cümlesinde ise sona kalan Allah sözcüğü olduğu için vurgu bir önceki cümleden farklı olarak bu sözcük üzerinedir. Bu durumda anlam "Bilenler sadece Allah'tan korkarlar." şeklindedir.[18] "انما المومنون اخوة" ayetini de kısaca değerlendirirsek "Mü'minler sadece kardeştir." şeklinde bir anlam karşımıza çıkmaktadır. Fakat tercüme, bunun yerine "Ancak mü'minler kardeştir." şeklinde yapılırsa yanlış ifade edilmiş olur. Çünkü vurgu son sözcük üzerinde olmalıdır. İnnemâ edatı ile hasr yapılıp da haber mübtedâdan önce gelmez ise bu durumda hasr, haber üzerinedir. "قال انماالعلم عند الله" (el-'Aḥḳâf 46/23) ayetindeki hasr da bir önceki örnekte olduğu gibidir. Anlam ayetin diğer kısımlarını da dikkate alırsak "Azabın ne zaman geleceğine dair bilgi ancak Allah katındadır." olmalıdır. Bu şekil hasr ile azabın gelmesine dair bilginin Allah'a ait olduğuna dikkat çekildiği söylenebilir.

2. 3. 2. "Lâ" (لَا) Atıf Harfi ile Hasr

Atıf, "bel, lâ ve lâkin" edatları ile olur. Ancak burada kısaca lâ (لَا) ile yapılan hasrdan bahsedelim. Atıf harfi olan "lâ", öncesine ait olan niteliği sonrasından kaldırarak onun tarafından gerçekleşmediğini ortaya koymaktadır. Örneğin "جائَنِي زيد لَا عمرو" dediğimizde gelme eyleminin Amr tarafından meydana gelmediğini ifade ederiz. Cümleyi bu şekilde kurgulamanın nedeni gelme eyleminin kim tarafından gerçekleştiği konusunda yanılgısı olan kimsenin bu yanılgısını düzeltmektir. Burada gelenin bir kişi olduğu konusunda kuşku yoktur ancak gelenin Zeyd mi yoksa Amr mı olduğu kuşkuludur.

Lâ için bahsedilen anlam innemâ (إِنَّمَا) için de geçerlidir. Ancak "innemâ"da dikkat çekme, lâ ile yapılan hasrda ise yanılgıyı ortadan kaldırma amacı vardır. "انما جائني زيد" dersek vurguyu Zeyd üzerine yaparak gelmenin sadece Zeyd tarafından gerçekleştiğini ifade ederiz. Böylece gelme başkasına değil sadece Zeyd'e ait bir eylem olur. Burada gelme eylemi reddedilmez ancak eylemin sadece birisine ait olduğu söylenir.[19] Lâ atıf edatı ile yapılan hasrda hem maksûr hem de maksûrun aleyh bu edattan önce gelir.

2. 3. 3. Takdim ile Hasr

Takdim, sona gelmesi gereken bir ögenin önce getirilmesine denir. Takdim, haberin mübtedâdan önce, mamulün de fiilinden önce zikredilmesi ile yapılır. Takdimde maksûrun aleyh önce, maksûr sonraya kalır. Örneğin "اياك نعبد" cümlesinde takdim yolu ile hasr vardır.[20] Arapların cümlede takdim yapması, öne alınan şeye önem verdiklerini ve ona özen gösterdiklerini ifade etmek içindir.[21] Dolayısı ile "iyyâke"nin öne gelmesi kulluğun başkasına değil, yalnızca Allah'a ait olduğunu vurgulamak ve buna önem verilmesi gerektiğini göstermek içindir. Ayetin bu şekilde gelmesi ve Fatiha suresinin ilk vahiylerden olması bu yolla yapılan

[18] Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 295, 297.
[19] Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 293.
[20] Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 263.
[21] Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 104.

hasrı daha anlamlı hale getirmektedir. Çünkü kulluğunda putlara yönelen bir topluma bu üslup ile seslenilerek kulluğun yalnızca Allah'a olması gerektiği bildirilmiştir.

2. 4. Nefy ve İstisna Edatı ile Yapılan Hasr

Bu hasr türünde nefy edatı olarak lâ (لَا) ve mâ (مَا) edatları, istisna edatı olarak da illâ'nın (إِلَّا) yanı sıra başka edatlar da kullanılır.[22] Burada istisna edatından önce maksûr, sonra maksûrun aleyh gelir. İstisna hükmü tersine çevirir. Bunun nedeni olumsuz bir hükümden olumluyu hasretmektir. Bu yolla kurulan hasr ifadesi hükmü bilmeyen veya hüküm hakkında inkâr, şüphe, tereddüt ve vehim içinde olan ya da mecazen bu durumda kabul edilen muhatap için kullanılır.[23] Örneğin "ماعلي الا كاتب" cümlesi ile bir hasr yaptığımızda maksûrun aleyh olan "kâtibun" sözcüğü ile Ali'nin sadece yazar olduğunu ifade ederiz. Bu cümle Ali'nin sadece yazar olduğunu, onda şairlik ve hatiplik vb. özelliklerin olmadığını ortaya koymaktadır. Bu tür hasr, hakiki olarak isimlendirilir. Aslında bu hasr türüne ender rastlanır. Kur'ân'da da bulunmaz. Bir şeyin bütün sıfatlarını ihata etmek mümkün olmadığından bunlardan birini sıfat kılıp diğerini tamamen nefyetmek yani olumsuzlamak da mümkün değildir.[24]

"ما اكلت الا تمرا" cümlesi de "Hurmadan başka hiç bir şey yemedim." manasına gelmektedir ve bu cümlede hasr vardır. "Ekeltü" sözcüğü maksûr, "temran" sözcüğü de maksûrun aleyhtir. İşin gerçeğinden haberi olmayan kimseye bu şekilde hasr yapılır veya haberi olduğu halde bir münasebet nedeniyle muhatabın bildiği bir şey bilinmez gibi kabul edilir. Mesela "وما محمد الا رسول" ('Âl-i 'İmrân 3/144) ayeti böyledir. Ayetin muhatabı sahabedir. Bu nedenle onların, Hz. Peygamber'in resul olduğunu bilmedikleri düşünülemez. Onların, Hz. Peygamber'in öleceğini kabul etmemeleri onları risaleti bilmemek durumuna düşürmektedir. Bu nedenle onun öleceğine inanmamak onun risâletini adeta inkâr etmek gibi olduğu için ayet bu şekilde gelmiştir.[25] Benzer bir ifade de "ماالمسيح ابن مريم الا رسول" (el-Mâide 5/75) şeklindedir. Burada muhatabın inkâr veya şüphe durumunda olduğu dikkate alındığında onlara İsa'nın bir resul olduğu gerçeğinin hasr yolu ile anlatıldığı söylenebilir. Nitekim Hristiyanların, onun bir elçi değil de ilah olduğuna dair yanlış kanaatlerinin olduğu bilinmektedir. İşte ayet bu şekilde gelerek önce onların bu düşüncelerini reddetmiş daha sonra İsa'nın resul olmadığına dair inkârlarına cevap verilmiştir.

Fail ile mef'ul ikisi birden istisna edatından sonraya kalırsa vurgulu olan kelime illâ'dan sonra gelendir. Mesela "ماضرب الا عمرو زيدا" cümlesi "Zeyd'i, Amr'dan başkası dövmemiştir." demektir. Çeviride görüldüğü üzere vurgulu sözcük 'Amr'dır.

---

[22] Süyûṭî, *el-İtḳân fî 'ulûmi'l- Ḳur'ân*, 580

[23] Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 261; Durmuş, "Hasr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/hasr--belagat.

[24] Süyûṭî, *el-İtḳân*, 579.

[25] Süyûṭî, *el-İtḳân*, 580.

3. Ayetlerin Nefy ve İstisna ile Hasr Yapılması Açısından Tahlili

3. 1. (68.) Kalem Suresi 52. Ayette Nefy ve İstisna

وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ "Oysa o, âlemler için sadece bir öğüttür." (el-Kalem 68/52) ayeti Kur'an'da muhataplara yönelik ilk hasr ifadesidir. Bu yolla yapılan hasrın hükmü bilmeyen veya hüküm hakkında inkâr, şüphe, tereddüt ve vehim içinde olanlar için yapıldığı bilgisini dikkate alarak ayeti inceleyelim. Ancak bu ayeti bir önceki ayet ile birlikte değerlendirmek faydalı olacaktır. Kalem 51'in meali şu şekildedir: "Şüphesiz inkâr edenler zikri (Kur'ân'ı) duydukları zaman neredeyse seni gözleriyle devirecekler. (Senin için) 'Hiç şüphe yok o bir mecnundur.' diyorlar." Bu ayete göre kâfirlerin zikri duyduklarında verdikleri ilk tepki Hz. Peygamber'i sanki gözleri ile devireceklermiş gibi bir tavır içine olmaları hatta bunu uygulamaya teşebbüs etmeleridir. İkinci tepki ise Hz. Peygamber'e mecnun demeleridir. Birinci durumda muhataplar bir tahammülsüzlük göstermişlerdir. İkincisinde ise kendilerine gelenin peygamber olduğunu inkâr ederek ona farklı bir şekilde muamele etmişler ve onu mecnun diye nitelendirmişlerdir. Böylece gerçeği yadsımışlardır. Surenin son ayeti ile onların bu tavırları ve sözlerinin reddedilmesi amaçlanmıştır. Buradaki hasrın maksadı onların inkârını reddetmektir, sadece Kur'ân'ın zikir olduğunu ve Hz. Muhammed'in mecnun olmadığını vurgulamak değildir. Çünkü müşrikler Kur'ân'ı yalanlamışlar ve Hz. Peygamber'in resul olduğunu inkâr etmişlerdir. Gelen vahiyleri Allah-Cebrail-Peygamber silsilesinden farklı bir mecra içerisinde tanımlayarak bu silsileye karşı olması gereken inancı reddetmişlerdir. Vahyi, cinlerle irtibatlandırmışlardır.

Nüzul sırası itibariyle 7. olan Tekvîr suresindeki إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ "O; âlemler için bir hatırlatma olmaktan başka bir şey değildir." (Tekvîr 81/27) ayeti de -ileride buna tekrar değineceğiz- aynı şekilde nefy ve istisna yolu ile gelen bir hasrdır. Bu cümle Yusuf 104 ve Sâd 87'de de geçmektedir. Zikr'den kastedilen Kur'ân'dır. Bu üslup yolunun kullanılmasından, muhatapların bir şeyleri inkâr ettiği ve bu nedenle onların inkârına karşılık bu ifadenin geldiği anlaşılmaktadır. Müşrikler, Kur'ân'ın vahiy olduğunu inkâr edip onu şeytanın, kâhinin ve bir mecnunun sözü olarak görüyorlardı. "Kur'ân, kovulmuş şeytanın sözü değildir." (et-Tekvîr 81/25) ayeti de onların söylemlerinin böyle olduğunu göstermektedir. İşte Allah, onların vahye dair inkârları karşısında inkârcı bir tutum seçen bu muhataba bu yolla hitap etmiştir. Onların iddialarında yanlış yolda olduğunu "Siz nereye gidiyorsunuz?" (et-Tekvîr 81/26) cümlesi ile bildirdikten sonra onları hakikate yönlendirmek için "O; âlemler için ancak bir öğüttür." ayetini bildirmiştir İbn Âşûr, bu ayette izafi hasr olduğunu söylemiştir. Verdiği bilgilere göre Kur'ân; zikr kelimesi üzerine hasredilerek onun, mecnun ve kâhin sözü olduğuna dair iddianın iptal edilmesi amaçlanmıştır.[26]

Kalem suresindeki bu hasr belagatini daha iyi anlamak için yine bu surenin muhtevasına bir bütün halinde bakmak isabetli olacaktır. Hz. Peygamber'e mecnun ithamı ve onun yoldan çıktığının iddia edilmesi, ondan davasından vazgeçmesinin beklenmesi, Velid b.

[26] Muḥammed et-Tâhir b. Muḥammed b. Muḥammed et-Ṭûnusî İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 30: 165.

Muğîre'nin Hz. Peygamber'den kendisine itaat etmesini istemesi ve bu kimsenin malı ve mülkünden dolayı kabalık yapması ve bu kimsenin bahçe sahipleri kıssası ile uyarılması bu surede dile getirilmiştir. Bunun yanı sıra bu tip kimselerin kendilerine karşı aşırı güven içinde olmaları, bu kimselerin azgın tavırlarına karşı Allah'ın, Hz. Peygamber'e görevinden kaçan Hz. Yûnus'u hatırlatması, yine kâfirlerin, Hz. Peygamber'in cinlerden ilham aldığını söyleyerek Kur'ân'ı inkâr etmelerine karşılık Allah'ın, Kur'ân'ın sadece zikir olduğunu bildirmesi hususları surenin muhtevası olarak özetlenebilir.

Şu hali ile Kalem suresinin içeriğinde ilk dönem itibari ile kâfirlerin Hz. Peygamber'e karşı tavırları, onların vahiy algıları ve azgın tavırlarına bağlı olarak oluşturdukları söylemlerinin etkisi olduğu görülmektedir. Kalem suresinden önce Alak suresinin içeriğinden kâfir insan tipi olarak Ebu Cehil ile Hz. Peygamber'e karşı bir muhalefetin başladığı görülmektedir. Ebu Cehil'in, Hz. Peygamber'i yaptığı işten vazgeçirmek için tehdit etmesi bu tavırla ilgilidir.[27] Ancak yine bu surenin muhtevasına göre kâfirler henüz vahyi cinlerle ilişkili görme tavrı içerisine girmemişlerdir. Bu tavrın Kalem suresinin nüzulü öncesinde başladığı, bu suredeki hasr ifadesinden anlaşılmaktadır fakat mücadelenin seyrinde zamanla değişiklikler olduğu ilk surelerin muhtevalarından çıkarılmaktadır.

3. 2. (73.) Müzemmil Suresi 9. Ayette Nefy ve İstisna

رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً "O, doğunun da batının da Rabbidir. Ondan başka hiçbir ilâh yoktur. Öyle ise onu vekil edin." ayeti Allah'ın tek ilah olduğunu bildirmektedir. Bir önceki ayette Rabbin ismini anma ve tam manasıyla ona yönelme Hz. Peygamber'den istenmektedir. Müzzemmil 9'da Allah'ın doğunun ve batının Rabbi olduğu söylendikten sonra ondan başka ilah olmadığı ve ilahlığın yalnızca ona ait olduğu hasr yolu ile açıklanmıştır. Müzzemmil 10'da da muhataplarınca sergilenen kötü tutumlara karşı Hz. Peygamber'in sabretmesi ve bu tutumlarla karşılaştığında bu davranışları gösteren kişilerden uzaklaşması emredilmiştir. Bu anlam örgüsü içinde üç ayet dikkate alınarak hasr değerlendirilmelidir.

لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ cümlesi ile başkalarından rubûbiyet nefyedilmek suretiyle bu vasfın yalnızca Allah'a ait olduğu beyan edilmiştir. Nefy ve istisna yolu ile yapılan hasrın, yapılış maksatları dikkate alındığında ayetin muhatabı olarak buradaki hasrı açıklamak zor olmaktadır. Çünkü Allah resulü için hükmü bilmeme veya hüküm hakkında inkâr, şüphe, tereddüt ve vehim gibi durumlar söz konusu değildir. Şu durumda bu nasıl izah edilebilir? Bu surenin ilk dokuz ayeti doğrudan Hz. Peygamber'e seslenirken onuncu ayetten itibaren vahyin içeriğinde muhatap olarak kâfirlerin de etkisi hissedilmektedir. Bu surenin son ayetine kadar içerik bu minvalde gitmekte ancak son ayette yine hitap doğrudan Hz. Peygamber'e dönmektedir. Bu tahlilden sonra az önceki sorduğumuz sorunun cevabını arayalım. Bu soruya İbn Âşûr'un açıklamalarından cevap bulmak mümkün olmaktadır. İbn Âşûr'a göre müşriklerin bu hususla ilgili yani Allah'ın doğunun ve batının Rabbi olmasıyla ilgili sorunları bulunmamaktadır. Onlar, bunu kabul etmektedir. Ancak Allah'ın tek ilah olması ile ilgili

[27] Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Mehmet Zülfi Cennet, "Vahyin Başlangıç Yılları (İlk Çağrılar ve Putperestliğe İlk Eleştiriler)", *Tefsir*, Ed. Ali Rıza Gül - Yunus Emre Gördük (Lisans Yayıncılık: İstanbul 2019), 11-35.

itirazları vardır. İşte devamında tek bir ilah olma ona ait kılınarak müşriklerin, ilahları çoğaltma iddialarının önünün kesilmesi böylece amaçlanmıştır.[28] Buna göre aslında Allah'ın tek ilah olmasına itiraz eden bir topluluk bulunmaktadır. Bu topluluğun inkâr durumu hesaba katılarak hasr üslubunun kullanıldığı söylenebilir. Zaten bir sonraki ayet, müşriklerin dediklerine karşı Hz. Peygamber'den sabretmesini istemektedir. Müzzemmil suresinde müşriklerin ne dedikleri zikredilmemiştir. Diğer ilk dönem surelerin muhteva yardımı ile bu ortaya çıkarılabilir. Ancak bir sonraki ayette geçen şu ifade aydınlatıcı olmaktadır: "Nimet içinde yüzen ayetlerimizi yalanlayan o yalancı kimseleri sen bana bırak." (Müzzemmil 73/10) Mâtürîdî'ye göre bu ayetin belirttiğinin yanı sıra müşriklerin mecnun ve büyücü gibi ithamları da onların söylediklerinin kapsamında olur. İşte bu durumda olup Allah'ın yanı sıra başka varlıkları ilah edinip ilahların sayısını çoğaltan müşriklere tariz maksadı ile Allah'tan başka ilah olmadığı hasr üslubuyla bildirmiştir.

3. 3. (74.) Müddessir Suresi 24. Ayette Nefy ve İstisna

فَقَالَ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ "Bu, ancak nakledilegelen bir sihirdir." ayeti Müddessir suresinin 23. ayetidir. Surenin başında Hz. Peygamber'e hitap edildikten sonra bu ayete gelinceye kadar kâfir bir insanın tavırlarından ve ona yönelik tehditlerden bahsedilmektedir. Daha sonra nefy ve istisna üslubu kullanılarak bu kâfir insanın Kur'ân'a dair itirazlarına yer verilmektedir. Tefsirlerde bu kişinin Velid b. Muğîre olduğu bilgisi yer almaktadır.[29] Müşrikler, Velid b. Muğîre'ye, Muhammed'in anlattıkları karşısında onun nasıl cevap vereceğini sormuşlar ve o da ölçüp biçip iyice düşündükten sonra "Bu, ancak nakledilegelen bir sihirdir." sözünü yaymalarını istemiştir. Bu fikri ile Kur'ân'ın başka birisinden veya eskilerden beri nakledilen etkileyici bir sihir olduğunu iddia etmiştir. Onun bu iddiası sıradan bir iddia değildir. Bunu, onun hasr üslubu ile söylemesinden anlıyoruz. Dolayısı ile bu cümle farklı bir anlam ifade etmektedir.

Tâhir İbn Âşûr'a göre Velid b. Muğîre'nin bu itirazı hasr ile gelmiştir. O, Kur'ân'ın hallerine dair çeşitli şeyleri iyice düşünmüş ve bu sonuca ulaşmıştır. Önce kalbine Kur'ân'ın şair, kâhin ve mecnun sözü olduğuna yönelik düşünceler gelmiş; ancak o, Kur'ân'ın bunlardan birinin sözü olamayacağı sonucuna ulaştıktan sonra çıkarımla Kur'ân'ın, nakledilen etkileyici bir söz olduğunda karar kılmıştır. Hatta bu sihrin eskilerden nakledilen alışılmadık bir sihir olduğunu ileri sürmüştür. Eğer, böyle demeseydi Kur'ân'ın sihre benzemediği yönünde bir itiraz gelebilirdi. Ancak o bu itirazı ortadan kaldırmak istedi ve söz her ne kadar Hz. Peygamber için gelmiş olsa da onlara tariz maksadı ile böyle bir cümle kullanıldı.[30] Hasr üslubun kullanılma gerekçesi muhatabın inkâr etmesi idi. Kur'ân'a sihir denmesine Hz. Peygamber'in itiraz edeceğini ve bunu kabul etmeyeceğini bildiği için onun böyle etkili bir üslup seçmesi muhtemeldir.

---

[28] İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 29: 267.
[29] Örnek olarak bkz. Ebu Manşur b. Muḥammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l- Ḳur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 17: 246.
[30] İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 29: 310.

Bundan sonra gelen إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ "Bu, ancak insan sözüdür." (Müddessir 74/24) ayeti Tâhir İbn Âşûr'a göre bu ayetten bedeldir. Sihir hem fiili hem de sözlü olabilir. Kur'ân da kavli sihirdendir. Hatta bu ayet, önceki ayetin neticesidir. Her iki söz ile Velid b. Muğîre, Kur'ân'ın vahiy olmadığını hasr yolu ile etkili bir şekilde ortaya koymak istemiştir. Çünkü onun karşısındaki Hz. Peygamber, Kur'ân'ın beşer sözü olduğunu kabul etmemekte ve onun iddialarını inkâr etmektedir. Bu nedenle Velid b. Muğîre, onun kendisini reddedeceğini düşündüğü için hasr ile Hz. Peygamber'e cevap vermektedir. Müddessir 23'ün fâ-i takibiye ile gelmesi ise iyice düşündükten sonra bu düşüncenin onun zihnine birden geldiğini ve kendisini tutamadan bu sözü söylediğini göstermektedir.[31]

3. 4. (81.) Tekvîr Suresi 29. Ayette Nefy ve İstisna

وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ "Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz." ayeti nefy ve istisna üslubuyla kurulmuştur. Bundan önceki iki ayette istikamet üzere olmak isteyenler için Kur'ân'ın bir öğüt olduğu ifade edildikten sonra bu ayette dileme ve isteme yalnızca âlemlerin Rabbi olan Allah'a hasredilmiştir. Benzer bir ifade, İnsan suresinin 29 ve 30. ayetlerinde de yer almaktadır. Dilemenin yalnızca Allah'a ait kılınması muhataplar içinde inkâr durumunda olan birilerin varlığını göstermektedir. Buna göre dilemeyi kendisinde gören birileri olmalıdır. Rivayetler bu yaklaşımımızı desteklemektedir. Sa'lebî'nin tefsirinde (v. 427/1036) yer alan bir rivayete göre "istikamet üzere olmayı isteyenler için" (et-Tekvîr 81/28) ayeti nazil olduğunda Ebu Cehil, "Biz istersek istikamet üzere oluruz, istemezsek olmayız." dediğinde Allah bu ayeti indirdi.[32] O, bu tavrıyla Allah'ın ayetine karşı inkârcı bir tutum takınmış, Allah da bu inkârına karşılık dilemeyi âlemlerin Rabbi olarak yalnızca kendisine hasretmiştir. Bu hasr üslubu ile o kişi, inkârcı durumuna düşürülmüştür.

Yine bu surenin 17. ayetinde -yukarıda ele almıştık- nefy ve istisna edatı ile yapılan hasr üslubu ile Kur'ân'ın sadece bir öğüt olduğu beyan edilmiştir. Tekvîr suresi zikrettiğimiz bu ayetlerle birlikte içerik olarak bir bütün halinde değerlendirildiğinde hitap muhatap ilişkisi ve ilk dönem açısından önemli bir muhtevaya sahiptir. Hz. Peygamber'in vahyi karşısında direnç gösterip bu vahyin, şeytan sözü olduğunu iddia eden müşriklerin inkârına karşılık Allah'ın katında değerli bir elçi olan Cebrail'in sözü olduğunu Allah onlara deklare etmiştir. Aynı şekilde getirdiği vahiyden dolayı Hz. Peygamber'i mecnun olarak gören müşrik taifesine karşı onun, mecnun olmadığı açıkça ilan edilmiştir. Burada müşriklerin şöyle bir tutumu ortaya çıkmaktadır: Bu taife vahyi getiren Cebrail'i, vahyin kendisine geldiği peygamberi, vahyin içeriğini ve vahyi gönderen Allah'ın dilemesinin her şeyin üstünde olduğunu inkâr edip kendilerini müstağni görüyorlardı. İşte bu inkârları sebebiyle surenin başında onlar kıyametle uyarılıp hesapların görülmesi ile korkutuldular. Sonra da onların nazarında bilinen şeylere Allah yemin ettikten sonra, onların inkâr ettikleri şeylerin değerini yüceltti ve hasr yolu ile onların inkârlarına cevap verdi.

---

[31] İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 29: 310.

[32] Ebû İshâk Ahmed b. Muḥammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyan an tefsîri'l-Kur'ân,* thk. Ebû Muḥammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002), 10: 144.

3. 5. (87.) A'lâ Suresi 6 ve 7. Ayette Nefy ve İstisna

سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰٓى اِلَّا مَا شَاۤءَ اللّٰهُ "Sana okutacağız, Allah'ın dilemesi hariç sen unutmayacaksın."

ayetinde ancak Allah'ın dilediği şey dışında Hz. Peygamber'in unutmayacağı hasr yolu ile bildirilmiştir. Rivayetlere göre bu ayetin zahirinden de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber bazı ayetleri unutmuştur. Mâtürîdî, bu rivayetleri âhâd olduğu gerekçesiyle reddetmiş ve buna dayanarak yapılan tevilleri sahih görmemiştir. Çünkü inen ayetleri ezberlemesi onun nübüvveti için bir delildir. Muarızları ondan okumasını istese o da bunları unuttuğunu söylerse bu ona dil uzatmak için bir gerekçe olurdu.[33] Bu nedenle unutmanın farklı yönleri olabilir. Bir yönü onun ayetleri unutma endişesi içinde olmasıdır. Nitekim bütün peygamberler zelle kabilinden şeyleri yaparım endişesi taşırlardı. İkinci yönü gerçek bir unutma anlamına gelmemesidir. Bir hükmün neshedilip uygulanmaması tıpkı unutma gibidir. Üçüncü yön ise Hz. Peygamber'in başka şeylerle uğraşması neticesinde bazı ayetlerin bir anlık hatırından gitmesi şeklinde olabilir. Aslında burada tam unutma olmamakta ve zihni toparlayıp da bir şeyleri hatırlayan insan gibi o da bu tür ayetleri hatırlamaktadır.[34]

Bazı âlimlere göre buradaki istisna bir şeyin olacağı anlamına gelmemektedir.[35] Böyle kabul edildiğinde anlam "Sana okutacağız, sen unutmayacaksın ancak Allah'ın dilemesi hariç ki Allah bunu dilemeyecektir." şeklindedir. Nitekim Ferrâ da bu kanaattedir.[36] Bu anlamın doğru olma ihtimali yüksektir. Çünkü unutma olması için bir gerekçe bulunması gerekirdi. Ayrıca Allah'ın, unutturacağı vahyi indirmesinin bir gerekçesi bulunmalıdır. Nefy ve istisna yolu ile hasrın geliş nedenlerinden birisi olarak muhatabın şüphe içerisinde bulunmasını dikkate aldığımızda söylediğimiz gerekçenin haklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber, unutma endişesi veya ezberleyememe şüphesi ile vahiyleri ezberlemede aceleci davranıyordu. Allah, onun bu şüphesini gidermek için bu ayeti gönderdi ve hasr üslubu ile şüphesini izale ederek ona unutturmayacağını bildirdi. Ayrıca ona risaleti konusunda destek verdi. Ayetin bu çerçevede Hz. Peygamber'e bir müjde niteliği taşıdığı ifade edilebilir. Bu surenin 8. ayetinden itibaren bildirilenler unutma ifadesi ile birlikte değerlendirildiğinde söylediklerimiz bir anlam kazanmaktadır. Bu ayette (وَنُيَسِّرُكَ لِلْيُسْرٰى) Allah, Hz. Peygamber'e kolaylık lütfedeceğini açıklamıştır. Söz konusu iki durumun da ötesinde sure bir bütün halinde değerlendirildiğinde unutmanın mahiyeti daha net ortaya çıkmaktadır. Bu noktada şu söylenebilir: Hz. Peygamber risalet görevini yerine getirmede hassasiyete sahipti. Bu nedenle ayetleri unutmaktan endişe ediyordu. Allah, ona unutturmayacağını ve bu görevini ona kolaylaştıracağını bildirdi.

Âlâ suresinde Hz. Peygamber'in risâletinin muhatabı olarak ilki vahiyden kaçan şakî, diğeri de vahye kulak veren olmak üzere iki kişi bulunmaktadır. Surenin başında Allah, önce gücünü ve kudretini ifade eden durumlar olarak insanı yarattığını ve meraları bitirdiğini

---

[33] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l- Ḳur'ân*, 17: 169.
[34] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l- Ḳur'ân*, 17: 170-171.
[35] Bu bağlamda Kur'an'da bu ayette dâhil bir kısım ayetlerde illâ edatı istisnâ anlamı dışında farklı anlamlarda kullanıldığı söylenmiştir. Bkz. Soner Aksoy - Sakin Taş, "Arap Dilinde Yer Alan İllâ Edatının Farklı Kullanımları ve Kur'ân Yorumuna Yansıması", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (Haziran 2019): 227-252.
[36] Bkz. Ebû Abdillah Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l- Ḳur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî/İbrâhim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mışrıyye, 1964), 20: 18.

bildirirken her türlü noksanlıklardan kendisini tenzih etmesini emredip daha sonra ona okutacağını ve onun kendisine okutulanları unutmayacağını beyan etti. Böylece her şeye gücü yeten kudretini hatırlatmakla unutma noktasında onun endişesini gidererek ayetleri onun kalbinde toplayacağını ortaya koydu. Bazı müfessirler unutmayı nesh ile açıklasalar da surenin ilk dönemlerde gelmesi ve muhtevası itibari ile nesh yorumunun tutarlı bir açıklama olduğu kanaatinde değiliz.

Surenin devamında da Hz. Peygamber'e öğüt vererek ve uyararak görevini yerine getirmesi, şaki olanın bundan kaçacağı, ahireti tercih etmeyeceği; haşyet içinde olan kimsenin de bundan öğüt alıp Allah'ın emirlerini yerine getireceği ifade edilmiştir. Surenin sonunda ise başından beri anlatılan hususların önceki vahiylerde de olduğu söylenmiştir.

Müfessirlerden birçoğu bu surede anlatılan şakînin kimliğine dair bir isim zikretmeyip bu kişiyi genel olarak alsa da bazı müfessirler bu kimsenin Velid b. Muğire veya Utbe b. Rebîa olduğunu söylemişlerdir.[37] Zaten bu sure "ellezî" ismi mevsulü ile bir kişiden bahsettiğine göre özelikle birisinin, bu surenin nüzulü ile doğrudan ilişkisi bulunmalıdır. Leyl suresinde de bir şakîden bahsedilmektedir. Bu sureler ilk döneme ait olduğuna göre muhtevanın, müşriklerin Hz. Peygambere karşı muhalefetlerini yansıtması gerektiği dikkate alınmalıdır. Ayrıca daha önce de ifade ettiğimiz üzere Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde vahyi kalbine yerleştirme endişesi taşıması olası bir durumdur. İleri gelen kâfirlerin karşı tavrını da hesaba kattığımızda surenin muhtevası ve "Allah'ın dilemesi hariç unutmayacaksın yani her şeyi yaratan, gücü elinde bulunduran Allah böyle bir şey dilemeyecek ve sen unutmayacaksın." şeklinde endişe giderici ve teselli edici bir muhtevaya yönelik bir bütünlük oluşturmaktadır. Sonuç olarak İmam Mâtürîdî'nin de dediği gibi Hz. Peygamber'in unutması söz konusu değildir.

3. 6. (92.) Leyl Suresi 15. Ayette Nefy ve İstisna

لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى "Oraya ancak en bedbaht olan kimse girer." ayetinin öncesinde (فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى) kafirlerin alev saçan bir ateşe karşı uyarıldığı ve bu ayetle ateşe sadece en bedbaht (eşkâ) olanların gireceği bildirilmektedir. Bir sonraki ayette şakî (الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى) yalanlayan ve yüz çeviren bir kimse olarak tarif edilmektedir. İbn Abbas'tan gelen rivayete göre bu ayet Hz. Peygamber ve diğer nebileri yalanlayan Ümeyye b. Halef gibi kişiler hakkında gelmiştir.[38] Zemahşerî'ye göre bu ayetler müşriklerden bir kişi ile müminlerden iki zıt kişiliğin durumu hakkında karşılaştırma yapmakta ve onların çelişen durumlarını haber vermektedir.[39]

Ümeyye b. Halef gibi insanların ortak özelliklerinden birisi kendisi ile uyarıldıkları kıyamete inanmama ve ahireti inkâr etme idi. Onlar inanmadıkça ayetler, öldükten sonra dirilmeye karşı onları tekrar uyarıyor ve onlar da bunu eskilerin masalları olarak görüyorlardı. Ayetteki hasrı bu çerçevede değerlendirdiğimizde önce hasrın inkâr durumundaki muhataplar

[37] Ebu'l-Ḳâsım Maḥmûd b. 'Amr Cârullah ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiḳı ġavâmıżı't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 4: 740.
[38] Faḫreddîn Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb* (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1998), 31: 186.
[39] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf,* 4: 764.

için geldiğini dikkate almamız lazım. Buna göre onların ahireti yalanlamalarına karşılık, ayetin böyle geldiği dikkate alındığında yalanlama ve yüz çevirmenin mahiyeti de anlaşılmaktadır. Yine bu surenin 13. ayetine işte tam burada dikkat etmek gerekmektedir. Bu ayette (Şüphesiz ahiret de dünya da bizimdir.) ahiretin de dünyanın da Allah'a ait olduğu bildirilmiştir. Bu ayetleri birlikte değerlendirirsek kâfirin yalanladığı şeyin ahiret olduğu söylenebilir. Bu kâfir insan yani Ümeyye b. Halef sahip olduğu malın, mülkün ve taptığı putların kendisini kurtaracağına inanmaktaydı. Dünyası ve ahireti olmayan putlara tapmaktaydı ve en önemlisi ahireti inkâr etmekteydi. Onun bu tavrına karşı Allah, her şeyin sahibinin kendisi olduğunu, bu tutumundan dolayı insanları uyardığını bildirdikten sonra inkârlarına karşılık yalnızca kâfirlerin oraya gireceklerini beyan etti. Yine muttakilerin buraya karşı korunduğunu (وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى) bildirdikten sonra yine nefy ve istisna üslubu ile muttakilerin yalnızca Allah'ın rızasını gözetmek için yardımda (وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى) bulunduğunu açıkladı. Bu ayetteki üslubun da yine inkâr durumunda olan birisine cevap için geldiğini söyleyebiliriz. Bu kimse Rabbinin rızasını değil, putları ve dünya menfaatini gözetmekle Rabbinin rızasını inkâr etmekteydi. İşte buna binaen ayet rızanın başka şeylerde değil Allah'a ait olduğunu açıklamıştır. Nitekim bu ayetle ilgili aktarılan bir rivayete göre Hz. Ebubekir, Bilal'i azat etmek istediğinde Hz. Ebubekir'in babası ona, zenci yerine daha güzel birisini azat etmesi teklifinde bulunmuştu. Onun bu tavrının, daha değersiz gördüğü şeylere karşılık iyilik yapmamaya dair olduğu için aynı zamanda bu tavrın, daha değerli olan Allah'ın rızasını inkâr konumunda olduğu söylenebilir. Bu bakış açısı hasr üslubunun amacına da uygun düşmektedir.

"Oraya ancak en bedbaht olan kimse girer." (el-Leyl 92/15) ayetindeki hasr üslubundan hareketle mü'minlerin cehenneme girmeyeceği ileri sürülmüştür. Kurtubî, bu görüşü Ebu İshâk ez-Zeccâc'tan (ö. 311/923) gelen bir bilgi olarak Mürcie'ye atfettikten sonra bu görüşün yanlışlığını ifade etmiştir. Ona göre bu ayet nitelikleri belirli olan bir ateştir. Cehennemliklerin ise farklı konumları vardır. Mesela münafıklar, cehennemin en alt derecesindedir. Allah, şirk koşulması dışında dilediğine mağfiret edeceğini bildirmiştir. Eğer şirk koşmayan herkese azap etmeyecek olsaydı ondan başkasından dileyeceğine mağfiret edeceğini (en-Nisa 4/48, 116) söylemezdi. Bu nedenle Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre bu ayet günahı olup da tövbe etmeden ölen mü'minlerin cehenneme girmeyeceğine delil değildir.[40]

Aslında bu konuya hasr üslubu açısından bakıldığında bu ayetin, cehenneme sadece bir zümrenin gideceğini bildirmek için geldiğini söyleyemeyiz. Çünkü bu şekildeki hasrın amacı girme eylemini bir topluma hasretmek değil, inkâr durumunda olan bedbaht kimseye karşı cevap vermektir. "Muttaki ise ondan uzak tutulur." (el-Leyl 92/18) ayetindeki üslup bu yaklaşımımızı doğrulamaktadır. Çünkü bu ayette hasr bulunmamaktadır. Eğer, Leyl 15 ayeti Mürcie'nin yaklaşımını destekleyecek bir mahiyette olsaydı, Leyl 18'in de hasr üslubu ile gelmesi gerekirdi. Nitekim muttakiler, şaki olanların karşısındaki gruptur. Muttakilerin,

[40] Ḳurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l- Ḳur'ân*, 20: 87.

cehennemden uzak tutulması noktasında inkâr içinde olmamaları nedeni ile onlara bu durumun hasr ile bildirilmesine de gerek kalmadı. Leyl 15 ayetinin aynı şekilde günahkâr müminlerle ilgili olduğu da kısmen söylenemez. Çünkü ayetin amacı Kur'ân'ı yalanlayıp yüz çeviren eşkâ/bedbaht yani kâfir insanın ahireti inkâr etmesine karşılık bu kâfirin inkâr ettiği o yere gireceğini ve bundan kaçış olmadığını bildirmektedir. Bu ayetten, zahiren, davranış itibariyle kötülük derecesi daha az olan bir kimsenin tutuşturulmuş değil de farklı türden bir ateşe girmesi çıkarılabilse bile ayetin asıl sevk amacının hitap muhatap ilişkisi bağlamında bu olmadığı kuvvetle -Mâtürîdî'ye göre ayet kâfirler hakkındadır-[41] muhtemeldir. Zira ayetteki tutuşturulmuş ateş ifadesi cehennemin özel bir yerini vasıflandırma ihtimali olabileceği gibi cehennemin genel bir özelliğine de işaret edebilir. Böyle olunca en bedbaht olanlar için özel bir ateş türünü ayet konu etmemektedir ki bedbaht olmayanlar için başka ateşler olsun.

3. 7. (53.) Necm Suresi 4. Ayette Nefy ve İstisna

إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ "O, sadece vahyedilen bir vahiydir." ayeti bir önceki ayetle birlikte Hz. Peygamber'in hevasından konuşmadığını (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى) ve onun Kur'ân diye bildirdiklerinin vahiyden başka bir şey olmadığını açıklamaktadır. Bu açıklama hasr üslubu ile gelmiştir. Hasr üslubunun nefy ve istisna yolu ile gelmesi hitabı inkâr eden birilerinin olduğunu göstermektedir. Müfessirlerin kanaatlerinden ayetlerin müşriklerin itirazlarına karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Tefsirlere müracaat edilmese de bu surenin lafzından da bu sonuca ulaşmak mümkündür.

Müşrikler, Hz. Peygamber'in kendilerinin bulunduğu doğru yoldan saptıklarını ileri sürerek hevasından bir takım şeyleri uydurduğunu iddia etmekteydiler. Çünkü Peygamberimiz onlara bir vahiy olarak Kur'an'ın emirlerini tebliğ ettiğinde onlar bunu kabul etmediler. Onların inkârcı olduklarını hem vahyi hevaya indirgemelerinden hem de ayetlerin onlara reddiye olarak hasr ile nazil olmasından anlamaktayız. Vahyin sıfatı olan "yûḥâ" kelimesinin muzari olarak gelmesi de bu vahyin tekrarlanan bir hadise olduğunu göstermektedir. Çünkü muzari fiili teceddüd ifade etmektedir. Muzari fiilinin vahyin sıfatı kılınması ayrıca vahyin, mecazî değil hakikat olduğunu ve mecazî olma ihtimalini ortadan kaldırarak[42] inkârcıların iddialarına kuvvetli bir reddiye niteliğinde olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in yoldan çıkmadığının ve azmadığının mazi fiili ile bildirilmesi ise onun daha önceki hayatında böyle davranışlar sergilemediğini açıklamaktadır. Çünkü mazi fiili geçmişte meydana gelmiş olaylar için kullandığından, kesinlik bildirmektedir.

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ۚ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ "Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilâh edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir. Allah, onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar." (en-Necm 53/23) ayetinde iki tane hasr vardır. Bu iki hasr muhatabın inkâr durumunda değil

[41] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l- Ḳur'ân*, 17: 237.
[42] Muḥammed el-Emîn el-Hararî, *Ḥadêigu'r-ravḥi ve'r-reyḥân fî ravâbî 'ulûmi'l- Ḳur'ân* (Beyrut: Dâru Tavgi'n-Necât, 2001), 28: 108.

farklı bir durumda olması ile ilgilidir. Nefy ve istisna yolu ile yapılan hasrın gelme nedenlerinin diğerleri hükmü bilmeme veya hüküm hakkında vehim ve tereddüt içinde olma ya da muhatabın mecaz yoluyla bu durumda kabul edilmesiydi. Muhatapların putlara karşı tutumunu hasrın söz konusu nedenleri açısından düşündüğümüzde Allah'ın, putlara isim verme noktasında onları bir cehalet içinde gördüğünü söyleyebiliriz. Bu ayetteki "Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar." kısmı da bu tezi doğrular niteliktedir. Yine ayette onlara bir delil indirilmediği de ifade edilmiştir. İşte onların kendilerine bir delil indirilmeden sadece zanna tabi olmalarının vurgulanması ve ayette hasr üslubunun kullanılması, onların inançlarında cahil pozisyonuna konulduğunun göstergeleridir. "Onlar ancak sizin ve atalarınızın (ilâh edindiğiniz şeylere) taktığınız isimlerdir." cümlesindeki hasr, izafidir. Çünkü gerçeğe tekabül etmemektedir yani onların isimlendirmesi gerçek değildir. İbadet ettikleri ilahları, cansız birer taş ve ev mesabesindedir. Bunların gerçek olmadığı anlaşılmakta ve onların gerçekliğine dair bir delilleri de bulunmamaktadır. Allah, onlara bu putların birer ruhları olduğunu peygamberler yolu ile bildirmemiştir. Bu nedenle onlar zan ile hareket etmektedirler.[43]

Müşriklerin, putları isimlendirmesi bir önceki ayetlerle açıklanabilir. Önceki ayetlerde üç büyük put isminden bahsedilmekte; müşriklerin erkekleri kendilerine, kızları da Allah'a nispet ettikleri anlatılmaktadır. Onlara göre melekler Allah'ın kızlarıdır. Aslında onlar, değersiz gördükleri kadınların isimlerini kutsadıkları putlara vermekle de bir çelişki içine düşmektedirler ancak akıllarını çalıştırmadıkları için bu çelişkinin de fakında değillerdir.[44] Onların taptıkları şeylerin varlığı bir isimden öteye geçmemektedir çünkü ulûhiyeti ortaya çıkaracak bir varlıkları yoktur. Bu nedenle onların yaptıkları sadece bir isimlendirmeden ibarettir.[45] Onlar önce babalarının sonra da kendilerinin doğru yol üzerine ve putlarının da gerçek bir ilah olduklarına dair bir vehme kapılmışlar ve onlara tapmışlardır. Yaptıklarının gerçek oluşuna dair inançları bir gerçek ifade etmeyen zandan (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ) öteye gitmemektedir. İşte müşriklerin bu tutumu onlara nefy ve istisna edatı bildirilmiştir.

Müşriklerin bir başka vehmi de onların, kendilerine, meleklerin şefaat edeceklerine inanmaları idi. وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ "Göklerde nice melekler vardır ki onların şefaatleri; ancak Allah'ın izniyle, dilediği ve hoşnut olduğu kimselere yarar sağlar." (en-Necm 53/26) ayetinde bu hususa işaret edilmektedir. Onların vehim içinde olduğu hasr üslubu ile anlatılmıştır. Bunun yanı sıra şefaatin nasıl olacağı da bu ayetle bildirilmiştir. Şefaatin, onların zannettiği gibi kendilerine yani müşriklere değil ancak Allah'ın razı olduğu kimselere yapılacağı tahsis yolu ile gösterilmiş ve böylece, onların bu konudaki vehimleri reddedilmiştir.

Sonuç

Hasrın farklı yapılma şekilleri vardır ancak biz bunlardan sadece nefy ve istisna edatı

[43] İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 27: 107-108.
[44] Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Tefsiri*, 5: 168.
[45] Hararî, *Ḥadêigu'r-ravḥi ve'r-reyḥân,* 28: 128

ile yapılan hasr şeklini ilk dönem Mekkî sureler özelinde inceledik. Vahyin ilk dönemlerinde Hz. Peygamber'in müşriklerle olan mücadelesinde bu yolla hasrın özel bir yeri bulunmaktadır. Çünkü bu hasr yolu bir hükmü bilmeyen veya hüküm hakkında inkâr, şüphe, tereddüt ve vehim içinde olan ya da mecaz yoluyla bu durumda kabul edilen muhatap için kullanılır. Özellikle inkâr ve red tutumunu benimseyen müşriklere karşı, onların inkârlarının anlamsız olduğunu ortaya koymak ve vahyin, onların kaçamayacağı bir gerçek olduğunu anlatmak için Allah, onlara bu üslup ile seslenmiştir. Bu da göstermektedir ki ayetlerdeki üslup özellikleri muhatabın durumu ile doğrudan ilişkili olmuştur. Söz konusu durum Kur'an'ın muktezayı hale uygun olarak hitap etmesinin bir gereğidir. İnkârcı olan muhatabın bu durumuna uygun yol seçilmemiş olsaydı öncelikle onlar Kur'an'ın retoriğine ve söylemine itiraz ederlerdi. Ancak müşriklerden bu yönde bir itirazın olmadığı bilinmektedir. Onlar öncelikle vahyin kaynağına ve Hz. Muhammed'in bir nebi oluşuna itiraz etmişler, daha sonra da vahyin, onlardan değiştirmelerini beklediği hayat tarzlarının değiştirilmesi isteğine karşı koymuşlardır. Mesela putlarla ilgili inançları bunlardan biridir. Kur'an, bu konuda onlara hasr belagati ile cevap vermiştir. Vahyi, cinlerle irtibatlandırarak melek Cebrail vasıtasıyla vahyin gelmesini inkâr etmelerine hasr üslubu ile karşılık verilmiştir. Yine vahyin kendilerine bildirdiği ahireti inkâr tavrı yine bu üslup ile reddedilmiştir. Bu durum Kur'an'ın muhataplarının bir kısmının iman eden bir kısmının da inkâr edenlerden oluştuğunu düşündüğümüzde daha da önem kazanmaktadır. İnkârcı grup sadece ilk dönemlerde değil sonraki dönemlerde de vardır. Dolayısı ile hasr üslubu Kur'an'ın bütününde hitap ve muhatap ilişkisi bağlamında ele alınmalıdır. Özellikle günümüzde ayetlerin literal anlamından hareketle yanlış sonuçlara ulaşılmasından dolayı böyle bir çalışmanın gerekli olacağını gördük. Yanlış sonuçlara ulaşıldığını düşünmemizin nedeni ise araştırmamız esnasında tespit ettiğimiz bazı bulgulardır. Günahkâr müminin durumu ile ilgili tartışmaların bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Sebebin özel olmasına itibar edilmeyip lafzın umumi kabul edilmesine yönelik kabule bağlı olarak ayetlerin değerlendirilmesinde ulaşılan sonuçlardaki durum hasr üslubunu dikkate almamayla ilgilidir. Dolayısıyla hasr belagati hitap muhatap ilişkisi çerçevesinde ele alınmalı ve sebebin özel olması gözardı edilmeden kelâmî tevil yapılmalıdır.

İlk surelerde nefy ve istisna ile hasr, Peygamberimiz ve sahabe için de kullanılmıştır. Fakat bu kullanımlardaki durumun nedeni müşrikler için kullanılma gerekçesinden farklıdır. Bu, hasrın anlamının muhatabın durumuna göre değiştiğini; dolayısıyla anlamın muhataba göre tespit edilebilmesi için olayların da bilinmesinin gerekli olduğunu göstermektedir. Kur'an ve tefsir ilişki bağlamında söz konusu husus, Kur'an'ın dili olan Arapça'nın bilinmesinin tek başına yetmeyeceğini ortaya koymaktadır. Çünkü dil, olaylardan ve olgulardan bağımsız olarak tezahür etmemektedir.

Kaynaklar

Aksoy, Soner - Taş, Sakin. "Arap Dilinde Yer Alan İllâ Edatının Farklı Kullanımları ve Kur'ân

Yorumuna Yansıması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (Haziran 2019): 227-252.

Baysal, Sıddık. "Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'an Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerini Belirleyiciliği: 107/Mâûn Sûresi Örneği". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016): 23-58.

Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Cennet, Mehmet Zülfi. "Vahyin Başlangıç Yılları (İlk Çağrılar ve Putperestliğe İlk Eleştiriler)". *Tefsir*. Ed. Ali Rıza Gül - Yunus Emre Gördük. Lisans Yayıncılık: İstanbul 2019.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-İ'câz Sözdizimi ve Anlambilim*. Çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Durmuş, İsmail. "Hasr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 23.08.2019, https://islamansiklopedisi.org.tr/hasr--belagat.

Hararî, Muḥammed el-Emîn, *Ḥadêigu'r-ravḥi ve'r-reyḥân fî ravâbî 'ulûmi'l- Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru Tavgi'n-Necât, 2001.

Itr, Nurettin. *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Şam: Matbaatü's-Sabah, 1993.

İbn 'Âşûr, Muḥammed et-Tâhir b. Muḥammed b. Muḥammed et- Ṭûnusî. 30 Cilt *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.

İbn 'Aṭıyye, el-Endelûsî Ebû Muḥammed Abdülḥak b. Galib b. Abdirraḥman b. Temâm. *el-Muḥarreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed. 5 Cilt Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Ḳazvînî, el- Ḫatîb. *et-Telḫîṣ fî 'ulûmi'l-belâġa*. Thk. Abdu'l-Ḥamid Hendâvî. Ḳahire: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.

Ḳurtubî, Ebû Abdillah Muḥammed b. Aḥmed. *el-Câmi' li-Aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. 20 Cilt. Thk. Ahmed el-Berdûnî / İbrâhim Atfîş. Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye. Kâhire 1964

Mâtürîdî, Ebu Manşur b. Muḥammed. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. 18 Cilt. Thk. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Mizan, Yayınevi, 2005.

Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Râzî, Faḥreddîn. *Mefâtîḥu'l-ġayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1998.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muḥammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Ḳur'ân*. 10 Cilt. Thk. Ebû Muḥammed b. Âşûr, Dâru İḥyâi't-Türâsi'l-'Arabî. Beyrut 2002.

Süyûṭî, Celâleddin. *el-İtḳân fî 'ulûmi'l- Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2012.

Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Surelerin Muhteva Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Yavuz, Galip. "Türkçe Meâllerde Hasr Üslûbunun Yanlış Anlaşılmasından Kaynaklanan Yanlış Tercüme Sorunları". *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- I*. Red. Ömer Menekşe. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Zemahşerî, Ebu'l-Ḳâsım Maḥmûd b. 'Amr Cârullah. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiḳı ġavâmużı't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

Esâsü'l-Belâğa. 2 Cilt. Tah. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sevd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt Tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957.

An Hermeneutical Experience on the Hasr / Kasr Rhetoric with Nefy and Exception in Early Meccah Surah

Abstract

A person who speaks at the time of an event speaks for a purpose according to a style. In short, the appropriate speech. Appeals or expressions that do not fit the situation of the interlocutor and do not correspond to the nature of the dialogue with the interlocutor are expressions that are not required by the state. As such, communication between the parties will not be effective. The elements of communication are produced by a society itself. Therefore, styles vary according to society. The meaning of styles is determined by the society that produces that style. This is the same for Arabic styles and the Qur'an.

In order to make the speech more effective, it is necessary to speak by using forms of expression according to the situation of the interlocutor and the events. In this sense, the Qur'an has an effective style and eloquence. The way of communicating with the counterparts varies from time to time. The styles of the Qur'an in communication are the styles used in Arab society. One of the styles that the Qur'an uses to report his message to his interlocutors is the rhetoric of hasr / kasr. As a type of emphasis, hasr is the specific allocation of a word or phrase in one expression to others and can be considered to make speech more effective in this way. In the Qur'an, the meaning of the verses was expressed effectively by using the hasr / hasr from time to time. The hasr / hasr in the suras of early Meccan period generally rejects the denials of the polytheists. It also reveals that they did not rely on real information in their claims. This article analyzes this issue. Hasr has different forms. However, in this study, we will consider the specific type of hasr made by nefy and exception. We will explore this not in the whole Qur'an, but in the suras of early Meccan period. For this purpose, we will evaluate the meaning of the verse in the first suras according to the reasons of the hasr / hasr. When making the linguistic explanations of the verses, we will try to determine the relationship between the verses and their interlocutor. In addition, when evaluating the verse where the hasr / hasr is located, we will take account of the integrity of the surah.

The use of hasr / kasr n in the first suras depends on the situation of the interlocutor. Determining the reasons for the arrival of such verses has been effective in understanding the verses of the pavilion. Knowing the reasons for using the hasr also contributes to identifying the psychological oasis in the coming of verses. Therefore, it is important to examine the verses in which the pavilion appears throughout the Qur'an. But since this will exceed the framework of our research, we will examine the style of the pavilion in a more specific context. In our research, we will take the first surahs up to Surah Najm during the period of emigration to Abyssinia. There are 22 surahs in order of arrival before surah Najm; however, seven of them had hasr made with nefy and exception preposition. The verses in these seven surahs describe the manner in which the unbelievers opposed the Prophet in the early stages of revelation.

Keywords: *Quran, Tafsir, Hermeneutic, Rhetoric, Hasr, Kasr.*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Aynü'l-Kudât El-Hemedânî İdam Savunmasında Tefsir Uygulamaları ve Tasavvufî Yorumları

Tafsir Practices and Sufism Comments in Ayn Al-Qudât Al-Hamadânî's Execution Defense

İsmail BAYER[a] , Ahmet ÖZKAN[b] ,

[a] Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
e-Posta: ismailbayeri@artvin.edu.tr , https://orcid.org/0000-0001-6776-5540

[b] Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
e-Posta: aozkan@bayburt.edu.tr , https://orcid.org/0000-0001-8450-9207

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	11.04.2020
Kabul Tarihi:	12.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Aynu'l-Kudât el-Hemedânî (d. 492-1098/ö. 525-1131) tasavvufun bir ilim olarak ortaya çıktığı dönemde dünyaya gelmiştir. İslam Medeniyeti açısından zengin olan bu dönemde, Sünnî düşüncenin oluşmasında önemli bir yeri olan Nizamiye Medreseleri kurulmuş ve yaygınlaşmıştır.

Hemedânî, küçük yaşlarından itibaren iyi bir tahsil görmüş ve ilk eserini 14 yaşında kaleme almıştır. O, yirmili yaşlarda tasavvuf, kelâm, tefsir, fıkıh, dil bilimleri, matematik, astronomi ve felsefe alanlarında yüksek düzeyli eserler vermiştir. Genç yaşta fetva verecek seviyeye ulaşarak Hemedan kadılığına ve aynı yerde mevcut medresenin müderrisliğine tayin edilmiştir.

Hemedânî, meşgul olduğu ilmi faaliyetlerinin, arayışlarına ve zihnini kurcalayan sorularına cevap verememesi üzerine bir buhran geçirir. İmam-ı Gazzalî'nin eserleri vesilesiyle bu sıkıntıyı atlatır. Ahmed Gazzalî ile tanışması ise hayatında bir dönüm noktası olur. Ahmed Gazzalî'yi kendisine rehber olarak seçer ve ondan almış olduğu tasavvufi eğitim ile hayatının sonuna kadar etrafındaki insanları irşad eder. Özellikle yirmili yaşlarında fikirlerini özgürce dile getirmesi ve şatahat türü sözler söylemesi, aleyhinde faaliyet gösteren bir topluluğun oluşmasına neden olur. Bununla beraber üstün hitabet yeteneği ve etkili vaazları sayesinde aralarında devlet adamlarının da bulunduğu çok sayıda mürid edinmiştir.

Hemedânî'nin tasavvuf yolu, Ahmed Gazzalî'den kendisine intikal eden aşk, cezbe ve fenadır. Ona göre din bir sosyal alışkanlık değildir. Tasavvuf, Allah'ı görmeyi ve O'na kavuşmayı hedefleyen bir yolculuktur.

Otuz üç yaşında, Hemedân'da, zındıklık suçlamasıyla, Selçuklu veziri Kıvâmüddin Dergezînî'nin emriyle öldürülmüş/şehit edilmiştir. Şekve'l-Garîb adlı risalesi, ölümünden kısa bir müddet önce Bağdat'ta zindanda tutulduğu esnada, kendisini savunmak için dönemin ilim ve tasavvuf erbabına yazmış olduğu son eseri ve bir tür idam savunmasıdır.

Yaşadığı dönemin âlimlerinden ve mutasavvıflarından yakınmalarını hüzünlü bir üslupla dile getiren bu eser, onun fikri sürecinin son halkasını teşkil etmesi bakımından önemlidir. Öte taraftan eser, tarihe iz bırakmış bir müellifin nasıl anlaşılması gerektiğine dair önemli metodik veriler sunmaktadır. Risalede tasavvuf, akâid, kelam ilimlerinin yanı sıra tefsir ilmine dair kıymetli veriler bulunmaktadır. Elinizdeki çalışma, Hemedânî'nin idam savunmasını yaptığı Şekve'l-garîb adlı eserinde yer alan tefsir uygulamalarını ve bunların tasavvufî yorumlarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Hemedâni'nin dini ve edebi metinleri anlamlandırırken kullandığı metodun "kelâmın tamamından edinilmiş bilgi ve algı" ekseninde seyrettiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: *Aynu'l-Kudât El-Hemedânî', Şekve'l-Garîb, Tefsir, Tasavvuf, Şatahat*

GİRİŞ

Bu makalenin yazılış sebeplerinden biri, Aynu'l-Kudât el-Hemedânî örneğinden hareketle tarihe iz bırakmış şahsiyetleri eleştirirken daha ihtiyatlı olmanın gerekliliğini vurgulamak ve bunu yaparken nelere dikkat edilmesi gerektiğine dair bazı yaklaşımlar ortaya koymaktır. Çünkü insan hayatı durağan değildir. Hem zaman içerisinde bilgi düzeyindeki gelişim ve hem de geçirdiği hayat evreleri onun düşüncelerini doğal olarak büyük çapta etkiler. Veya söz konusu değişim doğal yollarla değil maruz kalınan baskılar veya zorlu koşullar nedeniyle de gerçekleşebilir. Son bir ihtimal ise, yazılan eserlerin veya söylenen sözlerin bir takım gerekçelerle tahrif edilebilmesidir. Hatta bu hususa müelliften yapılan nakil ve tercümelerde özensizlik, dikkatsizlik veya bilgi eksikliğinden kaynaklanan hataları da ekleyebiliriz. Şu halde, günümüzde yapılan çalışmalarda, tarihin derinliklerinden yazı yoluyla bize intikal eden verileri değerlendirirken tüm bu ihtimalleri göz ardı etmeden mutlak ve kesin değerlendirmelerden olabildiğince uzak durmak en doğrusu olacaktır.

Yukarıdaki girizgâhta ifade edilen hususların önemli bir kısmını doğrudan veya dolaylı olarak makalemize konu olan Hemedânî'nin hayatında görmek mümkündür. Hakîm Ebü'l-Meâlî Abdullâh b. Ebî Bekr Muhammed b. Alî el-Miyânecî el-Hemedânî (d.492-525/öl.1098-1131). Tasavvuf, kelâm, fıkıh, dil bilimleri, matematik, astronomi ve felsefe alanlarında yüksek düzeye sahip olan müellif, Hemedan'da doğdu.[1] Baba tarafından Azerbaycan'ın[2] Miyâne(h)[3] kasabasındandır. Müellifin Ömer Hayyâm (öl. 525/1131), Ahmed el-Gazzâlî (öl. 520 /1126), Senâî-yi Gaznevî (öl. 525/1131) gibi dönemin önemli simalarıyla öğrencilik ve/veya dostluk ilişkisi kurdu.[4] Yirmi bir yaşında Hemedân kadılığına atandı. Eserlerinin çoğunu yirmidört yaşına kadar oluşturdu. Otuz üç yaşında öldürülünceye/şehid edilinceye kadar telif işlerinden büyük oranda uzak durararak ruhî ve manevî arayışını derinleştirdi. İlimlerin ilm-i usûl (temeller bilgisi) ve ilm-i vusul (kavuşma bilgisi)[5] şeklindeki ayırımını benimseyen müellif, tasavvufî tabirle "vuslata ermek" için, hayatının dört yıllık diliminde İmam Gazzâlî'nin eserlerini okumuştur. Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed Gazzâlî'yle yirmi gün süren sohbetleri ve akabinde beş yıl süren mektuplaşmaları Hemedânî'nin düşünce

[1]Bk. Taceddin Abdulvehhâb b. Takiyyuddin es-Subki, Tabakâtu'ş-Şâfiiyye el-Kübrâ, th. Abdulfettah Mahmud et-Tanâcî ve Abdulfettah Muhammed (Mısır: Hecr li't-Tıbaati ve'n-Neşr, 1413) 7/128; Süleyman Uludağ, Nurettin Bayburtlugil, "Aynülkudât el-Hemedânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1991), 4/280-282.

[2]Günümüzde İran Doğu Azerbaycan Eyaleti.

[3]TDV İslam ansiklopedisi dâhil çoğu kaynakta ilgili kelimenin sonuna "c" harfinin eklenmesi, nisbet "ce"sinin değerlendirilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

[4] Hemedânî'nin büyük çoğunluğunu *Şekvel'l-Garîb*'te ismen kaydettiği eserleri. 1. *Zübdetü'l-hakāʾik fî keşfi'd-dekāʾik,* 2. *Temhîdât,*.3. *Mektûbât (Nâmehâ, Mekâtîb),* 4. *Şekvel'l-Garîb*. Eserlerinde veya diğer kaynaklarda zikredilen diğer eserleri şunlardır: 1. *Kıra'l-ʿâşî ilâ Marifeti'l-Avrân ve'l-Eʿâşî*, 2. *er-Risâletü'l-ʿAlâʾiyye*, 3. *el-Müftelez Mine't-Tasrîf*, 4. *Emâli'l-İştiyâk fî Leyâli'l-Fırâk*, 5. *Münyetü'l-Heysûb*, 6. *Nüzhetü'l-ʿUşşâk ve Nuhzetü'l-Müştâk*, 7. *Savletü'l-Bâzili'l-Emûn ʿalâ İbni'l-Lebûn*, 8. *Gayetü'l-Bahs ʿan Meʿâni'l-baʿs*, 9. *el-Medhal ile'l-ʿArabiyye ve Riyâdatü ʿUlûmihe'l-Edebiyye*, 10. *Tefsîru Hakāʾıkı'l-Kurʾân*, On cilt olarak yazmayı düşündüğü tasavvufî mahiyette bir tefsir olup tamamlanamamıştır. 11. *Risâle-i Cemâlî*. Aynu'l-Kudât'a nisbet edilen eserler: 1. *Yezdân-şinâht*, 2. *Levâʾih*, 3. *Gāyetü'l-İmkân fî Dirâyeti'l-Mekân*, 4. *Şerh-i Kelimât-ı Kısâr-ı Baba Tâhir*, 5. *Câvidnâme*. Bk. Süleyman Uludağ, Nurettin Bayburtlugil, "Aynülkudât el-Hemedânî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1991), 4/280-282.

[5]Aynulkudât el-Hemedânî, *Şekvel'l-Garîb ani'l-Evtâni ilâ Ulemâi'l-Buldân*, thk. Afîf Useyrân (Paris: Dar Babylon, 1962), 19.

hayatındaki önemli etkenlerdendir. [6]

Selçuklu veziri Kıvâmüddin Dergezînî,[7] genel kanaate göre siyasi gayelerle, Aynü'l-Kudât'ı ortadan kaldırmak için dönemin fakihlerini onun dinsiz, zındık, mürted olduğuna dair fetva vermeye ve böylece ölüm fermanına kapı açmaya teşvik etmiştir. Aynu'l-Kudât önce Bağdat'a götürülür, orada birkaç ay zindana atıldıktan sonra tekrar Hemedan'a getirilip (6-7 Cumade'l-Âhire 525, Çarşamba gecesi) medresesinin kapısında asılır, derisi yüzüldükten sonra na'şı hasıra sarılıp neftle yakılır. İdam edilmeden önce darağacına sarılıp, "*Zulmedenler nasıl bir devrimle devrileceklerini bileceklerdir*"[8] ayetini okumuştur.[9] Aynu'l-Kudât'ın idamında birinci derecenden sorumlu olan adı geçen vezir, aradan bir sene geçtikten sonra asılmış ve müsle yapılmıştır (organları parçalanmıştır).[10]

Müellifin risalesinde ifade ettiği gibi zindan sürecinde başta dostları olmak üzere ilim ve tasavvuf çevrelerinde kendisine ciddi anlamda sahip çıkan olmamıştır.[11] Bazı tarihçilere ve ilim adamlarına göre, suçlamalardan sonra ulema nezdinde herhangi bir sorgulamaya çekilmemesi ve suçu varsa, tövbeye davet edilmemesi, gerçekte idam sebebinin şeriat olmadığını göstermektedir.[12] Kaldı ki, insanların inkârlarına dair açık ifadeleri yokken, yıllar önceki sözlerini yorumlayarak küfürlerine dayanak yapmak ve bu şekilde cezalandırmak İslâm'la bağdaşmaz. Kaynağı tartışmalı "Civanmerd (Genç Adam)" adlı şiir, onun hazin öyküsünü anlatır. "*…Ey Güzel, yaralıyım senin aşkından, artık sustur beni… Biz ölüm ve şehâdet isteriz Huda'dan. Ve O'ndan üç kıymetsiz şey isteriz.*" Hemedânî'nin istediği bu kıymetsiz üç şey, ne acı ki, yakılırken kullanılacak olan ateş, gazyağı ve hasırdır.[13]

1. Hemedânî'nin İdam Savunması *Şekve'l-Garîb*

Aynu'l-Kudât'ın zindanda bulunduğu sürede kendisine yöneltilen çeşitli ithamlara cevap verdiği *Şekve'l-Garîb* adlı risalesi, onun zihin ve ruh dünyasına dair en önemli veridir. Çalışmamızın temelini de adı geçen risale/mektup oluşturmaktadır. Sübkî'nin ifadesiyle, "Onun bu yazdıkları taşa okunsa, taşı bile çatlatacak ve eritip su haline getirecek kadar acı bir dille yazılmıştı"[14]

Şekve'l-Garîb'de belirttiği üzere, onun delikanlılık çağında iken yazdığı eserlerinde bulunan ifadeleri kendisine yöneltilen ithamlara dayanak olmuştur. Bağlamından koparılıp amacından saptırılmış sözleri ile şathiyat içeren cümleleri veya nakilleri söz konusu tartışmaların merkezindedir. Yaşadığı zamandan günümüze kadar kendisiyle ilgili iki farklı görüş dillendirilmektedir. 1. Dalalettedir, bidatçi ve felsefeci tasavvuf yoluna girmiştir. 2. Rahat üslûbu ve arka planın yansıtılmadığı ifadeleri ve/veya okuyucuların önyargıları nedeniyle sözlerinin doğru ve gerçek amacı tam olarak anlaşılmamıştır. İşte bu çetrefilli sebepler onun idamına giden sürece bahane/zemin hazırlamıştır. Bazı tarihçilere göre,

[6] el-Hemedânî, *Şekvel'l-Garîb* 1-37.
[7] Zalimliği, kural ve yasa tanımazlığı, eşrafa düşmanlığı ve batinîliğiyle kaydedilmiştir (İmaduddin el-İsfehânî, *Târîhu Devleti Âli Selcûk,* (Mısır, Matbaatu'l-Mevsûât, 1318/1900), 133).
[8] eş-Şuarâ, 26/227.
[9] es-Subki, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye,*7/130.
[10] el-İsbehânî, *Târîhu Devleti Âli Selcûk,*133.
[11] el-Hemedânî, *Şekvel'l-Garîb,* 48.
[12] İbnu'l-Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî, *Lisânu'l-Mîzân* (Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1390), 4/ 412.
[13] ما آتش و نفت و بوریا خواسته ایم
[14] es-Subki, *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye,*7/129.

suçlamalardan sonra ulema nezdinde herhangi bir sorgulamaya çekilmemesi ve varsa suçu tövbeye davet edilmemesi idam sebebinin şeriat olmadığını göstermektedir.[15]

Şekve'l-Garib'in bilinen iki nüshası Alman Tübinggen Kütüphanesi 2076 numara ve Tahran Melik Kütüphanesi 4657 numarada kayıtlıdır. Eserin ilk neşri Almanya'da bulunan nüshaya dayandırılarak Muhammed b. Abdülcelil tarafından 1930 yılında İran'da yapılmıştır. *Şekve'l-Garîb* müellifin diğer eseri *Zübdetü'l-Hakâik*[16] ile birlikte bir heyet tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Hemedânî'nin *Temhidât*[17] adlı eseri de tercüme edilenler arasındadır. Ayrıca Şekve'l-Garîb hakkında eserin tercümesini de içeren bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.[18] Ancak ifade etmek gerekir ki, tercümeler insanlık bilim ve kültür tarihinde büyük bir yer işgal etmekle birlikte oldukça riskli alanlardan da biridir. Mütercimin dalgınlığı, yetersizliği veya maddi hatalar sebebiyle birden fazla tercümeyi karşılaştırmak veya heyet tercümelerine müracaat daha sağlıklı olacaktır. Heyet tercümeleri derken sayfaların farklı mütercimlere bölüştürülerek oluşturulmuş çalışmaları kastetmiyoruz. Gerçekte bu tür tefrika edilmiş çeviri eserler müteferrik hatalara daha fazla mahal olabilmektedirler.

2. Hemedânî'ye Yöneltilen İthamlar ve Verdiği Cevaplar

Müellif *Şekve'l-Garîb*'in tamamında kendisine yapılan ithamları cevaplamakla birlikte risalesinin sonuna ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiretle ilgili görüşlerini müstakil başlıklar altında işleyerek akıllardaki şüpheleri tamamen izale etmek istemiştir.

Kendi ifadesine göre Hemedani'ye şu ithamlar yöneltilmiştir: Allah Teâla'nın Peygamberler de dâhil olmak üzere hiç kimse tarafından idrak edilemeyeceğini söylemesi, Allah kesirdir, küldür, mâsivâ vahiddir, cüzdür gibi ifadeler kullanması, aklın üzerinde bir derecenin daha bulunduğunu söylemesi, teşbih ve tenzih ederim ki şanım ne yücedir vb. şathiye sözlerinden bahsetmesi. Hemedânî, idam müdafaanâmesinde kendisine yöneltilen iddialara deliller sunarak cevaplar vermiş ve Ehl-i sünnet çizgisindeki mutasavvıfların görüşlerine aykırı bir söz söylemediğini ispata çalışmıştır. [19]

2.1. Peygamberlik İddiası

Hemedâni kendisine yöneltilen peygamberlik iddia ettiği yönündeki ithamlara hem geçmişte telif ettiği eserlerden nakiller yaparak ve hem de söz konusu *Şekve'l-Garîb* risalesindeki ifadeleriyle şiddetle karşı çıkmaktadır. Açık ifadeler varken kapalı ifadelerinin keyfi ve vicdansız bir şekilde yorumlanmasına karşı çıkan maktul âlim, şu tümel kuraldan hareket etmektedir: "Mücmel kelamın açıklaması için söz sahibine müracaat edilir, mutassıp hasmına değil. Kişi hasmının dilleri altında değil kendi dilinin altında mahfidir

[15] Bk. el-Askalâni, *Lisânu'l-Mîzân,* 4/412
[16] Aynülkudat el-Hemedânî, *Hakikatlerin Özü, Zübdetü'l-Hakayık, Garibin Şikayeti, Şekvel'l-Garîb,* trc. Komisyon (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016).
[17] Aynülkudat el-Hemedânî, *Temhidât, Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, trc. Halil Baltacı (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016).
[18]Mehmet Emin Bener, *Aynü'l-Kudâ-ı Hemedânî'nin Tasavvuf Müdâfaası (Şekva'l-Garîb Örneği)*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).
[19] Uludağ-Bayburtlugil, "Aynülkudât el-Hemedânî, 281.

(gizlidir).”[20] Öte taraftan müellif, kişilerin söyledikleri sözlerin değerlendirilmesinde hitap ettikleri çevrelerin dikkate alınması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda tasavvuf dünyasında şatahat[21] olarak isimlendirilen kastı aşan abartılı cümlelerin, diğer unsurlar yanında hedef kitle gözetilerek yorumlanması Hemedânî’nin diğer bir isteğidir. Cüneyd-i Bağdâdî’yi havassın; Hasan-ı Basrî’yi ise avâmın şeyhi olarak niteleyen müellif, onların söylemiş oldukları sözlerin de buna göre şekillendiğini ifade etmektedir.[22] Ayrıca “âşıkların sözleri rivayet edilmez/hikâye edilmez/başka meclislerde anlatılmaz” ön kabulünden hareketle, tasavvuf büyüklerinden ve kendisinden kabulü zor cümleler duyulmuş olsa bile bu aşka isnat edilmeli ve muhasebe dışı bırakılmalıdır.[23] Son olarak onun tüm söz konusu sözleri delikanlılık çağında söylenmiş sözlerdir ve fikri bir tekâmülün ürünü değildir. Bu tür sözlerden dolayı aradan yaklaşık on sene geçtikten sonra sorgusuz sualsiz sürgünde zindanla başlayan idamla sonuçlanan bir ceza verilmesi vicdanları kanatmaktadır.

Peygamberliği vahiyden soyutlayanların ve peygamberleri sadece sahip oldukları yüksek akıl düzeyiyle konumlandıranların İslam dininin dışında olduklarını kaydeden müellif, bu görüşteki felsefecileri gabavetle (kıt akılla) nitelendirmektedir.[24] Müellifin velâyeti peygamberlikten üstün tuttuğu yolundaki ithamlar da risalesinde ele alınarak reddedilmiştir. Müellifin konuyla ilgili beyanları şunlardır: “Nübüvvet, velâyet tavrından öte ve aşkın bir tavırda gerçekleşen farklı kemâlât türlerinin toplamıdır. Velâyet tavrı ise akıl tavrından ötededir, akıl tavrından aşkındır.”[25] “Velâyet tavrından kastımız, akılla erişilmesi tasavvur edilemeyen birtakım manalara velinin ulaşmasının mümkün olmasıdır.”[26] “Velayetin son noktası nübüvvetin başlangıç noktasıdır.”[27]

2.2. Şiîlik iddiası

Hemedânî, tasavvuf anlayışındaki yaygın kabul olan “kâmil şeyhe mutlak bağlılık” anlayışına taraftardır. Ancak muhalifleri onun üstadın ve şeyhin lüzumundan bahsettiği satırları Şiilikteki masum imam inancına bir gönderme olarak algılamaya çalışmışlardır. Kanaatimizce müellifin İslam önderlerinin veya âriflerin bir tür ilahi yolla eğitildikleri yönündeki görüşleri,[28] onun yanlış anlaşılmasına dayanak yapılmış gibi görülebilir. Ancak müellif risalesinin “nübüvvet faslı” bölümünde Şiilik iddialarını tamamen çürütecek şu cümleyi kurmuştur: “Rasulullah’tan sonra ‘hak imam’ sırasıyla Ebû Bekr, Ömer, Osman ve Alî’dir.”[29]

2.3. Batınîlik İddiası

Hemedânî’nin ‘müridin kâmil şeyhe neredeyse kayıtsız şartsız itaati’ anlayışı, tasavvuf hareketleri yanında batınîlik anlayışını da andırmaktadır ve bir iddia olarak dillendirilmiştir.

---

[20] Hemedânî, *Şekvel’l-Garîb*, 8-10.
[21] Sûfînin sekr, vecd, cezbe, galebe, inbisat, istiğrak, cem‘, fenâ ve tevhîd-i zâtî gibi kendini kontrol edemediği tasavvufî haller içinde söylediği sözlerdir. Bkz. Süleyman Uludağ, “Şathiye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/370-371.
[22] Hemedânî, *Şekvel’l-Garîb*, 19-22.
[23] Hemedâni, *Şekvel’l-Garîb*, 26.
[24] Hemedânî, *Şekvel’l-Garîb*, 45.
[25] Hemedânî, *Şekvel’l-Garîb*, 7
[26] Hemedânî, *Şekvel’l-Garîb*, 8.
[27] Mededânî, *Şekvel’l-Garîb*, 45.
[28] Hemedânî, *Şekvel’l-Garîb*, 10-12.
[29] Hemedânî, *Şekvel’l-Garîb*, 45.

Kanaatimizce tasavvufu batınîlikten ayıran özellik şudur: Batınilikte dînî nassları çarpıtma esastır, kuranın zahir anlamını bertaraf etmek için batını anlamlara baş vurulur. Ancak tasavvufta zahiri anlama ek olarak batını anlamlara yönelim esastır. Tasavvuf İslâmi esasları pekiştirmek, bâtınîlik çarpıtmak için hareket eder. Bu esas muvacehesinde eserleri ve hayat öyküsünün tanıklığıyla Hemdânî'de batınîlik iddiasının tutarsız olduğu ifade edilebilir.

3. Hemedânî'nin *Şekve'l-Garîb*'inde Tefsir Unsurları

Müellifin işlediği konular kelâm ve tasavvuf ağırlıklı olmakla birlikte tefsir ve hadis ilimleriyle de ilişkilidir. Elinizdeki çalışmada yalnızca, doğrudan tefsir alanına giren ve tasavvufî olarak yorumlanan hususlar ele alınacaktır. Böylece müellifin günümüz tefsir çalışmalarında kullanılabilecek bir özgünlüğünün olup olmadığı araştırılacaktır. Bu açıdan bakıldığında şu hususlar ortaya çıkmaktadır:

Müellifin ilk dikkat çeken yönü Allâh'ı tanımak, mücâhede ve haset üst başlığında toplanabilecek konulu tefsir uygulamalarıdır. Ayrıca birbiriyle bağlantılı veya sebep-sonuç ilişkisi kurulabilecek konuları bir araya getirmesi Hemedânî'nin bütüncül bakışına örnek olarak gösterilebilir. Bu çerçevede mücâhede kavramının takva ve daha sonra hikmet kavramıyla bağlantılı olarak tefsir edilmesi örnek olarak gösterilebilir. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri, müellifin başvurduğu ilk yöntemdir. Müellif bu tarz uygulamalarında hadislere, sahabe ve tabiin kavillerine de sıklıkla atıf yapmaktadır. *Şekve'l-Garîb*'teki hadislerin sıhhat derecelerinin genel anlamda tartışmasız olduğunu söylemek mümkün değildir. Daha ziyade beslendiği başlıca kaynaklardan biri olan İmam Gazalî'nin *İhyâu Ulûmi'd-Din* adlı eserinde kayıtlı, çağlar boyu tasavvuf ve ahlak yazarlarının kullandığı ve aynı zamanda Şia kaynaklarında da bulabileceğimiz hadisler ön plandadır. Müellifin neticede tasavvuf ekolünden geldiği düşünülürse, tefsirinde hadis ve eserler dışında meşâyihin sözlerine yer vermemesi ve hatta belirleyici olmamaları düşünülemez. Dolayısıyla Hemedânî, Kur'ân'ın anlaşılmasında tasavvufî tefsir metodunu da etkin olarak kullanmıştır denilebilir. Kendisinin de *Şekve'l-Garîb*'te işaret ettiği gibi, müellifin şiir hafızasının gücü ve inşâd yeteneği eserde çok sayıda şiirin yer almasına zemin hazırlamıştır. Bu şiirler Peygamber sevgisinden akaid alanına kadar yayılan geniş bir yelpazede dağılım göstermektedir.

Hemedânî konulara ve ilgili metinlere bütünsel bakışın gerekliliğini oldukça sarsıcı bir üslupla dile getirmektedir. O, bu bağlamda mücmel nasların bir kısmına tek tek bakılıp diğer verilerle birlikte toplu değerlendirilmediği takdirde ortaya çıkacak olumsuz tabloya dikkat çekmektedir.

Hemedânî'ye göre yoldan sapmışların yaptığı gibi dağınık bakışla Kur'ân'a baktığımızda Allâh'ın; eli (el-Fetih 48/10) ve yüzü olan (el-A'râf 7/54), oturan (el-A'râf 7/54), kızan (Âl-i İmrân 3/112), seven (el-Bakara 2/195), sevmeyen (el-Bakara 2/190) ve hatta sevdiği kullarının yanında olan (el-Bakara 153), sadaka (et-Tevbe 9/104) ve borç (el-Bakara 2/245) alabilen cismani-insansı bir varlık olduğu tahayyül edilir.[30] Aşağıdaki ayetlere söz konusu olumsuz parçacı bakışla bakıldığında ne denildiği anlaşılacaktır:

[30] Hemedânî, s.36, 38.

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهٗ اَضْعَافاً كَثِيرَةً وَاللهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُونَ "Kim Allah'a güzel bir borç verirse Allah da bunu kat kat fazlasıyla öder. Daraltan da genişleten de Allah'tır ve O'na döndürüleceksiniz." (el-Bakara 2/245).

اَلَمْ يَعْلَمُوا اَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَاَنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ "Bilmiyorlar mı ki, kullarının tövbesini kabul eden Allah'tır, sadakaları alan da/kabul eden de, O'dur. Şüphesiz Allah tövbe kapısını alabildiğine açık tutmaktadır, rahmetiyle her şeyi kuşatmaktadır." (et-Tevbe 9/104).

وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ اِلَّا بِاللهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ . اِنَّ اللهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ

"Sen sabret; sabır göstermen de Allah'ın ihsanı sayesinde olacaktır. Onlardan dolayı üzülme, kurdukları tuzaklardan kaygı duyma. Çünkü Allah takvâ ile hareket edip iyiliği seçenlerin yanındadır." (en-Nahl, 16/127-128).

Bu tür ayetleri anlarken belirleyici kıstasımız şu ayetlerdir: فَاطِرُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجاً وَمِنَ الْاَنْعَامِ اَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ "Gökleri ve yeri yaratan O'dur. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da çiftler yarattı. Bu şekilde çoğalmanızı sağlamaktadır. O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür." (eş-Şûrâ, 42/11); اَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ اَفَلَا تَذَكَّرُونَ "O halde yaratanla yaratamayan bir olur mu? Siz düşünmez misiniz?" (en-Nahl, 16/17). Dolayısıyla Allâh'ın sıfatlarıyla ilgili ayetlere yanlış anlam vermemek için yukarıdaki iki ayet gözden ırak edilmeden ve bütünsel bakışla okunmalıdır.

Hemedânî'nin en dikkat çekici düşüncelerinden biri, nassın öz yapısını değiştiren anlayışlara yönelttiği eleştirileridir. Müellife göre, mevcut kelimeler tek başlarına değerlendirildiği takdirde ortaya çıkabilecek bu olumsuz tablo, ilgili kelimelerin yanlış anlaşılmasında ve tebdil edilmesinde de söz konusudur. Nitekim Mütenebbî'nin şu beyti söz konusu gerçeği ifade etmektedir: "Hastalıklı anlayış belasına mübtelâ olup, doğru sözleri ayıplayan ne de çok kimse vardır."[31] وكَمْ من عائِبٍ قوْلاً صَحيحاً وآفَتُهُ مِنَ الفَهْمِ السّقيمِ Örneğin Allâh ile ilgili "istivâ" kelimesini "istikrar" kelimesiyle değiştirmek doğru anlamama sorununu çözeceğine daha fazla artırır. Şu halde Hemedânî'ye göre yapılacak şey, Kur'ân ve hadis-i şeriflerdeki mücmel lafızları değiştirmek, dönüştürmek, parçalamak, parçalayarak yeniden farklı bir formatta birleştirmek, arttırmak, eksiltmek, bağlamından soyutlamak ve ana ilkeleri göz ardı etmek gibi yanlış yönelişlerden uzak durmaktır. Müellifin belirttiği üzere, bu tür sorunlu yöntemler olmasa, hadd-i zatında Kur'ân'da kapalı ve müphem bir ifade kalmaz, hadis-i şeriflerde ise oldukça azalır.[32]

İslam'ın manevi sınırları içindeki tüm itikadi yönelişler arasında, müteşâbih ifadelerin sonuç anlamları itibarıyla önemli bir fark yoktur. Ancak bu sonuçlara giderken

[31] Ebu't-Tayyib el-Mutenebbî, *Dîvânu'l-Mutenebbî*, şrh. Abdurrahmân el-Berkûkî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 4/245, 246.
[32] Hemedânî, *Şekvel'l-Garîb*, 39.

kullandıkları yöntemler ve ayrıntılarda farklılıklar vardır. Müellifin de aynı anlayışın dışına çıkmadığı görülmekle birlikte kullandığı bazı temel bakış açıları ve yöntemlerinin seçkin olduğunu belirtmek gerekir. Daha açık ifadeyle müteşâbih ayetlerin anlaşılmasında teker teker kelimelerden değil metnin tümünden hareket edilerek belli bir anlam dünyasını algılamaya çalışmak müellifin en dikkat çekici vurgusunu teşkil eder. Haddi zatında bu durum edebî metinleri anlarken çağdaş doğu ve batıdaki hâkim anlayışla özdeştir. Hatta sanıldığının aksine ilk dönem selefiliğinin ve mu'tezilenin bir bölümünün bazen aynı yöntemde kesiştiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Müteşâbih ayetler anlaşılırken kelimelerin günlük hayatta kullanılan anlamları akla getirilmeden ve kelime olarak başka bir kelimeyle tevil edilmeden ve hatta deyim çıkış noktasına da yönelmeden, sadece "sözün toplamının zihin ve duygu dünyasında bıraktığı algı" esas alınmalıdır. Söz konusu bu metoda, bir desteğin de müelliften, dolayısıyla tasavvuf kanadının dâhî bir temsilcisinden gelmesi dikkate şayandır. Bu çalışmanın öncelikli amacı yukarıda belirttiğimiz hususun müellif tarafından benimsendiğini ve tefsir dünyasına önerildiğini hatırlatmaktan ibarettir.

Mutezilenin en önemli tefsir temsilcisi olan Zemahşerî'nin konuya açıklık getirecek ilgili görüşleri özetlenecek olursa şu kanıya varılabilir: Kelimelere hakîkat ve mecâz anlamı yüklemeden cümle veya cümleler topluluğundan anlamlı bir duygu ediniminin imkânı hakikat ve mecazın dışında bir üçüncü yol olarak göz ardı edilmemelidir.[33] Aslında ilgili anlayış, modern duygusal ve durumsal delâlete kaynaklık edebilecek bir yapı sergiler. Çünkü gerçekte kelimenin delâleti mutlak bir delâlet değildir. Onun gerçek delâleti kullanıldığı bağlama ve söz dizimine göredir.[34] Zemahşerî'nin: "Ben sözün tamamından edinilmiş niteliğe (keyfiyete) bakar, onu gözetirim"(el-Bakara, 2/19)cümlesi, onun bakış açısını net olarak ortaya koymaktadır. Ancak dil kabiliyeti fıtraten yeterli olamayan veya bu yönde eğitim almayan kişileri sözün mecmuundan edinilen anlamla baş başa bırakmak bir miktar zorluğu beraberinde taşıyabilir. Dolayısıyla İslam tarihinin ilerleyen süreçlerinde kelimeleri bir başka kelimeyle tevil etmek, pratik bir metot olması cihetiyle daha fazla benimsenir olmuştur. Her hâlükârda tüm bu yöntemlerin vardığı öz nokta aşağı yukarı aynıdır. Farklılık yöntem ve ayrıntılardadır.

Hemedânî'nin dikkat çektiği noktalardan biri satır arası veya kelimelerin arka planını okuma pratiğidir. Müellif, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (öl. 387/998), onun Yusuf suresinin 8-20. ayetleri arasında açık veya kapalı olarak işaret edilen Yusuf'un kardeşlerinin irili ufaklı kırk küsur hatasını tespit ettiğini kaydeder. Buna göre ilgili âyetlerde her bir kelimede Yusuf'un kardeşlerinin birden fazla ve hatta beşe varan hatasına delalet bulunduğu ileri sürülmektedir. [35] Kur'ân'la ilgili bu tür sayılar belki abartılı gelebilir. Ancak Kur'ân araştırmalarında yoğunlaşmanın bir sonucu olarak sınırlı alanlarda çok fazla veriye ulaşmak imkânsız değildir. Örneğin İmam Süyûtî (öl. 910/1505), Bakara suresi 257.

[33] İsmail Bayer, *Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 234.
[34] Bkz. Zekeriyya Mîşâl, *el-Elsuniyyetu't-Tevlîdiyye ve't-Tahvîliyye*, (Beyrut: el-Muessesetu't-Câmiiyye li'd-Dirâse, 1986), 140.
[35] Hemedânî, *Şekvel'l-Garîb*12; Muhammed b. Ali Ebu Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb* th. Asım İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005) 2/105.

ayetinde[36] 120 çeşit belâgat nüktesi tesbit etmiştir.[37] Şu halde Kur'ân'ın genel ve öze dair anlatımlarıyla beraber barındırdığı her bir dil unsuru da ihmal edilmeyerek yeni anlamlara ulaşmak için incelenmelidir.

4. *Şekve'l-Garîb*'de Tefsir Uygulamaları

Hemedânî'nin eserinde dikkat çeken hususlardan birisi de konulu tefsir uygulamalarıdır. Bu anlamda mücâhede, takvâ ve hikmet, vicdan ve hased ve Allah'ı tanımak konuları ön plana çıkmaktadır.

4.1. Vicdan ve Hased

Hemedânî, vicdanlı olmak ve hasedin kötülükleri hakkında Yûsuf suresinin 7-13. Ayetleriyle el-Felak suresini incelemiştir.

Yûsuf suresi 7-13 ayetleri:

لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَاِخْوَتِهٖٓ اٰيَاتٌ لِلسَّاۤئِلِينَ "Ant olsun ki Yûsuf ve kardeşlerinde, dileyenler için ibretler vardır."

اِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَاَخُوهُ اَحَبُّ اِلٰٓى اَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ اِنَّ اَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ "Hani kardeşleri demişlerdi ki: "Yûsuf ile öz kardeşi babamızın gözünde bizden daha değerli. Hâlbuki bizim sayımız daha çok. Şüphesiz ki babamız apaçık bir yanılgı içinde!"

اُقْتُلُوا يُوسُفَ اَوِ اطْرَحُوهُ اَرْضاً يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ اَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهٖ قَوْماً صَالِحِينَ "Yûsuf'u öldürün veya onu (uzak) bir yere atın ki babanızın teveccühü yalnız size kalsın! Ondan sonra da (tövbe ederek) iyi kimseler olursunuz!"

قَالَ قَآئِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَاَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ اِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ "Onlardan biri, "Yûsuf'u öldürmeyin, eğer mutlaka yapacaksanız, onu (kör) kuyunun dibine bırakın. Nasıl olsa gelip geçen kervanlardan biri onu bulup alır" dedi."

قَالُوا يَآ اَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلٰى يُوسُفَ وَاِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ "Dediler ki: "Ey babamız! Niçin Yûsuf hakkında bize güvenmiyorsun? Oysa biz onun iyiliğini isteyen kimseleriz."

اَرْسِلْهُ مَعَنَا غَداً يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَاِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ "Yarın onu bizimle beraber (kıra) gönder de bol bol yesin içsin, oynasın; onu mutlaka koruruz."

قَالَ اِنِّي لَيَحْزُنُنِّي اَنْ تَذْهَبُوا بِهٖ وَاَخَافُ اَنْ يَاْكُلَهُ الذِّئْبُ وَاَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ "Babaları, "Doğrusu onu götürmeniz beni endişelendiriyor; farkında olmadığınız bir sırada onu kurt yer diye korkuyorum" dedi."(Yûsuf, 12/7-13).

el-Felâk suresi

﴿١﴾ قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ: De ki: "Sabahın rabbine sığınırım;

﴿٢﴾ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ: Yarattığı şeylerden gelebilecek kötülüklerden;

---

[36] اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِينَ اٰمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا اَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ اِلَى الظُّلُمَاتِ اُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ "Allah iman edenlerin velîsidir; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. İnkâr edenlerin velileri ise sahte tanrılardır; onları aydınlıktan çıkarıp karanlıklara sokarlar. İşte bunlar ateşliklerdir, bunlar orada devamlı kalıcıdırlar."

[37] Celaleddin es-Suyûtî, *Fethu'l-Celîl li'l-Abdi'z-Zelîl*, nşr. Muhammed Rıfat (Beyrut: Müessesetu'r-Râyât, 2002).

﴿٣﴾ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ اِذَا وَقَبَ: Karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden;

﴿٤﴾ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ: Düğümlere üfürenlerin şerrinden;

﴿٥﴾ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ اِذَا حَسَدَ: Bir de kıskandığı vakit kıskanç kişinin şerrinden!

Hemedânî açık ifadeleri varken mücmel cümlelerinin tevil edilerek aleyhinde kullanılmasını insanî zaaflara bağlar. Dilin doğru anlaşılması için muhatapların tarafsız, önyargısız ve iyi niyetli olmaları en önemli şarttır. Nitekim müfessir olmanın en önemli şartlarından biri vicdanlı düşünebilme yetisidir. Bizatihi Kur'ân ayetleri, vicdanın test edildiği bir sınav mahiyetindedir. Vicdanlı düşünebilmenin önündeki en önemli engellerden biri olan haset duygusunu öne çıkaran müellif, Yûsuf kıssasından örnek verir. Babaları Yakub Peygamber'e daha sevgili olduğu için kardeşleri Yusuf'u kıskanan ve haset eden diğer kardeşler onu öldürmeye yeltenmiş, babalarını da Yûsuf'a olan sevgisi dolayısıyla dalalette olmakla itham etmişlerdir. Haset duygusunun zincirleme olarak yeni hatalara ve çok büyük çıkmazlara yol açacağı bu bağlamda Hemedânî tarafından yapılan nakillerle desteklenmiştir.[38] Müellif, Felak suresini de insanlardaki hased duygusu ve hastalığının yol açtığı zararlar bağlamında zikreder ve hasedin kişiye Allâh tarafından takdir edilen nasibe razı olmama yönüyle ciddi bir manevi hastalık olduğunu belirtir. O, böylesi bir hastalığa yakalanan kişinin kendini geliştirme imkânlarından uzaklaşacağı uyarısında bulunur. Çünkü bu duyguya kapılan kişiler, bir müddet sonra kendi kendilerini tükettikleri gibi çevrelerine de zarar verecek kadar şuurlarını kaybetmiş olabilirler. Hemedâni konusu özelinde, kendisine yöneltilen töhmetlerin maddi ve ilmi bir temele dayanmadığını, tamamen hasetten kaynaklandığını ifade etmektedir. Çünkü kendisini fazilet ehli ve pek büyük bir ilim sahibi olarak nitelemektedir. Hatta o, şahsının yirmili yaşlarda yazdığı eserlerin, hasımları tarafından telif edilemeyeceğini ve hatta hasımlarının ellili, altmışlı yaşlarında bile onları anlamaktan aciz olduklarını kaydeder. Fakat müellif bu noktada, suçsuzluğunu ifade ederken övünme hatasına düşüyor gibidir. Eserlerine baktığımızda Hemedânî'nin büyük bir ilim ve düşünce adamı olduğu aşikârdır. Ancak bu övünç cümlelerinin kendi ağzından çıkması normal şartlar altında toplum tarafından hoş karşılanmaz. Müellifi mazur gösterecek tek şey, idama giden yolda zindana atılarak haksızlığa uğramasıdır. Normal şartlarda hoş karşılanmayacak ağır cümlelerin, böylesi zor şartlarda ve savunma makamında hoşgörüyle karşılanması mümkündür ve hatta gereklidir, kanaatindeyiz.

Hemedânî, "kalpte yerleşmiş haset, helâk eden büyük günahlardandır ve haset edenler kurtulamayacaklardır"[39] yargısından hareketle konuyla ilgili hadisleri rivayet etmektedir:

(Üç haslete sahip) üç zümre vardır ki bunlar kurtulamayacaklardır: Zan, uğursuzluk, haset..."[40] Bir

ثلاثٌ لا ينجو منهنَّ أحدٌ : الظَّنُّ والطِّيَرَةُ والحسدُ وفي روايةٍ : ثلاثٌ لا ينجو منهنَّ أحدٌ وقلَّ من ينجو منهنَّ".

[38] Hemedânî, *Şekvel'l-Garîb*,12-15.
[39] Hemedâni, *Şekvel'l-Garîb*, 12.
[40] Alî b. Ebî Bekr el-Heytemî, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'z-Zevâid*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988) 8/78;

diğer rivayette ise kurtulma imkânları belirtilmektedir: "(Üç özelliğe sahip) üç zümre vardır ki, onlardan kurtulanlar pek azdır". Hadisin eserde geçmeyen tam metni dipnotta verilmiştir.[41]

إِيَّاكُمْ وَالْحَسَدَ فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْحَسَنَاتِ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ "Ateşin odunları yediği gibi hasette yapılan iyilikleri yer."[42]

ستة يدخلون النار قبل الحساب بسنة قيل يا رسول الله من هم ؟ قال الأمراء بالجور والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة وأهل الرستاق بالجهالة والعلماء بالحسد "Altı sınıf insan vardır ki hesapları görülmeden ateşe girerler: Zalim sultanlar, asabiyye sahibi Araplar, kibirli olan beyler, cahil olan taşralılar, hain olan tacirler, hasetçi olan âlimler."[43]

وَكَادَ الْحَسَدُ يَغْلِبُ الْقَدَرَ

"Haset neredeyse kadere galip gelecek" [44]. Hadisin eserde geçmeyen tam metni dipnotta verilmiştir.[45]

Şekve'l-Garîb'teki hadislerin sıhhat derecelerinin genel anlamda tartışmasız olduğunu söylemek mümkün değildir. Daha ziyade beslendiği başlıca kaynaklardan biri olan İmam Gazalî'nin İhyâu Ulûmi'd-Din adlı eserinde kayıtlı, çağlar boyu tasavvuf ve ahlak yazarlarının kullandığı ve aynı zamanda Şia kaynaklarında da bulabileceğimiz hadisler ön plandadır.

Hemedânî'nin hemen her konuda şiirlere müracaat ettiğini daha önce belirtmiştik. Onun haset konusunda naklettiği beyitler bu günah sahiplerinin psikolojisini belirgin olarak ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Mansûr b. İsmâîl'e (öl. 306/918) nispet edilen ve farklı rivayetleri olan bir kaç dize bu minvaldedir:

أَلا قُلْ لِمَنْ يأت لِي حَاسِدًا أَتَدْرِي عَلَى مَنْ أَسَأْتَ الأَدَب

أَسَأْتَ عَلَى اللَّهِ فِي فِعْلِهِ بأنك لَمْ تَرْضَ لِي مَا وَهَبْ

فجازاك عنه بأن زادني وسد عليك طريق الطلب

"Bana haset ederek gelene de ki
Kime karşı edepsizlik ettiğini biliyor musun?
Sen aslında Allah'a karşı kötü bir fiil işledin

Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu Ehâdîsu İhyâi Ulûmi'd-Dîn* (el-Irâkî, İbnu's-Subkî, ez-Zebîdî), (Riyad: Dâru'l-Âsıme, Riyâd,1987), 4/837.

[41] ثلاثٌ لا ينجو منهنَّ أحدٌ : الظَّنُّ والطِّيَرَةُ والحسدُ وسأحدِّثُكم بالمخرجِ من ذلك إذا ظننتَ فلا تُحقِّقْ وإذا تطيَّرتَ فامْضِ وإذا حسدتَ فلا تبغِ وفي روايةٍ : ثلاثٌ لا ينجو منهنَّ أحدٌ. وقلَّ من ينجو منهنَّ ("üç haslete sahip) üç zümre vardır ki bunlar kurtulamayacaklardır: Zan, uğursuzluk, haset. Ben bunlardan çıkış noktasını size anlatacağım, zannettiğinde gerçek olduğunu düşünme, uğursuzluk kafana takıldığında aldırış etme, haset duygusuna kapıldığında içinden geçenlerin gerçekleşmesini isteme".

[42] Ebu Davud, Süleyman b. Eş' as es-Sicistânî; *Sünen* (Beyrut: Daru'I-Cinan, 1988) Edeb, 44; el-Haddâd, *Tahrîcu Ehâdîsu İhyâ*, 1/148.

[43] el-Haddâd, *Tahrîcu Ehâdîsu İhyâ,* 4/841, Hadis No: 2923; Muhammed ez-Zîşehrî, *Mîzânu'l-Hikmet* (Kum: Dâru'l-Hadîs, 1422), 1/625.

[44] Ebû Bekr el-Beyhakî, Şuabu'l-îmân (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2017), Hadis No: 6101; Muhammed b. Yakub el-Kuleynî, *El-Usûl mine'l-Kâfî*, (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1365), 2/ 307.

[45] كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا ، وَكَادَ الْحَسَدُ يَغْلِبُ الْقَدَرَ

Çünkü sen O'nun bağışladığına razı gelmedin

Allah da seni bana verdiğini daha artırarak cezalandırdı

Ve senin istek yolarını kapadı."[46]

4.2. Mücâhede, Takvâ, Hikmet

Kur'ân-ı Kerîm'de tasavvuf disiplininin en önemli terimlerinden olan "mücâhede" kelimesinin nasıl kullanıldığı müellif tarafından incelenmektedir. Mücahedenin birer gereği veya sonucu olmaları cihetiyle takva ve hikmet de bu kapsamda değerlendirilmiştir.[47]

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ " Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarf edenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Kuşkusuz Allah iyilerin yanındadır." (el-Ankebût, 29/69).

"Mutasavvıfların birinci tarikleri (yolları) düşmanla mücâhede ve zikirle hemhâl olmaktır. Kitâb-ı Azîm'de, davranışlarını bu eksende icra edenlere O'nun yoluna hidayet vaat edilmiştir."[48] O bu satırlardan sonra mücâhede kavramı, tasavvuf tarihi ve önemli kaynakları üzerinde durmaktadır. Aslında eserdeki girizgâhlar, idam savunmasının ana dayanaklarından birini oluşturmaktadır. Nitekim Hemedânî, "mücâhede"nin fıkıh, tıp ve nahiv gibi başlı başına bir ilim dalı olduğunu belirterek bu dalı yetkin bir şekilde bilmeyenlerin tasavvuf ehlinin mücâhedeye dair sözlerini tam ve doğru bir şekilde anlayamayacaklarını ifade eder. Bu ilmin elde edilmesine karşılık uygulanmaması anlamsızdır. Ancak Allâh, bilenleri ve uygulayanları kendi yollarına iletecek ve onlara bilmediklerini öğretecektir. İlgili satırlar müellifi yargılayan isimlere getirilmiş güçlü bir eleştiridir. Uzmanlık gerektiren yargılamalarda mahkeme heyetinin mesleğin hakkını veren hakiki uzmanlardan oluşması adaletin gereğidir. Aksi takdirde yargılama sağlam temellere oturmayacaktır.

Şekve'l-Garîb'in bu bölümünde mücâhedenin bir gereği olarak takva değerlendirilmekte ve bu yolla yeni ilimlere ulaşılacağı vurgulanmaktadır. [49] يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ "Ey iman edenler! Allah'a saygıda (takvâ) kusur etmezseniz, O size bir temyiz kabiliyeti verir, kötülüklerinizi örter ve sizi bağışlar. Allah büyük lütuf sahibidir." (el-Enfâl, 8/29) İbn-i Abbâs ayetteki Furkan kelimesini "kendisiyle hak ve batılı birbirinden ayırdığınız nur" anlamında tefsir eder. [50] Bu hususa şu ayetler işaret etmektedir: قُلْ اَطِيعُوا اللهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَاِنْ

---

[46] أَتَدْرِي عَلَى مَنْ أَسَأْتَ الأَدَبْ ... أَلا قُلْ لِمَنْ كَانَ لِي حَاسِدًا
إِذَا أَنْتَ لَمْ تَرْضَ لِي مَا وَهَبْ ... أَسَأْتَ عَلَى اللَّهِ فِي فِعْلِهِ
وَإِنْ لا تَنَالُ الَّذِي يَطْلُبْ ... مِنْهُ الزِّيَادَاتُ لِي

Şuabul iman , 6137 numaralı hadis anlatımında.

[47] Hemedânî, *Şekvel'l-Garîb*, 17.

[48] Hemedânî, *Şekvel'l-Garîb*, 17.

[49] Hemedânî, *Şekvel'l-Garîb*, 18.

[50] Taberi tefsirinde, ayette geçen Furkan kelimesinin sonuç anlamları yakın olmakla birlikte şu şekillerde tevil edildiği nakledilir: Mahrec (çıkış yolu/çıkış), necât (kurtuluş), fasl (ayırım), nasr (yardım). Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, th. M.M. Şâkir, A.M. Şâkir (Kahire: Mektebetu İbn-i Teymiyye, ts.) 13/488.

تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ اِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ “ De ki: "Allah'a itaat edin, resule itaat edin." Yine de (ey müşrikler!), söz dinlemezseniz onun (peygamberin) sorumluluğu ona, sizin sorumluluğunuz da size aittir. Ona itaat ederseniz doğru yolu bulursunuz; resule düşen yalnızca apaçık bildirip anlatmaktır."(en-Nûr, 24/54). وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَّاءِ وَالْاَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَاَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُون “O ülkelerin insanları inansalar ve günahtan sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık. Fakat yalanladılar; biz de ettikleri yüzünden onları yakalayıverdik." (el-A'râf 7/96).

Allâh tarafından mücâhede bilgisini uygulayarak takva yoluna girenlere öğretilecek ilimler ise hikmet kapsamındadır.[51] يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَّاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّا أُولُوا الْاَلْبَابِ “O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar." (el-Bakara 2/269).

Hikmet, suskunluğun payına düşen mirastır,"kîl-u kâl[52]" ile meydana gelmez. Nitekim hadis-i şerifte şöyle buyurulmaktadır: "Vakur, suskun bir mümin gördüğünüzde ona yaklaşın. Çünkü ona hikmet ilkâ edilmektedir"[53]; "Hikmetin başı Allâh'tan korkmaktır"[54] Bu son cümlenin doğruluğuna Zebûr kitabı da tanıklık etmektedir.[55]

4.3. Allâh'ı Tanımak

وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ اِذْ قَالُوا مَّا اَنْزَلَ اللهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذي جَاءَ بِه مُوسٰى نُوراً وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيراً وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا اَنْتُمْ وَلَآ اٰبَاؤُكُمْ قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ “Onlar Allah'ı gereği gibi takdir edip tanımadılar. Nitekim "Allah hiçbir insana hiçbir şey indirmedi" dediler. De ki: "Öyleyse Mûsâ'nın insanlara bir nur ve hidayet olarak getirdiği kitabı kim indirdi?" Siz onu kâğıtlara yazıp (istediğinizi) açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz. Sizin de, atalarınızın da bilemediğiniz şeyler (Kur'an'da) size öğretilmiştir. (Resulüm!) Sen "Allah" de, sonra onları bırak, daldıkları bataklıkta oyalanadursunlar!" (el-En'âm, 6/91). Hemedâni, ayetin ilk kısmını şöyle tefsir etmektedir: Tanımanın hakkını eda ederek onu tanımadılar. Nitekim hadis-i şerifte şöyle buyurulmuştur: "Onu bi hakkın tanısaydınız dualarınızla dağlar yok olur ve denizler üzerinde yürürdünüz. Şayet bihakkın korkuyla Allah'tan korksaydınız hiçbir cehalet barındırmayacak ve hiç kimsenin ulaşmadığı bir bilgiyi bilirdiniz. -Ya Rasulallâh sen de hariç misin? -Ben de haricim, Allâh'ın şanı işine kimsenin baliğ olabilmesinden pek yücedir."[56]

---

[51] Hemedânî, *Şekvel'l-Garîb,* 18-19. Hikmet kavramına ait anlamlar: Vicdan, bilgi ve eylem sayesinde Allâh'ın bahşettiği hâkim bilgi, ruhî olgunluk, derin bilgi, mânevî güç, deneyim ve birikimlerin özü, felsefi bakış, Hz. Peygamber'in sünneti, bir hükmün sebebi veya amacı, bir eylemden beklenen yarar, akıl-adalet-iffet-cömertlik-cesaret beşlisinin bağlı olduğu erdem.

[52] "Denildi-dedi"; Anlaşılmadan lafızlara sıkıştırılmış veya asılları kuşkulu nakiller.

[53] Benzer lafızlarla: İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), Zühd, 1, Hadis no: 4101, (zayıf). Müellif "mümin" kelimesi yerine "adam"; "denâ" fiili yerine "iktaraba" kelimesini kullanmıştır. Müellif bu kısımları aynı içerikteki başka bir hadisle karıştırmış olabilir.

[54] Abdurrauf Münâvi, *Feyzu'l-Kadir,* (Mısır: 1981) 3/574; Ayrıca bk. Eyub, 28/28). Zayıf

[55] Tevrat, Süleyman'ın Meselleri (Özdeyişleri), 9/10; Tevrat; (Zebur) Mezmurlar, 111/10.

[56] Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl,* thk. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekka, (Beyrut: 1985)

Sahabe kavillerine de müracaat eden Hemedâni konuyla ilgili Hz. Ebûbekir'den bir rivayet nakleder: "Yarattıklarına kendisini tanımak için tanımaktan aciz olma özelliğinden başkasını vermeyen Allâh her eksiklikten beridir."[57] Tasavvuf büyüklerinin bu meyandaki sözlerini de nakleden müellif, konuyu ilim-marifet ikilisine getirir. Akâid ve kelâm dallarında Allâh'ı bilmekle ilgili ele alınan hususlar "marifetullâh alanına değil "ilmullâh" alanına girmektedir. Bir diğer ifadeyle Allâh'ın zâtî ve subûtî sıfatları Allâh'ı bilmek (ilim) ile alakalıdır. Hemedâni'nin bu cümlelerinden "marifetullah"ın daha hassas ve engin bir anlatım olduğu ve Allâh'ın varlığına iman etmenin bir bakıma doğal bilgi düzeyini ifade ettiği anlaşılmaktadır. [58]

Bu noktada müellif şu ayeti de delil olarak kullanmaktadır: قَالَتْ رُسُلُهُمْ اَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ اِلٰى اَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ اَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ اٰبَاؤُنَا فَاْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ "Peygamberleri, -Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında bir şüphe mi var? O, günahlarınızı bağışlamak için size bir çağrıda bulunuyor ve size belli vakte kadar da süre veriyor, dediler. Onlar, "Siz de bizim gibi sadece insansınız; bizi atalarımızın tapmış olduğu tanrılardan uzaklaştırmak istiyorsunuz. O halde bize, açık bir delil getirin!" diye cevap verdiler." (İbrâhîm, 14/10). Müellif Allâh'ın varlığına inanmanın güneşin varlığına inanmak gibi olağan bir durum olduğunu, ancak görme kusuru olanların bu hususlarda delile ve anlatıma ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. "Allâh hususunda şüphe mi vardır" beyanı da bu durumu vurgulamaktadır.[59] Konuyla ilgili en ilginç cümle, kanaatimizce onun şu cümlesidir: "Arifler eşyadan hareketle Allâh'a bakmazlar, belki hareket noktası Allah olan bir bakış açısıyla eşyaya bakarlar. Hz. Ebû Bekr'in "Neye baktıysam ondan önce Allâh'ı gördüm" ifadesi bu meyandadır. Fakat kastettiğimiz "ru'yet/görmek" diğer İslâmî ilimlerde anlaşılan görmek değildir..."[60]

"Tefsir Unsurları" başlığında değinildiği gibi, Hemedânî, konulara ve ilgili metinlere bütünsel bakışın gerekliliğini, bu bağlamda Kur'ân ve hadis-i şeriflerde Allâh'ın sıfatlarına dair farklı cümlelerin parçalara ayrıştırılıp diğer verilerle birlikte toplu değerlendirilmediği takdirde ortaya çıkaracağı olumsuz ve karmaşık tabloya dikkat çekmektedir.

SONUÇ

Aynulkudât el-Hemedânî'nin *Şekve'l-Garîb* adlı müdâfaanâmesinde tefsir ilmiyle ilgili ve tasavvufi içeriğiyle öne çıkan görüşleri özetle şu şekildedir:

a. Hemedânî, geleneksel ve tasavvufi tefsir anlayışına bağlı olmakla birlikte yaygın anlayışların dışına çıkan mudakkik tezlere de sahiptir.

b. Delikanlılık çağında iken yazdığı eserlerinde bulunan ve tasavvuf ehlinin hallerini

3/142, Hadis No: 5881, 5893; Yakın lafızlarla: Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî, *el-Müdâvî li İleli'l-Câmii's-Sağîr ve Şerheyi'l-Münâvî* (Mısır: Birinci Baskı, Dâru'l-Kitbî, 1996), 5/302, Hadis No: 2854/7448.

[57] *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in Kavâidu'l-Akâid el-Faslu's-Sânî başlığında da nakledilen bu rivayetin ilk kaynağını ve sıhhat derecesiyle ilgili bir malumatı bulamadık.

[58] Hemedâni, *Şekvel'l-Garîb*, 34.

[59] Hemedânî, *Şekvel'l-Garîb*, 35.

[60] Hemedânî, *Şekvel'l-Garîb*, 35.

izah babında söylediği bazı ifadeleri, kendisine yöneltilen ithamlara dayanak olmuştur. Bağlamından koparılıp amacından saptırılmış sözleri ile şathiyat içeren cümleleri veya nakilleri söz konusu tartışmaların merkezindedir.

c. Hemedânî, konulu tefsir uygulamaları ve birbiriyle bağlantılı kavramları bir arada işlemesiyle Kur'ân'a bütüncül bakışın önemi üzerinde durmaktadır.

d. Hemedânî, mücmel nasların bir kısmına tek tek bakılıp kıstas verilerle birlikte toplu değerlendirilmediği takdirde ortaya çıkacak olumsuz tabloya dikkat çekmektedir.

e. Hemedânî'nin en dikkat çekici düşüncelerinden biri, nassın öz yapısını değiştiren anlayışlara yönelttiği eleştirileridir. Müellif, müteşâbih kelimelerin yerine başka kelimeler konarak yapılan tefsir anlayışlarına karşı çıkmakta ve bu yöntemin sorun ürettiğini ifade etmektedir. Ona göre yapılması gereken teker teker kelimelerden değil metnin tümünden hareket edilerek belli bir anlam dünyasını algılamaya çalışmaktır. Müteşâbih ayetler anlaşılırken kelimelerin günlük hayatta kullanılan anlamları öncelenmeden ve başka bir kelimeyle tebdil edilmeden ve hatta "deyim" çıkış noktasına da yönelmeden, sadece "sözün toplamının zihin ve duygu dünyasında bıraktığı algı" esas alınmalıdır. Bu bakış açısı kısmen ilk dönem selefîliği yanında Zemahşerî'nin düşünceleri ve modern dil kritiği tezleriyle uyum içindedir.

f. Hemedânî'nin dikkat çektiği noktalardan biri, satır arası okumaları veya kelimelerin arka planını okuma pratiğidir. Şu halde Kur'ân'ın genel ve öze dair anlatımlarıyla beraber barındırdığı her bir dil unsuru da ihmal edilmeyerek yeni anlamlara ulaşmak için incelenmelidir.

Kaynaklar

Askalâni-el, İbnu'l-Hacer Ahmed b. Alî. *Lisânu'l-Mîzân*. Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 2. Basım,1390.

Aynu'l-Kudât el-Hemedânî. *Şekve'l-Garîb ani'l-Evtâni ilâ Ulemâi'l-Buldân*. thk. Afîf Useyrân. Paris: Dar Babylon, 1962.

Bayer, İsmail. *Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Beyhakî-el, Ebû Bekr. *Şuabu'l-Îmân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2017.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş' as es-Sicistânî. *Sünen*. Beyrut: Daru'l-Cinan, 1. Basım, 1988.

Haddâd-el, Muhammed. *Tahrîcu Ehâdîsi İhyâi Ulûmi'd-Dîn* (el-Irâkî, İbnu's-Subkî, ez-Zebîdî) Riyad: Dâru'l-Âsıme, 1. Basım, 1987.

Heytemî-el, Alî b. Ebî Bekr. *Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'z-Zevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

Hindî-el, Muttakî. *Kenzu'l-Ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Thk. Bekrî Hayyânî-Saffet es-Sekka. Beyrut: 1985.

Hüseynî-el, Ahmed b. Muhammed. *el-Müdâvî li İleli'l-Câmii's-Sağîr ve Şerheyi'l-Münâvî*, 1. Baskı, Mısır: Dâru'l-Kitbî, 1. Basım,1996.

İbn Mace, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

İsfehânî-el, İmaduddin. *Târîhu Devleti Âli Selcûk*. Mısır: Matbaatu'l-Mevsûât, 1318/1900.

Kitâb-ı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.

Kuleynî-el, Muhammed b. Yakub. *el-Usûl mine'l-Kâfî*. Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1365.

Mekkî-el, Muhammed b. Ali Ebu Talib. *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb*. Thk. Asım İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.

Mîşâl, Zekeriyya. *el-Elsuniyyetu't-Tevlîdiyye ve't-Tahvîliyye*. el-Muessesetu't-Câmiiyye li'd-Dirâse, 2. Basım,1986.

Mutenebbî-el, Ebu't-Tayyib. *Dîvânu'l-Mutenebbî*. Şrh. Abdurrahmân el-Berkûkî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.

Münâvi, Abdurrauf. *Feyzu'l-Kadir*. Mısır: trs.

Subkî-el, Taceddin Abdulvehhâb b. Takiyyuddin. *Tabakâtu'ş-Şâfiiyye el-Kübrâ*. th. Abdulfettah Mahmud et-Tanâcî ve Abdulfettah Muhammed. Mısır: Hecr li't-Tıbaati ve'n-Neşr, 2. Basım, 1413.

Suyûtî-es Celaleddin. *Fethu'l-Celîl li'l-Abdi'z-Zelîl*. Nşr. Muhammed Rıfat. Beyrut: Müessesetu'r-Râyât, 1. Basım, 2002.

Taberî-et, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. M.M. Şâkir-A.M. Şâkir. Kahire: Mektebetu İbn-i Teymiyye, trs.

Uludağ, Süleyman. Bayburtlugil, Nurettin. "Aynülkudât el-Hemedânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/280-282. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. "Şathiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/370-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Zîşehrî-ez, Muhammed. *Mîzânu'l-Hikmet*. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım,1422.

Tafsir Practices and Sufism Comments in Ayn Al-Qudât Al-Hamadânî's Execution Defense

Abstract

Ayn al-Qudât al-Hamadânī (b. 492-1098/d. 525-1131) was born in the period when Sufism emerged as a science. That period is also rich in terms of Islamic Civilization. Nizamiye Madrasas, which have an important place in the formation of Sunni thought, were established and spread in that period.

Hamadânī received a good education from an early age and wrote his first book when he was fourteen. He wrote high level books in the fields of sufism, kalam, tafsir, fiqh, linguistics, mathematics, astronomy and philosophy. He reached a level to give a fatwa at a young age, he was appointed as judge of Hamadan and lecturer of madrasa at the same place.

Hamadânī suffered a depression when his scientific activities could not answer his questions. He overcame this problem on the occasion of the books of Imam al-Ghazalī. His meeting with Ahmad Ghazali was a turning point in his life. He chose Ahmad Ghazali as a guide for him, and with the Sufi education he received from him, he educated the people around him until the end of his life and wrote books. The fact that he expressed his ideas freely and spoke words of satahat led to the formation of a community operating against him. However, thanks to his superior oratory skills and effective sermons, he has acquired a large number of follower, including statesmen.

Hamadanī's sufism way, which takes its source from Mansur al-Hallaj and comes from Ahmad Ghazali, consists of love, ecstasty and fanâ. According to him, religion is not a social habit. Sufism is a journey that ends with seeing and meeting God.

At the age of thirty-three, he was murdered in Hamadân by the orders of the Seljuk vizier Kıvâmüddin Dergezînî on charges of getting out of religion. He wrote his book entitled Sakva al-Garîb shortly before his death to defend himself while he was kept in the dungeon in Baghdad. This piece, written for the scientists and sufis of the time, is a kind of execution defenses.

This book that expresses the complaints from the scholars and sufis of the period he lived in a sadness style is important in that it constitutes the final link of his intellectual process. On the other hand, the work provides important methodical data on how a writer who left a mark on history should be understood. In this booklet, there are valuable data on the ilm of sufism, akâid, kalam, and tafsir. This study aims to identify the tafsir practices and their sufi interpretations in his work called Sakva al-Garîb, where Hamadânī defended his execution. In this context, it is possible to say that the method used by Hamadanī in making sense of religious and literary texts is in the axis of "knowledge and perception gained from the kalam".

Keywords: *Ayn al-Qudât al-Hamadânî, Shakwa al-gharib, Tafsir, Sufism, Ecstatic Utterances.*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Habeşîzâde Abdurrahim Rahîmî'nin Matla'u'l-İşrâk Adlı Silsilenâmesi ve Matla'u'l-İşrâk'a Göre Tarikatlar ve Şeyh Silsileleri

Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî's Silsilenâme Named Matla'u'l-işrāk and Dictions and Sufi Series by Matla'u'l-işrāk

Suat DONUK[a]

[a] Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü
e-Posta: suatdonuk@hotmail.com , https://orcid.org/0000-0003-0206-2988

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	21.04.2020
Kabul Tarihi:	19.05.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Birbirine icazet veren şeyhlerin, peşi sıra tahta çıkan hükümdarların ve aynı soydan gelen kişilerin sıralı listesini içeren eserlere silsilenâme adı verilir. Yazma eser kütüphanelerinde manzum veya mensur pek çok Türkçe silsilenâme örneği vardır. Bunların çoğunluğunu tarikat postnişinlerinin sıralı listesini içeren silsilenâmeler meydana getirmektedir. Şeyh silsilenâmelerinden biri Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî'nin Matla'u'l-işrāk adlı eseridir. Habeş Valisi Mustafa Paşa'nın oğlu olan Rahîmî kâtiplik eğitimi ve medrese öğreniminin yanı sıra Melâmî, Halvetî, Celvetî ve Gülşenî şeyhlerinden tasavvuf terbiyesi aldı. Yaşamının önemli bir kısmını Silahdar Şehid Ali Paşa'nın hizmetinde geçirdi. Divan kâtipliği, maliye tezkireciliği, cizye muhasebeciliği gibi görevler ifa ettikten sonra 1440/1727 senesinde vefat etti. Habeşîzâde Rahîmî, Nâbî ile mektuplaşmış, müşterek şiirler yazmıştır. Lugaz ile muamma çözmede, tarih düşürmede ve nazire yazmada ustadır. Biyografik kaynaklar şiir ve inşası güzel, tasavvufî ıstılahlara vâkıf bir şair olan Habeşîzâde Rahîmî'nin sadece müretteb Dîvân'ının olduğunu bildirmektedir. Matla'u'l-işrāk, Mesnevi Şârihi Sarı Abdullah Efendi'nin Meslekü'l-uşşāk adlı kasidesini tanzîr etmek için yazılmıştır. Matla'u'l-işrāk'ın yazılış tarihi ve yeri belli değildir. Türkiye yazma eser kütüphanelerinde şu ana kadar tespit edilebilmiş iki nüshası bulunmaktadır. Matla'u'l-işrāk 85 beyitten meydana gelmiş bir kasidedir. Ancak eser öğretici ve tasavvufi içerikli olduğu için kasidenin klasik özelliklerini göstermemektedir. Aruzun mefā'îlün / mefā'îlün / mefā'îlün / mefā'îlün kalıbıyla yazılmıştır. Belirgin bir vezin ve kafiye kusuru içermemektedir. İçerisinde yer alan edebî sanatların sayısı oldukça azdır. Dil varlığı ağırlıklı olarak Arapça ve Farsça kelimelerden oluşmaktadır. Bu nedenle dil ve üslubu oldukça ağırdır. Matla'u'l-işrāk'ta Türkçe atasözü ve arkaik kelime bulunmamaktadır. Tüm manzume boyunca sadece bir Türkçe deyim geçmektedir. Matla'u'l-işrāk'ta Bayramî-Melâmî tarikatına mensup şeyhlerin silsilesi verilmiştir. Bu şeyhlerin yaşamı hakkında kısa bilgiler sunulmuştur. Bazılarının ise sadece ismi zikredilmiştir. Ayrıca Mevlânâ, Yûnus Emre, Hallâc-ı Mansûr, Nesîmî gibi meşhur mutasavvıflara değinilmiştir. Matla'u'l-işrāk'ın bazı beyitlerinde tarikata mensubiyet, dervişlerden beklenen davranışlar, fenafillah mertebesine ulaşan salikte görülen haller vb. tasavvufî bilgiler de verilmiştir. Bu makalenin giriş kısmında Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî'nin hayatı hakkında geniş bilgiler verilmiştir. Esas bölümünde Habeşîzâde Rahîmî'nin Matla'u'l-işrāk adlı eseri ayrıntılı bir şekilde tanıtılmıştır. Matla'u'l-işrāk'tan hareketle Osmanlı sosyal ve dinî hayatında yer alan çeşitli tarikatlar ve bunların şeyh silsileleri hakkında bilgiler verilmiştir. Mevzunun metin üzerinde görülebilmesi için Matla'u'l-işrāk'ın iki nüsha üzerinden kurulan tenkitli metnine makalenin sonunda yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Silsilenâme, Habeşîzâde Rahîmî, Kaside*

GİRİŞ

Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî (ö. 1140/1727), Osmanlı Devleti Bosna defterdarlığından Habeş valiliğine atanan ve burada uzun süre görev yapan Mustafa Paşa'nın (ö. [?]) oğludur (Çalik Orhun, 2019: 71; Erdem, 1994: 123). Kaynaklardan bazıları onun ismini Abdurrahman, mahlasını ise Rahmî olarak bildirmektedir. Ayvansarâyî (ö. 1201/1787), ismini Abdurrahman olarak yazmıştır (Ekinci, 2013: 214). Sâlim (ö. 1156/1743) ve ondan iktibas yapan Fatin (ö. 1866); yanlışa düşerek adını Abdurrahman, mahlasını Rahmî olarak kaydetmiştir (İnce, 2005: 337; Çifçi, 2017: 173).

Habeşîzâde Rahîmî, İstanbul'da doğdu (Çapan, 2005: 235; Aksoyak, 23.03.2020; İsmail b. Mehmed Emin, 1945: I/504). Mutat medrese derslerinin yanı sıra Yedikuleli Emir Efendi'den hüsn-i hat dersleri aldı. Kâtiplik icazetini Mehmed Râsim Efendi'den (ö. 1169/1756) aldı (Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, 1928: 257). Manevî ilimleri tahsil etmek için Melâmî, Halvetî, Celvetî ve Gülşenî şeyhlerinin sohbetine katıldı. Bursalı Seyyid Muhammed Hâşim Efendi'den tarikat terbiyesi aldı (Er, 2015: 429).

Eğitiminden sonra ilk olarak bazı vezirlerin kâtipliğini yaptı. Dîvân-ı Hümâyûn'da çeşitli görevler aldıktan sonra Silahdar Alî Paşa'ya (ö. 1128/1716) divan kâtibi oldu. Ardından tezkireci-i sânî; 1127/1715'te de tezkireci-i evvel olup 1128/1715-16'da azledildi. 1131/1718-19'da maliye tezkirecisi, ardından yaya savaşçıların kayıtlarını tutmakla görevli mukâbele-i piyâde ve atlıların kayıtlarını tutmakla görevli mukâbele-i süvârî (Belin, 1999:193) ve cizye muhasebecisi oldu. 1135/1722-23'te ikinci kez tezkireci-i evvel olarak tayin edildi (Mehmed Süreyya, 1311: III/331; Aksoyak, 23.03.2020). Nitekim İsmail Beliğ (ö. 1142/1729), 1139/1726-27 senesinde tamamladığı *Nuhbetü'l-âsâr li-Zeyli Zübdeti'l-eş'âr*'da Rahîmî'nin hâlen tezkirecilik hizmetini yürüttüğünü belirterek bu bilgileri teyit etmektedir (Abdülkadiroğlu, 1999: 112).

Abdurrahîm Rahîmî Efendi, birinci tezkireci görevini yürütürken 17 Rebiülahir 1140 (2 Aralık 1727) pazartesi gününün gecesinde vefat etti (Ekinci, 2018: IV/3423). Mehmed Süreyya (ö. 1909), Rahîmî'nin vefat tarihini aynı yılda, aynı ayın 15. günü olarak bildirmektedir (Mehmed Süreyya, 1311: III/331; Er, 2015: 429). Müstakimzâde Süleyman (ö. 1202/1788) ise mevlid gecesi demek suretiyle Rebiülevvel ayının on ikinci gününde vefat ettiğini bildirmektedir (Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, yz: 230b).

Habeşîzâde'nin cenazesi Koca Mustafa Paşa Tekyesi kabristanına defnedildi. Mezar taşında Vehbî Efendi'nin (ö. 1149/1736) düşürdüğü;

Habeşî-zâde Râhîmî Bige cennet ola câ (1140)

tarih mısrası yazılıdır (Erdem, 1994: 123; Kurnaz, 2001: 1/331).

Müstakimzâde Efendi, Habeşîzâde'nin vefatına *Tuhfe-i Hattâtîn*'de "arżu'l-ḥāl", *Mecelletü'n-nisâb*'da ise "Raḥîmî el-müştāḳ" terkiplerini tarih olarak düşürmüştür (Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, 1928: 257; agy, yz: 230b). Ayvansarâyî ise onun vefatına "rıḥletü'l-'āşıḳ" terkibini tarih düşürmüştür (Ekinci, 2013: 214).

Biyografik kaynaklarımız Habeşîzâde Abdurrahîm'in şiir ve inşası güzel, sohbeti hoş,

nazik ve ince manaları anlayan (İnce 2005: 337), tasavvufî ıstılahlara vâkıf bir şair olduğunu yazmaktadır (Çapan, 2005: 235; Mehmed Süreyyâ 1311: III/331).

Çağdaşı olan Nâbî (ö. 1124/1712) ile birbirlerine latife içerikli metin ve mektuplar yazmış (Erdem, 1994: 123), müştereken şiirler meydana getirmişlerdir (Arslan, 2010: IV/371). Bu mektuplar ve şiirler zamanında insanlar tarafından beğeniyle okunmuştur (Erdem, 1994: 123). Nitekim Nâbî'nin mektuplarını Rahîmî Efendi Ali Paşa'nın emriyle bir araya getirmiş (Karahan, 2006: XXXII/260), tertip ettiği *Münşeat-ı Nâbî*'ye bir ön söz yazmıştır (Bilkan vd, 2013: 125).

Tezkiretü'ş-şuarâ sahibi Sâlim Efendi'nin;

Habeşî-zâde-i dil-ârâya
O bize bakmayan hod-ârâya

Arz-ı sad şevk u ihtisâs olınur
Şevk anınla iktinâs olınur

Gehî mektûbun eyleyüp taltîf
Şeref-i nâmeyi edip teşrîf (İnce, 1994: 243)

dizelerinden Rahîmî'nin Sâlim ile de mektuplaştığı anlaşılmaktadır.

Abdurrahîm Rahîmî Efendi lugaz ve muamma çözmede ustadır. Zamanında "Eyyûb" ismine yazılan bir muamma İstanbul'da şairler arasında elden ele dolaşmış, en sonunda Habeşîzâde bu muammayı çözerek meşhur olmuştur (Çapan, 2005: 238; Aksoyak, 23.03.2020).

Mevlevî şeyhi Enis Efendi'nin (ö. 1159/1746-47) "kat kat helâl olsun" matlalı şiirini;

Hemân ol mâh ile bir ruhsat-ı zevk-ı visâl olsun
Bana ey çarh-ı zâlim etdügün kat kat helâl olsun

şeklinde tanzîr etmiştir (Çapan, 2005: 236). Bu şiirinde "kat kat helâl olsun" sözü bir zamanlar şairler arasında itibar görmüş, herkes bu türde birbirine nazire söylemiştir (İnce, 2005: 338).

Habeşîzâde Rahîmî Efendi'nin başarılı olduğu bir alan da tarih düşürmedir. Tezkirelerde Galata Sarayı'nın tadilatı, Sünbül Sinan Camii Zincirli Servi makamının yenilenmesi için kaleme aldığı tarih manzumeleri yer almaktadır (Çapan, 2005: 236-238; Arslan, 2010: I/174). Ali Paşa'nın 1127/1715 senesinde;

Vardı ez-cümle namāza rü'esā-yı devlet
Ḫuṭbeye cum'a-i ūlāda olınduḳda ṣalā (Habeşîzâde Rahîmî, yz. (A2): 25a)[1]

dizelerinden kendisinin de eşlik ettiği anlaşılan bir seferle Mora'yı fethetmesi üzerine 29

[1] Bu esere yapılacak atıf bundan sonra A2 şeklinde kısaltılacaktır.

beyitlik bir tarih manzumesi yazmıştır. Her mısraı ilgili tarihi veren bu kaside özellikle çok beğenilmiş, çeşitli mecmualarda kendine yer bulmuştur (bk. Habeşîzâde Rahîmî, yz (A2): 25a).

Ömrünün önemli bir kısmını maiyetinde geçirdiği Silâhdâr Alî Paşa'nın şehadetine kederinden hastalandığı sırada yazdığı;

Rahmetu'llâhi aleyh ol dâver
Ceng idüp koç gibi kurbân oldu

maktalı mersiyesi de (Arslan, 2010: II/118-121) zamanında beğeniyle okunmuştur.

Osmanzâde'nin (ö. 1136/1724) Divan-ı Hümâyûn kâtiplerinden başarılı birer şair olanları saydığı;

Reşîd ü Sâlim ü Şehrî vü Lem'î vü Rahîmîdür
Benâm-ı şâ'irân-ı zümre-i erbâb-ı dîvânî (Erdem, 1994: 123)

beytinde Rahîmî'nin de adını zikretmesi onun dönemin takdir gören sanatçılarından biri olduğunu göstermektedir. Nitekim Tayyârzâde Atâ, Nâimâ'nın Silâhdâr Şehîd Alî Paşa'nın dönemin yetenekli âlimlerinin bulunduğu meclisine dahil oluşunu bildirirken sıraladığı bilginler arasında Habeşîzâde'yi de zikretmektedir (Arslan, 2010: III/53). Nâbî'nin Bağdatlı Rûhî (ö. 1014/1605-1606), Fuzûlî (ö. 963/1556) ve Bahâyî (ö. 1064/1654) gibi kudretli divan şairlerinin yanı sıra Habeşîzâde Rahîmî'nin gazellerini tahmis etmesi (Bilkan, 1997: XXVII) de bu durumu desteklemektedir.

Kaynaklar Abdurrahman Rahîmî Efendi'nin müretteb *Dîvân*'ının olduğunu bildirmektedir (İsmail b. Mehmed Emin, 1945: I/504; Ekinci, 2018: IV/3423; Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, 1928: 257). Bibliyografik bir eser olan *İzâhu'l-meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-zünûn an Esâmi'l-kütübi ve'l-Fünûn*'da *Habeşîzâde Rahîmî Dîvânı* hakkında bilgi verilmesinden ve *Vekāyi'u'l-fuzalâ*'daki şiir örneklerinin divandan seçildiğinin belirtilmesinden Habeşîzâde Rahîmî'nin divan sahibi bir şair olduğu kuvvetle muhtemeldir. Ancak *Habeşîzâde Rahîmî Dîvânı*'nın herhangi bir nüshası yazma eser kütüphanelerinde henüz kayıtlara geçmiş değildir.

İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Bölümü numara OE Yz 0342'de kayıtlı mecmuada (İ nüshası) ve Ankara Milli Kütüphane, numara 06 Mil Yz FB 240'da kayıtlı *Edirneli Kâmî Dîvânı*'nın sonunda (A nüshası) Abdurrahîm Rahîmî'nin yazdığı bildirilen *Matla'u'l-işrâk* isimli bir eser yer almaktadır. Kaside nazım şekliyle meydana getirilen bu eserde Bayramî-Melâmî tarikat önderleri ile şöhret kazanmış mutasavvıfların isimleri sıralanmıştır.

Bu makalede Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî'nin *Matla'u'l-işrâk* adlı eseri geniş bir açıyla tanıtılacak, bu eserin muhtevasından hareketle yazıldığı dönemde Osmanlı sosyal ve kültürel yaşamında yer alan tarikatlar ve bu tarikatların şeyh silsileleri hakkında bilgiler verilecektir. Bu bilgilerin metin üzerinde görülmesi için *Matla'u'l-işrâk*'ın iki nüsha üzerinden tarafımızca kurulmuş tenkitli metnine makalenin sonunda yer verilecektir.

1. *Matla'u'l-işrâk*

1.1. Adı

Makale konusu eser (İ) nüshasında "Silsile-nâme-i Ḥabeşī-zāde 'Abdu'r-raḥīm Raḥīmī Big Efendi el-Müsemmā bi-*Maṭla'u'l-işrāḳ*" başlığını taşımaktadır. (A) nüshasında ise "Ṭarīḳat-nâme-i Ḥabeşī-zāde" başlığı kullanılmıştır. (A) nüshasındaki başlık eserin ismi hakkında bir bilgi vermemektedir. Ancak (İ) nüshasının başlığı eserin adının *Matla'u'l-işrâk* olduğunu bildirmektedir.

Söz konusu kasidenin sonunda yer alan;

Yazılmış *Meslek-i 'Uşşāḳ* budur *Maṭla'u'l-işrāḳ*
Biri hādī biri meş'al-fürūz-ı rāh-ı vuṣlatdur (Habeşîzâde Rahîmî, yz (İ): 144b)[2]

beyti de eserin adının *Matla'u'l-işrâk* olduğunu teyit etmektedir.

"Yazılış Nedeni" başlığında açıklanacağı üzere Habeşîzâde'nin bu eseri Sarı Abdullah Efendi'nin (ö. 1071/1660) *Meslekü'l-'uşşāk* adlı eserine yazılmış bir naziredir. *Maṭla'u'l-işrāḳ* terkibinin *Meslekü'l-'uşşāk* ile kafiyeli oluşu da eserin adının *Maṭla'u'l-işrāḳ* olduğunu desteklemektedir.

1.2. Şairi

Makale konusu eserin (İ) nüshasının başlığına göre *Maṭla'u'l-işrāḳ* Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî Efendi'ye aittir. (A) nüshası da "Habeşîzâde" demek suretiyle aynı bilgiyi vermektedir. Yukarıda belirtildiği üzere *Meslekü'l-uşşāk* nüshalarından birinde yazılan der-kenâr bilgisi de *Maṭla'u'l-işrāḳ*'ın Habeşîzâde'ye ait olduğunu teyit etmektedir. Nitekim *Maṭla'u'l-işrāḳ*'ta şair;

Ne bilsün 'āşıḳ-ı şūrīde bu esrār-ı Subḥānı
Rahîmî fehm olınmaz bu mu'ammā remz-i ḥikmetdür (İ/143b)

Rahîmî eyle istimdād ervāḥından 'uşşāḳuñ
Temām oldı suḫan 'uşşāḳ-ı Ḥaḳ ḫod bī-nihāyetdür (İ/144b)

beyitlerinde mahlasını zikretmiştir.

Klasik Türk edebiyatında Rahîmî mahlasıyla şiir yazan dört şahsın olduğu bilinmektedir (Kurnaz, 2001: I/331-332). Eserin her iki başlığında ve yukarıda belirtilen der-kenâr notunda "Habeşîzâde" nisbesinin belirtilmesi, kaynakların Habeşîzâde Rahîmî'nin Kocamustafapaşa Dergâhı Şeyhi Seyyid Nureddin Efendi'ye hürmetini (Er, 2015: 429) tasavvufi ıstılahlara vukufiyetini (Mehmed Süreyyâ, 1311: III/331) ve Mevlevîlik tarikatına mensubiyetini (Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, yz: 230b) bildirmesi *Maṭla'u'l-işrāḳ*'ın bu makalenin Giriş bölümünde yaşamı hakkında bilgi verilen Habeşîzâde Rahîmî'ye ait olduğuna işaret etmektedir.

[2] Bu esere yapılacak atıf bundan sonra İ şeklinde kısaltılacaktır.

1.3. Yazılış Tarihi ve Yeri

Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî, *Maṭla'u'l-işrāḳ*'ta kasidenin yazılış tarihi ve yeri hakkında herhangi bir vermemiştir. *Maṭla'u'l-işrāḳ*'ın muhtevası tarikat önderleri hakkında kısa bilgiler ve tasavvufî anlatımlar içerdiği için eser, yazılış tarihi ve yeri hakkında çıkarım yapmaya imkân tanıyacak herhangi bir ifade de içermemektedir. Bu yüzden ilgili kasidenin genel anlamda Habeşîzâde Rahîmî'nin vefat ettiği 1140/1727 senesinden önce, genellikle ömrünü geçirdiği İstanbul'da yazıldığı söylenebilir.

1.4. Yazılış Nedeni

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, BEL Yz K 0596 numarada kayıtlı yazmada yer alan metinlerden biri Sarı Abdullah Efendi'nin *Meslekü'l-'uşşāk* adlı eseridir. Bu eserin sonunda der-kenârda "Habeşîzâde Abdurrahîm Big Efendi daḫi bu kasideye nazîre idüp ve silsile dahi serd ider, *Matla'u'l-işrâk* tesmiye eylemişdür." şeklinde bir not vardır (Sarı Abdullah Efendi, yz: 156a). Bu nota göre *Maṭla'u'l-işrāḳ*'ın yazılış nedeni Mesnevi Şârihi Sarı Abdullah Efendi'nin *Meslekü'l-uşşāk* adlı eserini tanzîr etmektir.

Sarı Abdullah Efendi'nin sülûk hâllerine dair 105 beyitlik *Meslekü'l-uşşāk* isimli kasidesi neşredildiği dönemde oldukça beğeni kazanmıştır (Ayçiçeği, 28.03.2020). Abdullah Efendi'nin torununun oğlu La'lîzâde Abdülbâkî Efendi (ö. 1159/1746) *Meslekü'l-uşşāk*'a önce bir zeyil yazmış, burada Bayramî-Melâmî şeyhlerini sıralamıştır (Ayçiçeği, 2014: 195). Daha sonra ise *Meslekü'l-uşşāk*'ı şerh etmiştir (Ayçiçeği, 2019).

Muhtemelen *Meslekü'l-uşşāk*'ı beğeniyle okuyan Habeşîzâde Efendi de onu tanzîr etme isteği duymuş, bunun üzerine *Maṭla'u'l-işrāḳ*'ı kaleme almıştır. Nitekim makale konusu kasidede yer alan;

Yazılmış *Meslek-i 'Uşşāḳ* budur *Maṭla'u'l-işrāḳ*
Biri hādī biri meş'al-fürūz-ı rāh-ı vuṣlatdur (İ/144b)

beyti de bu duruma atıf yapmaktadır.

Maṭla'u'l-işrāḳ'ın *Meslekü'l-uşşāk* gibi *mefā'īlün / mefā'īlün / mefā'īlün / mefā'īlün* kalıbı ve –e/at kâfiye-i mücerrede ve -dür redifi ile yazılması da *Meslekü'l-uşşāk*'a nazire olduğunu göstermektedir.

1.5. Türü

Birbirine icazet veren şeyhlerin, peşi sıra tahta çıkan hükümdarların ve aynı soydan gelen kişilerin sıralı listesini içeren eserlere silsilenâme adı verilir (Donuk, 2020: 16). *Maṭla'u'l-işrāḳ*'ın başında Hz. Muhammed (ö. 11/632) için;

Cemī'-i evliyānuñ evvelidür 'aḳl-ı küll oldı (İ/143a)

denilerek onun şeyhlerin ilki olduğu ifade edilmiştir. Daha sonra Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye (ö. 40/661), Hz. Ali'nin Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728), onun da Habîb-i Acemî'ye (ö. 130/747-48 [?]) icazet verdiği belirtilmiş, bu şekilde devam etmek suretiyle Bayrâmî-Melâmî tarikatı

postnişin listesi verilmiştir. Bazı yerlerde tarikat isimleri bildirilip bazı beyitlerde tasavvufî mesajlar verilmesine rağmen kasidenin genelinde şeyhlik postuna oturan şahısların isimleri ve bunlar hakkında kısa bilgiler olduğu için *Maṭla'u'l-işrāḳ*'ın silsilenâme türüne girdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

1.6. Nüshaları

Maṭla'u'l-işrāḳ'ın tespit ettiğimiz iki yazma nüshası mevcuttur. Bu nüshalar ve tavsifleri şu şekildedir:

1.6.1. İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Bölümü, no. OE Yz 0342: Şeyhülislâm Es'ad Efendi'nin *Ayetelkürsi Tefsiri*, Hasan Sezâî'nin *Şerh-i İlâhî-i Niyâzî-i Mısrî*'si, Nâdî Ahmed Efendi'nin *Mi'râciye*'si gibi eserlerin olduğu bir seçki mecmuasının içerisindedir. Mecmua 225x115 mm. dış, 160x60 mm. iç ebatlarındadır. Sırtı ve kenarları vişneçürüğü renk meşin, satıhları ebru kâğıt kaplı mukavva ciltlidir. Zahriyede Halep eski valisi Seyyid Mehmed Emîn Vahîd'e ait 1243/1827-28 tarihli ve Osman Kethüdâzâde Seyyid İbrâhîm Edhem Efendizâde Mehmed Necîb Efendi'ye ait 1280/1863-64 tarihli temellük kayıtları vardır. Toplam 215 varaktır. *Matla'u'l-işrâk* 143a-144b varağı arasında yer almaktadır. *Matla'u'l-işrâk*'ın olduğu yer 25 satırdır. Talik kırması bir hatla yazılmıştır. Başlıkta kırmızı, diğer yerlerde siyah mürekkep kullanılmıştır. Krem rengi aharlı kâğıdı vardır. Bazı sayfaların kâğıdı sarı veya samanî renktedir. Takibe kaydı mevcuttur. Bazı sayfalar şirazeden ayrılmış, bazılarındaysa haşere yenikleri vardır.

1.6.2. Ankara Milli Kütüphane, Türkçe Yazmaları, no. 06 Mil Yz FB 240: *Edirneli Kâmî Mehmed b. İbrâhîm Dîvânı*'nın sonunda yer almaktadır. Yazma 207x145 mm. dış, 155x95 mm. iç ebatlarındadır. Sırtı ve kenarları bordo meşin, satıhları ebru kâğıt kaplı mukavva bir cilt içerisindedir. Toplam 103 varaktır. *Matla'u'l-işrâk* 104b-105a varakları arasındadır. *Matla'u'l-işrâk*'ın 42 beyti bu nüshada eksiktir. Yazma 17 satırlıdır. Özenli ve okunaklı bir talik hat ile yazılmıştır. Arma filigranlı saykallı Avrupa kâğıdı kullanılmıştır. Takibe kaydı mevcut değildir. Yazmanın son sayfaları ciltten ayrılmıştır. Nüsha bunun dışında düzgün kondisyondadır.

1.7. Şekil Özellikleri

Matla'u'l-işrâk, kaside nazım şekliyle yazılmıştır. Ancak klasik kasidede yer alan nesib, medhiye, fahriye gibi bölümler içermemektedir. Tevhid ve naattan sonra doğrudan asıl konuya geçilmiştir. Kasideler umumiyetle medhiye içerikli iken *Matla'u'l-işrâk* ise tasavvufî bilgiler vermektedir. Eserde nazım şeklinin mutat hususiyetlerinin dışında kullanılmasının nedeni *Matla'u'l-işrâk*'ın tasavvufî içerikli oluşudur.

Matla'u'l-işrâk 85 beyitten meydana gelmiştir. Aruzun hezec bahrinin *mefā'īlün / mefā'īlün / mefā'īlün / mefā'īlün* kalıbıyla yazılmıştır. Tüm kaside boyunca sadece;

Ebherī geldi Ḳuṭbu'd-dīn oldı bu sa'ādetle (İ/143a)

Ledün 'ilmi ẓuhūr eyler hemān bi'l-cümle ṣadra (İ/143b)

mısralarında kalıp oturmamaktadır. Bunlarda da sadece bir hecelik kusur vardır.

Söz konusu kasidede ayrıca;

Pes andan daḫi Dînverī Muḥammed oldı berḳ-endāz (İ/143a)

mısrasında "Dîneverî" kelimesinin "Dînverî" şekline sokulmasıyla gerçekleşen bir vezin zorlaması bulunmaktadır. Bunlar da pek çok divan şiirinde görülebilecek türden problemlerdir. Bu bağlamda Habeşîzâde Rahîmî'nin *Matla'u'l-işrâk*'da aruz tatbikinin klasik Türk edebiyatı ortalamasında seyrettiği söylenebilir.

Abdurrahîm Rahîmî Efendi'nin silsilenâme türündeki eserinde herhangi bir kafiye hatasına rastlanmamaktadır. *Matla'u'l-işrâk*;

… (izzetdür) عزّتدر

… (vahdetdür) وحدتدر

biçiminde görüldüğü gibi mücerred kafiye ile örülmüştür. Bu kafiye çeşidi kasidenin mutat kafiye dizilişi doğrultusunda manzumenin tümüne tatbik edilmiştir.

1.8. Muhteva Özellikleri

Matla'u'l-işrâk iki beyitlik tevhid bölümü ile başlamaktadır. Üçüncü beyitten itibaren naat bölümüne geçilmiştir. Tasavvufî düşünceye göre Hz. Muhammed evliyanın ilki ve bu eser silsilenâme türünde olduğu için naat ile girizgâh bölümleri iç içe geçmiştir. Bu bölümlerde Hz. Muhammed'e, onun âline, ashâbına ve çâr-yâr-ı güzînine salât ve selâm edilmiştir. Hz. Peygamber'in hubb-ı zâtîden zuhûr ettiği; evliyânın evveli, insân-ı kâmil, gavs-ı a'zam olduğu belirtilmiştir.

Daha sonra anlatılanların diliçi çevirisi şu şekilde verilebilir: "Hz. Muhammed'den velayet nurunu alan ilk kişi Hz. Ali el-Murtaza'dır. İsm-i a'zam ona telkin olundu. Nûr-ı velâyet Hz. Ali'den, güzel huylu, basiret sahibi Hasan-ı Basrî'ye geçti. Bu nur Hasan'dan Hak cemaline mazhar olan Habîb'e ulaştı. Hasan'dan gönül mülkü âbâd olan Dâvûd'a geçti. Davud da irfan denizinin dalgıcı Ma'rûf-ı Kerhî'ye telkin etti. Velâyet nuru Dâvûd'dan Serî'ye, Serî'den gönlü şâd Mimşâd'a, Mimşâd'dan Dîneverî Muhammed'e, ondan Bekrî Muhammed'e, ondan Kadı Vahyeddin'e, ondan Necîb-i Sühreverdî'ye, ondan Kutbuddîn-i Ebherî'ye, ondan tarikatın direği Rüknüddîn'e geçti. Sonra Şihâbüddîn-i Tebrîzî ve Cemâlüddîn-i Tebrîzî âlemi münevver kıldı. Zühd ve takvada diyanet tohumuna vasıl olan İbrahim, Gîlân şehrinden gelip tarikat sadrına oturdu. Safiyyüddin cemal aynasını dünyaya sundu. Onun oğlu Sadrüddin de baş köşeye kuruldu. Kâmil insan Alaeddin olgunluğun feyzine ulaşmış, Hak kelamını korkusuzca dile getirmiştir. Marifet sarayında velayet şahı olan Hamîd-i Aksarâyî Anadolu ülkesine feyz saçmıştır. Hak aşıkları Hacı Bayram'ın cemalinin Kabe'sini tavaf etmektedir. Ömer Sikkînî Hak yolunda kılıç çekip hakikat bayramına ulaştı. Sikkînî, Bünyamin'i can Mısır'ının tahtına oturttu. Bu hazineye Pîr Alî-i Aksarâyî'nin eli ulaştı. O olgunluk sahibi şeyh, hüviyyet gaybına ulaşmıştır. Tevhid cezbesi İsmail Efendi'ye ulaştı. O, canını kurban ederse şaşılmamalıdır. Çünkü vuslat bayramıdır. Sârbân Ahmed dünya tekkesine devletle geldi. Olgun Hüsameddin cesaretle meydana girdi. O, bu mecliste mihnet kavgasının şehididir. Bâlî Efendi bu zevki vecd ve hâl ile buldu. O da şehadet içkisinin korkusuz sarhoşudur. İdris Efendi yücelik göğünde

uçtu. Yakınlık cennetine ulaştı, yüceliğin cennet elbiselerini kuşandı. Hacı Efendi maksud Kâbe'sinin yolunda yürüdü. Bu yolda yürüyenlere "Bu güvenli bir yoldur." diye müjde verdi. Bu vadide pek çoğu bedavaya satıldı. Sen sakın onların yoldan çıkanlar olduğunu zannetme. Bu kez emanet sırrı Hâşim Efendi'ye geçti. Onun olgunlukla emanet sahibi olduğu ortaya çıktı. Bu kişiler mutlulukla Hazret'in makamının yakınına yürüdüler. Emanet olan tacı sahibine verdiler."

Matla'u'l-işrâk'ın bu ilk otuz beş beyitlik bölümünde bu şekilde Bayramî-Melâmî tarikat silsilesi sıralanmıştır. Bundan sonra belirli bir kısımda tarikata mensubiyet, dervişlerden beklenenler, fenâfillâh mertebesine ulaşan sâlikte görülen hâller vb. tasavvufî bilgiler verilmiştir. Bu anlatımların diliçi çevirisi şu şekildedir: "Kalem burada kırıldı, yazmaya kudret bulamadı. Gönül hasret ateşiyle dolu, dil hayretten suskundur. Ey gönül, Kaf Dağı'nın Anka'sı senin gaybın ve aybındır. Sen fayda talebinin nişanı olma ki bu ibadetin kendisidir. O, hakikatte İlâhî gölgedir. Ona akıl ermez. O, idrak olunmaz. Çünkü o, ismet kıyafetlerine bürünmüştür. O, mekansızlık göğünün her yeri aydınlatan güneşidir. Onu yarasa görmez, görebilen basiret gözüdür. Perişan aşık bu İlâhî sırları nasıl bilsin! Bu; hikmet işareti olan, anlaşılamayan bir muammadır. Hemen sen ihlas ile mahabbet yolunda yürü. O zaman o, menzil-i maksud yolunu gösteren, mürüvvet sahibi [biri] olur. Evliyaya yüce bir divan olur. O, gavs-ı a'zamdır. Hakkı gören, iffet sahibi herkes o meclise ulaşır. Onun feyzinin yalımı Allah aşıklarına ışık saçar. Bunun gibi güneşinin zerresi gönle inayetin kendisidir. Ey kerem sahibi [maşuk], inleyen aşığa bir merhametli bakış at. Gönlüm ayrılığın yüzünden yaralı, ciğerim hasret yüzünden kanlı su doludur. Yüce örtünü lütuf elin kaldırsın. Cemalinin nurunu göster. Çünkü maksadım onu görmektir. Ey Allah'ım, yardımının feyzini inleyen gönle yardımcı kıl. İşim hata ve günahtır. Uğraşım pişmanlık ve ibadettir. Zamanın sahibine bir adım ulaşan şüphesiz ki veli olur. Onun sırları sirayet eder. Onun duası makbuldür. Onun tekkesinden bir yüce nur zuhur eder. Bu hâlet, varlığı tamamen yok eder. Bunun nasıl bir hikmet olduğunu gör. Bu durumdaki kişi, dünyayı yokluk içinde yok olmuş olarak görür. Bekâbillâhı anlar. Bu durum irfan ile lezzettir. İlâhî bilgiler gönülde tamamen zuhur eder. Bunu talep et; çünkü bu, hakikat iksiridir. Gönül aynasını günah paslarından temizle. Ey zâhid, bu sırra mahrem olan kişi, çok temiz olanlardandır. Bir kişi bin yıl ilimle uğraşsa da bu halin bir anı o binlerce yıllık çabadan daha verimlidir. Bunun nasıl bir himmet olduğunu gör. Şeriat olmadan tarikat ve marifetin olmayacağı sabittir. Bu sözüm hakikatin kendisidir. Sakın sözüm için suizanda bulunma. Eğer Hak aşıklarını tevhid yoluna teşvik için bunun vasıflarını biraz anlatsam buna şaşılmasın. Çünkü fırsat vaktidir. Gerçi Allah'ın evliyalarının sayısına sınır yoktur. Ancak bu anlattıklarımız sırlar sahibi olanlardır."

36 ile 55. beyitler arasında verilen bu tasavvufi malumattan sonra Osmanlı sosyal ve dinî âleminde varlığını sürdüren tarikatlar hakkında bilgiler verilmiştir. Söz konusu kısmın diliçi çevirisi şu şekilde verilebilir: "Bütün yollar hakikat bağına ulaştıran birer kavşaktır. Bunlar sayıca mahlukatın adedi kadar olan verimli yollardır. Nakşbendî, Halvetî ve Celvetî… Bütün tarikatlar Allah dergahına ulaştıran inayet yoludur. Tasavvuf ehlinin kimi Gülşenî, kimi Mevlevî, kimi Sinânî'dir. Bunlara aşk bir gelenektir. Kimi irfan bayramına erişen

Bayramî'dir. Kimi Sa'dî, kimi de ümmetin en hayırlısı olan Kādirî'dir. Rufâîler ve Zeyniyye de değerlerini yükseltirler. Şeriat ve tarikat bunlara süs ve zinettir. Evliya topluluğu içerisinde Melâmîler de vardır. Bu kavmin bütün işi halk içinde kınanmadır. Ancak bin ile iki arasında bir zümre el aldı. Sırra vakıf olanlar arasında Ârifîler emanet sahibi güvenilir kişilerdir. Mensupları Hak şarabının sarhoşu olan başka bir topluluk Üveysîlerdir. Bunlar kutbun defterinde olmayan ehl-i ibret kişilerdir."

Tarikatlar hakkında 56 ile 63. beyitler arasında verilen bu bilgilerden sonra manzumenin başında olduğu gibi postnişin silsilesine geçilmiştir. Bu kısımdaki anlatımlar şu şekilde nesre çevrilebilir: "Bunlardan sonra âlemde İlâhî aşıklar vardır. Biraz bunları yazayım. Çünkü salihlerin zikredilmesi anında gökten rahmet iner. Aşıkların sultanı Mısırlı olan İbn Fârız'dır. O, cezbe elbisesi içindedir; izzet tahtının azizidir. Şems-i Tebrîzî yücelikte İsâ gibi olsa buna şaşılmamalıdır. Çünkü o, Hak aşkı ile seyahat etmiştir. Hak aşıklarından biri de Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'dir. Bu meydana halet, vecd ve semâ' safâsını bahşetmiştir. Eşrefoğlu Rûmî, Hak cezbesiyle şeref elde etti. Onun kelamı hep hakikat nüktesiyle yücelik doludur. Nesîmî ile Mansûr vahdet şarabının sarhoşu oldular. Mansûr, "Ene'l-hak" narasıyla çokluk meclisini karıştırmıştır. Hak cezbesi Yûnus'u irfan denizine düşürdü. Onun ağzından akan hakikat suyudur. Bu sırrın gayb tercümanı Hoca Hafız'dır. O da meydanın aslanıdır. Şirâz[î] onun tanındığı isimdir. Biri Gelibolu'da sakin olan Yazıcızâde'dir. Onun kitabını daima incele; çünkü o kitap bir ganimettir. Kabâdûzî Hasan, Hüseyin-i Lâmekânî ve Hakīkī Bey de vahdet kadehinden içenlerdendir. Âşık Paşa ile Mahmud Paşa iki arif zattır. Bunlar zahir ve batında velayetin vâlisidir. *Füsûs*'u şerh eden Abdî Efendi olgun bir adamdır. Özellikle Sarı Abdullah Efendi devlet güneşidir. Helvâyî'nin fıtratının damağı sadece tatlıyı elde eder. Bu şekerden o da lezzet çeşnisini sunmuştur. Alaeddin Efendi, Emir Osman Efendi ve Gazanfer Şeyh de yiğitlerdendir. Şücaüddin Efendi, Kudsî Efendi, Hacı Osman Efendi, Alî-i Vizevî ve Mûsâ Efendi hüccettir. Edirne'de Pir Ali ve Fergânîzâde tarikatın pişmiş, nimete doymuş şahıslarıdır. Dede Hüseyin, Ahmed Efendi ve Şeyh Ahmed bu vadide ülfet yakınlığı meclisine yürüyenlerdir. Ey Allah'ım, Resmî Efendi'nin menzili cennet olsun. Onun fıtratının levhası bu yokluk çizimlerinden beridir."

Silsile içeren ikinci kısım 81. beyitte sona ermektedir. 82-85. beyitlerden meydana gelen "dua" bölümündeki anlatımlar ise şu şekildedir: "Allah'a hamdolsun ki bu dünyada veli kullar sayısızdır. Ancak bu zikrettiklerimiz suret ve görüntülerini yok etmiştir. Veliler zahir cisimle görünmezse buna şaşılmamalıdır. Çünkü bunlar ehl-i iffettir. Bundan ibret al. Ey Rahîmî, Hak aşıklarının ruhlarından meded eyle. Söz sona erdi. Hak aşıklarının sayısı sonsuzdur. *Meslek-i Uşşak* yazılmış, bu da *Matla'u'l-işrâk*'tır. Bunlardan biri yol gösterici, diğeri vuslat yolunun meşalesini tutuşturandır."

1.9. Dil ve Üslubu

Matla'u'l-işrâk'ın dili klasik Türk şiiri ortalamasına nazaran ağırdır. Dilin ağırlığına neden olan hususların ilki eserin dil varlığının ağırlıklı olarak Arapça ve Farsça kelimelerden meydana gelmiş olmasıdır. İkincisi ise;

‘Aceb mi eylese i‘lām kelām-ı Ḥaḳḳı bī-pervā
‘Alā’e’d-dīn-i kāmil feyz-yāb-ı ekmeliyyetdür (İ/143a)

Bu gence Pīr ‘Alī Aḳserāyī dest-res buldı
O şeyḫ-i bā-temekkün vāṣıl-ı ġayb-ı hüviyyetdür (İ/143b)

Żiyā-baḫş ola ‘uşşāḳ-ı Ḫudāya pertev-i feyżi
Keẕālik ẕerre-i mihri dile ‘ayn-ı ‘ināyetdür (İ/143b)

örneklerinde görüldüğü üzere Farsça ve Arapça terkiplere sıklıkla başvurulmuş olmasıdır. Nitekim;

Bu vādīde ḳadem-cünbān-ı bezm-i ḳurb-i ülfetdür (İ/144b)

O bir ḫūrşīd-i ‘ālem-tāb-ı evc-i lā-mekānīdür (İ/143b)

O daḫı mest-i bī-pervā-yı ṣahbā-yı şehādetdür (İ/143b)

örneklerinde görüldüğü gibi pek çok beyit üçlü, dörtlü, hatta beşli terkipler içermektedir. Tasavvufî anlatımlar içeren beyitlerin çokluğu Habeşîzâde Rahîmî’nin silsilenâmesinin dilini ağır kılan başka bir etkendir. Bu hususa şu beyitler örnek olarak verilebilir:

Maẓāhir *küntü kenzen* maḫzeninden oldı hep ẓāhir
Bu rāzı fehm idenler vāṣıl-ı sırr-ı maḥabbetdür (İ/143a)

Aña telḳīn olındı ism-i a‘ẓam maẓhar-ı küldür
Anuñ-çün ḳadri ‘ālīdür ki ol ṣāḥib-serīretdür (İ/143a)

Hemān iḫlāṣ ile rāh-ı maḥabbetde sülūk eyle
Olur ol menzil-i maḳṣūda hādī ẕū-mürüvvetdür (İ/143b)

Matla‘u’l-işrâk’ın dili diğer beyitlere kıyasla sade olan beyitleri ise şunlardır:

Niçeler müfte ṣatıldı ve līkin işbu vādīde
Ṣaḳın anları sen ẓann itme kim ehl-i ġavāyetdür (İ/143b)

Sa‘ādetle ḫırāmān oldı ḳurb-i ḥażrete anlar
Bu tācı ṣāḥibine virdiler çün kim vedī‘atdür (İ/143b)

Görinmezse 'aceb midür velîler cism-i ẓāhirle
Ki zīrā 'ibret eyle belki anlar ehl-i 'iffetdür (İ/144b)

Habeşîzâde Rahîmî makale konusu kasidede yalın bir üslup kullanmıştır. Söz ve anlama dayalı edebî sanatlara ender başvurmuştur. Edebî sanatlardan da teşbih, nida, tekrir gibi kullanımı nispeten basit olanları tercih etmiştir. Birden fazla edebî sanata yer verdiği beyitlerin sayısını az tutmuştur. İmgeler ve mecâzî anlatımlara da pek yer vermemiştir. Bunun nedeni ilgili kasideyi tarikat önderlerinin isimlerini bildirip bunlar hakkında kısa bilgiler vermek maksadıyla yazmış olmasıdır. *Matla'u'l-işrâk*'ta görülen edebî sanatlardan başlıcaları ve kullanıldıkları beyitler şu şekilde verilebilir:

Teşbih:
[Bu] *serāy-ı cihān* pür-feyż-i nūr-ı Rabb-i 'İzzetdür
Hem işrāḳ eyleyen 'ālemlere ḫūrşid-i vaḥdetdür (İ/143a)

Teşhis:
Şikest oldı ḳalem taḥrīre bunda ḳalmadı ḳudret
Göñül pür-āteş-i ḥasret *zebān ḫāmūş-ı ḥayretdür* (İ/143b)

İktibas:
Maẓāhir *küntü kenzen* maḫzeninden oldı hep ẓāhir
Bu rāzı fehm idenler vāṣıl-ı sırr-ı maḥabbetdür (İ/143a)

Mecâz-ı Mürsel:
Bu nūrı iktisāb iden eñ evvel *Faḫr-i 'Ālem*den
'Alī el-Murtażādur hem-dem-i ṣāḥib-sa'ādetdür (İ/143a)

Tevriye:
Ebherī geldi *Ḳuṭbu'd-dīn* oldı bu sa'ādetle
Pes andan daḫi Rükne'd-dīn dilā rükn-i ṭarīḳatdur (İ/143a)

Tenasüb:
İrişdi ceẕbe-i tevḥīd İsmā'īl Efendiye
N'ola *ḳurbān* iderse *kebş*-i cānı *'ıyd*-ı vuṣlatdur (İ/143b)

İstiare:
Sa'ādetle ḫırāmān oldı ḳurb-i ḥażrete anlar
Bu *tācı* ṣāḥibine virdiler çün kim vedī'atdür (İ/143b)

Tezat:

Żiyā-baḫş ola ʻuşşāḳ-ı Ḫudāya pertev-i feyżi
Keẕālik *ẕerre*-i *mihr*i dile ʻayn-ı ʻināyetdür (İ/143b)

Nida:

Kerīmā bir nigāh-ı merḥamet ḳıl ʻāşıḳ-ı zāra
Dilüm mecrūḥ-ı hicrānuñ ciger ḫūn-āb-ı ḥasretdür (İ/143a-b)

Telmih:

Nesīmī ile *Manṣūr* oldılar mest-i mey-i vaḥdet
Ene'l-ḥaḳḳ naʻrasıyla fitne-sāz-ı bezm-i keδretdür (İ/144a)

İstifham:

Görinmezse *ʻaceb midür* velīler cism-i ẓāhirle
Ki zīrā ʻibret eyle belki anlar ehl-i ʻiffetdür (İ/144b)

Matlaʻu'l-işrâk'da herhangi bir Türkçe atasözü geçmemektedir. Türkçe deyimlerden ise sadece "el almak" deyimi kullanılmıştır. Türkçe arkaik kelime de bulunmamaktadır. *Matlaʻu'l-işrâk*'ın bu şekilde Türk dili unsurları bakımından kuru ve yoksul olmasının nedeni yukarıda belirtildiği üzere dil varlığının ağırlıklı olarak Arapça ve Farsça kelimelerden meydana gelmiş olmasıdır.

2. *Matlaʻu'l-işrâk*'a Göre Tarikatlar ve Postnişinler

Silsilenâmeler umumiyetle tasavvufta belirli bir tarikatın birbirine icazet veren şeyhlerinin isimlerini içerir (Tosun, 2009: XXXVII/206). *Matlaʻu'l-işrâk*'ta 8-22. beyitler arasında Bayramî-Melâmî tarikatının kendisinden doğduğu Halvetiyye'nin Hz. Ali'den başlayıp Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (ö. 833/1430) mürşidi olan Hamîd-i Aksarâyî'ye (ö. 815/1412) kadar gelen silsilesi verilmiştir. 23-34. beyitler arasında Hacı Bayrâm-ı Velî'den Seyyid Muhammed Hâşim'e (ö. 1088/1677) kadarki Bayramî-Melâmî silsilesi muntazam bir şekilde verilmiştir (mukayese için bk. Özer, 2015: 1364). Ancak tekrar şeyhler hakkında bilgilere dönülen 65. beyitten 74. beyte kadar muayyen bir tarikata mensup mürşitler yerine, Bayrâmiyye, Mevleviyye, Kādiriyye gibi değişik tarikatlara mensup şeyhler hakkında malumat verilmiştir. Örneğin Mevlevî oldukları bilinen Mimşâd-ı Dîneverî (ö. 299/911) ile Vasiyyüddin el-Kadı (Sezgin, 1996: 342); Kādirî şeyhi olan Eşrefoğlu Rûmî (ö. 874/1469-70 [?]) (Pekolcay, 1995: XI/480) ve Bayramî dervişi Hüseyin Lâmekânî'nin (ö. 1035/1625) (Özer, 2015: 1366) isimleri bu kısımda zikredilmiştir. Bu kısmın belirgin olan tarafı Yunus Emre (ö. 720/1320 [?]), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Hâfız-ı Şirâzî (ö. 792/1390 [?]), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Nesîmî (ö. 820/1417 [?]) gibi meşhur birer mutasavvıf olan şahısların dile getirilmiş olmasıdır. Şöhret kazanmış mutasavvıflar anlatılırken kronolojik ve coğrafik bir uyum gözetilmemiştir. Örneğin 792/1390 yılında öldüğü düşünülen Hâfız-ı Şirâzî'nin akabinde 870/1466 senesinden sonra vefat eden Yazıcızade Ahmed Bîcân gelmektedir.

İran'da yaşayan Hallâc-ı Mansûr'dan sonra ömrünü Anadolu'da geçirmiş olan Yûnus Emre; Mısırlı İbn Fârız'dan (ö. 632/1235) sonra Tebrizli Şems (ö. 645/1247 [?]) gelmektedir.

75. beyitten itibaren tekrar Bayramî-Melâmî tarikatına mensup şeyhlerin silsilesine geçilmiştir. 81. beyite kadar devam eden bu kısımda Sarı Abdullah Efendi'den Resmî Efendi'ye kadarki Bayramî-Melâmî şeyh silsilesi verilmiştir.

Bu bağlamda *Matla'u'l-itikad*'da isimleri zikredilen mutasavvıfların sıralı listesi şu şekildedir:

Hz. Muhammed > Hz. Ali > Hasan-ı Basrî > Habîb-i Acemî > Dâvud-ı Tâî > Ma'rûf-ı Kerhî > Cüneyd-i Bağdâdî > Mimşâd-ı Dîneverî > Muhammed-i Dîneverî > Bekrî Muhammed > Vasiyyeddin (Vahyeddin) el-Kâdî > Necîb-i Sühreverdî > Kutbuddîn-i Ebherî > Rüknüddîn-i Necâşî > Şihâbüddîn-i Tebrîzî > Cemâlüddîn-i Tebrîzî > İbrâhîm-i Gîlânî > Safiyyüddin Efendi > Sadrüddin Efendi > Alâeddin > Hamîd-i Aksarâyî > Hacı Bayrâm-ı Velî > Ömer Sikkînî > Bünyâmîn-i Ayâşî > Pîr Alî-i Aksarâyî > İsmail Efendi (Ma'şûkī) > Sârbân Ahmed > Hüsâmeddin Efendi (Ankaravî) > Bâlî Efendi (Bosnevî) > İdris Efendi (Muhtefî) > Hacı Efendi (Kabâyî) > Beşir Efendi (Sütçü) > Hâşim Efendi (Habeşîzâde Rahîmî, yz (İ): 143a-b)

İbn Fârız-ı Mısrî > Şems-i Tebrîzî > Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî > Eşrefoğlu Rûmî > Nesîmî > Hallâc-ı Mansûr > Yûnus Emre > Hoca Hâfız-ı Şîrâzî > Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân > Hasan-ı Kabâdûz > Hüseyin Lâmekânî > Hakīkī Bey > Âşık Paşa > Mahmud Paşa (Habeşîzâde Rahîmî, yz (İ): 144a)

Abdî Efendi (*Füsûs* Şârihî) > Sarı Abdullah Efendi > Helvâyî Efendi > Alâeddin Efendi > Emir Osman Efendi > Gazanfer Efendi > Şücâuddin Efendi > Kudsî Efendi > Hacı Osman Efendi > Vizeli Ali Efendi > Musa Efendi > Pîr Ali Efendi > Fergânîzâde Efendi > Dede Hüseyin > Ahmed Efendi > Şeyh Mehmed > Resmî Efendi (Habeşîzâde Rahîmî, yz (İ): 144a-b)

Matla'u'l-işrâk'ta Osmanlı sosyal ve dinî hayatının önemli birer müessesi olan tarikatların belli başlılarının isimleri de bildirilmiştir. Söz konusu tarikatlar şunlardır: Nakşbendiyye, Halvetiyye, Celvetiyye, Gülşeniyye, Mevleviyye, Nûrbahşiye, Sinâniyye, Bayrâmiyye, Sa'diyye, Kādiriyye, Rufâ'iyye, Zeyniyye, Melâmiyye, Ârifiyye, Üveysiyye (Habeşîzâde Rahîmî, yz (İ): 144a)

SONUÇ

Birbirine icazet veren şeyhlerin sıralı listesini içeren eserlere silsilenâme adı verilir. Yazma eser kütüphanelerinde manzum veya mensur pek çok Türkçe silsilenâme örneği vardır. Bunlardan biri Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî'nin *Matla'u'l-işrâk* adlı eseridir. Habeşîzâde Rahîmî, Habeş Valisi Mustafa Paşa'nın oğludur. Divan-ı Hümayun'da çeşitli vazifeler yaptıktan sonra Silahdar Ali Paşa'nın divan kâtibi oldu. Çeşitli devlet müesseselerinde kâtiplik ve muhasebecilik yaptıktan sonra 1440/1727 senesinde vefat etti. Biyografik kaynaklarımız şiir ve inşası güzel, ince manaları anlayan, tasavvufi ıstılahlara vâkıf bir şair olan Rahîmî'nin sadece müretteb bir divanının olduğunu bildirmektedir. *Matla'u'l-işrâk*'ın yazılış tarihi ve yeri belli değildir. *Matla'u'l-işrâk*, Mesnevi Şârihi Sarı Abdullah Efendi'nin *Meslekü'l-uşşâk* adlı kasidesini tanzîr etmek için yazılmıştır. 85 beyitten meydana

gelmiş bir kasidedir. Aruzun *mefā'īlün / mefā'īlün / mefā'īlün / mefā'īlün* kalıbıyla yazılmıştır. Belirgin bir vezin ve kafiye kusuru barındırmamaktadır. Edebî sanatlar bakımından kurudur. *Matla'u'l-işrâk*'ın yazma eser kütüphanelerinde iki nüshası bulunmaktadır. Dil varlığı ağırlıklı olarak Arapça ve Farsça kelimelerden oluşmaktadır. Bu nedenle Türkçe atasözleri, deyimler ve arkaik kelimeler bakımından yoksuldur. *Matla'u'l-işrâk*'da Bayramî-Melâmî tarikatına mensup şeyhlerin silsilesi verilmiştir. Ayrıca Mevleviyye, Kādiriyye, Halvetiyye tarikatlarının bazı mürşidleri ile Yunus Emre, Hallâc-ı Mansur, Nesîmî, Hâfız-ı Şirâzî vb. meşhur mutasavvıflara değinilmiş, çeşitli tasavvufî bilgiler verilmiştir.

3. Metin

3.1. Metin Tesisinde Dikkat Edilen Hususlar

- İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Bölümü numara OE Yz 0342'de kayıtlı nüsha için (İ) ve Ankara Milli Kütüphane numara 06 Mil Yz FB 240'da kayıtlı nüsha için (A) kısaltması kullanıldı.
- Tenkitli metin tesisinde Ahmet Ateş'in *Metin Tenkidi Hakkında* (1942) adlı makalesinde bildirdiği usul ve esaslara uyuldu.
- Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin imlasında Mehmet Kanar'ın *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (2009) esas alındı.
- Arapça ve Farsça ön ve son eklerin yazımında İsmail Ünver'in *Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler* adlı makalesinde (2008) belirtilen esaslara uyuldu.
- Transkripsiyon sembolleriyle karışmaması için noktalama işaretleri kullanılmadı.
- Müstensih hatasıyla "ḫayret, Kerḥī, Sırrī" şeklinde yazılan kelimeler "ḥayret, Kerḫī, Serī" olarak metne alındı.
- Lüzum görülen yerlerde metin tamiri yapıldı. Bu yerler köşeli parantez ([ ]) ile gösterildi.
- Vezin kalıbı başa yazıldı. Beyitlere rakam verildi.
- Varak geçişleri köşeli parantez ([ ]) içerisinde, kalın (bold) olarak gösterildi.
- Hadîs-i şerîfler italik harflerle yazıldı. Türkçe tercümeleri ve kaynakları dipnotta verildi.
- Anlamdan yanlış yazıldıkları anlaşılan kelimelerin yerine doğru olanları yazıldı. Bu tür tasarruflarda dipnot ile açıklama yapıldı.

3.2. *Matla'u'l-işrāḳ*'ın Tenkitli Metni

SİLSİLE-NÂME-İ ḤABEŞÎ-ZÂDE 'ABDU'R-RAḤÎM RAḤÎMÎ BİG EFENDİ EL-MÜSEMMÂ Bİ-*MAṬLA'U'L-İŞRĀḲ ḳuddise sırruhu*[3]

[3] İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, no. OE Yz 0342, vr. 143a (İ) | Ankara Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, no. 06 Mil Yz FB 240, vr. 104b (A) | SİLSİLE-NÂME-İ//SIRRUHU: ṬARĪḲAT-NÂME-İ ḤABEŞÎ-ZÂDE A

Mefā'īlün / mefā'īlün / mefā'īlün / mefā'īlün

Hezec: . _ _ _ / . _ _ _ / . _ _ _ / . _ _ _

1. [Bu] serāy-ı cihān pür-feyż-i nūr-ı Rabb-i 'İzzetdür
   Hem[4] işrāḳ eyleyen 'ālemlere ḫūrşid-i vaḥdetdür

2. Maẓāhir *küntü kenzen*[5] maḫzeninden oldı hep ẓāhir
   Bu rāzı fehm idenler vāṣıl-ı sırr-ı maḥabbetdür

3. Ẓuhūr itdi bu kez[6] nūr-ı Muḥammed[7] ḥubb-i ẕātīden[8]
   Anuñ-çün ism-i a'ẓamdur maḳām-ı vāḥidiyyetdür

4. Cemī'-i evliyānuñ evvelidür 'aḳl-ı küll oldı
   Mu'aḫḫar eyledi teşrīfini ḫatm-i risāletdür

5. Ṣalāt ile selām aṣḥāb u āl ü çār-yārına
   Ki her biri delīl-i rāh-ı Ḥaḳ necm-i hidāyetdür

6. O sulṭānuñ olup 'ilmine vāriδ niçe ehl-i dil
   Ki her biri o feyż ile şeref-yāb-ı ḫilāfetdür

7. Olup sırr-ı Ḫudā birdenbire vāṣıl bu 'ālemde
   Odur insān-ı kāmil ġavδ-ı a'ẓam aña şöhretdür

8. Bu nūrı iktisāb iden eñ evvel Faḫr-i 'Ālemden[9]
   'Alī el-Murtażādur hem-dem-i ṣāḥib-sa'ādetdür

9. Aña telḳīn olındı ism-i a'ẓam maẓhar-ı küldür
   Anuñ-çün ḳadri 'ālīdür ki ol ṣāḥib-serīretdür

10. Tecellī eyledi nūr-ı velāyet geldi Başrīde
    Ḥasandur nāmı ḫüsn-i ḫulḳ ile ṣāḥib-baṣīretdür

11. Ḥasandan da Ḥabībe intiḳāl itdi kemāl üzre
    Cemāl-i Ḥaḳḳa maẓhardur anuñ-çün ḫūb-ḫaṣletdür

---

[4] Hem:Ki A
[5] Burada "Ben gizli bir hazine idim (Aclunî, *Keşfü'l-hafâ*, 2, 133; Suyutî, *ed-Dürerü'l-müntesire*, 125, Aliyyu'l-kārî, *el-Esrârü'l-merfûa*, 273)." şeklindeki, hadis olup olmadığı hususunda farklı görüşlerin olduğu söze telmih yapılmıştır.
[6] kez:künh İ
[7] Muḥammed:- N1
[8] ẕātīden:ẕātından A
[9] 'Ālemden:'Ālemdür A

12. Pes andan geldi Dāvuda irişdi sırr-ı Subḥānī
Göñül mülkin[10] musaḫḫar ḳıldı kim ḥükm-i ḫilāfetdür

13. O daḫı eyledi Maʻrūf-ı Kerḫīye bu telḳīni
Ġarīḳ-ı lücce-i ʻirfāndur[11] ṣāḥib-faṭānetdür

14. Serīye geldi sırr andan Cüneyde irdi bu ḥālet
Bu ẕevḳ u[12] ḥāl ile Mimşād[13] dil-şād-ı meserretdür

15. Pes[14] andan daḫi Dīnverī[15] Muḥammed oldı berḳ-endāz
Bu kez Bekrī Muḥammed bāde-nūş-ı vecd ü ḥāletdür

16. Gelüp ol Ḳāḍī Vaḥye'd-dīn[16] ḳıldı ḥükmini icrā
Necīb-i Sühreverdīye[17] vedīʻa bu niyābetdür

17. Ebherī geldi Ḳuṭbu'd-dīn oldı bu saʻādetle[18]
Pes andan daḫi Rükne'd-dīn dilā rükn-i ṭarīḳatdur

18. Şihābü'd-dīn-i Tebrīzī münevver ḳıldı āfāḳı
Cemālü'd-dīn-i Tebrīzīde ẓāhir bu ḥaḳīḳatdur

19. Gelüp Gīlān şehrinden bu ṣadra geçdi İbrāhīm
Ki zühd ile veraʻda vāṣıl-ı lübb-i diyānetdür

20. Ṣafiyyü'd-dīn ʻarż itdi cemāl āyīnesin dehre[19]
Anuñ da oġlı Ṣadrü'd-dīn bu ṣadre verāδetdür[20]

21. ʻAceb mi eylese iʻlām kelām-ı Ḥaḳḳı bī-pervā
ʻAlā'e'd-dīn-i kāmil feyz-yāb-ı ekmeliyyetdür

22. Ḥamīd-i Aḳserāyī[21] mülk-i Rūma neşr-i feyż itdi

[10] mülkin:mülki İ
[11] lücce-i ʻirfāndur:baḥr-ı ʻirfān oldı ol İ
[12] u:- İ
[13] Mimşād:mümtāz ü A
[14] Pes:Biş A
[15] Aslı "Dīneverī" olan bu isim vezin icabı "Dīnverī" şeklinde metne alındı.
[16] dīn:dīne İ | Burada kasıt "Vasiyyeddin el-Kadı" olmalıdır (bk. Sezgin, 1996: 342). Vezinden şairin bu ismi "Vahyeddin" olarak kabul ettiği anlaşıldığından tashih yoluna gidilmedi.
[17] Süreverdīye:Şühreverdīye A
[18] Bu mısrada bir hecelik vezin kusuru vardır.
[19] dehre:Zühre İ
[20] bu//verāδetdür:bir ṣadr-ı riyāsetdür İ
[21] Aḳserāyī:Aḳserāy İ

Serāy-ı ma'rifetde ol şehenşāh-ı velāyetdür

23. Cenāb-ı Ḥācī Bayramuñ cemāli Ka'besin 'uşşāḳ[22]
Ṭavāfa sa'y idüp dirler ziyāret bu ziyāretdür

24. İrişdi 'Ömer-i Sikkīnī bu yolda sell-i seyf oldı
Ḥaḳīḳat 'ıydına irdi zihī ḳadr ü[23] sa'ādetdür

25. Serīr-i Mıṣr-ı cāna ḳıldı Bünyāmīni ol cālis
Aña vāṣıl olanlar cebhe-fersāy-ı iṭā'atdür **[143b İ]**

26. Bu gence Pīr 'Alī Aḳserāyī dest-res buldı
O şeyḫ-i bā-temekkün vāṣıl-ı ġayb-ı hüviyyetdür

27. İrişdi ceẕbe-i tevḥīd İsmā'īl Efendiye
N'ola ḳurbān iderse kebş-i cānı 'ıyd-ı vuṣlatdur

28. Çü geldi Sārbān Aḥmed ribāṭ-ı dehre devletle
Bu üslūb üzre ol daḫi[24] gele pūş-ı riyāsetdür

29. Şecā'atle Ḥüsāme'd-dīn-i kāmil girdi meydāna
Bu meclisgāhda ol da şehīd-i rezm-i miḥnetdür[25]

30. Bu ẕevḳı buldı çün Bālī Efendi vecd ü ḥāl ile[26]
O daḫı mest-i bī-pervā-yı ṣahbā-yı şehādetdür

31. Çü[27] evc-i rif'ate İdrīs Efendi eyledi pervāz
İrişdi cennet-i ḳurba ḥulel-berdūş-i rif'atdür

32. Olup Ḥācī Efendi reh-neverd-i Ka'be-i maḳṣūd
Beşīr oldı didi sāliklere rāh-ı selāmetdür

33. Niçeler müfte ṣatıldı ve līkin işbu vādīde
Ṣaḳın anları sen ẓann itme kim ehl-i ġavāyetdür[28]

[22] Ka'besin 'uşşāḳ:Ka'be-i Ḫallāḳ A
[23] ḳadr ü:ḳudret A
[24] daḫi:āḫir İ
[25] miḥnetdür:maḥabbetdür İ
[26] Bu ve bundan sonraki beyitler A nüshasında der-kenardır.
[27] Çü:Çün A
[28] ġavāyetdür:ġarābetdür A

34. Bu kez sırr-ı emānet Ḥażret-i Hāşim Efendide
Kemāl üzre ẓuhūr itdi ki ol ṣāḥib-emānetdür

35. Sa‘ādetle ḫırāmān oldı ḳurb-i ḥażrete anlar
Bu tācı ṣāḥibine virdiler çün kim vedī‘atdür **[105a A]**

36. Şikest oldı ḳalem taḥrīre bunda ḳalmadı ḳudret
Göñül pür-āteş-i ḥasret zebān[29] ḫāmūş-ı ḥayretdür

37. Dilā ‘Anḳā-yı Ḳāf cemī‘-i cem‘-i ġayb u ‘aybuñ sen
Ṭaleb-i kār nişānı olma kim ‘ayn-ı ‘ibādetdür[30]

38. Ḥaḳīḳatde odur ẓıll-ı İlāhī aña ‘aḳl irmez
Niçe idrāk olur ol kim sitāre-pūş-ı ‘işmetdür

39. O bir ḫūrşīd-i ‘ālem-tāb-ı evc-i lā-mekānīdür
Anı ḫuffāş görmez seyr iden çeşm-i başīretdür

40. Ne bilsün ‘āşıḳ-ı şūrīde[31] bu esrār-ı Subḥānı
Rahīmī fehm olınmaz bu mu‘ammā remz-i ḥikmetdür

41. Hemān iḫlāṣ ile rāh-ı maḥabbetde sülūk eyle
Olur ol menzil-i maḳṣūda hādī[32] ẕū-mürüvvetdür[33]

42. İder dīvān-ı ‘ālī evliyāya ġavδ-ı a‘ẓamdur
İrer ol meclise her kim ki ḥaḳḳ-bīn[34] ehl-i iffetdür

43. Żiyā-baḫş ola ‘uşşāḳ-ı Ḫudāya pertev-i feyżi
Keẕālik ẕerre-i[35] mihri dile ‘ayn-ı ‘ināyetdür

44. Kerīmā bir nigāh-ı merḥamet ḳıl[36] ‘āşıḳ-ı zāra
Dilüm mecrūḥ-ı hicrānuñ ciger ḫūn-āb-ı ḥasretdür

45. Niḳāb-ı kibriyāyı dest-i luṭfuñ ref‘-i keşf itsün

---

[29] zebān:zemān A
[30] Bu beyit A nüshasında bulunmamaktadır.
[31] şūrīde:şūr ile A
[32] hādī:ḥādī İ
[33] ẕū-mürüvvetdür:- İ
[34] bīn:mübīn A
[35] ẕerre-i:ẕelle-i A
[36] A nüshası burada sona ermektedir.

Cemālüñ nūrını göster ki maḳṣūdum o rü'yetdür

46. İlāhī feyz-i tevfīḳuñ refīḳ eyle dil-i zāra
İşüm cürm ü güneh 'azmüm nedāmetle inābetdür

47. Velīdür şübhesüz ṣāḥib-zemāna irse bir adım
Sirāyet eyler esrārı du'āsı ḫod icābetdür

48. Ẓuhūr eyler segāhından anuñ bir nūr-ı sāṭı' kim
Vücūdı küllī maḥv eyler bu ḥālet gör ne ḥikmetdür

49. Görür cümle cihānı kim fenā ender-fenā olmış
Beḳā bi'llāhı derk eyler bu 'irfān ile leẕẕetdür

50. Ledün 'ilmi ẓuhūr eyler hemān bi'l-cümle ṣadra[37]
Bu esrārı ṭaleb eyle ki iksīr-i ḥaḳīḳatdür **[144a İ]**

51. Gönül āyīnesin jeng-i sivādan sen de ṣāf eyle
Bu sırra maḥrem ey zāhid ḳatı ehl-i neẓāfetdür

52. Kişi biñ yıl eger 'ilm ü kemāle cidd ü sa'y itse
Bunun bir ānı andan māyeverdür gör ne himmetdür

53. Şerī'at olmasa olmaz ṭarīḳat ma'rifet ðābit
Ṣaḳın sen sū'-i ẓann itme sözüm 'ayn-ı ḥaḳīḳatdür

54. N'ola teşvīḳ içün 'uşşāḳ-ı Ḥaḳḳı rāh-ı tevḥīde
Biraz evṣāfını ẕikr eyler isem vaḳt-i furṣatdur

55. Egerçi evliyā'u'llāha ḥadd ü 'add u ġāyet yoḳ
Bu fikr itdügümüz birdenbire ṣāḥib-serīretdür

56. Ḥaḳīḳat bāġına cümle mesālik rāh-ı mevṣildür
Ki enfās-ı ḫalā'iḳle 'adedde rāh-ı menbetdür

57. Ṭarīḳ-ı Naḳş-bendī Ḫalvetī vü Celvetī cümle
Ḫudā dergāhına sālik olan rāh-ı 'ināyetdür

[37] Bu mısranın vezninde bir hecelik kusur vardır.

58. Kimisi Gülşenīler Mevlevīler Nūrbaḫşiyye
Kimisi de Sinānīdür ki ʻaşḳ anlara ʻādetdür

59. Kimi Bayramīdür anuñ irişdi ʻıyd-ı ʻirfāna
Kimi Saʻdī kimisi Ḳādirī aḫyār-ı ümmetdür

60. Rufāʻīlerle Zeyniyye daḫı terfīʻ ider ḳadrüñ
Şerīʻatle ṭarīḳat bunlara hep zīb ü zīnetdür

61. Melāmīler daḫı vardur gürūh-ı evliyā içre
Hemīşe pīşe ol ḳavme bu ḫalḳ içre melāmetdür

62. Velī bir zümre el aldı miyān-ı elf ü δānīde
Ricāl-i sırda ʻĀrifī[38] emīn-i bü'l-emānetdür

63. Üveysīler daḫı bir başḳa rindān-ı Ḫudāvendī
Ki ḳuṭbuñ defterinde olmaz anlar ehl-i ʻibretdür

64. Bulardan ṣoñra ʻuşşāḳ-ı İlāhī var bu ʻālemde
Biraz anları taḥrīr eyleyem kim ẕikr[i] raḥmetdür

65. Hele sulṭān-ı ʻuşşāḳ İbn Fārıżdur ki Mıṣrīdür
Libās-ı ceẕbe içinde ʻazīz-i taḫt-ı[39] ʻizzetdür

66. Mesīḥāsā olursa Şems-i Tebrīzī felek-menzil
ʻAceb olmaz ki ʻaşḳ-ı Ḥaḳ ile ṣāḥib-seyāḥatdür

67. Celāle'd-dīn Mevlānā-yı Rūmīdür biri anuñ
Bu meydāna ṣafā-baḫş-ı semāʻ u vecd ü ḥāletdür

68. Şeref-yāb oldı Eşrefoġlı Rūmī ceẕbe-i Ḥaḳla
Kelāmı hep ḥaḳīḳat nüktesiyle pür celāletdür

69. Nesīmī ile Manṣūr oldılar mest-i mey-i vaḥdet
Ene'l-ḥaḳḳ naʻrasıyla fitne-sāz-ı bezm-i keδretdür

70. Düşürdi ceẕbe-i Ḥaḳ Yūnusı deryā-yı ʻirfāna
Dehānından anuñ cārī olan āb-ı ḥaḳīḳatdür

[38] Nüshada " ʻārifdi" şeklinde yazılan bu kelime anlam gereği " ʻĀrifī" olarak metne alındı.
[39] Nüshada "baḫt" şeklinde yazılan bu kelime anlam gereği "taḫt" olarak metne alındı.

71. Bu rāzuñ tercemānü'l-ġaybı çün kim Ḫ̆āce Ḥāfıẓdur
O daḫı şīr-i meydāndur ki Şīrāz aña şöhretdür

72. Yazıcı-zādedür biri Gelibolıda āsūde
Anuñ te'līfini dā'im tetebbu' ḳıl ġanīmetdür

73. Ḳabādūzī Ḥasan ile Ḥüseyn-i Lāmekānī hem
Ḥaḳīḳī Big ile bunlar ḳadeḥ-nūşān-ı vaḥdetdür

74. 'Āşıḳ Paşa ile Maḥmūd Paşa iki 'ārifler
Bular ẓāhirde ve bāṭında vālī-i velāyetdür

75. *Füṣūṣ*ı şerḥ iden 'Abdī Efendi merd-i kāmildür
Ḫuṣūṣā Ṣarı 'Abdu'llāh Efendi şems-i devletdür **[144b İ]**

76. Meẕāḳ-ı ṭab'-ı Ḥelvāyī ḥalāvet-yāb olup ancaḳ
Bu sükkerden o daḫı çāşnī-baḫşā-yı leẕẕetdür

77. 'Alā'e'd-dīn Efendi hem Emīr 'Oδmān Efendi de
Ġażanfer Şeyḫ ile anlar daḫı ehl-i şecā'atdür

78. Şücā'u'd-dīn ile Ḳudsī Efendi Ḥācī 'Oδmān hem
'Alī-i Vizevī Mūsā Efendi cümle ḥüccetdür

79. Edirnede biri de Pīr 'Alī Ferġānī-zādeyle
Bular daḫı ṭarīḳat puḫtesidür sīr-i ni'metdür

80. Dede Ḥüseyn ile Aḥmed Efendi Şeyḫ Mehemmedle
Bu vādīde ḳadem-cünbān-ı bezm-i ḳurb-i ülfetdür

81. Ola Resmī Efendinüñ Ḫudāyā menzili cennet
Ki bu naḳş-ı fenādan levḥ-i ṭab'ı bī-kesāfetdür

82. Bular ma'dūm idindi ṣūret ü hey'etlerin yoḫsa
Bi-ḥamdi'llāh cihān içre velī bī-ḥadd u ġāyetdür

83. Görinmezse 'aceb midür velīler cism-i ẓāhirle
Ki zīrā 'ibret eyle belki anlar ehl-i 'iffetdür

84. Rahīmī eyle istimdād ervāḥından ʻuşşāḳuñ
Temām oldı suḥan ʻuşşāḳ-ı Ḥaḳ ḫod bī-nihāyetdür

85. Yazılmış *Meslek-i ʻUşşāḳ* budur *Maṭlaʻu'l-işrāḳ*
Biri hādī biri meşʻal-fürūz-ı rāh-ı vuṣlatdur

Kaynaklar

Abdülkadiroğlu, Abdülkerim (1999). *İsmail Beliğ Nuhbetü'l-âsâr li-Zeyli Zübdeti'l-eş'âr*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Aksoyak, İ. Hakkı (23.03.2020). "RAHÎMÎ, Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî Bey", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/rahimi-habesizade-abdurrahim-rahimi

Arslan, Mehmet (2010). *Tayyar-zâde Atâ Osmanlı Saray Tarihi Târîh-i Enderûn*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Ateş, Ahmet (1942). "Metin Tenkidi Hakkında", *Türkiyat Mecmuası*, Cilt 7, Sayı 0, s. 253 257.

Ayçiçeği, Bünyamin (2014). "Sarı Abdullah Efendi (ö. 1661)'nin Meslekü'l-uşşâk Kasîdesi ve La'lî-zâde Abdülbâkî (ö. 1716)'nin Zeyli", *Turkish Studies*, Volume 9/3 Winter, p. 189-211.

Ayçiçeği, Bünyamin (2019). *Hak Âşıklarına Rehber Hediyyetü'l-müştâk La'lîzâde Abdülbâkî*, İstanbul: Ketebe Yayınları.

Ayçiçeği, Bünyamin (28.03.2020). "ABDÎ, Sarı Abdullah Efendi", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/abdi-sari-abdullah-efendi

Belin, M. (1999). *Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Tarihi*, (çev.) Oğuz Ceylan, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Bilkan, Ali Fuat (1997). *Nâbî Dîvânı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Bilkan, Ali Fuat vd. (2013). *XVII. Yüzyıl Türk Edebiyatı*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Çapan, Pervin (2005). *Mustafa Safâyî Efendi Tezkire-i Safâyî*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Çalik Orhun, Fatma (2019). "Sevakin: Osmanlı İmparatorluğu'nda Kuzeydoğu Afrika Limanı", *Tarih ve Gelecek Dergisi*, Nisan, Cilt 5, Sayı 1, s. 63-78.

Çifçi, Ömer (2017). *Fatîn Davud Hâtimetü'l-Eş'âr*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Donuk, Suat (2020). "Türk Edebiyatında Silsilenâme ve Seyyid Ahmed Cezbî'nin *Câmi'u's-silsile* Adlı Silsilenâmesi", *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature*, Volume 6, Issue 1, Winter, p. 16-36.

Ekinci, Ramazan (2013). *Hafız Hüseyin Ayvansarâyî Vefeyât-ı Ayvansarâyî*, (editör) Adem Ceyhan, İstanbul: Buhara Yayınları.

Ekinci, Ramazan (2018). *Vekâyi'ü'l-fuzalâ Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli*, (editör) Derya Örs, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Er, Şaban (2015), Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melâmîleri, İstanbul: Kutupyıldızı Yayınları.

Erdem, Sadık (1994). *Ramiz ve Âdâb-ı Zurafâsı*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

Habeşîzâde Rahîmî, *Matla'u'l-işrâk*, Ankara Milli Kütüphane, no. 06 Mil Yz FB 240, vr. 104-105a (A).

Habeşîzâde Rahîmî, *Matla'u'l-işrâk*, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Bölümü, no. OE Yz 0342, vr. 143a-144b (İ).

Habeşîzâde Rahîmî, *Târîh-i Feth-i Mora li-Şehîd Ali Paşa*, Ankara Milli Kütüphane, no. 06 Hk 3752, vr. 25 (A2).

İnce, Adnan (1994). *Mîrzâ-zâde Mehmed Sâlim Divanı*, Ankara: Yüksek Öğretim Kurulu Matbaası.

İnce, Adnan (2005). *Tezkiretü'ş-şuara Sâlim Efendi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

İsmail b. Mehmed Emin (1945). *İzahü'l-meknûn fi'z-Zeyli alâ Keşfi'z-zünûn an Esâmi'l-kütübi ve'l-Fünûn*, İstanbul: Maarif Vekâleti Matbaası.

Kanar, Mehmet (2009). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.

Karahan, Abdülkadir (2006). "Nâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXII, s. 258-260, İstanbul: TDV Yayınları.

Kurnaz, Cemal-Mustafa Tatcı (2001). *Tuhfe-i Nâilî Mehmet Nail Tuman*. Ankara: Bizim Büro Yayınları.

Mehmed Süreyya (1311). *Sicill-i Osmânî yâhud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmânî*, C. 3, İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin (1928). *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul: Devlet Matbaası. Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, no. 628.

Özer, Zübeyde (2015). "Sarı Abdullah Efendi'nin Cevheretü'l-bidâye ve Dürretü'n-nihâye Adlı Eserinde Bayramî-Melâmîler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 8, Sayı 41, Aralık, 1361-1368.

Pekolcay, A. Necla-Abdullah Uçman (1995). "Eşrefoğlu Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul C. 11, s. 480-482, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Sarı Abdullah Efendi, *Meslekü'l-'uşşāk*, İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, no. BEL Yz K 0596, vr. 153b-156a.

Sezgin, Abdülkadir (1996). "İslam Düşüncesinde Tarikat ve Bektaşi Tarikatı", *Erdem AKM Dergisi*, C. 8, S. 23, s. 337-358.

Tosun, Necdet (2009). "Silsile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul C. 37, s. 206-207, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Ünver, İsmail (2008). "Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler", *Turkish Studies*, Volume 3/6, Fall, s. 1-46.

Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî's Silsilenâme Named Matla'u'l-işrāk and Dictions and Sufi Series by Matla'u'l-işrāk

Abstract

The works containing the ordered list of the sheikhs who gave each other, the monarchs who came to the throne and the descendants of the same lineage are called silicas. There are many examples of Turkish silsilenâme in verse or prose books in manuscripts libraries. The majority of these are silsilenâmes that contain an ordered list of the sect sheikhs. One of the Sheikh silsilenâme is the work of Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî called Matla'u'l-isrāk. Rahîmî, the son of the Governor of Habeş Mustafa Pasha, In addition to his clerk training and madrasa education, he received mysticism from the sheikhs of Melâmî, Halvetî, Celvetî and Gülşenî. He spent most of his life in the service of Silahdar Şehid Ali Pasha. After performing duties such as clerk of the court, fiscal review, jizye accountancy he died in 1440/1727. Habeşîzâde Rahîmî corresponded with Nabi and wrote joint poems. He is a master in solving muamma with lugaz, reducing history and writing to the nazire. Biographical sources state that Habeşîzâde Rahîmî, a poet with good poetry and construction, and sufistic reforms, has a regulated Divan. Matla'u'l-isrāk was written to be an example to Sarı Abdullah Efendi's who commentator of Mesnevi ode named "Meslekü'l-uşşāk". The date and place of writing are not certain. There are two copies that have been identified so far in Turkey manuscripts libraries. It is a ode composed of 85 couplets. But the work does not show the classical features of the ode, as it is instructive and mystical. It is written with the pattern of Aruz Mefā'īlün / mefā'īlün / mefā'īlün / mefā'īlün. It does not contain a pronounced meter and rhyme defect. The number of literary arts in it is very low. Language presence is predominantly composed of Arabic and Persian words. For this reason Therefore, its language and style are quite heavy. There is no Turkish proverb and archaic word in Matla'u'l-isrāk. Only one Turkish idiom is used throughout the verse. In Matla'u'l-isrāk, the sequence of the sheikhs of the Bayramî-Melâmî sect was given. Brief information about the life of these sheikhs is presented. Others only mentioned the name. Also, famous Sufis such as Mevlânâ, Yunus Emre, Hallâc-ı Mansur and Nesîmî were mentioned, and some couplets contain Sufi information. In some couplets of Matla'u'l-isrāk, membership of the cult, behaviors expected from the dervishes, the situations seen in the health, reaching the level of fenafillah, etc. Sufi information was also given. In this article, the work of Habeşîzâde Abdurrahîm Rahîmî named Matla'u'l-isrāk was introduced in detail, and On the basis of Matlau'l-isrāk, informations was given about the various sects taking part in Ottoman social and religious life and their sheikh lines.

Keywords: *Silsilenâme, Habeşîzâde Rahîmî, Ode*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Meryem Suresi 57. Âyet Bağlamında Hz. İdrîs'in (as) Göğe Yükseltilmesiyle İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi

The Evaluation of Rumours about Idris's Ascending to the Sky in the Context of 57. Verses of Mary Surah

Abdurrahim KAPLAN[a]

[a] Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
e-Posta: nureyn47@hotmail.com , https://orcid.org/0000-0002-6259-0726

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	17.04.2020
Kabul Tarihi:	09.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Allah, tevhid inancını hâkim kılmak için tarihin her döneminde elçiler göndermiştir. Bu elçilerin bazılarına sahife, bazılarına kitap göndermiş bazılarına da önceki şeriatleri devam ettirme sorumluluğunu yüklemiştir. Her peygambere verdiği mucize ve meziyet farklı olmuştur. Kur'ân'da bazı peygamberlerden çok söz ettiği gibi bazılarından ise daha öz söz etmiştir. Kendisinden az olarak bahsedilen peygamberlerden biri de Hz. İdrîs'tir. Kur'ân, Hz. İdrîs'ten (as) iki yerde bahsetmektedir. Onu sıddîk ve sabırlı olarak nitelendirmektedir. Kur'ân'da Hz. İdrîs'in yüce bir makama yükseltildiğinin haber verilmesi müfessirlerce merak konusu olmuştur. Müfessirler tarih boyunca konunun anlaşılması için farklı görüşlerde bulunmuş ancak ortak görüş üzerinde mutabık kalamamıştır. Bununla beraber konuyla ilgili nakledilen birçok rivayet, meseleyi içinden çıkılmaz bir duruma getirmiştir. Alimlerin cevap bulmaya çalıştıkları soru Allah'ın Hz. İdrîs'e verdiği üstün makamın ne olduğu veya ne şekilde gerçekleştiğidir. İlk Dönem müfessirl rinin büyük bir kısmı Hz. İdrîs'e verilen üstün makamın ruhen ve bedenen göğe yükseltilmesi şeklinde gerçekleştiğini savunmakla beraber yükseltildiği semanın kaçıncı kat olduğu ile ilgili ortak görüşe de sahip değillerdir. Yükseltildiği yerin dördüncü veya altıncı kat sema olduğunu iddia edenler kadar cennete yükseltildiğini söyleyenler de vardır. Çok az bir kısmı ise Allah onu kavminin şerrinden korumak için yükseltmiştir şeklinde görüş ortaya koymaktadır. İlk dönem müfessirlerinin büyük bir kısmı Matûrîdî gibi birkaç müfessir hariç onun yüce bir makama yükseltilmesini Hz. İsâ'nın re'f edilme hadisesine benzetmektedir. Bir kısım müfessir ise Hz. İdrîs'in semaya yükseltilmesini Hz. Peygamber'in mi'racta onunla karşılaşması hâdisesine dayandırmaktadır.

Hz. İdris'in ruhen ve bedenen semaya yükseltildiği görüşünü kabul etmeyen müfessirlerin bir kısmı üstün makama yüceltilmesini, ulvî ve manevî bir makam olarak değerlendirirken bir kısmı ise otuz sahife, peygamberlik ve farklı konularda ilim sahibi olma gibi ona verilen birçok nimeti üstün bir makama yüceltilmesi olarak görmektedir. Anlayabildiğimiz kadarıyla İslâm düşünce tarihinin en karmaşık konularından biri re'f edilme (semaya yükseltilme) hâdisesidir. Bu meselede nihâî bir sonuca varacağımızı iddia etmemiz söz konusu değildir. Hz. İdrîs'in üstün bir makama yüceltilmesinin ne anlam ifade ettiği husûsu ve müfessirlerin bu konudaki görüşleri bizde merak uyandırmış ve bu merak, bizi bu minvalde bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Acizane bu çalışmamızdaki temel hedefimiz, "Biz onu yüce bir yere yükselttik" sözünden neyin kastedildiğini anlamaya çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsîr, Kur'ân, Hz. İdrîs, Yükseltilme, Rivayet.*

Giriş

Allah, insanı ilahî emirlerden sorumlu tutmadan evvel kendisine peygamber gönderir. Kur'ân'da "*Andolsun ki biz, Allah'a kulluk edin ve Tâğut'tan sakının diye her ümmete bir peygamber gönderdik*" (en-Nahl, 16/36) şeklinde geçtiği üzere ümmetlerin tevhid inancıyla tanışması için her dönemde peygamberler göndermiştir. Kur'ân, geçmiş milletlerin hayatlarından bahsederken onlara gönderilmiş elçilerden de bahsetmiştir. Bu elçilerin ön plana çıkan yönlerini de üsve-i hasene olarak insanlara göstermiştir. Her peygamberi ön plana çıkaran husûs, o dönemin toplum yapısına parelel olarak sunulmuştur. Peygamberlerin bu yönleri, gerçek elçiler olduklarını ispat eden harikulade olaylar[1] olabildiği gibi üstün ahlak ve meziyetler de olabilmiştir.[2] Her peygamber gibi Hz. İdrîs de (as) Allah'ı hoşnut eden bütün davranışları sergilemiş, nitekim onun bu yönü, Allah tarafından "sıddîk" ünvanıyla övülmüştür. Hz. İdrîs'in övülen diğer bir yönü de sabredenlerden olmasıdır (el-Enbiyâ, 21/85-86). Bütün peygamberlere yüklenen ana vazife tebliğdir. Bu görevi yüklenmiş hiçbir peygamberin görevinde kusûrlu olması düşünülemez.[3] Ancak neredeyse hemen her peygamber adına rencide edici kıssalar, hikâyeler ve israilî rivayetler uydurulmuştur. Hz. İdrîs de bu iftiralardan nasiplenen peygamberlerden biridir. Hz. İsâ gibi semaya yükseltildiği iddiası "*Onu üstün bir makama yücelttik*" (Meryem, 19/57) âyeti ile ilgili nakil ve rivayetlere dayandırılmaktadır. Sahabe, tabiûn ve müfessirlerin birçoğunun bu konudaki görüşü birbirinden farklıdır. Hz. İdrîs'in ruhen ve bedenen semaya yükseltildiğini savunanlar olduğu gibi bunun manevî bir şeref ve yüceltme olduğunu savunanlar da vardır.

1. HZ. İDRÎS'İN (as) HAYATI

Kur'ân-ı Kerîm'de ismi doğrudan iki defa geçen Hz. İdrîs'in, sıddîk ve sabırlı olduğu ifade edilmektedir (Meryem, 19/56; el-Enbiyâ, 21/85). Birçok tarihçi ve müfessir asıl adının "أخنوخ" "Ahnuh" olduğunu, soyunun Ahnuh b. Yâred b. Mahlelil b. Keynân b. Anuş b. Şît'e (as) dayandığını söylemektedir.[4] Kitab-ı Mukaddes'te ise onun, Hz. Nuh'un (as) babasının dedesi olarak bilinen "Hanok" olduğu şeklinde görüşler vardır. Tevrât'ta Hanok ile ilgili bölümün mevcudiyeti, bu ismin, Hz. İdrîs olduğuna işaret olarak kabul edilmektedir. Tevrât'ta "Hanok toplam 365 yıl yaşadı. Tanrı yolunda yürüdü, sonra ortadan kayboldu, çünkü Tanrı onu yanına almıştı" (Tekvîn, 5/23-24). Tevrat, ayrıca Hanok'un adına bir şehrin inşa edildiğini (Tekvin, 4/17), ömrünü ibadetle geçirdiğini, ölmediğini, Yerd'in oğlu Metuşlah'ın babası ve insan ırkının da yedinci nesli olduğunu haber verir (bk. Tekvin, 5,18, 21, 23). Felek ilmini ilk icât eden Hanok, insanları Tanrıya ibadet etmeye, oruç tutup, sadaka vermeye davet etmiştir. Ayrıca insanı günaha sürükleyecek birçok davranışı yasaklayarak tütsüler yakılmasını, kurban kesilmesini de emretmiştir.[5]

Tevrât'ta Hanok ile ilgili yer alan bölümde, bu ismin, Hz. İdrîs'in olduğuna dair işaretler olduğu kabul edilmektedir. Ancak bir kısım araştırmacı, onun Hz. Nûh'tan önce yaşamadığını

[1] Halil İbrahim Bulut, *Kur'ân-ı Kerim'de Mucize ve Peygamber*, (İstanbul: Rağbet yayınları, 2000), 13.
[2] Fahrettin Yıldız, *Kur'ân Aydınlığında Hayatı Doğru Yaşamak*, (İstanbul: İşaret Yayınları, ts.), 96.
[3] Süleyman Kaya, *Kur'ân'da İmtihan*, (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 72.
[4] Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bedʾ ve't-târîḫ*, (Kahire: Mektebetu's-Sekâfâtu'd-Dîniyye, ts.) 3: 11.
[5] Gregory, *Ebû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, (Ankara: TTK. Basım Evi, 1987), 1: 72.

ve İsrailoğulları döneminde yaşamış bir peygamber olduğunu ileri sürmektedir.[6] Bununla beraber Hz. İdrîs'e gönderilen sahifelerin Süryanice olduğu, besmelenin ilk defa ona indiği ve ebced ilminin de ilk defa ona verildiğine dair rivayetler bulunmaktadır.[7] Bütün bunlar Hz. İdrîs'in İsrailoğulları döneminde yaşamış bir peygamber olmadığını göstermektedir.

Eski Mısır Medeniyeti üzerinde çalışma yapan bir kısım araştırmacı ise İdrîs isminin eski Mısır dinindeki 'Oziris' kelimesinin tıpkı Yahya 'Yuhanna' ve Elyesa 'Elyuşâ' gibi Arapçalaşmış biçimleri olduğunu söylemişlerdir.[8] Eski Mısır teolojisinde Kral Toth, Yunan mitolosinde Hermes, Budizm'de Buddâ, Zerdüştilikte Hoşeng, İslam medeniyetinde ise İdrîs olarak bilinen[9] ve Mitoloji kahramanı olarak tanıtılan Hermes veya Oziris (İdrîs peygamber), göğe çıkmış ve orada muhteşem bir tahta yerleşmiştir.[10] Yunan mitolojisinde Hermes olarak kabul edilen Hz. İdrîs'in aktarılan kıssası, Nuh tufanı öncesine kadar uzanmaktadır. Bu hikâye önce Mısır'a daha sonra Yunanistan'a oradan da Hint ve Çin'e kadar yayılır.[11] Hermes kelimesinin Süryaniceden gelen alim manasına geldiğini iddia edenler kadar aslının Hürmüz veya Hermez olabileceğini söyleyenler de mevcuttur. Hermes'i, Sabîîlerin peygamberleri olarak görmeleri sebebiyle bu kelimenin Hermeze dönüştürüldüğünü savunanlar da mevcuttur. Sâbiî kelimesinin ise Sâbi 'den (oğul/çocuk) türediği ve bunun da Hermes'in veya İdrîs'in oğlu Metuşelah'ın oğlunun adı olduğu da gelen rivayetler arasındadır.[12] Hermes ve Mısırlı Tanrı Toth ay tanrısı kabul edilir nitekim ikisinin festivalleri aynı günde kutlanmaktadır.[13] İdrîs olduğu varsayılan Kral Toth, aritmetik, cebir geometri gibi birçok ilmin kurucusu olarak tanıtılmaktadır.[14] Kadim kaynaklara göre Hermes-Toth simyacılık, büyü, astronomi ve tıbta rol oynayan önemli bir bilim adamıdır.[15] Nitekim Hermes-Toth İdrîs peygamberle özdeşletirilir.

Hz. İdrîs'in, Hz. Âdem (as) ve Hz. Şît'ten (as) sonra kendisine 30 sahife verilen üçüncü peygamber olduğu nakledilmektedir. Hz. İdrîs'in 480 yaşında iken kendisine peygamberlik vazifesi verildiği, 120 yıl boyunca halkını tevhid inancına davet ettiği ancak halkının kendisine inanmayıp helak olduğuna dair rivayetler bulunmaktadır.[16] Hz. İdrîs, ilk defa kalemle yazı yazan,[17] ilk defa elbise dikip giyen,[18] ilk defa yıldızlar ve hesap ilmini gözden geçiren şahıs

---

[6] İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. Ali Şîrî, (Beyrut: Dâru İhyâ et-türasi'l Arabî, 1977), 1: 236.
[7] İbn Hişâm Abdulmelik, *et-Tî'cân fi Mulukî Himyer*, (Yemen: Merkez Dirasât ve'l-İbhâs, 1348), 1: 30.
[8] Seyyid Kutub, *Fî Zilali'l-Kur'ân*, trc. İ. Hakkı Şengüler, M. Emin Saraç, Bekir Karlığa (İstanbul, Hikmet Yayınları, ts.), 9: 520.
[9] Sait, Yılmaz, *Üç Kere Büyük Hermes (İdrîs Peygamber)*, 2. https://www.academia.edu/37554926/%C3%9C%C3%A7_kere_b%C3%BCy%C3%BCk_Hermes_%C4%B0dris_peygamber_
[10] İsmail Yiğit, *Peygamberler Tarihi*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, tsz.), 105.
[11] Sait, Yılmaz, *Üç Kere Büyük Hermes (İdrîs Peygamber)*, 3.
[12] Mahmud Erol Kılıç, "*Hermes*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul TDV Yayınları, 1998), 17: 228.
[13] Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri,* (Ankara: Ütopya yayınları, 2004), 107.
[14] Eflatun, *Phaidros*, çev: Hamdi Akverdi, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), 26.
[15] Hermes, *Metinler ve Çalışmalar*, çev. Engin Emir, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2006), 11.
[16] El-Kelbî, Ebü Munzir Hişâm b. Muhammed, *Kitâbü'l-Eşnâm*, thk. Ahmed Zekî Paşa, (Kahire, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2000), 1: 53.
[17] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 1: 111.
[18] Kirmânî, Ebü'l-Kâsım Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr, *Ġarâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*, (Beyrut: Daru'l-Kıble, ts.), 2: 700.

olarak tanınmaktadır.[19] Ayrıca aritmetik ve kimya üzerine ilk incelemeyi yapan, ilk defa evler inşa eden, ölçü ve tartıyı ilk bulan kişi olarak da bilinmektedir.[20]

Tarih ve tefsîr kaynaklarının çoğunda peygamberler ile ilgili bilgilerin temininde isrâilîyyât türü /Kitab-ı Mukaddes kaynaklı rivayetlere başvurulmuştur. Her peygamber hakkında olduğu gibi Hz. İdrîs ile ilgili de birçok isrâilî rivayetler nakledilmiştir. Bir kısım müellif bunları eserine alırken bir kısmı ise bu tarz bilgilere itimat etmemiştir. Hz. İdrîs'in göğe yükseltilmesini konu alan ve ilginç olarak gördüğümüz isrâilî rivayet şöyle anlatılmaktadır: "Hz. İdrîs'in bir günde işlediği ameli, bütün insanların ameline eş değerdi. Onun bu yönünü fark eden ölüm meleği Hz. İdrîs'i sever ve kendisiyle dost olmak için Allah'tan müsaade ister. Allah, ölüm meleğininin İdrîs (as) ile dost olmasına izin verir. Ölüm meleği insan suretinde yeryüzüne iner ve İdrîs (as) ile arkadaş olur. İdrîs (as), arkadaşlık yaptığı kişinin ölüm meleği olduğunu öğrenince ondan bir ricada bulunur. Ölüm meleği, ricasını sorar. O da ölümü bir lahza tadıp tekrar diriltilmek istediğini söyler. Ölüm meleği, arkadaşının bu talebini geri çevirmez ve onun canını bir saatliğine alır ve tekrar geri verir. Ölüm meleği arkadaşı İdrîs'e (as) neler yaşadığını sorar o ise çok zorlandığını ve ölümün zahmetli bir durum olduğunu söyler. Ancak İdrîs (as), ölüm meleği gibi bir arkadaşı bulmuşken fırsatı değerlendirmeye devam eder. Ölüm meleğinden kendisine Cennet ve Cehennemi göstermesini ister. İlk önce kendisine cehennem daha sonra cennet gösterilir. Cenneti detaylı bir şekilde gezer. Hz. İdrîs, cenneti gezdikten sonra ölüm meleği çıkmasını ister; fakat Hz. İdrîs cennetten çıkmaz. Allah dışında hiçkimsenin kendisini cennetten çıkaramayacağını söyler. Durumu bilen Allah, onunla ölüm meleği arasındaki meselenin çözülmesi için bir hakem gönderir. Hakem ikisini dinler. Ancak İdrîs (as) kendisini şu üç maddeyle savunur: Birincisi "*Her canlı ölümü tadacaktır*" (Âl-i İmrân, 3/185) âyetini delil getirir ve kendisinin ölümü tattığını söyler. İkincisi "*Sizden Cehenneme uğramayacak yoktur*" (Meryem, 19/71) ben ise uğradım der. Üçüncüsünde ise Allah cennet ehli için "*Onlar orada bir yorgunluk hissetmezler. Oradan çıkarılacak da değillerdir*" (Hicr, 15/48) diyerek cennetten çıkarılması için herhangi bir sebebin kalmadığını savunur. Bütün bu cevaplar Hz. İdrîs'in cennette kalmasına sebep olur."[21] Tarih ve tefsir kaynaklarında Hz. İdrîs'in cennette bu şekilde kaldığı ile ilgili çokça rivayet vardır. Muhtemelen bu tarz rivayetler sıhhat yönünden zayıftır. Aklın ve mantığın kabul edemeyeceği hususlardır. Hz. İdrîs'in savunmasını tamamen Kur'ân âyetlerini esas alarak yapması da ayrıca ilgi çekicidir. Ancak Hz. İdrîs (as) ile ilgili nakledilen rivayetlerin ilginçliğini ortaya koyma açısından burada sadece bir örnek vermeyi uygun gördük.

Bazı kaynaklarda İlyâs'ın İdrîs peygamber olduğu belirtilir. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), bu kanaattedir.[22] İbn Mes'ud, Hz. İdrîs'in, Hz. İlyâs (as) olduğunu ve halkını

[19] Abdullah Aydemir, *İslamî Kaynaklara Göre Peygamberler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, tsz.), 43.
[20] İbn Âşûr, Tâhir, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr,* (Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984), 16: 131.
[21] Süyûtî Celâlüddîn, *EI-Habâik fi ahbâril-melâik*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1985), 1: 46.
[22] Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 7: 227; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî* (*Meâlimü't-Tenzîl*), nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervan Sevâr, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1995), 4: 36; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* thk. Ahmed el-Berdûnî; İbrâhim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-

kelime-i tevhide davet ettiğini ifade etmektedir.[23]

İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) naklettiğine göre İlyâs peygamberin şeceresi ile ilgili ise şunlar aktarılmaktadır: İlk gönderilen peygamber İdrîs'tir. Ondan sonra Nûh, ondan sonra İbrahîm, ondan sonra İsmail ve İshâk, onlardan sonra Yakub, ondan sonra Yusuf, ondan sonra Lût, ondan sonra Hud, ondan sonra Salih, ondan sonra Şuayb, ondan sonra Musa ile Harun (bunlar İmran'ın oğullarıdır), bunlardan sonra da Azir oğlu İlyâs gönderilmiştir. Ancak bu sıralama üzerinde ihtilaf vardır.[24] İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre İlyâs Elyesa'nın amcasıdır.[25] İbn Abbâs'tan gelen başka bir rivayette ise İlyâs'ın Elyesa'nın amcasının oğlu olduğu belirtilmiştir.[26] Taberî ise *ilyâsin* kelimesinin *idrâsîn* şeklinde de okunduğunu kaydetmiştir. Ne var ki bu okuyuşun şaz olması sebebiyle güvenilir sayılmayacağı başta Taberî olmak üzere birçok müfessir tarafından belirtilmiştir.[27] Diğer taraftan İdrîs isminin Kur'an'da geçmesi ikisinin ayrı kişiler olduğunu gösterir (Meryem, 19/56, el-Enbiyâ, 21/85).

İdrîs ve İlyâs farklı zamanlarda yaşamış iki ayrı peygamberdir (Buhârî, "Enbiyâ" 4). İdrîs Hz. Nuh'tan önce yaşamıştır. İlyâs ise daha sonra olup Hz. Harun'un torunlarındandır.[28] Taberî de İlyâs ve İdris'in aynı kişi olmasının mümkün olmadığı sonucuna varır.[29]

İbnü'l- Arabî (ö. 638/1240) ise bu konuda şunları aktarmaktadır: İlyâs, Hz. Nuh'tan önce peygamber olan İdrîs'tir. Allah, onu yüce bir yere yükseltmiştir. İdris, feleklerin kalbi olan güneşe yerleşmişti. Sonra "Ba'lebekke" köyüne gönderildi. "Ba'l" bir put adıdır, "bek" ise o köyün hükümdarıdır. Ba'l diye isimlendirilen bu put hükümdara aitti. İlyâs'a-ki o İdrîs'tir- Lübnan denilen dağın parçalanması ateşten bir at şeklinde gösterildi. Lübnan, ihtiyaç anlamına gelen lübane kelimesinden türetilmiş bir isimdir. Böylece İdrîs'in bütün araçları ateştendi. Atı görünce onun üzerine bindi ve kendisinden şehvet düştü. Böylece şehvetsiz akıl oldu ve nefsânî gayelerle ilgili herhangi bir amacı kalmadı. Allah İdris'i-İlyâs'ı iki defa yarattı. İlyâs Nuh'tan önce peygamberdi ve sonra ilahi kata yükseltilip tekrar peygamber olarak indirildi.[30] İbnü'l- Arabî'ye göre İdrîs peygamberin maddeden soyutlanmanın bir ifadesi olarak güneş feleğine yükseltilmesi, ölüm yoluyla gerçekleşmemiştir. Bu nedenle Arabî'ye göre İdrîs ikinci kez dünyada var olmuş ve bu kez İlyâs adıyla ortaya çıkmıştır. Bu mesele İsâ peygamberin iki kez dünya hayatında görünmesiyle ilişkilendirilebilir. İdris, Nuh'tan önce peygamber olan İlyâs'tır.[31]

Bazı rivayetlerde Hızır ile ilişkilendirilen İlyâs'ın hala hayatta olduğuna inanılmaktadır. Yahudi kaynaklarında İlyâs'ın, İlya (Eliyahu-Eli) olduğu da gelen rivayetler arasındadır.[32]

Mısriyye, 1964), 8: 99; Süyûtî, Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-mensûr*, (Kahire: Merkezu Hicr li'l-Bühûs e'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 5: 519.

[23] İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 4: 21.

[24] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 2: 273.

[25] Kurtubî, el-*Câmi'*, 8: 99.

[26] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân,* 7: 227.

[27] Ahmet Yaşar Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü,* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 74.

[28] Ömer Faruk Harman, "İlyâs", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul TDV Yayınları, 2000), 22: 162.

[29] Taberî Ebû Cafer İbn Cerîr, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Müeessesetü'r- risâle, 2000), 12: 104.

[30] İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem,* çev. ve şerh. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları, (Ankara:2008), 200-204.

[31] Arabî, *Fusûsu'l-Hikem,* 465-466.

[32] Mustafa Öztürk, "Zülkifl'in Dini ve Tarihine Dair bir Araştırma", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2004), 117.

İlyâs'ın İdrîs olduğuna ilişkin kayıtlar, bazı çevrelerde yapılan Hızır-İlyâs-İdris özdeşleştirmesini akla getirmektedir. Kaldı ki Kur'an-ı Kerim'de bu özdeşleştirmeyi gerektirecek bir işaret yoktur. O zaman bu özdeşleştirmenin yine Ehl-i Kitap kökenli mitolojik rivayetler yüzünden gerçekleştiği sonucuna varmak gerekir. Nitekim Wensinck ve G. Vajda, Hızır-İlyâs-İdris birliğini İskender efsanesine bağlarlar. Çünkü orada hayat suyundan içen Andreas'tır. Bu da İdrîs'le ilgilidir. İslâm mitolojisinde ise sudan içen Hızır olduğundan bu özdeşleştirme meydana gelmiştir.[33]

2. GÖĞE YÜKSELTİLDİĞİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Kur'ân, birçok peygamberin hayatından örnek kesitler verir. Yüce Allah'ın, peygamberlerine bahşettiği mucize ve vasıflar da Kur'ân'a konu olan meselelerdir. Yüce Allah'ın Hz. Musa (as) ile Tûr dağında konuşması, Hz. İsa'yı babasız yaratıp (Meryem, 19/21-22), kendi katına re'f etmesi, (Âl-i İmran, 2/55- en-Nisâ, 4/158), Hz. Peygamber'i Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya oradan da mi'râca yükseltmesi (İsrâ, 17/1), onları diğer peygamberlerden farklı bir konuma taşımıştır. Bu peygamberlerden Hz. İdrîs'in de göğe yükseltilerek benzer bir durumu yaşadığı bahsedilen konular arasındadır. Hz. İsa'nın (as) ref'i ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) mi'râcı kadar gündemde olmasa da Hz. İdrîs'in de benzer bir durum yaşayarak göğe yükseltildiği ifade edilmektedir. Hz. İdrîs'in henüz hayatta iken ruhen ve bedenen yükseltilip yükseltilmediği alimler arasında ihtilafa sebep olmuştur. İhtilafa konu olan husus, Meryem sûresi 57. âyetinde geçmektedir. Söz konusu âyetin yorumlanmasında farklı rivayetler serdedilmiştir. Haliyle bu da farklı görüş ve tercihlerin ortaya çıkmasına kapı aralamıştır. Mesela Hz. İdrîs'in henüz hayatta iken Hz. İsâ (as) gibi dördüncü semaya yükseltildiği ile ilgili rivayetler de vardır. Buna mukabil bu semanın altıncı sema olduğu şeklinde görüşler de bulunmaktadır. Bu görüşlerin dışında Hz. İdrîs'in cennete yükseltildiğini savunan rivayetler de mevcuttur. Birçok müfessir ise Hz. İdrîs'e manevî bir şeref verildiğini söyleyerek bu konuda farklı bir yoruma başvurmuştur. Bu sebeple çalışmamızda, bu minvalde kayda geçmiş, farklı görüşleri tasnif edip değerlendirmeyi uygun gördük.

2.1. Dördüncü Semaye Yükseltildiğiyle İlgili Deliller

a.Hz. İsâ'nın (as) ref'i

Hz. İdrîs'in semaya yükseltildiği ile ilgili görüşler, Meryem sûresi 57. âyette yer alan "*Onu üstün bir makama yücelttik*" (Meryem, 19/57) وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا şeklindeki ifadenin tefsiri üzerine inşa edilmektedir. 'Üstün makama yüceltme' إلى مكان ذي علوّ وارتفاع ifadesi birçok müfessir tarafından "semaya yükseltilme" olarak yorumlanmaktadır. Hz. İdrîs'in semaya hem ruhen hem de bedenen yükseltildiği görüşü ilk dönem müfessirler tarafından dile getirilmeye başlanmıştır. İlk dönem müfessirlerinden Mücâhid'in (ö. 103/721) tefsirine baktığımızda Hz. İsâ'nın semaya yükseltildiği gibi Hz. İdrîs'in de dördüncü kat semaya yükseltildiğini ve hâlâ hayatta olduğunu savunduğunu görmekteyiz.[34] Hz. İdrîs'in, Hz. İsâ gibi semaya yükseltildiğini

[33] Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır*, 74.
[34] Mücahîd b. Cebr Ebu'l-Haccâc, *Tefsiru Mücahid*, thk Muhmamed Abdusselam Ebün'niyl, (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-İslamî, 1989), 1: 456.

ve dördüncü kat semada olduğunu savunanlar Enes b. Mâlîk (ö. 179/795), Ebû Saîd El-Hudrî (ö. 74/693-94), Kâbû'l-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]) ve Mücâhid rivayetlerini esas almaktadırlar.[35]

Kur'ân'ı baştan sona tefsir edenler arasında yer alan ve ilk dönem müfessirleri arasında önemli bir konuma sahip olan Mukâtil b. Süleyman'ın da (ö. 150/767) tevhîd inancında sâdık olan Hz. İdrîs'in, dördüncü kat semaya yükseltildiğini ve orada öldüğünü savunduğu görülmektedir. Mukâtil bu görüşle yetinmeyerek Hz. İdrîs'in melekle dostluğu sayesinde bu makama ulaştığını ifade etmektedir.[36] Aslında Mukâtil b. Süleyman, Yahudî ve Hrıstiyan kaynaklarına inmeyi cesaret edebilmiş bir şahsiyettir. Muhtemelen bu görüşünü de israilîyat türü rivayetler üzerine inşa etmiştir.[37]

"*Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân"* tefsirinin önemli kaynaklarından biri ve ilk dönem müfessirleri arasında ilk sistemli eseri kaleme alan şahıs kabul edilen[38] Süfyân es-Sevrî, (ö. 161/778) Hz. İdrîs'in üstün bir makama yüceltilmesini, dördüncü semaya yükseltilmesi olarak yorumlamaktadır.[39]

Tefsirinin tümü günümüze ulaşmayan; ancak ilk dönem tefsirciler arasında önemli bir yer edinen Yahyâ b. Sellâm, (ö. 200/815) konu ile ilgili olarak Saîd, Katâde (ö. 54/674) ve Mücahîd'ten getirdiği nakillerle konuyu değerlendirme yoluna gitmektedir. Naklettiği bilgilere göre Hz. İdrîs, henüz hayatta iken Hz. İsâ'nin semaya yükseltildiği şekilde dördüncü kat semaya yükseltilmiştir.[40] Yahyâ b. Sellâm, bu görüşünü Hz. İsâ'nın re'f edilmesi ve Hz. Peygamber'in mi'râcı ile irtibatlandırmaktadır. Hz. İdrîs'in dördüncü kat semaya yükseltildiğini, Hz. Peygamber'in mi'râcta karşılaştığı peygamberler ile ilgili hâdiseyi naklederek delillendirmektedir. Yahyâ b. Sellâm'ın tefsirinde geçen rivayet özetle şöyledir: "Hz. Peygamber (as), Kâbe'nin yanında uyku ile uyanıklık arasında bulunduğu vakit Cebrail (as) geldi. Kalbini zemzem ile yıkadı. Daha sonra Burak adında bir binit getirildi ve ona bindirildi. Mescid-i Aksa'ya götürüldü. Daha sonra mi'râc merdiveni kuruldu ve Cebrail (as) ile semaya yükseltildi. Dünya semasına ulaştıklarında Cebrail kapıyı çaldı. Kim, diye soruldu. Cebrail, kendisini ve Hz. Peygamber'i tanıttı. Birinci kat semada Hz. Peygamber Hz. Adem ile karşılaştı. İkinci kat semaya çıktığında ise Hz. Yahya (a. s) ve Hz. İsa (as) ile karşılaştı. Üçüncü kat semada Hz. Yusuf (as), dördüncü kat semada Hz. İdrîs (as), beşinci kat semada Hz. Hârun (as), altıncı kat semada Hz. Musa (as), yedinci kat semada ise Hz. İbrahim (as) ile oradan da Sidretü'l-Müntehâ'ya tek başına geçti."[41] Hz. İdrîs'in göğe yükseltildiği ile ilgili görüş, birçok müfessir tarafından bu rivayete dayandırılmaktadır. Tanınmış Yemenli muhaddis ve müfessir Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-27) de tefsirinde Hz. İdrîs'in dördüncü semaya yükseltildiğini, Hz. Peygamber'in mi'râc hadisesinde karşılaştığı peygamberler ile ilgili

[35] Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, en-*Nüket ve'l-uyûn* thk: İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3: 377.
[36] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005), 2: 631.
[37] İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1 (1976) 5.
[38] Recep Özdirek-Hakan Çavuşoğlu, "*Süfyân es-Sevrî*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38:28
[39] Süfyân es-Sevrî, *Tefsiru's-sevri*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1: 186.
[40] Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelbî, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1: 229.
[41] Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm*, 1: 103.

rivayetten yola çıkarak ortaya koymaktadır.[42]

Hz. İdrîs'in dördüncü kat semaya yükseltildiği ile ilgili görüşün genel olarak ilk dönem müfessirler tarafından savunulduğu görülmektedir. Onların bu konudaki görüşü, Hz. İdrîs'in henüz hayatta iken ruhen ve bedenen yükseltildiği ve daha sonra orada öldüğü şeklindedir. Bu konuyu Hz. İsâ'nın semaya re'f edilmesi ve Hz. Peygamber'in mi'râcı üzerine inşâ etmektedirler. Ancak Hz. İsâ'nın vefatı ve re'f edilmesi ile ilgili İslâm alimleri arasında tarih boyunca farklı görüşler oluşmuş ve bu konuda birbirinden değişik yorumlar yapılmıştır. Hz. İsâ'nın vefatı ve ref'i ile ilgili ihtilafın odak noktası, Âl-i İmrân sûresinde geçen " Ey İsâ seni vefat ettireceğim (إِنِّي مُتَوَفِّيكَ /müteveffike), ve seni nezdime yükselteceğim (وَرَافِعُكَ إِلَيَّ/ve rafiuke ileyye) (Âl-i İmrân, 2/55) âyetidir. Âyette geçen (مُتَوَفِّيكَ/müteveffike), (وَرَافِعُكَ/ve rafiuke) kelimeleri farklı görüşlerin oluşmasına sebep olmuştur. Abdullah b. Abbâs, Hz. İsâ'nın önce vefat ettirildiği daha sonra semaya yükseltildiği görüşündedir.[43] Taberî (ö. 310/923) ve Kurtubî (ö. 761/1360) gibi müfessirler ise Hz. İsâ'nın henüz hayatta iken Allah'ın, onu kendi katına yükselttiği görüşünü ön plana çıkarmaktadırlar.[44] Çağdaş müfessirlerden Mevdûdî de konuya farklı yaklaşarak Hz. İsâ'nın görevden alındığını savunmaktadır. Ona göre Allah, Hz. İsâ'yı İsrailoğullarının saldırı ve zararlarından korumak için onların arasından geri çağırmış ve bu şekilde görevine son vermiştir.[45] Çağdaş müfessirlerden Süleyman Ateş ise birçok müfessir gibi Hz. İsâ'nın hem ruhen hem de bedenen göğe yükseltildiğini söylemektedir.[46]

Görüldüğü üzere Hz. İsâ'nın re'f edilmesi meselesi alimler arasında farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Hz. İdrîs'in göğe yükseltildiği görüşü ilk dönem müfessirler tarafından Hz. İsâ'nın ref'i ile irtibatlandırılmaktadır. Nitekim Hz. İsâ'nın ref'i onlar için önemli bir delil olmaktadır.

b. Hz. Peygamber'in Mi'racı

Bir kısım müfessir Hz. İdrîs'in göğe yükseltilmesini Hz. Peygamber'in mi'râca çıkarken karşılaştığı peygamberler ile ilgili rivayet üzerinden delillendirmektedir.

Rivayet tefsir geleneğinin öncüsü olarak kabul edilen Taberî, Hz. İdrîs'in göğe yükseltilmesini Hz. Peygamber'in, Hz. İdrîs'i dördüncü kat semada görmesine dayandırmaktadır.[47] Hz. İsâ'nın henüz hayatta iken semaya yükseltildiği konusunda görüş ifade eden Taberî, aynı görüşü Hz. İdrîs'in dürdüncü kat semaya yükseltilmesi için de belirtir. Bunu ifade ederken Hz. İdrîs'in ruhen ve bedenen dördüncü veya altıncı kat semaya yükseltildiği görüşünü de nakleder.[48] Taberî, Hz. İdrîs'in semaya ne şekilde yükseltildiği üzerinde de durur ve konuyu Kâbû'l-Ahbâr'dan naklettiği kıssa üzerinden aktarır. Bu nakillerle beraber âyetin, manevî mertebeyi de kastetmiş olabileceğini ifade eden Taberî, Hz. İdrîs'in yükseltildiği makamın ulvî ve üstün bir makam olabileceğini de söylemektedir.[49]

---

[42] Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 2: 283.
[43] Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3: 596.
[44] Taberî, *Câmi'u'l-beyân,* 6: 458; Kurtubî, el-*Câmi'*,4: 100.
[45] Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ, *Tefhimu"l-Kur"ân*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 1986), 1: 230.
[46] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 2: 50.
[47] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17: 346.
[48] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18: 218.
[49] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 562.

İlk dönem müfessirlerinin konuya yaklaşımlarına bakıldığında aslında büyük çoğunluğunun konuyla ilgili birden çok rivayet naklettiği görülmektedir. Hz. İdrîs'in yükseltildiği makam ile ilgili bütün rivayetleri değerlendirdikleri ve az sayıda kişinin bu rivayetlere itiraz ettiği görülmektedir. Kelam, tefsir, fıkıh ve mezhepler tarihi alanında haklı bir şöhrete sahip olan Mâtürîdî, (ö. 333/944) *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* isimli tefsir kitabında konuyla ilgili birçok görüş ve rivayet nakletmiştir. Mâturîdî'nin naklettiği görüşler arasında Hz. İdrîs'in dördüncü kat semaya yükseltildiği ve orada öldüğü rivayeti de yer almaktadır.[50]

Sem'ânî (ö. 489/1096) *Tefsîrü'l-Ḳur'ân* adlı eserinde Hz. İdrîs'in dördüncü kat semaya yükseltildiğini ancak sağ olup olmadığı ile ilgili alimlerin ihtilafa düştüklerini nakletmektedir. Bununla beraber dört peygamberin hayatta olduğunu ikisinin semada diğer ikisinin ise yeryüzünde olduğunu ifade etmektedir. Sem'ânî, semada Hz. İsâ ile Hz. İdrîs'in, yeryüzünde ise Hz. Hıdır ve Hz. İlyas'ın olduğunu nakletmektedir.[51] Görüldüğü üzere Sem'ânî gibi bazı müfessirler, Hz.İdrîs'in dördüncü kat semaya yükseltildiğini hayatta olan dört peygamber üzerinden savunmaktadır. Ancak Sem'ânî, birçok müfessir gibi bu görüşünü delillendirememektedir.

Burada yeri gelmişken zikretmeye değer gördüğümüz diğer ilahi dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlık inançlarının da büyük bölümünü teşkil eden göğe yükseliş ve tekrar dönüş inancı kutsal kitap literatüründe epey bir anlatıya sahne olmuştur. Nitekim İlyâs'ın yükselişi II. Krallar bölümünde "ateşten araba ve ateşten atlar İlyâs'ı alır ve o bir kasırga içinde göklere çıkarılır." (II. Krallar, 2/1-12); aynı şekilde Tekvin, 5/24'te "Hanok (İdrîs) gibi İlyâs da ölümü tatmadan göklere yükseltilir" denilmiştir.

Burada görülmektedir ki inaçlarda yer alan göğe yükselme sadece İdrîs ve İsâ peygamberlerde zuhur etmemiştir. Ayrıca Talmudik-Agadik görüşte de Tanrı'nın iyi kullarını 'ebedi yaşam'a aldığı görüşü yaygınlık kazanmıştır. Hz. İdrîs (as) gibi Hz. İlyâs'ta (as) bunlardan biridir.

Rivayet tefsir geleneğinde önemli bir konuma sahip olan İbn Kesîr'in konuyla ilgili değerlendirmesi büyük önem arzetmektedir. İbn Kesîr, birçok müfessir gibi Hz. İdrîs'in göğe yükseltilmesi ile ilgili birçok rivayet nakleder. Hz. İdrîs'in melek ile dostluk kurarak semaya yükseltilme hâdisesine itimat etmez ve söz konusu rivayeti, Kâbu'l-Ahbâr'dan nakledilen birçok israilî rivayetten biri olarak değerlendirir. Ancak İbn Kesîr'in Kâbû'l-Ahbâr'dan nakledilen rivayete itimat etmemesi onun, Hz. İdrîs'in göğe yükseltilmediği görüşünü savunduğu anlamına gelmemektedir. Hz. İdrîs'in ruhen ve bedenen semaya yükseltildiği ile ilgili görüşleri reddetmemektedir.[52]

İbn Kesîr, ilk olarak Hz. İdrîs'in, Hz. İsâ gibi yükseltildiği ve dördüncü kat semada hayatta olduğu ile ilgili rivayeti Mücâhid'ten nakletmektedir. Akabinde Hz. İdrîs'in altıncı kat

---

[50] Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Tevilâtü Ehli's-Sünne (Tefsiru'l-Mâturîdî)*, Thk. Mecdî Basellum, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 7: 245.

[51] Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr et-Temîmî el-Mervezî, *Tefsîrü'l-Ḳur'ân*, thk. Yasir b. İbrahim -Anîm b. Abbas, (Suûdi Arabistan Daru'l-vatan, 1997), 3: 300.

[52] İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, thk. Sâmî Muhammed b. Selâme, (Beyrut: Dâru Taybe, 1999), 5: 241-242.

semaya yükseltildiği ve orada öldüğü ile ilgili rivayeti de İbn Abbas'tan aktarmaktadır. Hz. İdrîs'in cennete yükseltildiği ile ilgili rivayeti nakletmekle de konuyla ilgili bütün rivayetleri eserine almış olmaktadır. Rivayetler arasında tercih yapmaması, bu rivayetlerin tümünün mümkün olabileceğini ya da hepsini israiliyyât türü rivayet gördüğünü akla getirmektedir. Hz. Peygamber'in mi'râcta peygamberler ile karşılaşması ile ilgili rivayeti, Hz. İdrîs'in dördüncü kat semaya yükseltilmesine delil olarak kullanmaktadır.[53]

Anlaşıldığı kadarıyla Hz. İdrîs'in dördüncü kat semaya yükseltildiğini savunan müfessirlerin bir kısmı, bunu Buhârî (ö. 256/870) ve Müslîm'in (ö. 261/875) *Sahihler*'indeki rivayete dayandırmaktadır.[54] İsra ve mi'rac'ın vuku bulduğu zaman ile ilgili farklı rivayetlerin varlığı[55] Hz. Peygamber'in mi'rac gecesinde peygamberlerle görüştüğü ile ilgili rivayetin sahih olup olmadığı sorusunu da akla getirmektedir. Bununla beraber Hz. İdrîs'in göğe yükseltilip yükseltilmediği konusunda âlimler de farklı görüşe sahiptir. Ayrıca kaçıncı kat semaya yükseltildiği de ihtilaflı konulardandır. İlk dönem müfesirlerinin bu konudaki görüşlerini incelediğimizde Hz. İdrîs'in dördüncü kat semaya yükseltildiği ile ilgili görüşlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Onların bir kısmı ise Hz. İdrîs'in (as) altıncı kat semaya yükseltildiğini savunmaktadır.

2.2. Altıncı Semaya Yükseltildiğiyle İlgili Görüşler

Hz. İdrîs'in göğe yükseltildiği ile ilgili görüş ve rivayetlerdeki farklılık konunun birçok eserden araştırılmasını zorunlu kılmaktadır. Müellifler, Hz. İdrîs'in göğe yükseltilip yükseltilmediği ile ilgili ortak görüşe sahip olmadıkları gibi onun kaçıncı kat semaya yükseltildiği konusunda da farklı görüşlere sahiptirler. Hz. İdrîs'in altıncı kat semaya yükseltiğini savunanlar, Abdullah b. Abbâs ve Dahhâk'ın rivayetini esas almaktadırlar.

Muhaddis, fâkih, müfessir, şâir vb. birçok yönüyle bilinen İbn Ebû Hatîm (ö. 327/938) *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm* adlı eserinde konuyla ilgili Abdullah b. Abbâs'tan nakledilen rivayeti tercih etmektedir. Bu rivayete göre Hz. İdrîs, (as) henüz hayatta iken altıncı kat semaya yükseltilmiştir. İbn Ebû Hatîm, Hz. İdrîs'in, Hz. İlyâs (as) olduğu ile ilgili görüşü ise Abdullah b. Mes'ûd'tan nakletmektedir.[56]

Konuyla ilgili görüş bildiren Zemahşerî, (ö. 538/1144) Hz. İdrîs'in üstün bir makama yüceltilmesi ile ilgili üç rivayet nakleder. Enes b. Mâlik'in rivayetine göre Hz. İdrîs, (as) dördüncü kat semaya; İbn Abbâs'ın rivayetine göre altıncı kat semaya; Hasan'ın rivayetine göre ise cennete yükseltilmiştir. Zemahşerî, bu üç görüşü naklederek birden çok rivayeti eserine almaktadır. Bütün bu rivayetlerden sonra Zemahşerî, Hz. İdrîs'in ulaştığı ulvî makamı Peygamberlikle gelen şeref, Allah'a yakınlık, otuz sahife ve kendisine birçok alanda ilmin

[53] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-ʿAzîm*, 5: 241.

[54] Bk. Buhârî, "Menakıb", 42; Müslîm, "İman", 264.

[55] İsra ve mi'rac'ın ne zaman gerçekleştiği ile ilgili farklı rivayetlerin oluşu konunun anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Hicretten bir yıl, bir buçuk yıl önce, Recep ayının 27. Gecesi, Hz. Peygamber 51 yaşında iken veya Ebû Talib'in vefatından sonra gerçekleştiği gibi birçok rivayet mevcuttur. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*,3: 436-437.

[56] İbn Ebû Hatîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî, *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*, thk. Es'ad Mahammed et-Tayyib, (Suudî Arabistân: Mektebetü Nizâr, 1419), 7: 2412.

verilmesi şeklinde değerlendirmektedir.[57]

Endülüs medeniyetinin yetiştirdiği büyük âlimlerden biri kabul edilen İbn Atıyye el-Endelüsî, (ö. 541/1147) de konuyla ilgili birçok görüşü tefsirine almaktadır. İbn Atıyye, Hz. İdrîs'in melek ile yaptığı arkadaşlığı konu alan rivayeti nakleder. Hz. İdrîs'in dördüncü kat semaya yükseltildiği ile ilgili kıssayı da zikreder; ancak Hz. İdrîs'in altıncı kat semaya yükseltildiği görüşünü ön plana çıkarmaktadır.[58]

Hz. İdrîs'in altıncı kat semaya yükseltildiği görüşü, müfessirler arasında çok yaygın olmasa da bazıları tarafından savunulduğu görülmektedir. Konuyla ilgili dikkat çeken husûs ilk dönem müfessirlerinin bu konuda bütün rivayetleri değerlendirmeye aldıklarıdır. Ancak yükseltildiği yerin cennet olduğunu savunan müfessirler de bulunmaktadır.

2.3. Cennete Yükseltildiğiyle İlgili Görüşler

Hz. İdrîs'in yüce bir makama yükseltilmesini yorumlayan müfessirlerin bir kısmı onun cennete yükseltildiğini savunmaktadır. Hz. İdrîs'in cennete yükseltildiğini savunan müfessirler, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) rivayetini esas almakta ve onun cennette olup orada mükâfatlandırıldığını ifade etmektedir. Cennete yükseltildiğini nakleden birçok müfessir, bu görüşle beraber dördüncü veya altıncı kat semaya yükseltildiğini de nakletmektedirler.

Müfessir Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî (ö. 860/1456) *Baḥrü'l-ulûm* adlı eserinde Hz. İdrîs'in cennete yükseltildiği görüşünü nakletmektedir. Semarkandî, konuyla ilgili Kâbû'l-Ahbâr ve Kelbî'den nakilde bulunmaktadır. Rivayet Hz. İdrîs'in Melek ile yaptığı dostluk üzerine inşa edilmiştir. Hz. İdrîs'in melek ile kurduğu dostluk sayesinde cennete yükseltildiği rivayetin ana temasıdır. Anladığımız kadarıyla Semerkandî, Hz. İdrîs'in cennete yükseltildiği görüşünü bu rivayete dayandırmaktadır.[59] Ancak Semerkandî, bu nakille yetinmemekte ve konuyla ilgili birçok rivayet ve görüşü de nakletmektedir. Birçok müfessir gibi Kirmânî de (ö. 500/1106) birçok rivayeti nakletmekle beraber Hz. İdrîs'in cennete yükseltildiği ile ilgili görüşleri tefsirine almaktadır. Cennete yükseltildiğini savunan görüşleri zikrettikten sonra birçok müfessirin konuyla ilgili birden çok nakilde bulunması gibi o da Kâbû'l-Ahbâr'dan aktarılan kıssayı da nakletmektedir.[60] Birçok müfessirin Hz. İdrîs'in cennete yükseltilmesini Kâ'bü'l-Ahbâr'dan nakledilen rivayete dayandırması Hz. İdrîs'in (as) cennete yükseltildiği görüşünün isrâiliyyât nakillerine dayandırıldığı izlenimini vermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Hz. İdrîs'in melek ile dostluğunu ihtiva eden rivayetlerin yaygınlığı onun cennete yükseltildiği ile ilgili görüşlerin müfessirlerce dillendirildiğine sebep olmaktadır. Hz. İdrîs'in cennete yükseltildiğini savunan müfessirlerin eserleri incelendiğinde birçoğunun görüşünü bu kıssa üzerine dayandırdığı anlaşılacaktır.

---

[57] Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakaikit-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fî Vücûhit-Tevîl,* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1408), 3: 24.

[58] İbn Atıyye Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsi, *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993/1413), 4: 21.

[59] Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ, *Bahrü'l-Ulûm,* (b.y.:y.y., ts.), 2: 380.

[60] Kirmânî, *Ġarâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-tevîl*, 2: 700.

3. KENDİSİNE MANEVİ MERTEBE VERİLDİĞİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Peygamberlerin insan olması, toplumdaki her birey gibi yaşamasını zorunlu kılmaktadır. Ancak kendilerine verilen peygamberlik vazifesi sebebiyle insanlardan üstün tutulmuşlardır. İnsanlarda olmayan yüce nitelikler kendilerine verilmiştir. Bu vasıflar peygamberlik vazifesi için gerekli ve zaruridir. Çünkü, peygamberler ümmetleri için üsve-i hasene (rol model) konumundadır. Kur'ân, birçok peygamberin özelliğinden bahsetmektedir. Hz. İdrîs'in doğruluğu ve üstün bir makama yükseltilmesi öne çıkan yönüdür. Ruhen ve bedenen semaya yükseltildiğini söyleyenler kadar manevî anlamda böyle bir makama eriştiğini söyleyenler de vardır.

Kur'ân'ın anlaşılması için yoğun çaba sarfeden *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh* eserinin müellifi Zeccâc, (ö. 311/923) Hz. İdrîs'i konu alan "*Onu üstün bir makama yücelttik*" âyetini farklı değerlendirmektedir. Ona göre Hz. İdrîs, ruhen ve bedenen semaya yükseltilmemiş, ancak peygamberlik ve ilimde üstün bir makama ulaştırılmıştır.[61] Muhtemelen Zeccac, Hz. İdrîs'e verilen üstün makamın birçok âyette ifade edildiği üzere diğer peygamberlere verilen üstün makam ile aynı olduğu kanaatini taşımaktadır. Nitekim Kur'ân, birçok âyette: "*Peygamberlerden bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Onlardan Allah'ın kendilerine hitap ettiği, derecelerle yükselttikleri vardır...*" (Bakara, 2/253). "*Göklerde ve yerde olan kimseleri Rabbin daha iyi bilir. And olsun ki peygamberleri birbirinden üstün kılmış ve Davud'a Zebur vermişizdir*" (İsrâ, 17/55) peygamberlerin birbirlerinden üstün kılındığını, Allah tarafından kendilerine farklı dereceler verildiğini ve rütbece yükseltildiklerini haber vermektedir. Âyetlerde geçen tafdil kelimesinin taşıdığı anlamlara bakıldığında ise "bir kimsenin veya bir şeyin üstün olması, üstün olarak kabul görmesi, çevresindeki insanlardan derece olarak yükseltilmesi" gibi manalara gelebildiği görülmektedir.[62] Peygamberler, bütün yönleriyle insanların sahip olduğu bütün vasıflara sahiptir. Onları farklı kılan kendilerine nübüvvet vazifesinin verilmesi ve onların ilahî vahiyle desteklenmeleridir. Birçok âyette peygamberlerin tafdil edildiğinin (üstün bir makama yükseltildiğinin) vurgulanması Hz. İdrîs'e verilen üstün makamın her peygambere verilen manevî derece olarak değerlendirilmesine kapı aralamıştır.

Hz. İdrîs'in ruhen ve bedenen semaya yükseltilmediği görüşünü birçok müfessir savunmaktadır. İlk dönem müfessirler arasında yer alan Mâtürîdî, tefsirinde konuyla ilgili birçok nakilde bulunur. Ancak Mâtürîdî, bu görüşlerin hiçbirine katılmamaktadır. Ona göre Hz. İdrîs, üstün bir makama yükseltilmiştir. Allah katında ve insanlar arasında makam ve mevkîî yükseltilerek onure edilmiştir.[63] Peygamberlere verilen bu üstünlük, Allah vergisi olup peygamberlerin kendi kişiliklerinde var olan bir özellik değildir. Peygamberlere verilen manevî üstünlük Allah'ın lütfu ve ihsanı olarak görülmektedir.[64]

Semerkandî, aynı şekilde birçok müfessirin yöntemini takip etmiş ve konuyla ilgili birden çok rivayet nakletmiştir. Ancak bu rivayetlerden sonra konu ile ilgili kendi

---

[61] Ebû İshak ez-Zeccâc, *Meʿâni'l-Ḳurʾân ve iʿrâbüh,* thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 3: 335.
[62] İsfehânî, *Tefsiru Ragîb el-İsfehânî,* 2: 593.
[63] Maturîdî, *Tevilâtü Ehli's-Sünne (Tefsiru'l-Mâturîdî),* 7: 245.
[64] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016), 2: 214.

değerlendirmesini de yapmıştır. Yaptığı değerlendirmede Hz. İdrîs'in ilim, rütbe ve nübüvvet makamında manevî olarak yükseltildiğini ifade etmektedir.[65] Maturîdî ve Semerkandî gibi birçok müfessir, Hz. İdrîs'in ruhen ve bedenen semaya yükseltildiği ile ilgili bütün rivayetleri nakletmekle beraber konuyla ilgili görüşlerini de ortaya koymaktadırlar. Bu konuda dikkat çeken diğer bir husus, eserini işârî yöntemle kaleme alan Kuşeyrî'nin, (ö. 465/1072) âyete yüklediği manadır. Tasavvuf yönüyle daha çok tanınan; ancak kelam, hadis, fıkıh, tefsir, dil, nahiv gibi birçok alanda söz sahibi olan Kuşeyrî, Hz. İdrîs'in üstün makama yükseltilmesini terbiyede kimsenin ulaşamayacağı bir makama yükseltilme şeklinde yorumlamaktadır. Kuşeyrî, bu görüşüyle Hz. İdrîs'in ruhen ve bedenen semaya yükseltildiğini savunanlardan farklı düşünmektedir. O, bu düşüncesiyle Hz. İdrîs'in Allah tarafından manen onure edildiğini, ruhen ve bedenen semaya yükseltilmediği görüşünü savunmaktadır.[66]

Hz. İdrîs'in sema yerine ulvî bir makama yükseltildiğini savunanlar arasında Râgib el-İsfahânî (ö. 502/1108) de yer almaktadır. Ona göre Allah, Hz. İdrîs'i kafirlerden korumak ve onların arasından kaçırıp öldürülmesini engellemek amacıyla üstün bir makama yükseltmiştir. İsfahânî, onun semaya yükseltildiği ile ilgili herhangi bir bilgi vermez.[67] İsfahânî, bu yaklaşımıyla diğer müfessirlerden farklı bir görüş ortaya koymaktadır. İsfahânî'ye göre Hz. İdrîs'in kavmini putlardan men etmeye çalışması, onların buna yanaşmayıp onunla savaşması gibi birçok husus, Hz. İdrîs'in kavminden korunmasını zorunlu kılmıştır. Allah Hz. İdrîs'i, kavminin şerrinden korumak için onu üstün bir makama yükseltmiştir.[68] İsfahânî'nin, görüşünü Hz. İdrîs'in tevhid inancını yaymak için kavmiyle savaşması mevzusuna bağladığı görülmektedir.

Birçok müfessir gibi Fahreddîn er-Razî de (ö. 606/1210) Hz. İdrîs'in ismi, hayatı, göğe yükseltilmesi ile ilgili konuları ayrıntılarıyla ele almaktadır. Razî, çok okuyup çok ilim tahsil etmesinden dolayı kendisine İdrîs isminin verildiğini ifade etmektedir. Ona göre Allah, onu sıddîk, sabırlı gibi birçok sıfatla nitelendirmiştir. Razî, Hz. İdrîs'in üstün bir makama yükseltilmesi ile ilgili ise iki görüşün hâkim olduğunu söylemektedir. Birinci görüşe göre Hz. İdrîs'e verilen yücelik menzil ve rütbe anlamındadır. Nitekim Yüce Allah, Hz. Peygamber'e "*Biz senin şanını yükseltik*" (el-İnşirah, 94/4) diyerek onun üstün bir konuma getirildiğini haber vermektedir. Muhtemelen Hz. İdrîs'e verilen yücelik, onun üstün bir makama ulaştırılması, şanının ve makamının yükseltilmesidir. Râzî'ye göre ayrıca Hz. İdrîs'e peygamberlik ile beraber otuz sahifenin verilmesi, kalem ile ilk yazı yazan olması, yıldız ve hesap ilmini ilk bilen kişi olması, ilk defa elbise biçip diken olması gibi birçok yön onun menzil ve rütbe bakımından yükseltildiği anlamına gelmektedir.[69] Razî'nin naklettiği ikinci görüşü göre ise Hz. İdrîs'in üstün bir makama yüceltilmesi, onun mekan bakımından yüce bir makama yükseltilmesidir. Râzî, bu görüşün daha uygun olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu tarz

[65] Semerkandî, *Bahrü'l-Ulûm*, 2: 380.
[66] Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik, *Leṭâ'ifü'l-işârât*, (Mısır: Hey'etü'l-Mısriyye, tsz.), 2: 434.
[67] İsfehânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Ragîb, *Tefsiru Ragîb el-İsfehânî*, (Camiatu tanta, Külliyetü'l-âdâp,1999), 2: 593.
[68] Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr, *Tarihu Taberî*, (Beyrut: Darü't-Türas, 1967), 1: 164.
[69] Fahruddin er-Râzi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâ et-türasi'l Arabî, 1420), 21: 550.

bir yükseliş derece bakımından olmayıp mekân bakımından bir yükseliştir. Râzî, bu görüşe sahip olan alimlerin ihtilafa düştüğünü de haber vermektedir. Ancak onların ihtilafa düşmeleri Hz. İdrîs'e verilen makamın mekân anlamında olmadığı manasına gelmemektedir. Razî'ye göre bu ulvî derece sadece Allah'ın sevdiği kullara verilmektedir.[70]

İslamî ilimlerin neredeyse tümünde eser yazan Beyzâvî'nin, (ö. 685/1286) Hz. İdrîs'in üstün bir makama yükseltilmesi ile ilgili görüşü, ona manevî makam verildiği yönündedir. Ona göre Hz. İdrîs'e peygamberlikte üstün bir şeref, Allah katında da ulvî bir makam verilmiştir. Beyzâvî, bu görüşüyle Hz. İdrîs'in ruhen ve bedenen göğe yükseltildiği ile ilgili rivayetlere katılmadığını göstermektedir. Konuyla ilgili Hz. İdrîs'in cennete, dördüncü veya altıncı kat semaya yükseltildiği şeklindeki rivayetleri söylenti olarak değerlendirmesi, onun bu tarz rivayet ve görüşlere itibar etmediğini göstermektedir.[71] Kuran'da Hz. İdrîs'in "sıdk" yönüne özellikle vurgu yapılmaktadır. Muhtemelen onu, yüce bir makama eriştiren de bu özelliğidir. Nitekim Hz. Peygamber'in sıdk ile ilgili hadisi, bunu teyit etmektedir: "Sıdk insanı 'birr'e yani Allah'ı razı edecek iyiliğe götürür. 'Birr' de sahibini cennete götürür. Kişi doğruyu söyler, doğru arar ve bu onun Allah katında sıddîk olarak kaydedilmesini sağlar. Yalan ise kişiyi haddi aşmaya götürür. Haddi aşmak ise kişiyi cehenneme sürükler. Kişi yalan söyler, sürekli yalanı araştırır ve bu da onun Allah katında yalancı olarak kaydedilmesini sağlar."[72] Hz. Peygamber'in bu hadisinden anlaşıldığı kadarıyla Hz. İdrîs'i ulvî makama yücelten onun sıddîk olma vasfı olabilir.

İlmî tefsir geleneğinin savunucusu kabul edilen Tantâvî (ö. 1940) Hz. İdrîs'in göğe yükseltildiği ile ilgili hiçbir rivayeti tefsirine almamaktadır. O, bu konuda Hz. İdrîs'in, peygamberlik şerefiyle Yüce Allah tarafından üstün bir makama yükseltildiğini söylemektedir.[73]

Aynı şekilde Ahmed Mustafa Merâgî de (ö. 1952), Tantâvî ile yakın görüş ifade etmektedir. Merâgî, Hz. İdrîs'in yüce bir makama yükseltilmesi ile ilgili konuya değinmeden evvel Hz. İsâ'nın ref'i ve nüzûlüne değinir. Ona göre bu tarz konular itikadî konulara girmektedir. İtikadî bir konunun kesinlik kazanması da Kur'ân ve mütevatir hadislerle mümkündür. Oysa Hz. İsâ'nın nüzûlu ile ilgili hadisler ahad haberlerdir.[74] Bu konuda tevatüren nakledilmiş bir hadis yoktur. Hz. İsâ'nin nüzûlunden kastedilen, ruhunun ve şeriatinin insanlar üzerine tesir ederek derinlik kazanmasıdır. Şeriatten kastedilen ise Hz. Musâ'nın getirdiğidir. Çünkü Hz. İsâ Yahudilere yeni bir şeriat getirmemiş, peygamberliği süresince Yahudileri Hz. Musâ'nın şeriatine döndürmek için uğraşmıştır. Re'f hadisesi ruhen gerçekleşmiş bir durumdur. Bedenen gerçekleştiği söylenemez. Ruh, insanın hakikati iken beden onun elbisesidir. Âyette "seni öldüreceğim" sözü, "sen öldükten sonra seni yanımda ulvî bir makama çıkaracağım" şeklinde anlaşılmalıdır. Merâgî, aslında bütün bunları Hz. İdrîs'in semaya yükseltilmediğini delillendirmek için savunur. Hz. İsâ'nın re'f edilme

[70] Fahruddin er-Râzi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 21: 550.
[71] Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlî, *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, (Beyrut: Daru İhyau turasi'l-Arabî, 1418), 4: 14.
[72] Tirmizi, "Birr" 46.
[73] Tantâvî, b. Cevherî el-Mısrî, *et-Tefsîrü'l-Vesıt li'l-Kur'ân'il-Kerim*, (Kahire: Dârü'n-Nehda, 1997), 9: 48.
[74] Merâgî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Merâgî*, (Mısır: Mustafa babî el-Halebî, 1946), 3: 169.

hâdisesini kabul etmeyen bir müfessirin, Hz. İdrîs'in semaya yükseltildiğini söylemesi düşünülemez. Ona göre Hz. İdrîs, ruhen ve bedenen semaya yükseltilmemiştir. Hz. İsâ gibi ulvi bir makama çıkarılmıştır. Onun kadir ve kıymeti göklerde yüceltilmiştir. Merâgî, konunun daha net anlaşılmasını sağlamak için Hz. Peygamber'in ulvî makama yükseltildiği ile ilgili olarak: "*senin şanını ve ününü yüceltmedik mi?*" (el-İnşirâh, 94/4) âyetini örnek vermektedir. Merâgî, Hz. İdrîs'in yüce bir makama yükseltilmesini, kavmi olan Mısır halkının mumya dahil birçok ilmî ve fennî alanda hiçbir halkın ulaşamadığı seviyeye ulaşması şeklinde değerlendirmektedir.[75] Merâgî, bütün bu açıklamaları Hz. İdrîs'in göğe yükseltildiği ile ilgili rivayetleri kabul etmediğini ortaya koymak için getirmektedir.

Çağdaş müfessirlerden Seyyid Kutub'un (ö. 1966), konu ile ilgili görüşüne baktığımızda onun da benzer görüşleri savunduğunu görmekteyiz. Kutub, Hz. İdrîs'in Hz. İbrahim'den önce yaşamış bir peygamber olduğunu ve İsrailoğullarına gönderilmediğini ifade etmektedir. Hz. İdrîs'in doğruluk yönü, onu kavmi arasında itibar ve konum sahibi yapmıştır. Bu sebeple halk kendisine büyük bir saygı duymuştur. Kutub, bütün bu özelliklerin kendisine manevî bir makam verilmesine kapı araladığını düşünmektedir.[76] Çağdaş müfessirlerin konuya aynı zaviyeden baktıklarını herbirinin görüşüne ayrı ayrı baktığımızda daha net anlamaktayız.

Hayatı boyunca Kur'ân ve sünnetin anlaşılması ve Müslümanlar arasında var olan birçok meselenin çözümü için gayret sarf eden Tunuslu müfessir İbn Aşûr (ö. 1973), Hz. İdrîs'e verilen makamın mecâzî olduğunu savunur. Hz. İdrîs, ulvî bir makama yükseltilmiştir. Hz. İdrîs'e kendinden önceki şahıslardan daha fazla ilmin verilmesininin, yüce makam olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder.[77]

Konuyla ilgili Mevdûdî'nin değerlendirmelerine bakıldığında birçok çağdaş müfessir gibi Hz. İdrîs'in göğe yükseltilmediğini savunduğu görülmektedir. Hz. İdrîs'in kim olduğu ile ilgili alimler arasında ihtilaf olduğunu ifade eden Mevdûdî (ö. 1979) Hz. Nûh'tan (a. s) önce yaşamış bir peygamber olduğu görüşünü tercih etmektedir. Mevdûdî, Hz. İdrîs'in göğe yükseltilmesi ile ilgili rivayetlerin menşei üzerinde durmakta ve Hz. İdrîs'in (Hanok) göğe yükseltildiği iddiasının İsrailoğullarının kaynaklarına dayandırıldığını iddia etmektedir. Bu sebeple bu tarz rivayetlere itibar etmeyi uygun görmemektedir. Aynı şekilde İzzet Derveze de (ö. 1984), Hz. İdrîs'in henüz dünyada iken semaya yüksetilmediğini savunur. Hz. İdrîs, kıyamet gününde üstün bir makama yani cennete yükseltilecektir. Dünyada iken kendisine ulvî makam verildiğini ifade ederek ruhen ve bedenen göğe yükseltildiği görüşüne katılmamaktadır.[78] Vehbe Zuhaylî ise (ö. 2015) Hz. İdrîs'in yüce makama yükseltilmesini kendisine verilen peygamberlik şerefi ile irtibatlandırmaktadır. Ona göre Hz. İdrîs'in peygamberliği, onu yüce makama ulaştırmıştır.[79] Muhammed Ali es-Sabunî de bütün çağdaş müfessirler gibi Hz. İdrîs'in ruhen ve bedenen semaya yükseltildiği görüşüne katılmaz. Ona göre Allah, onun şanını ve itibarını, peygamberlik ve Allah'a yakınlık sebebiyle yüceltmiştir.[80]

[75] Merâgî, Ahmed Mustafa*, Tefsiru'l-Merâgî*, 3: 170.
[76] Seyyid Kutup, *Fizila'l-Kur'ân*, 9: 520.
[77] İbn Âşûr, Tâhir, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr,*16: 131.
[78] İzzet Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadis*, (Kahire: Daru İhyau Kütübi'l-Arabî, 1383), 3: 164.
[79] Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa, *Tefsîru'l-Münîr,* (Dımeşk: Dâru'l-Fikr, H. 1418), 16: 125.
[80] Sâbûnî Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, (Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997), 2: 202.

Çağdaş müfessirlerin konuyla ilgili değerlendirmelerine baktığımızda başta Tantâvî ve Ahmed Mustafa Merâgî olmak üzere birçok müfessir, Hz. İdrîs'in göğe yükseltilmediği; ancak ulvî bir makama ulaştırıldığı konusunda görüş birliği içinde olduklarını görmekteyiz. Konu üzerinden ilk dönem ve çağdaş müfessirlerin görüş farklılıklarının nedenine bakıldığında tığımızda İslami ilimlere yönelimde bir yöntem farkının olduğu görülecektir. Bir tarafın somutöilimlerden yana olması bir tarafın ise soyut ilimlere değer vermesi farklı görüşlerin oluşmasına kapı aralamıştır. İlk dönem müfessirlerinin ilmi amel ile bir tutması, fayda veren ilmi esas alması gibi birçok husus israilî bilgi ve nakilleri kullanmalarına sebep olmuştur. Günümüzde israilî bilgilerin bir kısım çağdaş müfessir tarafından hurafe kabul edilmesi bilgi değeri taşımadığı iddia edilmesi beraberinde birçok sorunu getirmektedir. Gününmüzde Hikmeti Yahudi kaynaklarından elde edilen özlü sözler ve bilgiler olarak da gören ilk dönem müfessirlerinin israiliyât nakillerinden yola çıkarak Kur'ân'ı tefsir etmeleri yanlış bir hareket olarak algılanmaktadır. Halbuki Modern bilimin her bilgiyi somutlaştırmaya çalışması israiliyat nakillerini görmezden gelme sebebidir.[81] Hz. İdrîs'in ruhen ve bedenen göğe yükseltildiği görüşüne karşı çıkan müfessirlerin aslında Kur'ân'da buna benzer birtakım mucizeleri de görmezden geldikleri aşikardır. Onlar bu düşünceyle Kur'ân'ı rasyonalist ve natüralist bir yöntemle tefsir etmeye çalışmaktadırlar.[82] 19. ve 20. Yüzyıllar batının öncü olduğu seküler aklın hâkim olduğu yıllar oldu. Batı ile iletişime giren Çağdaş İslam düşünürleri oryantalizmin etkisinde kalmış müslümanlığa ait birçok konuyu batı kültürüne uygun yorumlamayı tercih etmiştir.[83] Bunların başında Kur'ân'da geçmiş peygamberlerin kıssalarında mucize şeklinde telakki edilecek birçok hadisenin Arap dilinin imkanları dahilinde yorumlanmaya çalışılmasıdır. Nitekim bütün bu yaklaşımlar İslâmi ilimlerin birçok alanında kullanılan rivayet nakillerinin itibarsızlaştırılmasına ve insanların birçok konuda somut düşünmesi için baskı görmesine sebep olmuştur.

Sonuç

Hz. İdrîs'in göğe yükseltildiği ile ilgili görüşlerin tamamı Meryem sûresi 57. âyetin tefsiri üzerine yapılan yorumlara dayanmaktadır. Hz. İdrîs'in üstün bir makama yükseltildiğinin haber verilmesi müfessirleri, bunun ne şekilde gerçekleştiği üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Tefsir ilminin tedvininden bugüne kadar neredeyse her müfessir bu konuda görüş ifade etmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla bu konuda müfessirler arasında görüş birliği bulunmamakta; aksine birden çok görüş dillendirilmektedir.

İlk dönem müfessirlerinin konuya yaklaşımlarına baktığımızda ağırlıklı olarak üç görüşü savunduklarını görmekteyiz. Öne çıkardıkları görüş; Hz. İdrîs'in dördüncü kat semaya henüz hayatta iken ruhen ve bedenen yükseltildiği ve orada hala hayatta olduğudur. Savundukları diğer görüşler ise Hz. İdrîs'in altıncı kat semaya veya cennete yükseltildiğidir. Müfessirlerin çoğunun Hz. İdrîs'in ruhen ve bedenen semaya yükseltildiği görüşünü ön plana çıkardıkları görülmektedir. İlk dönem müfessirlerinin büyük bir kısmı Hz. İdrîs'in semaya

[81] Ertuğrul Döner, "İsrailiyyât kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci", Pamukkale: *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/4 (2015), 20.
[82] Mustafa Öztürk, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarına Genel Bakış", *İslâmiyât Dergisi*, 7/4 (2004), 77.
[83] Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?" *İslâmiyât Dergisi*, 6/4 (2003), 96.

yükseltildiği görüşünü şu üç konu üzerine inşâ etmektedirler: Birincisi; Hz. İsâ'nın göğe yükseltilmesi, ikincisi; Hz. Peygamber'in mi'râca yükselmesi, üçüncüsü ise Hz. İdrîs'in melek ile dostluk kurmasını konu alan ve Kâbû'l-Ahbâr'dan nakledilen rivayettir.

Çağdaş müfessirlere baktığımızda büyük çoğunluğunun Hz. İdrîs'in dördüncü, altıncı kat semaya veya cennete yükseltildiği ile ilgili rivayetleri naklettikleri; ancak bu görüşlere katılmadıklarını görmekteyiz. Onlara göre Hz. İdrîs, ruhen ve bedenen göğe yükseltilmemiştir. Hz. İdrîs'in ulvî makama yükseltilmesini Allah'a olan bağlılığı, dürüstlüğü, samimiyeti, birçok ilmi ilk defa öğrenmesi gibi vasıflara sahip olması şeklinde görmektedirler. Allah'ın Hz. İdrîs'e bahşettiği makam cismanî bir yükseltme olmayıp manevî bir şeref ve yüceltme şeklinde yorumlamaktadırlar.

Kanatimizce ilk dönem müfessirler arasında Hz. İdrîs'in ruhen ve bedenen göğe yükseltildiği görüşü, Kâbû'l-Ahbâr'dan nakledilen rivayet ve Tevrat'ta "Hanok toplam 365 yıl yaşadı. Tanrı yolunda yürüdü, sonra ortadan kayboldu; çünkü Tanrı onu yanına almıştı." (Tekvîn, 5/23-24) şeklinde geçen ifadelere dayandırılmaktadır. Ayet, Hz. İdrîs'in ruhen ve bedenen göğe yükseltildiği şeklinde anlaşılabileceği gibi, Yüce Allah tarafından kendisine bir takım üstünlük ve şeref verilmesi şeklinde de yorumlanmasının mümkün olduğunu düşünmekteyiz.

Kaynaklar

Abdürrezzâk es-San'ânî. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.

Aydemir, Abdullah. *İslamî Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlî, *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Daru İhyau turasi'l-Arabî, 1418.

Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim. *el-Câmi'us-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Bulut, Halil İbrahim. *Kur'ân-ı Kerim'de Mucize ve Peygamber*. İstanbul: Rağbet yayınları, 2000.

Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Mukâtil b. Süleyman." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (1976).

Derveze, İzzet. *et-Tefsirü'l-Hadis*. Kahire: Daru İhyau Kütübi'l-Arabî, 1383.

Döner, Ertuğrul. "İsrailiyyât kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci". Pamukkale: *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2 (2015).

Ebû İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî. *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Ebû İshak ez-Zeccâc. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, Beyrut: Âlemu'l-

Kütüb, 1988.

Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî. *Tefsîru'l-Beğavî* (*Meâlimü't-Tenzîl*). nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk-Mervan Sevâr, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1995.

Ebu'l-Haccâc, Mücahid b. Cebr. *Tefsiru Mücahid*. thk Muhammed Abdusselam Ebün'niyl, Beyrut: Daru'l-Fikri'l-İslamî, 1989.

Eflatun. *Phaidros*. Çev. Hamdi Akverdi, İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.

El-Kelbî, Ebû Munzîr Hişâm b. Muhammed. *Kitâbü'l-Eṣnâm*. thk. Ahmed Zekî Paşa, Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2000.

Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016.

Gregory. *Ebû'l-Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara: TTK. Basım Evi, 1987.

Harman, Ömer Faruk. "İlyâs". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 22:162 İstanbul TDV Yayınları, 2000.

Hermes, *Metinler ve Çalışmalar*, çev. Engin Emir, İzmir: Ege Meta Yayınları, 2006.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Daru't-Tunusiyye, 1984.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Galib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*. thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

İbn Ebû Hatîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî. *Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm*. thk. Es'ad Mahammed et-Tayyib, Suudî Arabistân: Mektebetü Nizâr, 1419.

İbn Hişâm Abdulmelik. *et-Tîcân fi Mulukî Himyer*. Yemen: Merkez Dirasât ve'l-İbhâs, 1348.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*. thk. Sâmî Muhammed b. Selâme, Beyrut: Dâru Taybe, 1999.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. thk. Ali Şîrî, Beyrut: Dâru İhyâ et-türasi'l Arabî, 1977.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. ve şerh. Ekrem Demirli, Ankara. Kabalcı Yayınları, 2008.

Kaya, Süleyman. *Kur'ân'da İmtihan*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Kılıç, Mahmud Erol. "Hermes". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 17: 228. İstanbul TDV Yayınları, 1998.

Kirmânî, Ebü'l-Kâsım Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr. *Ġarâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*. Beyrut: Daru'l-Kıble, ts.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî; İbrâhim Atfîş, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Leṭâ'ifü'l-işârât*. Mısır: Hey'etü'l-Mısriyye, ts.

Kutub, Seyyid. *Fî Zilali'l-Kur'ân*. trc. İ. Hakkı Şengüler, M. Emin Saraç, Bekir Karlığa İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bedʾ ve't-târîḫ*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfâtu'd-Dîniyye, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Tevilâtü Ehli's-Sünne (Tefsiru'l-Mâturîdî).* Thk. Mecdî Basellum, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsiru'l-Merâgî.* Mısır: Mustafa babî el-Halebî, 1946.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhimu"l-Kur"ân.* İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Mukâtil, b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân.*thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte, Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005.

Müslîm, İbn Haccâc Ebû'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhu müslim.* thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, Beyrut: Dâru İhyâ et-türasi'l Arabî, ts.

Ocak, Ahmet Yaşar. *İslam Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü.* İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Özbudun, Sibel. *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri.* Ankara: Ütopya yayınları, 2004.

Özdirek, Recep-Çavuşoğlu Hakan. "*Süfyân es-Sevrî*". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 38:28. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öztürk, Mustafa. "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarına Genel Bakış". *İslâmiyât Dergisi*, 7 (2004).

Öztürk, Mustafa."Zülkifl'in Dini ve Tarihine Dair bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2004).

Paçacı, Mehmet. "Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu?" *İslâmiyât Dergisi*, 4 (2003).

Ragîb el-İsfehânî, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed. *Tefsiru Ragîb el-İsfehânî.* Camiatu tanta, Külliyetü'l-âdâp,1999.

Râzi, Fahruddîn. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâ et-türasi'l Arabî, 1420.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrü'l-Ḳur'ân.* thk. Yasir b. İbrahim-Anîm b. Abbas, Suûdi Arabistan Daru'l-vatan, 1997.

Semerkandî, Alâeddin Ali b. Yahyâ, *Bahrü'l-Ulûm.* b.y.:y.y., ts.

Sevrî, Süfyân. *Tefsiru's-sevri.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr.* Kahire: Merkezu Hicr li'l-Bühûs e'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.

Süyûtî, Celâlüddîn. *EI-Habâik fi ahbâril-melâik.* Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1985.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli âyi'l-Kur'ân.* thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Müeessesetü'r- risâle, 2000.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr. *Tarihu Taberî.* Beyrut: Darü't-Türas, 1967.

Tantâvî, b. Cevherî el-Mısrî. *et-Tefsîrü'l-Vesıt li'l-Kur'ân'il-Kerim.* Kahire: Dârü'n-Nehda, 1997.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu'ṣ-ṣaḥîḥ* (Sünenü't-Tirmizî). İstanbul. Çağrı Yayınları, 1992.

Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yaḥyâ b. Sellâm.* thk. Hind Şelbî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye,

2004.

Yıldız, Fahrettin. *Kur'ân Aydınlığında Hayatı Doğru Yaşamak*. İstanbul: İşaret Yayınları, ts.

Yılmaz, Sait. *Üç Kere Büyük Hermes (İdrîs Peygamber).* https://www.academia.edu/37554926/%C3%9C%C3%A7_kere_b%C3%BCy%C3%BCk_Hermes_%C4%B0dris_peygamber_.)

Yiğit, İsmail. *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakaiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fî Vücûhi't-Tevîl*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1408.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *Tefsîru'l-Münîr*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1418.

Evaluation of Rumours about Idris's Ascending to the Sky in the Context of 57. Verses of Mary Surah

Abstract

Allah (God) has sent messengers at every time of history to make the belief in monotheism dominate. He has sent leaf to some of these messengers and books to some other, as well as giving responsibility to some of them to continue the previous sharia (religious law). The miracle and qualification he gave to each prophet was different. He mentioned some prophets more and some of them were more concise in the Qur'an. One of the prophets mentioned a little is prophet Idris. The Quran mentioned prophet Idris in two places. It describes him as faithful and patient. It has been a matter of curiosity for commentators to inform that Idris has been ascended to an honourable position (holy place) in the Quran. The commentators have made different views throughout the history to understand the issue, but could not agree on the common opinion. However, many narrations about the subject have made the issue an impenetrable. The question that scholars are trying to find answers is what was the honourable position Allah gives to prophet Idris, or how it happened. Although most of the commentators in the first term of the period claim the honourable position given to prophet Idris is spiritually and physically ascended to the sky, but they do not have a common opinion on how many floors in the sky he was ascended. There are those who say that the place where he was ascended is ascending to heaven as well as those who claim that it was the fourth or sixth floor of the sky. Very few of them suggested that Allah ascended him to protect him from the evil of his people. Most of the early commentators, except for a few commentators such as Maturidi, likens his ascending to the incident of prophet Isaac being raised. Some of the commentators bases the incident of ascending prophet Idris to the sky, to the meeting with the prophet Muhammad during his ascension.

Some of the commentators who do not accept the idea that Idris was ascended spiritually and physically to the sky, evaluated his spiritual authority as given him lofty and spiritual authority. However, some of them considered that given thirty leaf (page) and prophecy to the Idris and having knowledge in different subjects are some of the superior authority that given to him. As far as we can understand, one of the most complex topics in the history of Islamic thought is the state of being ascended. It is not possible to claim that we will reach a final conclusion in this matter. The question of what it means to be given superior authority to prophet Idris, and the opinions of the commentators on this matter have aroused curiosity and this curiosity has prompted us to do a work in this manner. Our main aim in this study is to try to understand what is meaning of the following verse "We ascended him to a holy place."

Keywords: *Tafsir, Qur'an, Prophet Idris, Ascension, Narration*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

E-h-z Fiili ile Türevlerinin Kur'ân-ı Kerîm'deki Anlamları ve Meâllere Yansımaları

The Meanings of the Verb "e-h-z" and its Derivatives in the Holy Qur'an and their Reflections in the Meâl

Ahmet KARADAĞ[a]

[a] Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
e-Posta: ahmet.karadag23@inonu.edu.tr , http://orcid.org/0000-0003-0715-1410

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	27.04.2020
Kabul Tarihi:	01.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça bilmeyenler tarafından anlaşılması amacıyla yazılan meâller bir nevi tefsir sayılırlar. Zira her çevirmen Kur'ân'dan anladığını hedef dile aktarma gayreti içerisindedir. Kur'ân'ın mesajının hedef kitleye doğru ve sağlıklı bir şekilde ulaştırılmasının temel şartlarından biri de çevirmenin Kur'ân'da geçen müşterek lafızların anlam alanına hâkim olmasıdır. Bu açıdan çevirmenin çokanlamlı lafız barındıran âyetleri hedef dile çevirirken azami çaba sarf etmesi gerekmektedir. Yüce Allah'ın mu'ciz kelamı olan Kur'ân'ın her harf, kelime ve cümlesi müstakil olarak incelenmeye değerdir. Zira harfe yüklenen her farklı görev, kelimede tercih edilen her farklı vecih, yeni bir anlamın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla bu konuda isâbetli olmayan bir tespit, Kur'ân'ın yanlış anlaşılmasına ve yorumlanmasına neden olacaktır.

İşte bu çalışmada Kur'ân'daki çok anlamlı fiillerden biri olan e-h-z fiili ve türevlerinin Türkçe meâllere ne şekilde aktarıldıkları incelenmiştir. Bu amaçla Abdulbaki Gölpınarlı, Abdullah Parlıyan, Ahmet Tekin, Ahmet Varol, Ali Bulaç, Bayraktar Bayraklı, Cemal Külünkoğlu, DİB Heyeti, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Mustafa İslamoğlu, Ömer Nasuhi Bilmen, Süleyman Ateş, Şaban Piriş, Ümit Şimşek ve Yaşar Nuri Öztürk'ün meâli olmak üzere toplamda on altı meâl hem vücûh/nezâir ilmi açısından hem de Türkçe ifade biçimi açısından mukayese edilmiştir. Bu minvalde ilk önce bu fiilin sözlük anlamları farklı lügatlerden araştırılmış, ardından bu fiilin Kur'ân'daki anlamları vücûh/nezâir kitaplarından tespit edilmiştir. Tespit edilen bu farklı anlamlar tefsirlerden de desteklenmeye çalışılmıştır. Bu araştırmalar neticesinde e-h-z fiilinin Kur'ân'da almak/elde etmek temel anlamının dışında ceza vermek, kabul etmek ve hapsetmek anlamlarında kullanıldığı konusunda ittifâk sağlandığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte kimi vücûh/nezâir ve tefsir kitaplarında bu fiile söz konusu anlamlar dışında öldürmek, yakmak ve helâl saymak gibi daha başka anlamların da verildiği görülmüştür.

Bu çalışma neticesinde e-h-z fiilinin ittifâk edilen anlamlarının meâllere ekseriyetle doğru yansıdığı görülmekle birlikte Türkçe ifade açısından bazı meâllerde ciddi problemlerin olduğu saptanmıştır. Bu fiilin üzerinde ittifâk edilmeyen kimi manalarının da bazı meâllerde tercîh edildiği ve bu nedenle mananın hatalı/eksik aktarıldığı gözlenmiştir. Bazı meâllerde ise bu fiilin, lafzına bağlı kalınarak ya da Arapça okunduğu şekliyle latinize edilerek çevrildiği ve bu nedenle mananın muğlak bir şekilde Türkçe'ye aktarıldığı görülmüştür. Diğer taraftan bu fiilin birlikte kullanılmış olduğu kelimelerle kazanmış olduğu yeni/özel anlamlarının meâllere doğru aktarıldığı; ancak çoğu meâlde Türkçe anlatım biçimine uygun olmayan ifadelerin kullanıldığı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Tefsir, Lügat, Meâl, Vücûh, e-h-z Fiili.*

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm'in farklı şekillerde anlaşılıp yorumlanmasına etki eden pek çok unsur bulunmaktadır. Bunların biri de Kur'ân'ın müşterek lafızlar içermesidir. Zira müşterek lafızda tercih edilen her vecih, muhtelif bir anlamın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla müşterek lafza yüklenen yanlış anlam Kur'ân'ın doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılamamasına ve tasvip edilmeyen ihtilâfın meydana gelmesine neden olacaktır.

İlk dönemlerden itibaren Kur'ân lafızlarındaki çok anlamlılık âlimlerin dikkatini çekmiş özellikle de tefsir ve fıkıh gibi alanlarda çokanlamlı lafızlar ciddi bir şekilde tahlîl edilerek Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında önemli birer argüman olarak kullanılmışlardır. Devam eden süreçte müşterek lafızlara yüklenen anlamlar mezheplerin görüşlerinin belirlenmesinde de rol almıştır.[1]

Tefsir alanında müşterek lafızlar daha çok el-vücûh ve'n-nezâir adlı ilim altında incelenmişlerdir. Erken dönemde Kur'ân'ın farklı ilimlerine dair pek çok konu tefsir kitapları içerisinde dağınık bir şekilde yer alırken el-vücûh ve'n-nezâire dair müstakil çalışmaların yapılması, bu ilmin Kur'ân'ın anlaşılması açısından ne kadar önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *el-Vücûh ve'n-nezâir*, Harun b. Musa'nın (ö. 170/787) *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Yahya b. Sellâm'ın (ö. 200/815) *Kitâbu't-tesârif* adlı eseri bunlardan bazılarıdır. Takip eden süreçte el-Hakîm et-Tirmizî (ö. 255/869), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005), İsmail b. Abdillah el-Hîrî (ö. 430/1039) ve Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmeğânî (ö. 478/1085) gibi isimler bu ilimle ilgili eserler kaleme almışlardır. Bu ilimle ilgili eser telif eden âlimlerin ilk dönem kaynaklarından büyük ölçüde yararlandıkları ve bu kaynaklardaki bilgilerin pek çoğunu olduğu gibi eserlerine aldıkları görülmektedir. Zira daha sonra yazılan birçok eserin küçük eklemeler dışında neredeyse önceki eserler ile aynı olduğu dikkat çekmektedir. Günümüzde de bu alana dair çalışmalar devam etmektedir.[2]

Herhangi bir metinde geçen çok anlamlı bir kelimeye geçtiği her yerde aynı anlamı vermek doğru olmadığı gibi, metin içindeki çok anlamlı kelimelere, bu kelimelerin taşımış olduğu manalardan birini gelişigüzel takdir etmek de doğru değildir. Aynı durum Kur'ân âyetleri için de geçerlidir. Dolayısıyla Kur'ân'daki müşterek lafızların anlamlarına ya da bu lafızların geçtiği âyette hangi anlamda kullanıldığına vakıf olmayanın Kur'ân'ı doğru anlayıp yorumladığı söylenemez. Bu nedenle Kur'ân çevirmenlerinin Kur'ân'daki müşterek lazfızlardaki anlam zenginliğini göz ardı etmeleri düşünülemez. Aksi halde Kur'ân yanlış anlaşılıp mesajı da yanlış aktarılmış olacaktır.

Müşterek lafızların manalarının tespitinde bağlamın da önemli bir yeri vardır. Zira lafızların bağlamları dikkate alınmadan doğru anlaşılmaları pek de mümkün

---

[1] Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* thk. Muhammed Sâdık Kumhâvî (Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1412/1992), II, 55-67; İlkiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983), I, 152-160.

[2] Vücûh/nezâir ile ilgili yazılmış eserlerin karşılaştırıldığı çalışma için bkz. Süleyman b. Salih el-Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse ve Müvâzene* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1410/1990).

görünmemektedir. Bu nedenle çokanlamlı kelimelerin bağlamına dikkat edilmeden yapılan bir çeviride isâbetin sağlanacağı söylenemez.[3]

İşte bu çalışmada Kur'ân'da geçen çok anlamlı kelimelerden biri olan e-h-z fiili ve türevlerinin Türkçe meâllere ne şekilde aktarıldığı irdelenecektir.[4] Bu bağlamda e-h-z kök fiilinin anlamları lügatlerden ve el-vücûh ve'n-nezâir adlı eserlerden araştırılarak Kur'ân'daki farklı anlamları tespit edilecek, tespit edilen her farklı anlam ayrı bir başlık altında ele alınacaktır. Bu fiilin türevleri de kök halinin taşıdığı anlamları taşıdığından çalışmada "e-h-z fiilinin kök anlamları" ve "e-h-z fiilinin türevlerinin anlamları" şeklinde bir ayrıma gidilmeyecektir. Ancak bu fiilin, türevlerinde kazanmış olduğu kimi yeni anlamlara en son başlıkta yer verilecektir.

Fiiller isimlere göre daha esnek ve geniş bir anlam alanına sahiptirler. Zira dilde yaygın olarak kullanılan pek çok fiil, sözlük/temel ve yan anlamları dışında, farklı bâblarda kullanılmak, başka kelimelerle bir araya gelmek suretiyle yeni anlamlar kazanmaktadırlar. Ortaya çıkan bu yeni anlamın/deyimin başka dillere çevrilmesi zaman zaman sorun teşkil edebilmektedir. Zira pek çok meâlde deyimlerin, kaynak dilde kullanılan lafızlara bağlı kalınarak çevrildiği dikkat çekmektedir. Oysa çevirinin temel amacı anlamın aktarılması olduğundan lafızlar ikinci planda kalmalıdır. Dolayısıyla bu çalışmada e-h-z fiili yalnızca el-vücûh ve'n-nezâir ilmi açısından değil, bu fiilin harf-i cer, mef'ûl vb. başka kelimelerle kullanıldığında ifade ettiği mananın Türkçe'ye başarılı bir şekilde çevrilip çevrilmeyeceği de araştırılacaktır. Daha açıkçası anlamın doğru şekilde çevrilip çevrilmeyeceği ile yetinilmeyip Türkçe ifade açısından isâbetli olup olmadığı da incelenecektir.

Çalışmada Abdulbaki Gölpınarlı'nın (ö. 1982) Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli, Abdullah Parlıyan'ın Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Özlü Tefsir, Ahmet Tekin'in Tefsîrî Meâl, Ahmet Varol'un Kur'ân-ı Kerîm Meâli, Ali Bulaç'ın Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı, Bayraktar Bayraklı'nın Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli, Cemal Külünkoğlu'nun Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, DİB Heyetinin Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı, Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli, Hasan Basri Çantay'ın (ö. 1964) Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli Hakîm, Mustafa İslamoğlu'nun Hayat Kitabı Kur'ân, Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli Âlisi, Süleyman Ateş'in Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli, Şaban Piriş'in Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Anlamı, Ümit Şimşek'in Kur'ân-ı Kerîm'in Açıklamalı Türkçe Meâli ve Yaşar Nuri Öztürk'ün (ö. 2016) Kur'ân-ı Kerîm Meâli olmak üzere toplamda on altı meâl karşılaştırılacaktır. Bu meâller "http://www.kuranmeali.com/" adlı siteden alınacak ve sitedeki sıralama esas alınacaktır.[5]

---

[3] Geniş bilgi için bkz. Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 237-307.

[4] Müşterek lafızların meâllere aktarımıyla ilgili bazı çalışmalar için bkz. Zülfikar Durmuş, "Kur'an'da 'Hakk' Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler", *EKEV Akademi Dergisi* 0/20 (2004), 111-130; Gıyasettin Arslan, "Türkçe Kur'an Meallerinde 'Min' Harfinin Aktarımı Problemi", *Marife* 0/1 (2004), 103-119; Habip Gül, "Türkçe Kur'ân Meâllerinde 'بصر / ba-sa-ra' Fiilinin ve Türevlerinin Çeviri Problemi", *Tasavvur*, 4/1 (2018), 95-122.

[5] Kolaylık sağlaması ve pratik olmasından dolayı meâller ilgili siteden seçilmiştir. Bu sitede toplamda otuz üç Türkçe meâl bulunmaktadır. Çalışmada olabildiğince fazla meâlden istifade edilmeye çalışılmıştır. Ancak birçok meâlde belli başlı âyetlerin benzer/aynı şekilde çevrilmesi ve meâlden kaynaklanan alıntıların ana metine hâkim

1. Almak, Elde Etmek

Lügatlerde e-h-z sülâsî mücerred fiilinin mastarı ahz ve ihz olmak üzere iki şekilde gelmektedir. Kur'ân'da kullanılan ahz mastarının bir şeyi almak, elde etmek anlamına gelen tenâvül ve tahsîl kelimelerine karşılık geldiği kaydedilmiştir.[6] Harici bir delil ya da karine bulunmadığı sürece lafızların konuldukları temel/ilk anlamının esas alındığı bilinen bir durumdur. Bu nedenle Kur'ân'da e-h-z fiilinin ilk anlamında kullanıldığı birçok âyet bulmak mümkündür.

Bu fiilin ilk anlamında kullanıldığı âyetlerden biri وَعَدَكُمُ اللهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هٰذِهِ وَكَفَّ اَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ اٰيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطاً مُسْتَقِيماً (el-Fetih 48/20) âyetidir. Bu âyette geçen e-h-z fiilini Parlıyan "ele geçirmek", Varol, Bulaç, Yazır, Çantay ve Bilmen "almak" şeklinde, diğerleri ise "elde etmek" şeklinde Türkçe'ye çevirmişlerdir.

Yukarıdaki çevirilerden hepsi doğrudur. Zira hepsinde bu fiilin gerçek anlamının çeviriye yansıdığı; ancak Türkçe'nin imkânları ölçüsünde farklı kelimelerin tercih edildiği dikkat çekmektedir.

Kur'ân'da birçok âyette e-h-z fiilinin iftiâl kalıbının da sülâsî mücerred anlamında kullanıldığı dikkat çekmektedir. Örneğin فَانْطَلَقَا حَتّٰى اِذَا اَتَيَا اَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا اَهْلَهَا فَاَبَوْا اَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ اَنْ يَنْقَضَّ فَاَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْراً (el-Kehf 18/77) âyetinde bu durum söz konusudur. Nitekim tüm meâllerde âyette geçen "ittehaze ecran" ifadesine "ücret alma" anlamı verilmiştir. İfadenin akışından "ittehaze ecran"in gerçek anlamda kullanıldığı anlaşılmakta ve bu nedenle mananın en uygun şekilde Türkçe'ye aktarıldığı görülmektedir.

2. Ceza vermek/Azap Etmek/Hesaba Çekmek

Kur'ân'da e-h-z fiili ve türevlerinin en çok kullanıldığı anlamların başında *ceza vermek* ve *azap etmek* gelmektedir. Kur'ân'da bu anlamdaki kullanımlar e-h-z fiilinin hem sülâsî mücerred hem de müfâale kalıbında gelmektedir. Nitekim lügatlerde de e-h-z fiilinin hem

olması ihtimâli nedeniyle toplam meâllerin yaklaşık yarısına tekâbul eden on altı meâl seçilmiştir. Ayrıca meâl isimleri yazılırken bütünlük olması açısından Kur'ân, Kerîm ve meâl gibi ortak olarak kullanılan kelimelerde tasarrufta bulunularak asla bağlı kalınmamıştır. Meâl isimlerinin benzer oluşundan dolayı da muhtemel karışıklığın önüne geçmek amacıyla metin içerisinde meâl isimleri yerine meâl yazarlarının isimleri tercih edilmiştir.

[6] Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn* thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), I, 59; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa* thk. Abdüsselam Muhammed b. Harun (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1399/1979), I, 68; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye,* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1430/2009), 28; Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, trs.), 12; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-meârif, trs.), 36; Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005), 330; Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1998), 62.

sülâsî mücerred hem de müfâale bâbına ceza vermek/azap etmek anlamının verildiği görülmektedir.[7] Esasen e-h-z/â-h-z fiili, azap verme anlamında kullanıldığında bağlamdan kolayca anlaşılmaktadır. Bu nedenle tefsirlerin çoğunda bu anlamı teyid edecek yönde takdirlerde bulunulup yorumlar yapıldığı, Semerkandî (ö. 373/983) ve Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi kimi müfessirlerin ise e-h-z/âhaze fiiline doğrudan cezalandırmak/azap etmek anlamı verdiği görülmektedir.[8]

وَكَذٰلِكَ اَخْذُ رَبِّكَ اِذَآ اَخَذَ الْقُرٰى وَهِيَ ظَالِمَةٌ ۭ اِنَّ اَخْذَهٗٓ اَلِيْمٌ شَدِيْدٌ (el-Hûd 11/102) âyetinde sülâsî mücerred halde geçen e-h-z fiilinin/mastarının ceza vermek/azap etmek anlamında olduğu bağlamdan kolayca anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere bu kısa âyette e-h-z fiili, iki defa mastar şeklinde olmak üzere toplamda üç defa kullanılmıştır. Âyetin son kısmında geçen "ahze" lafzını Gölpınarlı "kavrayış", Yazır "muâhaze", Çantay "çarpma (caza)", Öztürk "çarpma" şeklinde çevirmiş; Tekin ve İslamoğlu "cezalandırma" şeklinde; diğerleri ise "yakalama" şeklinde çevirmişlerdir.

Manayı aktarmak açısından bütün meâllerin doğru olduğu söylenebilir. Ancak âyetin bağlamından e-h-z kelimesinin ceza vermek anlamında olduğu kolayca anlaşılmasına[9] ve sözlüklerde de kelimeye bu mananın verilmesine rağmen lafza bağlı kalınarak âyetteki "ahzullâh" ifadesini "Allah'ın yakalaması/Allah'ın muâhaze etmesi/Allah'ın kavrayışı" şeklinde çevirmenin çok da isâbetli olduğu söylenemez. Zira böyle bir ifade, hem Türkçe ifade biçimine uygun değil hem de maksadı ortaya koyacak kadar açık değildir. Bu nedenle ifadeyi, "Allah'ın cezalandırması" şeklinde çevirenlerin daha isâbetli bir çeviri yaptıkları söylenebilir. Türkçe'de "Allah'ın cezalandırması" ifadesi yerine mecâzen "Allah'ın çarpması" ifadesi de kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu çeviri şekli de isâbetlidir.

Diğer taraftan yukarıdaki âyette üç defa tekrar eden ve üçünde de aynı konuyu ifade ettiği anlaşılan e-h-z fiilinin/mastarının Gölpınarlı, Külünkoğlu, Yazır ve Çantay meâllerinde her biri için farklı/müterâdif lafızların kullanıldığı görülmektedir. Bunun isâbetli bir yöntem olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira hiçbir müterâdif kelime, kelimenin bizzat kendisinin ifade ettiği manaya delâlet edecek kadar açık değildir. Bu nedenle meâlde de bunu göz önünde bulundurmak, başka bir ifadeyle asla bağlı kalarak kelimeleri olduğu gibi tekrar etmek en uygun olanıdır.

Müfâale bâbında gelen â-h-z fiili de Kur'ân'da daha çok ceza vermek anlamında kullanılmaktadır. Buna da وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللّٰهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا

[7] İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa*, I, 68; Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, 28; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 36.

[8] Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru hicr, 1422/2001), XII, 571; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vîlâtu ehl-i sünne* thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 1420/2004), II, 552; Ebu'l-Leys Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413/1993), II, 142, III, 91; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1422/1984), VI, 499; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, thk. Abdurrahman Umeyre (Mansure: Dâru'l-vefâ, 1426/2005), II, 728.

[9] Örneğin el-Mü'min 40/5. âyette geçen ikinci e-h-z fiilinin ceza vermek anlamında olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira âyette Yüce Allah'ın ilgili kavmi "ahz" ettiği ve kavmin, bunun neticesinde azabın nasıl olduğunu anladıkları beyan edilmektedir.

تَرَكَ عَلٰى ظَهْرِهَا مِنْ دَآبَّةٍ وَلٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ اِلٰى اَجَلٍ مُسَمًّىۚ فَاِذَا جَآءَ اَجَلُهُمْ فَاِنَّ اللهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيراً (Fâtır 35/45)

âyeti örnek verilebilir. Bu âyette geçen âhaze fiiline; Gölpınarlı "azap vermek", Parlıyan "yakalayıp cezalandırmak", Tekin "hesaba çekip cezalandırmak", Varol "ele almak", Bulaç "(azap) ile yakalamak", Külünkoğlu "(hesaba çekip) cezalandırmak", İslamoğlu "enselemek", Öztürk "hesaba çekmek" şeklinde meâl vermiştir. Yazır, Çantay ve Bilmen "muâhaze etmek" şeklinde; diğerleri ise "cezalandırmak" şeklinde meâl vermişlerdir.

Yukarıdaki âyette geçen âhaze fiili; ceza vermek, azap etmek gibi anlamlarda kullanıldığından "azap vermek", "cezalandırmak" ve "hesaba çekmek" şeklindeki çevirilerin isâbetli olduğu söylenebilir. Tekin'in "hesaba çekip cezalandırmak" şeklindeki çevirisi de pekiştirme anlamı taşıdığından isâbetli görülebilir. Ancak lafza bağlı kalınarak "ele almak" kabilinden meâllerin isâbetli olduğunu söylemek mümkün değildir. Diğer taraftan hem lafzî hem de tefsirî tercüme şekliyle yapılan "yakalayıp cezalandırmak" türünden meâller de doğru değildir. Zira âhaze fiilinin ceza vermek anlamı tercih edildikten sonra artık "yakalamak" kelimesine yer vermek anlamsızdır. "Enselemek" argo bir ifade olduğundan[10] bu şekilde bir çevirinin çok da uygun olduğu söylenemez.

Yazır ve ondan etkilendiği görülen Çantay ile Bilmen'in âhaze fiilinin mastar halini latinize ederek muâhaze şeklinde Türkçe'ye çevirmeleri dikkat çekmektedir. Bu çevirmenlerin meâllerini yazdıkları dönem dikkate alındığında bu durum normal karşılanabilir. Zira bu tür kullanımların/ifadelerin o dönem kullanılan meâllerin ortak özellikleri olup anlaşılmaları konusunda problem teşkil etmedikleri söylenebilir.

3. Kabul Etmek

Vücûh ve nezâir ile ilgili eserlerde e-h-z fiilinin Kur'ân'daki anlamlarından birinin de kabul etmek olduğu belirtilmektedir.[11] Bazı tefsirlerde bu fiilin kabul etmek anlamında olduğuna dikkat çekilmekte, bazılarında ise fiilin temel anlamının esas alınıp kabul etmek fiilinin takdir edildiği görülmektedir.[12] Örneğin Mukâtil b. Süleyman, San'ânî (ö. 211/826), Hüvvârî (ö. 280/893), Semerkandî ve İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008) gibi müfessirlerin bu fiile doğrudan kabul etmek anlamını verdikleri görülürken Râzî'nin (ö. 606/1210) de konuya

[10] Enselemek, argoda kaçan ve saklanan birini yakalamak anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Türk Dil Kurumu Sözlükleri: https://sozluk.tdk.gov.tr/ (Erişim: 26.04.2020).

[11] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân* thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1429/2008), 107; Harun b. Musa el-Kâri, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Vizâretü's-sekâfe ve'l-i'lâm, 1409/1988), 264; Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillah el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm.* thk. Ahmed es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1431/2010), 26; İsmail b. Ahmed el-Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'ân* thk. Celâlüddîn es-Süyûtî (Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 1432/2011), 54; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülaziz Seyyid el-Ehl (Beyrut: Dâru'l-ilmi li'l-melâyîn, 1403/1983), 20; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-e'yuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir* thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/198), 133; Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 133.

[12] Mâturîdî, *Te'vîlâtu ehl-i sünne*, II, 131; Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002), IV, 159; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001), II, 306; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dârun tayyibe li'n-neşr ve't-tevzî, 1418/19979), III, 279.

dair tercih etmiş olduğu görüşünü temellendirme maksadıyla e-h-z fiilinin kabul etmek anlamının da olduğunu belirttiği görülmektedir.[13]

E-h-z sülâsi mücerred fiili وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِباً وَلَهْواً وَغَرَّتْهُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا وَذَكِّرْ بِهِ اَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَاِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا (En'âm 6/70) âyetinde kabul etmek anlamında kullanılmıştır.[14] Meçhûl/edilgen ve olumsuz kipte kullanılan bu fiile; Tekin "kurtulmaz", Çantay "alın(ıp kabul edil)mez", Bilmen "alınmaz" şeklinde meâl vermiş; diğerleri ise "kabul edilmez/olunmaz" şeklinde meâl vermişlerdir. Tekin "azaptan kurtulmak için" şeklinde bir takdirde bulunmuş ve bunun neticesinde fiile kurtulmak manası vermiştir. Böyle dolambaçlı bir yol, isâbetli olmasa gerektir. Çantay ve Bilmen kelimenin ilk anlamında ısrar ettiklerinden çevirilerinin isâbetli olmadığı; diğer çevirilerin ise hem mananın aktarılması hem de Türkçe ifade açısından isâbetli olduğu söylenebilir.

4. Hapsetmek/Esir Almak

Kur'ân'da e-h-z fiilinin kullanıldığı anlamlardan biri[15] de hapsetmek/tutuklamaktır.[16] Lügatlerde de bu fiilden türemiş olan "ehîz" kelimesinin esir/tutuklu; "muahhaz" kelimesinin de engellenmiş, hapsolunmuş anlamında kullanıldığı kaydedilmektedir.[17] Nitekim pek çok tefsirde de bu mananın vurgulandığı görülmektedir. Çoğu müfessir bu manada kullanılan e-h-z fiilinin temel anlamını nazara alıp yakalayıp esir almak, yakalayıp hapsetmek şeklinde takdirlerde bulunmuştur.[18] Mukâtil b. Süleymân'ın, bu fiile doğrudan esir almak ve hapsetmek gibi anlamlar yüklediği görülmektedir.[19]

فَبَدَاَ بِاَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ اَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ

[13] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* thk. Ahmed Ferîd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), I, 353; Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz* thk. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1410/1990), I, 535; Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân* thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-rüşt, 1410/1989), I, 212; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm,* I, 493; Muhammed b. Abdillah İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* thk. Ebû Abdillah Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li't-tabâati ve'n-neşr, 1423/2002), II, 77; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), XIII, 30.

[14] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân,* 107-108; Harun b. Musa, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 264; Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 26.

[15] Vücûh ve nezâire dair yazılan eserlerde e-h-z fiilinin esir almak ve hapsetmek anlamları ayrı ayrı verilmiştir. Ancak bu fiilin geçtiği âyetlerde bu iki anlamdan hangisi yerine kullanıldığı ekseriyetle açık olmadığından aynı başlık altında incelenmişlerdir. Nitekim tefsirlerde de ekseriyetle bu ayrım yapılmamıştır.

[16] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân,* 108; Harun b. Musa, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 264-265; Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 27; Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'ân,* 55; Dâmeğânî, *Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 21; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-e'yuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir,* 133.

[17] Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 1:59; Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, 29; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 36-37; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 330; Abdusselam Muhammed Harun, *Mu'cemu mukayyedeti ibn Hallikân* (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1407/1987), 15-16.

[18] Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* thk. Mahmûd Abdulkadir Arnavut (Beyrut: Dâru Sâdır, 1425/2004), I, 396; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl* thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998), II, 126; Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *Teshîl li ulûmi't-tenzîl.* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1995), I, 423.

[19] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, 35, 158;

وِعَاءِ اَخِيهِۚ كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَۜ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ اَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ اِلَّآ اَنْ يَشَٓاءَ اللّٰهُۜ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَٓاءُۜ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (el-Yûsuf 12/76) âyetinde geçen e-h-z fiilinin hapsetmek/tut(ukla)mak anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu âyette geçen e-h-z fiiline Gölpınarlı "esir etmek", Çantay ise "(esir olarak) tutmak" şeklinde mana vermiştir. Yazır, Ateş ve Öztürk "almak"; diğerleri ise "alıkoymak" şeklinde mana vermişlerdir.

Yukarıdaki âyette geçen e-h-z fiilinin hapsetmek anlamında kullanıldığı bağlamdan kolayca anlaşılmaktadır. Bu anlam Türkçe'nin imkânları ölçüsünde engellemek, tut(ukla)mak, alıkoymak ve esir almak gibi kelimelerle ifade edilebilmektedir. Dolayısıyla da esir almak/etmek, (esir olarak) tutmak ve alıkoymak şeklinde yapılan çeviriler isâbetlidir. "Almak" şeklinde yapılan çevirilerin ise doğru anlamı yansıtsa da Türkçe ifade açısından çok da uygun olmadıkları söylenebilir.

5. Öldürmek

Vücûh/nezâire dair yazılan eserlerde وَهَمَّتْ كُلُّ اُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَاَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ (el-Mü'min 40/5) âyetinde geçen e-h-z fiilinin öldürmek[20] anlamında kullanıldığı belirtilmiştir.[21] Bu anlamın tefsirlere de yansıdığı görülmektedir. Müfessirlerin geneli söz konusu âyette geçen e-h-z fiilinin temel anlamını dikkate alıp; "öldürmek maksadıyla yakalamak", "esir almak maksadıyla yakalamak" ve "azap etmek maksadıyla yakalamak" şeklinde takdirlerde bulunmuşlardır.[22] Ancak Mukâtil b. Süleymân,

[20] Vücûh ve nezâir ile ilgili eserlerinde Mukâtil b. Süleyman, Harun b. Musa, Dâmeğânî ve İbnü'l-Cevzî e-h-z sülâsî mücerred fiilinin Kur'ân'da almak, elde etmek temel anlamı dışında ceza vermek, kabul etmek, hapsetmek, esir almak ve öldürmek anlamında kullanıldığını belirtmişlerdir. Askerî, bunlara ek olarak فَاَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَۚ (e-Hicr 15/73) âyetindeki e-h-z fiilinin "istenmeyen neticeye maruz kalmak"; Hîrî ise فَاَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ (el-Bakara 2/55) âyetindeki e-h-z fiilinin "yakmak" ve وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ اَفْضٰى بَعْضُكُمْ (en-Nisâ 4/21) âyetindeki e-h-z fiilinin "helâl görmek" anlamında olduğunu belirtmiştir. Ancak bu ilave anlamların söz konusu beş anlamın dışında olmadıkları açıktır. Zira "istenmeyen netice" ve "yakmak" azap kapsamında; "helâl görmek" ise kabul etmek kapsamında değerlendirilebilir/değerlendirilmiştir. Hîrî ayrıca ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ (el-Bakara 2/51, 92) âyetlerindeki ittehaze fiilinin "kulluk etmek" anlamına geldiğini ve dolayısıyla da bu fiilin Kur'ân'da temel anlamı dışında sekiz farklı anlamda kullanıldığını kabul etmiştir. Hîrî muhtemelen bu âyeti sehven zikretmiştir. Zira atıfta bulunduğu âyette bu fiilin iftiâl bâbı/ittehaze kullanılmıştır. İftiâl bâbının da anlamları dahil edilirse çok daha fazla anlam ortaya çıkacaktır. Nitekim Dâmeğânî, bu fiilin iftiâl bâbının/ittehaze'in Kur'ân'da on üç farklı anlamda kullanıldığını zikretmiştir. (Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân,* 107-108; Harun b. Musa, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 264-265; Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 25-27; Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, 53-55; Dâmeğânî, *Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 20-23; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-e'yuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir,* 133; Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 133-134). Bize göre "öldürmek" anlamı da "azap" kapsamında değerlendirilebilir. Kaldı ki ilgili âyette "öldürmek" anlamında olduğu iddia edilen e-h-z fiiline tefsirlerin çoğunda azap anlamının da verildiği görülmektedir. (Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtu ehl-i sünne*, IV, 330; Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân* thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997), V, 7; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1989), VII, 139; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, VII, 207; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl,* II, 922.)

[21] Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân* 108; Harun b. Musa, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân*, 265; Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 27; Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, 55; Dâmeğânî, *Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 21; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-e'yuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir,* 134; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 36; Kar'âvî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* 134.

[22] Mâturîdî, *Te'vîlâtu ehl-i sünne*, IV, 330; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, V, 7; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, VII, 139; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, VII, 207; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl,* II, 922.

Semerkandî ve Celâleyn tefsirlerinde bu fiile "öldürmek" anlamı verilmiştir. İbn Atiyye (ö. 541/1147) de Arapların "ehîz" kelimesini esir anlamında kullandıkları gibi ölü/öldürülen anlamında da kullandıklarından yola çıkarak âyette bu fiilin öldürmek anlamında kullanıldığını ıspatlamaya çalışmıştır.[23]

Yukarıdaki âyette geçen e-h-z fiilini Gölpınarlı "öldürmek", Parlıyan "yakalayıp öldürmek", Tekin "yakalayıp cezalandırmak, ona suikast yapmak", Bulaç "susturmak için yakalamak", Bayraklı "yakalayıp etkisiz hale getirmek", Külünkoğlu "yakalayıp cezalandırmak (öldürmek)", DİB Heyeti "yakalayıp cezalandırmak", İslamoğlu "yakalayıp ondan kurtulmak", Şimşek "ele geçirmek" olarak çevirmiştir. Diğerleri ise yakalamak/yakalayıvermek olarak çevirmişlerdir.

Âyette geçen e-h-z fiilinin yalın olarak almak/tutmak/yakalamak/ele geçirmek anlamında olmadığı bağlamdan kolayca anlaşılmaktadır. Bu nedenle fiili yalnızca bu kelimelerden biriyle çevirenlerin isâbet etmedikleri söylenebilir. Zira bu çevirilerde mana çok muğlak kalmaktadır. Vücûh-nezâire dair eserler ve bazı tefsirlerde e-h-z kelimesinin öldürme anlamında da kullanıldığı belirtilse de âyette e-h-z'nin bu anlamda kullanıldığı net değildir. Başka bir deyişle bu fiilin "mutlak ceza"ya mı "öldürme"ye mi delâlet ettiği bağlamdan kesin olarak anlaşılmamaktadır. Bu manayı destekleyecek güçlü bir delil de bulunmadığından kelimeyi "öldürmek" şeklinde çevirenlerin de isâbet ettikleri söylenemez. Lafzın ilk anlamına bağlı kalarak anlam vermeye çalışanlar bu kapalılığı gidermek üzere "*susturmak için* yakalamak", "yakalayıp *etkisiz hale getirmek*" ve "yakalayıp *ondan kurtulmak*" kabilinden takdirlerde bulunmuşlardır. Bu takdirler de zanna dayandıklarından bu kabilden çeviriler de isâbetli görünmemektedir. "Yakalayıp öldürmek/cezalandırmak" şeklindeki çevirilerde de hem lafzın ilk anlamı hem de âyetteki anlamı yansıtıldığından bunlar da isâbetli görünmemektedir.

E-h-z fiilinin Kur'ân'da "cezalandırmak" anlamında da kullanıldığı açıktır. Esasen "öldürmek" şeklindeki çeviriler de dahil yukarıdaki bütün meâllerde cezaya vurgu yapıldığı görülmektedir. Zira cezalandırmak öldürmeyi de kapsamaktadır. Ancak; takdirlerde bulunmak, hem kelimenin ilk anlamını hem de âyetteki anlamını aktarmak, açık/net olmadığı halde manayı "öldürmek" ile sınırlandırmak şeklindeki çeviriler, manayı aktarmak açısından kısmen doğru olsalar da tam isâbetli değillerdir. Tüm bunların neticesinde âyette geçen e-h-z fiilinin "cezalandırmak" şeklinde çevrilmesinin en isâbetli olduğu söylenebilir. Ancak bazı tefsirlerde öldürme anlamının öne çıkmasından dolayı bu anlam parantez içerisine ya da ilave açıklama bölümüne yazılarak vurgulanabilir. Yukarıdaki meâllerin hiçbirinde böyle bir çeviri yapılmamıştır. Ancak DİB Heyetinin hazırlamış olduğu eski meâlde bu ifade "cezalandırmak" şeklinde çevrilmiştir.

6. Birlikte Kullanılmış Olduğu Kelimelerle Kazanmış Olduğu Özel Anlamlar

Kur'ân'da e-h-z fiilinin başta ittehaze olmak üzere kimi türevleri, kullanıldığı farklı

[23] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, III, 142; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, III, 161; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz,* IV, 547; Celâlüddîn el-Mahallî-Celâlüddîn es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1431/2010), 467.

kelimeler/mutaallaklar/mef'ûller/harf-i cerler ile yeni/özel anlamlar kazanmıştır. Bu farklı manalara dikkat çeken Dâmeğânî, ittehaze fiilinin seçmek, ikram etmek, şekil vermek, (bir yolu) izlemek, isimlendirmek, dokumak, kılmak/yapmak, kulluk etmek, bina etmek, razı olmak, suyunu çıkarmak, açmak/çözmek ve inanmak olmak üzere Kur'ân'da on üç farklı anlamda kullanıldığını kaydetmiştir.[24] Bu başlıkta beş örnek ile yetinilecektir.

a. (Perde) çekmek/germek

فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَاباً فَاَرْسَلْنَآ اِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً (el-Meryem 19/17).

Bu âyette geçen "ittehazet hicâben" ifadesi perdeyi açmak anlamında kullanılmıştır. Bu ifadeyi Tekin "perde ile ayırmıştı", Çantay "bir perde edinmiş (çekmiş)di", İslamoğlu "(kendini) uzak tutup sakınıyordu", Bilmen "bir perde edinmişti" şeklinde çevirmiştir. Gölpınarlı, Parlıyan, Külünkoğlu, DİB Heyeti ve Şimşek "bir perde germişti"; diğerleri ise "bir perde çekti/çekmişti" şeklinde çevirmişlerdir.

Âyetteki söz konusu ifade Türkçe'ye "perde ile ayırmıştı", "perde çekmişti", "perde germişti" vb. şekillerde aktarılabilir. Dolayısıyla bu şekilde yapılan çevirilerde hem mana hem de Türkçe ifade açısından isâbet edildiği söylenebilir. Çantay ve Bilmen e-h-z fiilinin ilk anlamına bağlı kalarak ifadeye "perde edinmek" şeklinde meâl vermişlerdir. Türkçe'de böyle bir kullanım olmadığından maksat tam olarak yansıtılamamıştır. İfade nispeten kapalı olup Türkçe anlatım tarzına uygun olmasa da çevirinin doğru olduğu söylenebilir. Çantay parantez içerisine "çekmek" ifadesini yazmak suretiyle bu kapalılığı gidermeye çalışmıştır. İslamoğlu ise diğer meâllerin aksine ifadenin mecâz anlamını tercih etmiş ve bu tercih nedenini de dipnotta açıklamamıştır. Gerçek anlamın mümkün olduğu durumlarda mecâza gidilemeyeceği bilinen bir husustur. Dolayısıyla çevirisinde isâbet sağlanmadığı söylenebilir.

b. İnşa etmek/bina etmek

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَاِرْصَاداً لِمَنْ حَارَبَ اللهَ وَرَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ اِنْ اَرَدْنَآ اِلَّا الْحُسْنٰى وَاللهُ يَشْهَدُ اِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (et-Tevbe 9/107).

Bu âyette geçen "ellezîne't-tehazû mesciden" ifadesine; Tekin "mescidi üs haline getirenler", İslamoğlu "ibadethane inşa edenler" şeklinde meâl vermiştir. Gölpınarlı ve Parlıyan "mescit kuran/kuranlar"; Varol, Bulaç, Çantay, Bilmen ve Şimşek "mescit(d) edinen(ler)/edindiler"; diğerleri ise "mescit yaptılar/yapmışlardır/yapanlar" şeklinde meâl vermişlerdir.

Yukarıdaki ifade Türkçe'ye "mescit/ibadethane inşa etmek" ve "mescit/ibadethane yapmak" vb. şekillerde aktarılabilir. Dolayısıyla bu ifade şekillerinden biriyle yapılan

[24] Dâmeğânî, *Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 21.

çevirilerde isâbet sağlanmıştır. “Mescidi üs haline getirme” ve “mescit kurma” ifadelerinde, münâfıkların ibadetten ziyâde siyasi amaçları ön plana çıkarılmış izlenimi verilmekte, bu durum da rivâyetlere ve tarihi gerçeklere uygunluk arz etmektedir. Bu nedenle bu çevirilerin de isâbetli olduğu söylenebilir. Ancak “mescit edinmek” şeklindeki çeviriler doğru manayı yansıtsa da Türkçe ifade açısından çok da isâbetli görünmemektedir.

c. (Terk) etmek, (terk edilmiş hale) getirmek

وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ اِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هٰذَا الْقُرْاٰنَ مَهْجُوراً (el-Furkân 25/30).

Yukarıdaki âyette geçen “ittehazû mehcûren” ifadesine; Parlıyan ve Şimşek “terkettiler/terk etti”; Bayraklı ve Ateş “terk edilmiş bıraktılar”; Külünkoğlu ve DİB Heyeti ise “terk edilmiş bir şey hâline getirdi” şeklinde anlam vermişlerdir. Gölpınarlı “terkedilmiş bir hale getirdi”, Tekin “terkedilmiş hale getirdi”, Varol “terkedilmiş halde bıraktılar”, Bulaç “terkedilmiş olarak bıraktılar”, Yazır “mehcur tuttular”, Çantay “metruk (bir şey) edindiler”, İslamoğlu “Yalnızlığa mahkum etti”, Bilmen “metruk ittihaz ettiler”, Piriş “İlgisiz kaldı”, Öztürk ise “terk edilmiş/dışlanmış halde tuttular” şeklinde anlam vermiştir.

İfade biçimlerinde küçük farklılıklar olsa da bütün meâller doğru anlamı aktarmışlardır. Ancak Türkçe ifade biçimi açısından aynı şeyi söylemek mümkün değildir. “Mehcur tuttular”, “metruk (bir şey) edindiler”, “metruk ittihaz ettiler” şeklindeki çevirilerin Türkçe ifade açısından isâbetli olmadıkları aşikârdır. Çünkü bu çevirilerde hem uygun olmayan yardımcı fiil (edinmek) kullanılmış hem de Arapça ifadeler olduğu gibi aktarıldığından maksat açık/net bir şekilde ortaya konulamamıştır.

d. (Alaya) almak

ذٰلِكُمْ بِاَنَّكُمُ اتَّخَذْتُمْ اٰيَاتِ اللهِ هُزُواً وَغَرَّتْكُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَاۚ فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ (el-Câsiye 45/35).

Bu âyette geçen “ittehaze huzuven” deyimini; Parlıyan “alay, eğlence edinmek”, Bulaç “alay konusu edinmek”, Yazır “eğlence yerine tutmak”, Çantay “eğlence edinmek”, İslamoğlu “alay konusu etmek”, Bilmen “eğlence yerine tutmak”, Öztürk “eğlence aracı yapmak” şeklinde çevirmiştir. Ateş ve Şimşek “eğlence yapmak”; diğerleri ise “alaya almak” şeklinde çevirmişlerdir.

Yukarıdaki âyette kastedilen anlamın yansıtılması bakımından bütün meâllerde isâbet sağlanmıştır. Ancak “alay/eğlence edinmek”, “eğlence yerine tutmak”, alay konusu edinmek” şeklindeki çevirilerin Türkçe dil kuralları açısından uygun olduğu söylenemez. Zira Türkçe’de “alay/eğlence” kelimesi yardımcı fiilini “edinmek” olarak değil de etmek/yapmak ve -a/(y)-e almak şeklinde almaktadır. Dolayısıyla “alay etmek”, “alaya almak”, “eğlenmek”, “alay/eğlence konusu yapmak” şeklindeki çevirilerde Türkçe ifade açısından da isâbet sağlanmıştır. “İttehaze huzuven” ifadesinde ittehaze kelimesi

geçtiğinden dolayı meâllerde "(alaya) almak" ifadesi kullanılmış değildir. Zira Türkçe'de "alaya almak" deyimdir ve "alay" kelimesi, belirtildiği üzere yardımcı fiilini "etmek" ve "almak" şeklinde almaktadır. Dolayısıyla e-h-z fiilini Türkçe'ye "almak" şeklinde çevirmekten kaçınmak yerine, söz konusu ifadenin Türkçe'de kullanılıp kullanılmamasına dikkat etmek evladır.[25] Bu bağlamda Kur'ân'da çokça geçen "e-h-z mîsâken" ifadesini "söz almak" şeklinde çevirmede hiçbir sakınca bulunmamaktadır. Zira bu deyim Türkçe'de kullanılmaktadır.[26]

e. (Yuva) yapmak

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ اَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِۚ اِتَّخَذَتْ بَيْتاًۖ وَاِنَّ اَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (el-Ankebût 29/41).

Yukarıdaki âyette geçen "ittehazet beyten" ifadesine; Gölpınarlı "ağ kuran", Bayraklı "yuva edinir", Külünkoğlu "(ağdan) bir ev edinen", İslamoğlu "ördüğü ağı ev edinen", Piriş "ev yapan" şeklinde meâl vermiştir. Tekin, Çantay ve Şimşek "bir yuva yapa/r/n)"; diğerleri ise "bir ev edinen/edinmiş olan/edinmiştir" şeklinde meâl vermişlerdir.

Bütün çevirilerin aktarılmak istenen mana açısından doğru olduğu söylenebilir. Ancak "yuva edinmek" ve "ağ edinmek" şeklindeki çeviriler Türkçe ifade biçimine uygun değildirler. Çünkü Türkçe'de bu ifadeler yerine "yuva yapmak" ve "ağ kurmak" ifadeleri kullanılmaktadır.[27] Buradan, ittehaze fiilinin Türkçe'ye "edinmek" şeklinde çevrilemeyeceği neticesi çıkarılamaz. Türkçe'de bazı kelimeler/isimler yardımcı fiilini "edinmek" şeklinde alabilirler. Bu bağlamda yukarıdaki âyetin baş tarafı "Allah'tan başka dost edinenlerin misali" şeklinde çevrilebilir. Zira "dost edinmek" ifadesi Türkçe'de kullanılmaktadır.[28]

Birçok meâlde ittehaze fiilinin hemen her geçtiği yerde "edinmek" şeklinde çevrildiği dikkat çekmektedir. Bazı durumlarda bu kullanım ifade bozukluğu oluşturmasa da çoğu zaman bunun yerine yapmak, etmek; hatta duruma göre kurmak, çekmek vb. özel fiiller kullanmak Türkçe ifade açısından daha isâbetli olacaktır.

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'in özellikle de Arapça bilmeyenler tarafından anlaşılmasını sağlamak amacıyla meâl yazanların dikkat etmesi gereken pek çok husus bulunmaktadır. Bunlardan biri de hiç şüphesiz müşterek lafızların çevirisiyle ilgili hususlardır. Bu çalışmada meâl yazarlarının bu lafızların çevirisiyle ilgili olarak şu noktalara dikkat etmesi gerektiği sonucuna varılmıştır:

1. Çokanlamlı lafızlara geçtikleri/kullanıldıkları her âyette aynı anlam (sözcüğün

[25] Türkçede alay/eğlence kelimesinin deyim içerisinde kullanımı için bkz. Türk Dil Kurumu Sözlükleri: https://sozluk.tdk.gov.tr/ (Erişim: 26.04.2020).

[26] Bkz. Türk Dil Kurumu Sözlükleri: https://sozluk.tdk.gov.tr/ (Erişim: 26.04.2020).

[27] Bkz. Türk Dil Kurumu Sözlükleri: https://sozluk.tdk.gov.tr/ (Erişim: 26.04.2020).

[28] Bkz. Türk Dil Kurumu Sözlükleri: https://sozluk.tdk.gov.tr/ (Erişim: 26.04.2020).

temel/ilk anlamı) verilmemelidir. Bu kelimelerin lügatler, vücûh ile ilgili eserler ve tefsir kaynaklarından muhtelif anlamları araştırılarak geçtiği bağlamda kullanıldığı en uygun manaları tespit edilmelidir. Bu durum, âyette kastedilenin en doğru şekilde anlaşılmasına vesile olacaktır.

2. Özellikle de umûm ifade eden müşterek bir lafzın ittifâk edilmeyen husûsî anlamı tercih edilerek meâle yansıtılmamalıdır. Zira bu durum âyette anlam daralmasına neden olabilir. İlle de bu özel anlam vurgulanmak isteniyorsa, bunun parantez içerisine ya da ilave açıklama bölümüne yazılması daha uygun olacaktır. Bu çalışmada seçilen örnekte ittifâk edilmeyen özel anlamın tercih edilip meâle yansıtılması fâhiş bir hataya sebep olmasa da başka örneklerde/lafızlarda ittifâk edilmeyen özel anlamın seçilmesinin ciddi yanlışlara sebep olacağı muhakkaktır. Zira bu çalışmadaki örnek âyet, doğrudan inanç ile ilgili olmayıp ahkâm da içermemektedir.

3. Müşterek lafzın doğru anlamı tespit edildikten sonra duruma göre lafza bağlı kalınmadan âyette anlatılmak istenen, en uygun ifadelerle hedef dile/Türkçe'ye aktarılmalıdır. Zira çeviride aslolan lafızların değil mananın aktarılmasıdır. Lafza bağlı kalınarak çeviri yapılması daha çok kaynak dildeki bir terkibin/deyimin hedef dile çevrilmesi durumunda sorun teşkil etmektedir. Deyimler lafza bağlı kalınarak çevrildiğinde mana anlaşılsa da söz konusu maksat hedef dilde farklı şekilde ifade edildiğinden anlatım bozukluğu oluşmakta ve akıcılık bozulmaktadır. Yüce Allah'ın lafız ve mana açısından mu'ciz olan kelamı, doğru olmakla beraber en anlaşılır, akıcı ve dil kurallarına aykırı olmayacak şekilde hedef dile çevrilmelidir.

4. Kelimelerin Arapça okunuşlarının latinize edilmek suretiyle meâl vermekten kaçınılmalıdır. Bu bağlamda Kur'ân'da geçen herhangi bir kelimenin Türkçe'de karşılığı mevcut ise çeviride Türkçe'de kullanılan kelimenin tercih edilmesi daha uygundur. Aksi halde âyette kastedilen mana; ya muğlak bir şekilde ya da Türkçe ifade biçimine uygun olmayan bir tarzda aktarılmış olur. Bununla birlikte çevirilerdeki temel amacın doğru anlamın hedef dile aktarılması olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu nedenle doğru anlamın ötelenip de hedef dilin kurallarına azami ölçüde riâyet edilen bir çevirinin tasvip edilmeyen bir çeviri olduğu izâhtan varestedir.

Kaynaklar

Abdusselam Muhammed Harun. *Mu'cemu mukayyedeti ibn Hallikân.* Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1407/1987.

Arslan, Gıyasettin. "Türkçe Kur'an Meallerinde 'Min' Harfinin Aktarımı Problemi". *Marife* 0/1 (2004), 103-119.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillah. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm.* thk. Ahmed es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1431/2010.

Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimu't-tenzîl.* 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1989.

Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl.* thk. Mahmûd Abdulkadir Arnavut. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1425/2004.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Sâdık Kumhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1412/1992.

Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye.* Kahire: Dâru'l-hadîs, 1430/2009.

Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed. *Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm.* thk. Abdülaziz Seyyid el-Ehl. Beyrut: Dâru'l-ilmi li'l-melâyîn, 1403/1983.

Durmuş, Zülfikar. "Kur'an'da 'Hakk' Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler". *EKEV Akademi Dergisi* 0/20 (2004), 111-130.

Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn.* thk. Abdülhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît.* Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1426/2005.

Gül, Habip. "Türkçe Kur'ân Meâllerinde 'بصر / ba-sa-ra' Fiilinin ve Türevlerinin Çeviri Problemi". *Tasavvur*, 4/1 (2018), 95-122.

Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu.* İstanbul: Denge Yayınları, 2005.

Herrâsî, İlkiyâ. *Ahkâmu'l-Kur'ân.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403/1983.

Hîrî, İsmail b. Ahmed. *Vücûhu'l-Kur'ân.* thk. Celâlüddîn es-Süyûtî. Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 1432/2011.

Huvvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz.* 4 Cilt. thk. Saîd Şerîfî. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1410/1990.

İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz.* 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed. *Teshîl li ulûmi't-tenzîl.* 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1995.

İbn Ebî Zemenîn, Muhammed b. Abdillah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm.* 5 Cilt. thk. Ebû Abdillah Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz. Kahire: el-Fârûk el-Hadîse li't-tabâati ve'n-neşr, 1423/2002.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa.* thk. Abdüsselam Muhammed b. Harun. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1399/1979.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm.* thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dârun tayyibe li'n-neşr ve't-tevzî, 1418/1997.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-Arab.* Kahire: Dâru'l-meârif, ts.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetü'l-e'yuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir.* thk. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1407/198.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr.* 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1422/1984.

İsfehânî, Râğıb. *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, trs.

Kar'âvî, Süleyman b. Salih. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâse ve Müvâzene*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1410/1990.

Kâri, Harun b. Musa. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Bağdat: Vizâretü's-sekâfe ve'l-i'lâm, 1409/1988.

Kefevî, Eyyûb b. Musa. el-Hüseynî *Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1998.

Mahallî, Celâlüddîn - Süyûtî, Celâlüddîn. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1431/2010.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtu ehl-i sünne*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle Nâşirûn, 1420/2004.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 3 Cilt. thk. Ahmed Ferîd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.

Mukâtil b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1429/2008.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. 3 Cilt. thk. Mustafa Müslim Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-rüşt, 1410/1989.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'ân*. 6 Cilt. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997.

Semerkandî, Ebu'l-Leys Ahmed b. İbrahim. *Bahru'l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413/1993.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 5 Cilt. thk. Abdurrahman Umeyre. Mansure: Dâru'l-vefâ, 1426/2005.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru hicr, 1422/2001.

Türk Dil Kurumu Sözlükleri: https://sozluk.tdk.gov.tr/ (Erişim: 26.04.2020).

Türkçe Kur'ân Meâlleri: http://www.kuranmeali.com/ (Erişim: 26.04.2020).

The Meanings of the Verb "e-h-z" and its Derivatives in the Holy Qur'an and their Reflections in the Meâl

Abstract

The meâls written in order to understand the Qur'an by those who do not speak Arabic are considered a kind of tafsir. Because every translator is in an effort to transfer what he understands from the Quran to the target language. One of the basic conditions for the message of the Quran to be delivered to the target audience in a correct and healthy way is that the translator's command of the meaningful meaning of the common meaningful words in the Quran. In this respect, the translator must make maximum efforts in translating verses which contain meaningful words into the target language. Each letter, word and sentence of the Qur'an, which is the word of god, is worth examining separately. Because the different task assigned to the letter, every preferred aspect in the word causes the emergence of a new meaning. Therefore, an inaccurate determination on this issue will cause misunderstanding and interpretation of the Qur'an.

In this study, how the verb e-h-z and its derivatives, which is one of the very meaningful verbs in the Qur'an, are transferred to Turkish meâls are examined. Therefore, Abdulbaki Golpınarlı, Abdullah Parlıyan, Ahmet Tekin, Ahmet Varol, Ali Bulach, Bayraktar Bayraklı, Cemal Kulunkoglu, DIB Commitee, Elmalılı Hamdi Yazır, Hasan Basri Chantay, Mustafa Islamoglu, Omer Nasuhi Bilmen, Suleyman Atesh, Shaban Pirish, Umit Shimshek and Yashar Nuri Ozturk's total of sixteen meâls, have been compared both in terms of vucûh / nezâir science and Turkish expression. For this purpose, the basic meanings of this verb were first determined from different glossaries, and then the meanings of this verb in the Qur'an were determined from the vucûh / nezâir books. These different meanings that were determined were also tried to be supported by tafsir. As a result, it was determined that there was an alliance that this verb was used to mean punishment, acceptance and imprisonment in addition to the basic meaning of taking / obtaining in vucûh / nezâir and tafsir books. However, in some vucûh / nezâir and tafsir books, this verb has also been given meaning such as killing and burning. Although the allied meanings of the verb e-h-z are reflected mostly on the meâls correctly, it has been determined that there are serious problems in terms of Turkish expression. It was observed that some of the meanings of this verb, which are not allied, were preferred in some ways and therefore the meaning was transferred incorrectly / incompletely. In some meâls, it has been observed that this verb is translated by translating either by adhering to its word or by being latinized as it is read in Arabic, and therefore the meaning is transmitted to Turkish in an ambiguous way. On the other hand, the new / special meanings that this verb acquired with the words it was used were transferred towards the meâls correctly; however, it is concluded that most of the time, expressions that are not suitable for Turkish expression are used.

Keywords: *Tafsir, Glossary, Meâl, Vucûh, The Verb e-h-z.*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Nahl Sûresinin 125. Âyeti Perspektifinde Din Dilinin Yeniden İnşâ Edilmesinin Gerekliliği Üzerine Bir Analiz*

An Analysis on the Requirement of Reconstruction of Religious Language in the Context of 125th Version of Nahl

Arslan KARAOĞLAN[a]

[a] Dr. Öğr. Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
e-Posta: akaraoglan@ohu.edu.tr , http://orcid.org/0000-0003-0411-3750

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	26.04.2020
Kabul Tarihi:	27.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Dil, insanlar için ortak bir iletişim aracıdır. Bireyler dil aracılığı ile anladığı ve algıladığı şeyleri anlatır ve onunla kimlik kazanır. Bu çerçevede muhatap kitleye dinin öğretilerini iletmek, onlara dini bilgileri anlamadıkları bir dil ile ve yöntemsiz olarak aktarmak değildir. Üzülerek belirtilmelidir ki bugün yaşanan çağda din, olması gereken vasat ölçekte bir dille anlatılmamaktadır. Belki de din diye dinin şekilselliği hedef kitleye sunulmaktadır. Böyle bir tutum, birey ve toplumlarda istenen dönüşümün ve değişimin sağlanmasına katkı sağlamamaktadır. Bu bağlamda hali hazırdaki kullanılan din dilinin gözden geçirilmesine ve yeniden kurgulanmasına gereksinim vardır. Kur'an'ın din dili Allah merkezlidir. Bu durum göz ardı edilirse Allah'a iman, ahlakî işlevselliğini gerçekleştirememektedir. İslam'ı tebliğ ve davette Kur'ân odaklı bir din dilini kullanmak, dinin hedef kitleye sağlıklı, doğru ve etkili bir biçimde iletilmesinde önemli bir dönüm noktası olacaktır. Bundan dolayı dinin sabiteleri ve değişkenleri üzerine inşa edilecek olan din dili özlenen bu durumu ortaya çıkarabilir. Dinin sabitelerinin değişmeyeceğini, dinin değişkenleri noktasında farklı yorumların yapılabileceğini, farklı düşünmenin düşmanlığı ortaya çıkarmayacağını ortaya koyan faydalı ve güzel bir din dili kullanılmalıdır. İnsanlığın ve ümmetin kurtuluşu açısından din dilinin mutlaka içinin iyi ve erdemli değerlerle doldurulması gerekir. Sağlam temeller üzerine inşa edilen din dili, toplumu bir araya getiren temel kurucu değerlerin aşınmasına sebep olmaz. Tam aksine o, dinin temel ilkelerini belli bir yöntemle hedef kitleye aktarmada büyük bir görev icra eder.

Din dilinin içeriğini, söylem itibariyle zaman ve şartlara göre İslâm'ı, muhataplarına anlatma yeterliliğine sahip uslûp ve seviye doldurmaktadır. Yoksa din dili ile salt, Yahudilerin kullandığı İbranîce, Hıristiyanların kullandığı Ârâmîce, Müslümanların din dili olarak kullandığı Arapça gibi bir lisan anlaşılmamalıdır. Bir başka ifadeyle din dili ile dinin, Müslümanlara kazandırdığı temel bakış açısını, tutumunu ve davranışlarını muhatap kitleye doğru ve yerinde ulaştırması için kullanılan üslup kastedilmektedir. Buna göre din dili; dinin muhatap kitleye tebliğ edilmesi "rasyonel, mantıki tutarlılık içerisinde ve ikna edici bir dil ile nasıl sağlanır" sorusuna verilen cevaptır. Demek oluyor ki, din dilinden kastedilen şey davet dilidir. Din dilinin yeniden inşasının ya da yenilenmesinin gerekliliği ile dinin yenilenmesi veya değiştirilmesinin gerekliliği kesinlikle anlaşılmamalıdır. Bundan anlaşılacak olan, dinin nâzil olduğu hal üzere temel dinamiklerini koruyup, onun sabite ve değişkenlerini bütün insanlığa en iyi şekilde sunmaktır. İslam dünyasında ortaya çıkan ve beslendikleri kaynakları zayıf olan kötü akımlar ve yönelişler, dinî söylemin/din dilinin yeniden inşasının ve gözden geçirilmesinin gerekliliğini

* Bu çalışma, İKSAD'IN 3-5 Ocak 2020 tarihleri arasında Adana'da düzenlediği Uluslararası 5 Ocak Sosyal ve Beşeri Bilimler Kongresi'nde "Nahl Sûresinin 125. Âyeti Perspektifinde Din Dilinin Yeniden İnşa Edilmesinin Gerekliliği Üzerine Bir Analiz" adlı başlıkla sunulmuş olup bir kez daha değerlendirmeye tabi tutularak makale formatına getirilmiştir.

hızlandırmıştır. Buna göre günümüz insanının zihin ve gönül dünyasında beliren sorulara ve ortaya çıkan sorunlara cevap verebilecek nitelikte bir din dilinin oluşumunu şekillendirmek önemlidir.

Bu makalede Nahl Sûresi'nin 125. âyeti çerçevesinde dine davette oluşturulan din dilinin içeriğinde yer alması gereken hikmet, güzel öğüt ve en güzel mücadele ögesine dikkat çekilmiş, Kur'an-ı Hakim'de yer alan tartışma örneklerine temas edilmiş, dine davet kapsamında tartışma kültürünün parametrelerine vurgu yapılmıştır.

***Anahtar Kelimeler**: Tefsir, İrşad, Mücadele, Diyalektik, Din Dili.*

Giriş

Ontolojik olarak insanın en bariz özelliğini kavram/kavramlar üreten bir yapı oluşturmaktadır. Bu kapsamda insanoğlu kurduğu kavramları hem cinsine ulaştıran ve dünyasını bu kavramlara göre inşa eden[1] kısacası dilde parlayan asil bir varlıktır.[2] Dolayısıyla dil, düşüncenin bir vasıtası konumundadır. Lakin dilin kendisi de tefekkürün içinde bir oluşumu ve başkalaşım geçirir. Böylelikle dil ve düşünce birbirini tamamlayan bir sürecin parçaları oluverirler.[3] Dil sayesinde kavramlar varlıklarını devam ettirdikleri gibi zihnin hiçbir objesi de dilden bağımsız değildir. Çünkü dışa aksedecek bir şeyin bilinç düzeyinde varlık kazanması kavram yoluyla ortaya çıkar.[4]

Kur'ân insana var oluş gayesini gündeme getirir, onun yeryüzündeki duruşunu belirler ve böylelikle ilahi gerçeklerle yüzleşmesine fırsat verir. Böyle özellikli bir kitap salt kendisiyle ibadet edilen ve bazı ceza ve ödülleri anlatan bir kitap düzleminde görüldüğünde, O'nun insan için belirlediği eşsiz anlam dünyası yeterli derecede anlaşılamaz. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'in insanla kurduğu bağlantı, genel olarak fertlerin merkezde konuşlandığı, sıcak ve aktif bir diyalog sürecine dayanmaktadır. Bir başka ifadeyle Kur'ân-ı Kerim, insanoğlunu sırf bilgilendirerek onu anlamsız kılan bir varlık haline dönüştürmemiş[5] bunun tam tersine doğruya ulaştıracak ilahî hakikatlerini ona çeşitli üslûp metoduyla sunmuştur.[6] Dolayısıyla Kur'ân, verilen evet veya olumsuz her cevabı gündeme getirerek gerçekleri bir kez daha gün yüzüne çıkarır.[7] Verilen olumsuz cevabın olumluya dönüşmesinin temel ilkelerini ortaya koyarak muhatabı ikna yoluna yönlendirir.[8] İşte bundan olsa gerekki, irşad sorumluluğunun bilincinde olan müminlerin inşa ettiği din dilini, sadece hikmet ve güzel öğüt doldurmamış bunun yanında mücadelenin en güzel şekli kaplamıştır.[9] Böylece müminin en büyük hedefinin erdemli bireyi ve toplumu oluşturmak olduğu anlaşılmaktadır.[10]

Batı dünyasında din ve şiddet örgüsü üzerinden İslam'a ve Müslümanlara yapılan hücumlar ve saldırılar müsellemdir. Ancak burada dönüm noktası, bütün bu geçen olumsuz algıyı olumlu algıya dönüştürmek dinin nasıl ne gaye ile anlatılması gerektiği meselesidir. Bu

---

1 Betül Çotuk Söken, *Kavramlara Felsefe ile Bakmak* (İstanbul: İnsancıl Yayınları 1998), 12-13.
2 Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 8.
3 Bedia Akarsu, *Dil-Kültür Bağlantısı* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998), 41.
4 Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe*, 75.
5 el-Kıyâme, 75/36.
6 el-Yunus, 10/25.
7 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2012), 5/160-163.
8 Abdulkerim Zeydan, *İslam Davetinin Esasları*, çev. Veli Ulutürk-Mehmet Karabulut (İstanbul: Risale Yayınları 1988), 8.
9 en-Nahl, 16/125.
10 Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medarikü't-tenzil ve Hakaikü't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye,1998), 1/240-242.

çerçevede Asr Sûresinde müminlerin kendi aralarında hakkın ve sabrın tavsiye edici olmalarına vurgu yapılmaktadır. Aynı şekilde Âl-i İmrân 3/159. âyetinde Hz. Peygamber'in (sav) etrafındakilere nezaket sahibi ve şefkatli olduğu, sert mizaçlı ve katı yürekli olmadığı anlatılır. Buna ek olarak müminlerin iyiliği emretmek kötülükten sakındırmak sorumluluğunu taşımaları gerektiğine dikkat çekilmiştir. Lakin günümüze geldiğimizde dinin anlatılmasında benimsenen teblig diline baktığımızda yukarıda zikredilen hassasiyetlerin dikkate alınmadığı görülmektedir.[11] İşte bu makalede din dilinin inşasında eksik ve boş kalan yerler tespit edilecek ve eksik ve boş olan yerleri ne ile doldurulacağına dair sorulara cevap aranacaktır.

1.Din Dilinin İnşaşında Etkili Olan Unsurların Çerçevesi

Dil, kişiler arası iletişimi sağlama önemi her ortamda ve zamanda hep koruya gelmiştir. Duygu ve düşünceleri ifade etmede ve onları şekillendirmedeki fonksiyonunu göz önüne getirdiğimizde onun sosyal bir olgu olarak bir taraftan insanı anlattığı bir taraftan da insana anlattığı görülecektir.[12] İnsanoğlu sürekli bu çerçevede kalacağına göre ilahi iletiyi anlama, yorumlama ve dile getirmede de aynı hiyerarşinin izlendiği görülmektedir. Buna göre din dili, inanç sahibi bireylerin din anlayışlarını idare eden, dini tutum ve davranışlarını dile getiren bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısı ile din dili nasıl şekillendiriliyor ve sembolleri hangi bağlamda kullanılıyorsa o yönde ve o tarza inanılıyor ve dini tasavvurlar inşa ediliyor demektir. Ayrıca din dili, mebde ile mead arasında var oluş gayesinin alanını çizer ve insanı bu kapsam içerisinde havf ve reca düzleminde tutar. İnsanın tutum ve davranışlarını iman, ihlas, takva af gibi dinî değerlerler şekillendirir. [13]

Din dili söylemi, en kapsamlı anlamına göre bütün teolojik konuşmaları içine almakla birlikte, daha dar anlamı ile kutsal metinlerin dilini ifade eden bir kavramdır. Din dilinin merkezinde yer alan Tanrı hakkındaki konuşmalar iki türlüdür. Tanrı, her şeyi en iyi bilen, mutlak kudret sahibi şeklinde olumlu ifadelerle, anlatılmış ya da hiçbir şeye benzemez, zaman ve mekanla sınırlandırılamaz şeklinde nitelendirilmektedir.[14] Bu bağlamda 20. asırda dilbilim alanındaki tartışmaların sahası giderek genişletilmiş bu alana din dilinin içeriği de dahil edilmiştir. Bu eklenme hususu daha çok din dilinin özü, içeriği ve bu dilde kullanılan söylem ve ifadelerin oturduğu mantıksal yapıların incelenmesi ile alakalı olmuştur.[15]

Günümüzde gerek duyguların gerekse dinî tutum ve davranışların dile getirilmesinde öfke ve nefret dilinin çoğaldığını, bunun için sevgi dilinin öncelenmesi gerektiği hususu bir ke daha önemini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede sevgi dili birleştirir ve kucaklarken nefret dili ise ötekileştirir. Bir de dini söylemin siyasî düzlemde rastgelen kullanıldığı göz önüne getirilirse siyasal farklılıkların din eksenli bir kutuplaşmaya doğru kaymasını engellemek zorlaşmaktadır. Bunun sonucunda da her iki taraf nefreti biriktirmiş ve nefret dilini

---

11 https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/din-anlatmak-mi-yoksa-8744.
12 N. Macit, *Dünya Dil Sistemi ve Dini Söylem* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 17.
13 Suat Cebeci, "Din Dilinin Mahiyeti ve Kavramsal Uzlaşı Sorunu", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5/2 (2004):7-21.
14 Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*: *İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 1/6, (2009):75-98
15 Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 9.

kullanmaya başlamışlardır. [16]

Kutuplaştırıcı üslubun diğer bir nedeni de bireylerin mutlak gerçeğin tek adresinin kendisi olduğunu iddia etmesidir. Her dini yönelişin kendisini mutlak gerçek görmesi diğerlerini anlamamaya, yok saymaya ve hatta tekfir etmeye kadar götürmektedir. Bu ötekileştirmenin ve ayrışmanın toplumdaki her kesime aksetmemesi söz konusu değildir. Bu tür eylem ve söylem tutarsızlıkları muhatap kitlenin dikkatini çekmektedir. Dolayısıyla din dili, dil ve üslup yeterliğinin olup olmamasını kapsayan bir tamlamadır.[17] Bir başka deyişle din dili aktivitesi, çeşitli bakış açılarına göre kavranan belli bir yaşam ve düşünce tarzına dayalı tutum ve gerçeği belli bir dilde ve belli ilkeler bağlamında ifade edilmesi demektir.[18] Herhalde din dilinden neyi anlamak gerektiğini en güzel şu söz açıklar: "Söz ola kese savaşı; Söz ola kestire başı." Bu çerçevede din dilinin alanı dinin temel öğretilerinin nasıl anlatılması gerektiğini ve içeriğini ne ile doldurulmasına dair verileri kapsamaktadır.[19]

Her konu, kendine özgü bir kavram dünyası/dili üzerine dayanmaktadır. Bu bağlamda din de benzer şekilde kendine has bir dil üzerine inşa edilmiştir. Kur'ân'ın dili de din dilidir. Kur'ân'da zikri geçen tezekkür, tefekkür, tedebbür, müjdeleme, uyarı, öğüt, ibret ve temsil gibi kelimeler öğüt almanın araç kavramları olup anlam itibariyle birbiri ile yakından ilgilidir. Kur'ân'da geçen bu kelimelerin hepsi davette[20] öğüdün önemine, katı kalpli olmamaya, nefretin ve kinin yer almamasına dikkat çekmektedir.[21] Buna göre dine çağrıda da dinin sabite ve değişkenlerini göz önünde bulundurarak Kur'ân odaklı bir din dili birlikteliğini oluşturmak önemlidir.

Şunu belirtmekte yarar vardır. Kur'ân'da, dinin insanlara iletilmesi, anlatılması ve öğretilmesinde araç olan dilin yöntemini tebliğ, davet ve tartışma kavramları gibi üç temel kavram oluşturmaktadır [22] Burada dinin iyi ve doğru anlatılmasında yöntemsel açıdan bir vizyonun belirlendiğini söylemek mümkündür.[23] Buna göre dinin temel ilkelerinin muhatap kitleye ulaştırılmasında da din dilinin önemli bir yere sahip olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Dolayısıyla din dilinin içeriğinin ne ile inşa edileceğine ilişkin birtakım verileri Kur'ân ortaya koymuştur.

1.1. Din Dilinin İnşasında Hikmet Dilinin Rolü

Konu hakkında "*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır...*"[24] gelen âyette geçen hikmet kelimesinin kavramsal çerçevesi hakkında şunları söylemek mümkündür. Klasik

---

16 Şükrü Keyifli, "Cami Merkezli Hizmetlerde Din Dili*", Cunda Toplantıları I Din Dili Çalıştayı* (05-06 Mayıs 2018), (2018): 35-53.

17 Şükrü Keyifli, "Cami Merkezli Hizmetlerde Din Dili*",* 35-53.

18 Turan Koç, *Din Dili,* 9.

19 Levent Uçkan, "Dînî Eğitimde Etkili İletişim: Caminin "Câmi" Olabilmesi ve Din Dili", V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri (9-10-11 Mayıs 2014-Mardin): Toplumsal Barışa Katkısı Açısından Cami ve Din Görevlileri, (2015): 372-386.

20 Davet görevi yerine getirilirken kullanılacak üslup ve vasıtaların içeriği hakkında bkz. Seyyid Muhammed Nuh, İsam'a Davetin Öncelikleri çev.: M. Kasadar, (İstanbul:Ravza Yaymları,2010),36.

21 Mekki b. Ebi Talib, *el-Hidaye ilâ bulugi'n-nihaye fî ilmi Meâni'l-Kur'ân ve Tefsirihi* (yy.: Mecmuatü Buhusü'l-kitabi ve's-sünne, 2008), 6/4115.

22 Ahmet Lütfi Kazancı, "Hz. Muhammed'in Tebliğinin Kalıcı Olması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2, (1987):134; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kuran* (yy.: Darü Tayyibe, 1997) 5/52.

23 Mustafa Çağrıcı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: DİB. Yayınları, 1995), 11/138-139; Ahmet Önkal, *Rasulullah'ın İslam'a Da'vet Metodu* (Konya: Esra Yayıncılık, 1994), 21-24.

24 en-Nahl, 16/125.

sözlüklerde çoğulu حِكَمٌ olan hikmet kelimesi, "yargılamak" anlamındaki حُكْمٌ/hükm masdarından türemiş bir isimdir. Ayrıca "engel olmak, bir yerde tutmak, gemlemek ve sağlam temelli olmak" anlamlarına gelen gelen ihkâm masdarı ile de anlam bağlantısı kurulmuştur. İbn Düreyd'e göre "اَلْكَلِمَة مِنَ الحِكْمَةَ" deyimi, insanı hayra yönlendiren, kötü ve şerden alıkoyan anlamındadır. Böyle erdemliliği ifade eden özlü sözlere hikmetin yanı sıra hüküm ismi de verilmiştir.[25] Diğer taraftan hüküm ve hikmet sözcükleri fıkıh (anlamak) ve ilim (bilmek) kelimelerinin yerine kullanılan eş anlamlı bir kelimedir. Örneğin, "*Ona-Hz. Yahyâ'ya- çocuk iken hüküm verdik."*[26] âyetinde zikredilen hüküm sözcüğü "bilme ve anlama" manasına gelen hikmet kelimesi ile aynı anlamı paylaşır. Ayrıca bu iki kelime ilim ve fıkıh kavramı ile kullanıldığında yargıda bulunmak (kazâ) anlamına gelmektedir. [27]

Bunun yanında hikmet kelimesi, objelerin künhüne vakıf olmak anlamına da gelmektedir. Nitekim Cürcânî (ö.816/1413), hikmet sözcüğünü "insanın gücü ölçüsünde nesnelerin içeriğini ve gerçeğini bilmesidir." şeklinde tanımlamak suretiyle kelimenin kökündeki farklı anlam içeriklerini uzlaştırmıştır. Ona göre hikmet, ilim-amel uyumu, hakikati, doğruyu içeren, akla uygun ve gereksiz lafızları içermeyen özlü söz anlamına gelmektedir. Ayrıca hikmet kelimesi tamlama şeklinde kullanıldığında bazı anlamlar kazanmaktadır. Sözgelimi "ilâhî hikmet" anlamına gelen (el-hikmetü'l-ilâhiyye) dendiğinde insanî kuvvet ve iradenin kanalize edemediği, kontrol altına alamadığı, cisimden soyutlanmış ontolojik gerçekliği olan varlıkların hallerini araştıran bir ilmin adı olup, metafizik disiplini oluşuna dikkat çekmektedir. Cürcânî, hikmet kelimesinin bu anlamlara geldiğini bunların yanında "hikmet ilmi" (ilmü'l-hikme) tamlamasının felsefe anlamına geldiğini ifade etmiştir.[28] Burada da görüldüğü gibi var kelime zaman içerisinde anlam genişliğine ve zenginliğine sahip olabilmektedir. Buna göre Felsefe için hikmet denildiği nakledilmektedir. Ancak Kur'ân ve hadislerde böyle bir kullanımın olmadığını, İslam'da hikmetin vahiy, hadisler ve Allah'ın muttakilere bir lütfu olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bunun bir anlam genişlemesi olduğu, isabetli bir anlam örgüsüne sahip olmadığı görülmektedir. Diğer yönden Zemahşerî (ö.538/1143) bu kelimenin bir başka anlam boyutuna, "*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar.*"[29] âyetinde geçen hikmet kelimesinin "ilim ve amel uygunluğu" manasına geldiğini ve hakîm kimsenin söz-edim bütünlüğünü yakalayan alim olduğunu ifade eder. [30]

Kelimenin kazandığı anlam örgüsüne dikkat çeken Kurtubî (ö. 671/1273), hikmete yüklenen farklı anlamların nihayetinde Kur'ân'a veya hadise vurgu yaptığını belirtmektedir.[31]

---

25 Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga* (Beyrut: Dârü İhyai't-Türasi'l-Arabi,2001), 4/ 68-71.
26 el-Meryem, 19/12.
27 Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Faris, *Mu'cemu'l-mekâyis fi'l-luğa* (yy.: Dârü'l-fikir, 1979), 2/91.
28 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Tarifat* (Kahire: Dârü'l-fâdile), 80-82.
29 el-Bakara, 2/269.
30 Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaik gavâmidi't-tenzil* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-arabi,1407), 1/396.
31 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kurʾân* (Beyrut: 1988),

Ona göre "*Onlara kitabı ve hikmeti öğretir*"[32] âyetinde zikri geçen hikmet lafzı, "kitabın doğru yorumu ve uygulanması" anlamıyla sünnet kavramına yaklaşmıştır.[33] Ayrıca Bakara Sûresinin 231'deki hikmet kelimesi ise, "kitapta nas olarak bulunmayan şeyler hakkında Rasûlullah'ın dilinden Allah'ın ne demek istediğini açıklayan sünnet" anlamına gelmektedir.[34] Buna karşılık İbn Kesir (ö.774/1373) de hikmetin sadece peygamberlere verilmediğini iddia etmektedir. Müfessire göre hikmet, beşere verilen en büyük bir tecelli olan nübüvvet kavramından daha etraflı olup, peygamber olmayanlara da verilmektedir.[35]

Gelinen bu noktada hikmet kelimesinin ilim ve akılla da ilgili olduğu söylenmiştir. Nitekim İsfehânî (ö. 502/1108) hikmeti "ilim ve akılla gerçeği bulma" olarak tarif etmiştir. Ona göre hikmet Allaha nispet edildiğinde "eşyayı bilmek ve onu sapasağlam ve mükemmel bir şekilde yaratmak", insan için kullanıldığında "var olan şeyleri bilip iyilikler yapmak" anlamına gelir. Dolayısıyla hüküm sözcüğü hikmet kelimesinden daha şümüllüdür.[36] Geniş anlam içeriğine sahip olan hikmet kelimesi bulunduğu yer ve şartlara göre çeşitli anlamlar içermekle birlikte mastar olduğunda şerrin alıkonulması ve hayrın kazanılması anlamlarına gelmektedir.[37]

Son devir müfessirlerinden Hamdi Yazır (ö.1942) hikmet kelimesine yüklenen farklı anlamlara temas etmiş ve bunlarla ilgili etraflı izahlar ve analizler yapmıştır. Bu farklı görüşleri özetleme ve uzlaştırma amacına matuf olarak Elmalılı şunları kaydeder: Hikmet, yararlı davranışa götüren bilgi; bilgi odaklı salih davranış, sağlam ilim ve amel, söz ve fiilde isabetli karar. Bir işi düşünüp taşınmadan değil, ayrıntılı tefekkür ederek ve neden olan bütün problemleri ortadan kaldırmayı hedeflemektir ki, İslam'ın yoluna girmek ve hakikatin ortaya çıkmasını sağlayan güzel hasletlerin tamamı hikmet kategorisindedir.[38] Bütün bu mülahazalar çerçevesinde Elmalılı gerek klasik ve gerekse modern dönemde hikmet kelimesinin anlam örgüsünü özetlemiştir. Dolayısıyla Yazır'ın kavram hakkında verdiği bilgiler ekseriyetle kadim ulemanın hikmet hakkındaki açıklamalarının analizinden oluşmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de hikmet lafzının kullanımına gelince konu hakkında şunları söylemek mümkündür: Konunun merkezini oluşturan hikmet kelimesi on yerde kitap sözcüğü ile beraber yirmi defa; üç kere "mülk", birer defada hayır, âyet ve öğüt kelimeleriyle geçmiştir. Bu sözcüklerin hikmet kelimesi ile gelmesi, hikmetin birçok anlam işaret ettiğine ilişkin farklı yorumların yapılmasına zemin hazırlamıştır.[39] Sözgelimi Mukâtil b. Süleyman (ö.150/767)

3/330; Bununla birlikte hikmetin Kur'ân'da "nübüvvet" mânasına geldiği yerler de vardır. Bkz. el-Bakara 2/251.

32 el-Bakara, 2/129.

33 Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/131

34 Kurtubî, *el-Câmi,* 2/131.

35 Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa Muhammed, Mustafa Fadl el- Acmavî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419), 6/300.

36 Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-marife, 2005), 133-135.

37 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye, *el-Muharrarü'l-vecîz* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422), 3/432; Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 4.

38 Hud b. Muhakkem el-Huvvari, *Tefsirü Kitabillahi'l-aziz* (Beyrut: Dârü Garbi'l-İslam,1990), 2/395.

39 Muhammed Fuad AbdülbÂki, *el-Mucemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kurani'l-Kerim* (Kahire: Dârü'l-hadis, 2001), 262; ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 2/ 644.

hikmetin beş vechinin olduğunu belirtmektedir. ı. Emir ve nehiy formunda gelen nasihatlar,[40] ıı.Derin anlayış (fehm) ve ilim manasına sahip hüküm,[41] ııı. Peygamberlik,[42] ıv. Tefsir,[43] v. Kur'ân-ı Kerîm.[44] Bu bağlamda Taberî (ö. 310/923)), "*Onlara kitap ve hikmeti öğretir.*"[45] ve "*Hikmeti dilediğine verir; kime hikmet verilmişse ona çok hayır verilmiş demektir; ancak akıl sahipleri düşünürler.*"[46] âyetlerinde geçen hikmet sözcüğünü etraflı olarak ele almıştır. Ona göre hikmet, söz ve eylemde doğru karar doğru karar, sadece Hz. Peygamber'in (sav) beyanıyla anlaşılan ilâhî buyrukları ve bunların delalet ettiği diğer hükümleri kavramaktır. Buna göre hikmet kelimesi, hak ve bâtılın arasını kesin hatlarla ayıran hüküm sözcüğünden müştaktır. Buna ilave olarak Taberî, hikmete, Kur'ân'ın etraflı anlaşılması, dinin hükümleri hakkında derin vukufiyet sahibi olmak, sünnet ve dine uymak gibi farklı anlamların da yüklendiğini ifade etmiştir.[47] Burada yeri gelmişken Kur'ân'ın hakîm oluşuna değinmekte yarar vardır. Konuya ilişkin Elmalılı Hamdi Yazır Yasin Sûresi 2. âyeti tefsiri bağlamında şunları kaydeder: "Hem Kur'ân'ı Hakîm hakkı için. Hakîm: Hikmetli, hikmet söyleyen, hikmet sahibi yahut çok hakim ve muhkem (sağlam) mânâlarına gelir ki, Kur'ân hakkında hepsi de doğrudur. Emin ol ki sen, hiç şüphesiz risalet görevi ile gönderilen peygamberlerdensin. Görülüyor ki bu hitab hem yemin, hem de isim cümlesi ile takviye edilip pekiştirilmiştir. Bu kadar kuvvetli tekit ise, ancak muhatabın, konuyu şiddetle inkâr ettiği makamda yakışır. Bundan dolayı bu tekitler, işin başında şiddetli küfür ve inkârlarla karşılaşan Peygamberi kamu karşısında layıkıyla tatmin etmek ve güvence vermek içindir. Bu bakımdan şöyle demek olur. Bütün inkârcıların, inatçıların, kâfirlerin küfür ve inkârlarına rağmen emin ol ki sen, şüphesiz o peygamberlik görevi ile gönderilen, yani Allah'ın tebliğ edilmek üzere emanetini taşıyan ve dinlenilmediği takdirde hesabının sorulması kesinleşmiş elçileri olan hak peygamberlerdensin".[48]

Hikmet kelimesinin kullanıldığı yerdeki geliş hiyerarşisinin önemine dikkat çeken Fahreddin er-Râzî'ye (ö.606/1210) göre "*Allah ona (İsâ'ya) kitabı (yazmayı), hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretecek*"[49] âyetinde hiyerarşik düzlemde hikmet sözcüğü Tevrat ve İncil'den önce gelmesi, kutsal kitaplarda yer alan girift bilgiler ancak şerî ve aklî ilimler kanalıyla öğrenilebileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla hikmet yoluyla ilâhî kitaplardaki derin anlamlar su yüzüne çıkarılabilir.[50]

Hikmet kelimesinin gerek lügatlardaki anlamına ve gerekse Kur'ân'daki kullanımlarına

---

40 el-Bakara, 2/231; Âl-i İmrân, 3/48; en-Nisâ, 4/113.
41 el-Meryem, 19/12.
42 el-Bakara, 2/251; en-Nisâ, 4/54; es-Sâd, 38/20.
43 el-Bakara, 2/269.
44 en-Nahl, 16/125; Mukatil b. Süleyman el-Belhî, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kurâni'l-Kerim* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008*), 25;* Hikmet kelimesinin diğer anlamları için bkz.: Muhammed b. Mustafa el-İmadî Ebussuud, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü İhyai't-türasi'l-Arabi, ty.) 5/151; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl* (Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1416),1/438.
45 el-Bakara, 2/129.
46 el-Bakara, 2/269.
47 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Kahire: Darül-hicr, 2001), 1/557-558; 3: 89-91.
48 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dii Kuran Dili,* Sadeleş.: İsmail Karaçam ve diğer. (İstanbul, t.y.), 6/399.
49 el-Âl-i İmrân, 3/48.
50 Fahruddin Muhammed b. Ömer Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir (Mefatihu'l·Gayb)* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990), 8/54; İlhan Kutluer, "Hikmet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,1998), 17/503. Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 2/293.

bakıldığında kişideki aklî verilerin ve ilmin ortaya koyduğu esasların bir arada değerlendirilmesiyle, ayrıca sahip olunan ilimle beraber onu pratize etmekle ortaya çıkan, eşyanın künhüne vakıf olma, bilme ilmine hikmet denilmektedir. Tariften de anlaşıldığı gibi hikmet, ilim, bir çalışma ve gayretle ortaya çıkan bir sürecin ifadesidir.

Hikmet kelimesinin kavramsal çerçevesi ve Kur'ân'daki anlam örgüsü hakkında bu bilgileri verdikten sonra hikmet kavramının din dilinin inşasında nasıl bir işleve sahip olduğuna dair şunları söylemek mümkündür: Nahl sûresi 125. âyetinde çağırma (davet) işinin nasıl yapılması gerektiği konusunda Hz. Peygamber'in dikkati çekilmektedir. Buradaki ifade davetin üslubuna veya davetteki din dilinin inşasına yönelik bir bilgidir. Hikmet kavramının anlam içeriğinin çok geniş olduğu bilinmektedir. Ancak kısaca söylersek, hikmet; aklın, deneyimin, bilginin ve belki sezginin desteğiyle oluşan anlayış, kavrayış ve davranış demektir.[51] Ortada davet olduğuna göre muhatapları ikna etmek, onlara davet edildikleri değerleri sevdirmek ve cazip kılmak için makul, mantıklı ve onların ruh halini gözeten bir din dili önerilmektedir. Bu da hikmetle yapılabilir. Bu dustur, İslâm'ın tebliğ edilmesinin önemli bir basamağını oluşturmaktadır. Hikmet ile davet etmek din dilinin inşasında birinci büyük öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira hedef kitlenin hallerini ve ortamlarını dikkate almak, bütün süreçte verilecek öğretilerin oranını ve uygunluğunu tespit etmek, seviyesine ağır gelip gelmediğini ayarlamak, insanların zihin ve gönül dünyaları hazırlanmadan, onlara sorumluluklar yüklemenin sıkıntılı olacağının bilincinde olmak gibi sayılan bu temel paradigmaların her biri hikmetle davetin sayesinde gerçekleşebilir.[52] Acele davranmak, aşırı tepki göstermek ve duygusal hareket etmek hikmet ile davetin sınırlarını zorlamak anlamına gelir.

Hikmet, bireyin dini tebliğ sürecinde dikkatli ve ferasetli olmasını, bunu bilinçsizce yapmamasını önerir. Bu anlayışla kendisini donatan mümin davetçi, muhatap olduğu kişinin zihin, yetenek ve şartlarını göz önünde bulundurarak ona ilahi mesajı iletir. Bunun dışında aynı yöntemin herkese uygulanmayacağını telkin eder. Bu kapsamda öncelikli sıralamaya muhatabın problemi tespit edilip ona göre aklı ve gönlü uyaracak bir yola girilmesi önem arz etmektedir. Nitekim Konyalı Mehmet Vehbi Efendi Hak yola davet ve ıslah yolları herkese göstermekle tebliğe vazifeli olan her mümin muhatap aldığı kişilerin zihinlerindeki şüpheleri ortadan kaldıracak bir yöntemi benimsemelidir. Bu da herkes muhkem ve hikmet içeren deliller, güzel öğütler, tatlı sözler darb-ı meseller ile tarik-ı hakka davet edilmelidir. Bunlar yapılınca muhatapta davet güzel bir etki bırakır.[53] Buradan da anlaşılacağı üzere muhatapta güzel bir tesirin olması için etkili bir din dilinin inşa edilmesinin ne kadar önemli olduğu âşikârdır. Gerçek hükmün ve hikmetin yegâne sahibi Yüce Allah'tır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim de doğru, güvenilir ve ikna edici bilgilerle insanın ihtiyacı olan hakikatleri en açık bir şekilde açıklamıştır. Kur'ân-ı Kerim, hikmetle dolu bu hakikatleri ancak peygamberlerin, kendilerine hikmet verilenlerin ve akl-ı selim sahiplerinin düşünüp kavrayabileceklerine

---

51 Ebü'l-Kâsım Hüseyinb. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l- Kur'ân*, nşr.Muhammed Halefullah (Kahire:1970), 127.

52 İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Ḳurʾân*, 4/526.

53 Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsir'il-Kur'ân*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, ty.), 7/2922-2923.

vurgu yapmaktadır. [54]

Hikmeti bir duruş olarak yorumladığımızda dini tatmin edici, ikna edici ve muhatabın idrakine uygun, ölçülü ve dengeli bir şekilde sunmak, akla ışık tutacak, vicdanı harekete geçirecek mantıkla anlatmak hikmet kanalı ile mümkündür.[55] Bu duruma dikkat çeken Mevdûdî de hikmetin tebliğciye tebliğde bulunurken hassas olması, basiret sahibi olması, yaptığı işi bilinçli yapması, muhatap olduğu kimsenin kabiliyetini, şartlarını ve bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurarak ilahi mesajı uygun bir şekilde iletme gibi konularda yol göstereceğine vurgu yapmıştır.[56]

Bu gelen bilgiler çerçevesinde şunları söylemek mümkündür: İslam'a hikmet ile davet eden Müslümanların öncelikli olarak din hakkında yeterli bilgi ve birikime sahip olması gerekir Sonra müminlerin, Yüce Allah'ın buyruklarını tefekkür etmek, varlığın mahiyetini ve her bir varlığın yaratılışına kodlanmış sünnetullahı idrak etmek için şüpheyi yok eden doğru bilgiye ve kesin delillere ihtiyacın gerekliliğini kavraması gerekir. Dolayısıyla davetçinin sahih bilgi odaklı düşünce, sağlam bir analiz, kritize etme gücüne sahip olması gerektiğini söylemek mümkündür. Böylelikle iyiyi, doğruyu ve yararlı olan şeyleri tecrübe etmesi de hikmetin gereğidir. Bu çerçevede Hz. Peygamber (sav), hem kendisine hem de sahâbeye hikmetin yerleşmesi için dua etmiş "Zevk ve eğlenceye düşkün uçarı (sefih) kimselere hikmet hakkında konuşma!"[57] uyarısıyla da hikmete yüce ahlaklı ve temiz fıtratlı kişilerin layık olduğuna dikkat çekmiştir. Bu tasavvuru şu hakîmane ifade desteklemektedir: "Hikmet bir gelin gibidir ve sadece süslenmiş eve inmek ister." Sonuç olarak hikmet "akıllı ve bilgili bir kişinin deneyim ve birikimlerini özlü şekilde ifade ettiği söz şeklinde anlamak mümkündür.[58]

Allah'ın yoluna davet, hikmet merkezli olursa olumlu neticeler almak mümkündür. Muhatabın düşünmesini aktif hale getirmek için hikmet gibi yüce bir değerin yer aldığı sağlam bir birikime gereksinim vardır. Bu çerçevede hikmeti elde etmek için sadece verici değil alıcı olmak da önemlidir. Dolayısıyla hikmet dilini kullanarak din dilini inşa etmek gereklidir. Nitekim hikmet dilini kullanacak bireylerin yetişmesi için Hz. Peygamber (sav) ciddi uğraşılar vermiştir. O, her zaman farklı konularda bilgilenmek isteyenler için farklı öğretmenler görevlendirmiştir.[59] Buradan da anlaşılacağı üzere hikmet dilinin ehli olmak büyük bit gayreti ve özveride bulunmayı gerektirmektedir.

1.2. Güzel Öğüt

Din dilinin inşasında anlatım yöntemi ve bu yöntemin içinde yer alan güzel bir öğüt önemli bir yer tutar. Bu yöntem, tarihi süreç içerisinde geliştirilerek günümüzde de güncelliğini yitirmeyen bir özelliğe sahiptir. Bu yönteme göre, dinleyici pasif konumda olup,

---

[54] Ebû Abdillah Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-Sanânî el-Yemenî, *Fethul Kadir: el-Cami beyne fenneyir-rivayeti ved-dirayeti min ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: Dârü İbn Kesir,1414) 3/242.

[55] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Tefsirü'l-Kurâni'l-Kerim*, (Beyrut: Darü Mektebeti Hilal, 1410), 359.

[56] Ebu Ala el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani ve diğ., (İstanbul: İnsan Yayınları,1986), 3/63.

[57] Dârimî, "Mukaddime", 34.

[58] Kurul, *Kur'ân Yolu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 1/ 423-425.

[59] Muhammed et-Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye,1984), 14/325.

bilgiler tek yanlı ve sözlü olarak ilgili kitleye iletilmektedir. Bu yöntemle çok az bir sürede muhataba birçok bilgi verebilir. Bu bağlamda İslam dini ile ilgili bilgilerin birey ve topluma iletilmesinde öne çıkan bir anlatım yöntemidir. Ayet ve hadislerde temel öğreti olarak geçen "tebliğ", "davet" ve "öğüt" gibi kavramlar anlatımla ilgilidir. Kur'ân'daki "Öğüt ver, çünkü öğüt mü'minlere fayda verir."[60] âyeti, anlatımın faydasına işaret etmektedir. [61]

Söz konusu âyetin anlam örgüsü kategorize edildiği zaman muhatap kitleye hikmet, güzel öğüt ve en güzel şekilde mücadele gibi üç ölçüde hitabın düşünüldüğünü söylemek mümkündür: Burada üzerinde durulacak esas konu güzel bir öğüt anlamına gelen mevize-i hasene/ اَلمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ olduğu için onun üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede mev'iza kelimesi dînî öğüt, ibret, nasihat, kalbi inceltecek iyilikle, mükafatla teşvik ve azap ile sakındırma anlamına gelmektedir. Âyette geçen mevize-i hasene/ اَلمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ifadesi, güzel öğüt anlamına gelmektedir. Buna göre dine öğütle davetin içeriğini, Kur'ân'ı tilavet etme, idrak etme ve açıklama doldurmaktadır. Bazı alimlere göre kalbi yumuşatan her söz güzel öğüt kapsamındadır.[62] Ayrıca güzel öğüt, açık ve ikna eden deliller, ders veren konuşmalar ve zannî deliller anlamına gelmektedir. Bu kadar anlam zenginliği olan bu kavramın halk tabakasına etkisi tartışılmaz bir gerçektir.[63]

Meviza, muhatabın kalbine ve zihnine yönelik etkili söz söylemek demektir. Güzel öğüt ifadeleri üslupta yumuşaklık, incelik ve etkileyicilik gibi niteliklere işaret eder. Nitekim Tabatabâî'ye göre mevize güzel ve güzel olmayan öğüt olmak üzere olmak iki kısma ayrılır. Dinde itibar gören ise güzel mevizedir.[64] Anlaşıldığı üzere konunun ana gövdesini oluşturan Nahl Sûresi 125. âyetindeki ikinci üslup öğesi güzel öğüt de din dilinin inşa edilmesinde önemli bir basamak oluşturmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in (sav) davet biçiminde hep bu nitelikleri görmek mümkündür. Kur'ân, davetin içeriğini ve şekilselliğini belli esaslara dayandırmış ve bu davet yolunda uygulanabilecek metod ve yolları ortaya koymuştur. Böylelikle Hz. Peygamber'in (sav) ve onun yolundan giden davetçilerin yol haritasını çizmiştir.

Kur'ân'da müttaki Müslümanlar için ilâhî vahyin bir rehber ve öğüt olduğunu ortaya koyan pek çok âyet vardır.[65] Bu çerçevede Hz. Peygamber (sav), dinin nasihat olduğunu ifade etmiştir. Bu öğretiler ışığında sahâbenin de talim terbiyesi başta Mescid-i Nebevî olmak üzere evlerde, sohbet ortamlarında güzel öğütlerle sağlanmıştır. Bilindiği gibi kurumsal olarak sistematik ve düzenli eğitimin yapıldığı yer yatılı okul gibi ashab-ı suffe olmuştur. Burada eğitim gören öğrenciler, gündüz Nebevî mescidde ibadet ve ilimle iştigal etmiş, Suffe mekanını ise yatakhane ve ilmîn tedris edildiği yer olarak kullanmıştır.[66] Bu erdemli insanlar, eğitim ve öğretimlerini tamamladıktan sonra muhataplarını hikmet ve güzel öğüt mekanizmasını

---

60 ez-Zâriyât, 51/55.

61 Suat Cebeci, "Din Öğretimi Yöntemleri", *Etkili Din Öğretimi*, 305-334.

62 Ragıb el-İsfehânî, *Mu'cemu Müfredâti'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, 542.

63 Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî el-Bantanî, *Merah Lebid li keşfi mane'l-Kur'âni'l-mecid*, thk. Muhammed Emin Sanâvî, (Beyrut: Dârü'lKütübi'l-İlmiyye,1417), 1/612.

64 Bkz. Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1973), 12: 373; Tahir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dârü Sahnun), 14/329

65 el-Bakara 2/66; Âl-i İmrân, 3/138; el-Mâide, 5/46; el-Hûd, 11/120; en-Nûr, 24/34); Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyun* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, ty.) 3/220

66 Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, çev. Ahmet Naim, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı,1984),2: 540; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* 2/940.

işlevsel hale getirerek ikna etmişlerdir.

Dine çağrı, Allah'ın isteğine yapılan bir davettir. Bu tavır, kişinin çıkarına ve ırkına yapılan bir davet değildir. Bu kutsal projenin içinde olan bireyin Allah'a karşı sorumluluğunu yerine getirmekten başka bir kazancı yoktur. Bütün bu yapılan faaliyetlerin ve çalışmaların dünyevî bir üstünlüğü olmamakla beraber mükafatını verecek olan sadece Yüce Allah'tır.[67]

Güzel öğüt temeline dayalı din dili gereksiz azarlama ve zorlamaya başvurmayı engeller. Ayrıca bu yapı bilgisizliğe dayalı ve bilmeyerek yapılan hataları ifşa etmeyi ve yüzüne söylemeyi yasaklar. Merhamet ve şefkat içerikli güzel bir öğüt, çoğunlukla katı yüreklere bile hidayeti sokar ve bugz eden kalplere ülfet tohumlarını diker. Sonuçta kınama, sert çıkma ve onuru kırma söz konusu olmadan daha iyi neticeler elde edilebilir.[68] Böylece İslâm'ı tebliğ eden mürşidin, vâizin veya tebliğcinin iyi yetişmesi, İslâmî bilgileri iyi alması, bilimsel gelişmeleri takip etmesi sağlam bilgiler ışığında belli konularda muhataplarını bilgilendirmesi daha net anlaşılmaktadır. Öğüdün hedef kitleyi etkilemesi için, öncelikle davetçinin söz-edim bütünlüğünü yakalaması gerekir. Bir başka ifade ile "ilmi ile amel eden bir kimliğe bürünmesi gerekir. Yoksa tebliğci; "Ey iman edenler, yapmadığınız şeyleri, niçin söyler dururusunuz?"[69] ve "Kitabı okuyup durduğunuz halde kendinizi unutur da, başkalarına mı iyiliği emredersiniz? Düşünmez misiniz?"[70] gibi âyetlerin muhatabı olur.[71]

Açıkça anlaşılmaktadır ki, Kur'ân, öğüdün herkese etki etmeyeceğine ve öğüdün tesir edeceği kişilerin kimliğine dair bilgi vermektedir. Bu bağlamda takvalı müminlere, Allah'ın azabından korkup sadece ona itaat edenlere akl-ı selim ile çağrıya cevap verenlere öğüt tesir edecektir. [72] Bu niteliği sahip olanlar kendileri öğütle hakka davet edildiğinde boyun eğer, Allah'a hameder ve asla kibirlenmezler. Buna karşılık inkarcılara öğüdün fayda vermediği bilinmektedir. Öğüt kanalının açık olmasının sebebi inkarcılar tarafından herhangi bir mazeret üretilmesini engellemektir. Kur'ân'da böylece öğüde kulak vermeyenlere büyük bir azabın verileceği beyan edilmiştir.[73] Bu çerçevede öğüdün güzel oluşu ve öğüde muhatap olan birey ve toplumların iyi bir alıcı durumunda olmaları, dine davette ve dinden istifade etmede önemli bir destekleyici güç durumundadır.

1.3. Allah'ın Dinine çağırırken Tartışma Dilinin Temel ilkeleri

İlgili âyette geçen mücadele kelimesi ipi sağlamca düğümlemek, saç örgüsü yapmak, binayı sağlam yapmak, kişinin arkadaşını sert bir zemine yıkması, iki kişiden birinin diğerini fikren yenmesi ve bağnaz derecede bir düşünceyi savunmak gibi anlamlara gelir ve "جدل" kökünden türemiştir. Dolayısıyla cedel, bir konu etrafında, karşı tarafı cevap veremez duruma gelmesi ve onları yenmek gayesiyle, sağlam ve güçlü delillere dayanarak tartışmaktır. Cedelcinin gayesi, bir düşünceyi, yaygın ve kabül görmüş öncülerle ispatlamak ve savunulan

67 İbn Âdil Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb* (Beyrut: 1998),12/187.
68 Ahmet Önkal, *Rasûlullah'ın İslam'a Davet Metodu* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 45.
69 es-Saff, 61/2.
70 el-Bakara, 2l44.
71 Hayreddin Karaman ve diğer., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 3/453-454.
72 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, 1383), 5/ 202.
73 el-İnfitar, 14-19.

fikirle çelişir duruma düşmemektir. Râzî'ye göre mücadele, daha çok imanı olmayana ve dini sevmeyene karşı devreye girecek bir yöntemdir.[74] Burada Râzî'nin bu görüşü cedelin kullanım alanını daralttığı izlenime verse de cedelin hizmet çerçevesini çizdiğini söylemek daha mantıklıdır.

Söz konusu âyette geçen tartışma metodunun içeriğine dair şunları söylemek mümkündür. Zikri geçen bu yöntemle bireyler, farklı görüşleri dinleyip analiz etme ve kendi fikirlerini diğerlerinin görüşleri ile analoji yapma becerisini elde ederler. Bu kazanım kişilerin uyumlu, vasat düzlemde bir şahsiyet geliştirme ve objektif yolla bilgi elde etmesi açısından önemlidir. Bu metot, kesin bilgiye dayalı ve tartışılmaz değerlerin ve sabitelerin olduğu konularda değil, tek çözümlü olmayan ve farklı yönelişlerin yer aldığı değişken hususlara pratize edilir. Bu bağlamda tartışma metodu dinin temel sabitelerinde işlek olmamakla birlikte dinî duygu ve ahlâkî değerlerin öğretilmesinde etkili ve uzun vadeli öğrenmeleri sağlayan bir yöntem olarak kullanmak mümkündür.[75] Doğruyu ve gerçeği elde etme gayesiyle uygun şekilde tartışmanın gerekliliğine *"... onlarla en güzel şekilde tartış."*[76] âyetinin işaret ettiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla İslam'da irdeleyip, tefekkür ederek kazanılan bilginin, işitmeye ve klasik yöntemle elde edilen bilgiden daha değerli olduğu kabul edilmektedir. [77] Elbetteki bu yolla, bilgi, beceri ve tutumların arka planındaki esas ilke de öğrenildiği için kıymetli ve anlamlıdır.

Kur'ân-ı Kerim'de iki yerde "ahsen" sıfatıyla gelen erdemli müminlerin kullanmaları gereken tartışma yöntemi, muhatap hedef kitlenin şartları ve tutumlarına bağlı olarak tezahüre eden ve gelişen tabii bir süreçtir. Zira Nahl Sûresi 125. âyet kapsamında, mücadele kavramının davet içeriğinin dışında tutulması esasında tartışma olgusunun irşad ve davet metodunun bir parçası değil; farklı bir iletişim kanalı olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Konuyu destekleyici mahiyette Râzî ve Şevkânî gibi müfessirlerden "cedel davet babından değildir[78] şeklinde açıklama gelmektedir. Onun davetin bir parçası olarak ele alınması yeri geldiği zaman uygulanması gereken bir yol olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle bir soruyla konuyu aralamak mümkündür: "Ve onlarla en güzel şekilde mücâdele et." âyette en güzel mücadelenin neliği nasıl belirlenecektir? Şeklinde bir soruya şu şekilde cevap vermek mümkündür: ı. Yumuşak söz söyleme " Ona yumuşak söz söyleyin. Belki düşünür veya saygı duyar."[79] Yüce Allah, bu yöntemi Hz. Mûsâ ve Harun'un kullanmasını emretmiştir. Benzer yöntemi Hz. Muhammed'de (sav) uygulamıştır: "O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın."[80] ıı. Kötülüğe iyilikle muamele etmek. "Kötülüğü iyilikle savan kimselerdir."[81] ve "İyilikle kötülük bir olmaz. Sen kötülüğü en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur."[82] ayetleri iyilik

74 Râzî, *Mefatihu'l-Gayb,* 20/ 287.
75 Şevki Saka, *Kur'an-ı Kerim'in Davet Metodu* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991), 206.
76 en-Nahl 16/125.
77 M. Sait Özervarlı, Kelâm'da Yenilik Arayışları (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 12-13.
78 Râzî, *Mefatihu'l-Gayb*, 14/379; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 808-809.
79 et-Tâhâ, 20/44.
80 el-Âl-i Imrân, 3/159.
81 er-Rad, 13/22.
82 el-Fussilet, 41/34.

merkezli bir davranış ve tutumu emretmektedir. ıı) Bilgi odaklı mücâdele. Bilgiye dayalı olmayan cedel kişiyi şeytana tâbi kılar. "İnsanlardan bazıları vardır, hiçbir bilgiye sahip olmadan Allah konusunda mücâdele eder ve her inatçı şeytana itaat eder."[83] ıv. Sabır. bu metodun en güzel örneğini Firavun ile Hz. Musa'nın tartışmasında bulmak mümkündür.[84] âyetleri bu perspektiften ele alınırsa, Hz. Mûsâ'nın sabrının büyüklüğü anlaşılacaktır. Bütün gayri insani davranışlara aldırmadan, dini ilkelerden ödün vermeden ve onurunu koruyarak ilahi mesajları iletmeye gayret etmiştir.[85]

Ancak mücadelenin de irşad ve ahlak niteliğine sahip olmasının önemli olduğu bilinmektedir. Zira âyette "Ahsen" kaydı, mücadelenin en aktif bir tarzda olması gerektiğini ifade ettiği gibi zaman ve ortam unsurunu göz önünde bulundurmaya sosyolojinin, psikolojinin felsefenin ve tarihin verileri çerçevesinde muhatab kitleyi diyalog sürecine davet etmeye işaret etmektedir.[86] Aslında Kur'ân'ın tartışma üslûbunda pratiğe döktüğü dile dair incelikler, "ahsen" kaydının tefsir ve tatbik edilmiş halini ortaya koymaktadır. Bu ve buna benzer âyetler, bir müminin, kavminin verdiği gözdağına karşılık, ortaya koyduğu duruşunu ve gerçeği anlatmada belirlediği söylem tarzını da şekillendirir niteliktedir.[87] Mü'min birey, burada muhataplarını doğrudan hedef almamış, tam tersine dolaylı bir üslûb ile doğruyu ve hakikati anlatmaya özen göstermiştir. [88] Böylece, direkt olarak muhataplarını suçlamak yerine, empati yaparak, "*Bana ne olmuş ki, beni yaratana ibadet etmeyecekmişim! Hâlbuki hepiniz O'na döndürüleceksiniz.*"[89] tarzında bir söylem geliştirmiş ve böylelikle hitap ettiği kitleyi ikaz ve özenle irşad etmiştir. [90]

Yeri gelmişken şunu da söylemekte yarar vardır: İrşadın farklı bir boyutuna dikkat çeken "en güzel şekilde tartış" âyetinin tefsirine dair şunlar söylenebilir: Sözgelimi Zemahşerî'ye göre, sertlik ve zorlamanın olmadığı gönül ve dil yumuşaklığının yer alması[91], Mâverdî'ye (ö.450/1058) göre, birkaç anlamı olmakla beraber affetmek anlamındadır.[92] Ayrıca Taberî ve Kurtûbî (ö. 671/1273), bunun gibi bir açıklama yapmış âyet-i kerimedeki "mücadele" sözcüğüne Hz. Peygamber'e (sav) atıfla, "Sana yaptıkları kötülüğü affet ve yaptıkları fenalıkları unut." manasını yüklemiştir.[93] İbn Kesir (ö.774/1373), muhataplarla güzel bir tarz, hoşgörülü bir üslup ve iyi bir hitap ile konuşma,[94] İbn Atiyye (ö. 541/1147) de buna benzer bir görüş belirterek, davet edilenle katı ve sert olmayan bir şekilde, ayrıca onların eziyetlerine takılmadan, risaleti tebliğ ve hakka davette kusur etmemedir.[95] Ebussuud

---

83 el-Hacc, 22/3.
84 eş-Şuarâ, 26/23-30.
85 Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri,* 11/145-149.
86 Esra Hacımüftüoğlu, "Kur'ân-ı Kerîm'de İrşâd Bağlamında "Mücadele" Kavramının İncelenmesi", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 2/2,(2014): 23-42.
87 Ebû Ali el-Fadl b. Hasen Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (yy.: Dârü'l-Marife, 1988), 605.
88 Süleyman Uludağ, *İslam'da İrşad* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 304.
89 el-Yasin, 36/22.
90 Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr* (Beyrut: 2004); Mustafa, Çağrıcı, "Hasene", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: DİB Yayınları, 1997), 16/376-377.
91 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/619; Ahmed Mustafa Meragı, *Tefsirü'l-Meragı* (Kahire: Şirketi Mektebe,1946), 14/ 161.
92 Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyun*, 3/220.
93 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 14/401.
94 Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddık Han, *Fethu'l-beyan fî mekâsıdi'l-Kurân* (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye,1992) 7/339-340.
95 İbn Atıyye, *el-Muharrar*, 3/432-433.

(ö.982/1574) ve Âlûsî'ye (ö.1270/1854) göre ise şefkatli bir kalbe ve tatlı bir dile dayanarak muhatapları fikri sabitelerinden ve önyargılarından uzaklaştıracak bir tartışmadır.[96] Bu bağlamda bazı ulema, felsefe geleneğinin etkisinde kalarak âyetteki hikmete; mantıkî burhanî-aklî deliller, güzel öğüde; hitabet, mücadele kelimesine de kaziyyelerden oluşan mantıkî cedel anlamını yüklemiştir.[97] Şunu ifade etmekte fayda vardır. Burada hikmet kelimesine yüklenen birçok farklı anlamların doğruluğunu savunmak tutarlı gözükmemektedir. Ancak gelen bu görüşler analiz edildiğinde bu görüşlerin kesiştikleri nokta güzel bir tartışmanın içeriğini şefkat, merhamet, tatlı dil doldurmakta, ilahî hitabı akla ve gönle götürecek bir yol kuşatmaktadır. Gelen bilgiler çerçevesinde şunları söylemek mümkündür: Tartışmanın/cedelin davetin metodu olmadığı unutulmamalıdır. Belki yan unsuru olduğunu söylemek mümkündür. Doğru, hikmet odaklı davette Müslümanların maslahatının, davet ve davetçilerin güvenliğinin, ulaşılması hedeflenen ideallerin ıskalanmaması, gereksiz çatışma ve gerginliklerden uzak durulmasına katkı sağlamaktadır. Dünyevîleşmenin değil Allah rızasının hedeflendiği bir davet dili veya din dili Kur'ân'ın belirlediği bir parametredir.

Tartışma, iletişime konu olan bilgi hakkındaki şüpheleri ve soruları ortaya koymak sonra bunların anlaşılması zor ve girift olan yönlerin giderilmesi, cevaplandırılması ve bu konuda ikna olma çabasıdır. Dolayısıyla en güzel bir tartışma neliği, muhatabın sorgulama özelliği göz önünde bulundurularak onun rahat bilgilenmesini sağlayan bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı "*onlarla en güzel şekilde tartış.*"[98] emredilmektedir.[99] Fakat bu bir düşünce yarıştırması, münazara ve üstünlük sağlama gayreti değildir. Aynı zamanda bu ifade, tartışmanın, faydalı bir netice verecek şekilde yapılmasına dikkat çekmektedir.[100] Kur'ân-ı Kerim, bunu hitap edilen bireylerin hassasiyetlerine saygı duyarak bir adap çerçevesinde yapılmasını emretmiştir. "*Onların Allah'ın dışında taptıkları şeylere sövmeyin ki, karşılığında onlar da bilgisizce Allah'a sövmesinler"*[101] âyeti bir yönden din dilinin inşa edilmesinde yararlanılan tartışma metodunun kodlarını vermiştir.

Diğer taraftan Mâturîdî'ye göre Nahl sûresi 125. âyeti dinde tartışmanın adabını ve diğerleriyle iletişim kurmanın temel ilkelerini ortaya koymaktadır. Buna göre dini anlatırken veya öğretirken dikkat edilmesi gereken ilkeler şunlardır. Hikmet, güzel öğüt ve en iyi ve en etkili tartışma metodunun kullanılmasıdır.[102] Bu çerçevede güzel bir şekilde tartışmanın neliğine dair şunları söylemek mümkündür: Muhataba üzerine yüklenici, onu horlayıcı ve çirkin görücü bir dil kullanmadan hitap etmektir. Böylelikle muhatap alınan birey veya toplum, davette bulunan kişinin hedefinin tartışma yoluyla üstünlük sağlamadığına ikna olur ve bunu hisseder. Bu tartışmanın amacının gerçeğe ulaşmayı ve ulaştırmayı hedeflediği

---

96 Ebü'l-Kasım Zeynülislâm Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Mısır: el-Heyeti'l-Mısriyye, ty.), 2/328.
97 İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: 1987), 2/593.
98 en-Nahl 16/125.
99 Ebû Ca'fer Muhammed et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Mektebü'l- ilam,1409), 5/512.
100 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut: 2005), 6/594-595.
101 el-En'am, 6/108.
102 Muhammet Esed, *Tefsiru'l-Mesaj* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 5/253

ortaya çıkar.[103] Her insanın fıtraten taşıdığı bir kişilik ve onur vardır. Bu durum dikkate alınmadan doğru bir din dili kullanılarak muhataba yaklaşım sergilenmediğinde o kişi savunduğu düşüncesinden vazgeçmez ve düşüncesinde taassub noktasına gelen bir savunuya girer. En güzel biçimde tartışma merkezli davet dili (din dili), bireyin asil duygusuna değer verir. Tartışmayı amaca hizmet aracı olarak kullanmak ile tartışmayı amaç haline getirmenin farklı olduğunu bilmek gerekir.[104]

Aslında bu mesele etraflıca ele alınıp tartışıldığı zaman ortaya bir diğer konu çıkmaktadır: Kur'ân'da dil ile davet ve deliller ile tartışma çerçevesine önem verilmiş bu alanın dışına çıkılmadığı sürece, davetin ilke ve metodlarına bağlı kalındığı için başarının yüksekliğine işaretler bulunmaktadır.[105] Sözgelimi Hz. Enes ve Hz. Âişe'den naklen, Kur'ân'ı hayata taşımada çok hassas ve titiz davranan Hz. Peygamber (sav), hoş olmayan bir davranışı görse veya böyle bir kötü fiilin varlığından haberdar edilse bu çirkin fiili ve yanlış hareketi yapan kişinin yüzüne vurmadığı gibi, ismini söyleyerek de ifşa etmemiştir. "İnsanlara ne oluyor da şöyle şöyle söylerler veya yaparlar." diye ortaya konuşurdu.[106] Buna göre burada üzerinde durulan yanlışın düzeltilmesi olduğu için kişiler merkeze alınmamış sorunların çözümüne odaklanıldığı için çıkılan yolun sonu da aydınlık olmuştur.

Bu çerçevede geçmiş peygamberlerde olduğu gibi Hz. Muhammed (sav) de dinin savunulması, anlatılması ve muhatabı olumlu yönde etkilemek amacıyla mücadele kanalını en iyi kullanmıştır. Konumuzla ilgili âyette mücadalenin niteliği ortaya konmuş, mücadele emrinin dine davet yöntemi değil bir savunma stratejisi olduğu söylenmiştir.[107] Bu telakkiye göre davetin hikmet ve güzel öğütle yapılması emredilmiş, mücadele dine davetin esas unsuru değildir. Onlara tartışmanın hedefi davet olsaydı âyetteki ifadelerin şöyle geçmesi gerekirdi: "Rabbinin yoluna hikmet, güzel öğüt ve mücadele ile davet et." Ancak zikri geçen âyete bakıldığı zaman, davet eylemi hikmet ve güzel öğüt sözcüğü ile gelmiş ve en güzel tartışma yapılması emri ise farklı bir fiille gelmiştir. Dolayısıyla mücadele emri direk bir dine çağrı yöntemi olmasa bile, Kur'ân-ı Kerimde en güzel bir şekilde tartışmaya vurgu yapılmıştır.

Her şeyden önce en güzel tartışmanın[108] ana kuralını, fikirsel ve dini konulardaki tartışmalarda ilâhî mesajın sağlam delillerle açık bir şekilde belirtilmesi belirlemektedir. Kati deliller ortaya konup kabul edilmemesi durumunda ise hâlâ direnen ve direnç gösterenler ile tartışmayı sürdürmek anlamlı ve yararlı değildir.[109] Tam bu noktada tartışmayı bitirmek gerekir. Muhatap alınan bireyin niyetinin iyiyi ve doğruyu anlamak olmadığı anlaşıldığında böyle bir ortamda tartışma yararlı olmadığı gibi, bu kişilerle aynı ortamı paylaşmak bile iyi

---

103 Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed, el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve Esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dârü ihyai't-türasi'l-arabi, 1418), 3/245.

104 Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Dârü'l-fikir, 1420), 6/ 613.

105 Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Said b. Kasım ed-Dımaşkı, *Mehasinü't-Tevil* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418), 6/422-423.

106 Ebû Dâvud, "Edeb", 6; İbrahim Canan, *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye* (Ankara:1980), 276, 277.

107 Muhammed Mahmud Hicazi, *Furkan Tefsiri* (İstanbul: İlim Yayınları, 2004), 3/391.

108 Münazarada taraflann uyması gereken ilmi kurallar yanında bir takım adaba dair hususlar konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Arif Yıldırım, "İnsanları Gerçeğe Dâvetin Yolları ve Kelâmî Tartışma Metodu", *EKEV Akademi Dergisi* , 31/11, (2007):105

109 Abdurrahman Çetin, *Hitabet ve İrşad* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 268.

görülmemiştir. Bu tür sağlıklı olmayan tartışmalarda doğruluk ve adaletten kopmadan[110] Allah'a tevekkül edip, ondan yardım istemek gerekir.[111]

Gerçeğe ve doğruya kulak tıkayanlar ve bunları görmek istemeyenler hakkında "*İnsanlardan öylesi vardır ki, hiç bir bilgiye, bir delile, bir aydınlatıcı kitaba dayanmaksızın Allah yolundan sapmak için kibirlenerek Allah hakkında tartışıp durur. Ona dünyada bir rüsvaylık, kıyamet gününde de yakıcı bir azap vardır.*"[112] buyrulmaktadır. Bu âyet seviyesiz bir tartışmanın yararı olmadığını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede en güzel bir tartışma metodunun neliğinde iki unsur bulunmalıdır: ı. Ele alınan konunun tartışabilir bir özelliğinin olması ve onun öğretimine gereksinim duyulması, ıı. Hitap edilen bireyin niyeti, anlayışı tartışmaya uygun olmalıdır.[113] Anlaşıldığı kadarıyla hem davetteki ele alınan konunun hem de iletilecek hedef kitlenin durumu ve şartları en güzel tartışmanın çerçevesini çizmektedir.

Ayrıca bu âyetin konuşma tekniğine de işarette bulunduğu söylenebilir. Şöyle ki güzel ve etkili söz söyleme kabiliyetinin gerekliliğine ve irşad işine önem veren kişilerde etkili konuşma özelliğini taşımalarının gerekliliğine vurgu yaptığı da anlaşılabilir. O halde Kur'ân'ın rehberliğinde söz söyleme ve güzel konuşma tekniğine dair şunlar kaydedilebilir: ı.Konu ile ilgili kelimeleri bilinçli kullanmak ıı.Kelime hazinesini sürekli zenginleştirmek ııı. Sözcükleri anlayarak okumak, gerekli kısımları not etmek.ıv. Muhatapla konuşurken rahat olmak ve karşısındakine güven veren nezaketi ve kibarlığı elden bırakmamak.v. Kendine güvenmek, konuya hâkim bulunmak, vı. Düzgün konuşmaya itina göstermek ve imkan verdiği ölçüde kısa cümleler kurmak. vıı. Akla, mantığa ve duyguya inandırıcı malzeme vermek.vııı. Konuşurken jest ve mimikleri kullanmak.ıx.Ses tonunu konu bağlamında ayarlamak ve dikkati toplayabilmek için uygun temsiller vermek. çok önemli bölümleri işlerken sesi biraz yükseltmek, çok geçmeden hemen alçaltıp normal ölçüde tutmak ve dikkatleri daha çok toplayabilmek için de, uygun misaller getirmek. x.Konu bütünlüğü esasına göre akıcı bir üslupla konuşmak. xı. Konuyu bıktırıcı bir seviyeye getirmeden tamamlamak. xıı. Asıl temayı, ana fikri, konu tamamlandıktan sonraya bırakmak.[114] Konu bağlamında ortaya konan bu temel ilkeler güzel konuşmanın içeriğini ve şekilselliğini belirlemeye yönelik bir süreçtir. Dinin muhatap kitleye doğru ve etkili bir şekilde iletilmesinde en güzel mücadele emredilmektedir. Bu yöntem iyi işletilirse davete muhatap olanların dinden alacakları hidayet ve rehberlik fazla olacaktır.

2. Davette Davetçinin Sorumluluk Alanının Çerçevesi

Tarihî bilgilerin ışığında, Kur'ân'a muhatap toplumsal yapının, vahyin sunduğu rehberliği fırsata dönüştürüp huzur ve iyilik yönüne kanalize olmak yerine bireysel çıkar ve ihtirasları ile selim aklı ötelemeleri ve birbirini ötekileştiren bir yapıya sahip çıkmaları hep eleştirilmiştir. Ortaya konan ikazlara Müslümanların olumsuz tepki vermeleri ve bu hatayı

---

110 Nimetullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtîhu'l-Gaybiyye el-Mûveddihatü li'l-Kelimi'l-Ḳur'âniyye ve'l-Hikemi'l-Furḳâniyye* (Mısır: Dârü Kitabî,1999),1/ 443.

111 Ebu Bekir Cabir el-Cezâiri, *En Kolay Tefsir* (İstanbul: Mektup Yayınları), 5/32-33.

112 el-Hacc, 22/8-9; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi* (Ankara: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1962), 5/230.

113 Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kuran Meâli* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 11/145-149.

114 Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Anadolu Yayınları,1986), 7/3444.

yinelemeleri, dinin, muhataplarına en iyi tarzda ulaştırılmasını ve iyilik medeniyetini inşa etmeyi büyük bir oranda engellemiştir.[115] Bu dinin sahibi Allah olduğuna göre dinin anlatılmasında inşa edilecek din dili de insanın keyfine göre değil Allah'ın istediği doğrultuda şekillenmesi gerekir. Allah'ın istediği şekilde şekillenmesinde en etkili veri Nahl Sûresi 125. âyetin devamında Allah Teala "*…Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.*" âyetidir. Müfessirlerin bir kısmının kanaati, bu âyet Hz. Muhammed'in (sav) görevinin tebliğ ve davet etmek olduğuna işaret etmektedir. Hidayetin ve dalâletin meydana gelişi ve bunlara verilecek ceza Hz. Peygamber'e (sav) ait değildir. Sapıkları ve hidayette olanları en iyi bilen Yüce Allah'tır. Onları cezalandıracak veya mükâfatlandıracak olan da O'dur.[116] Âyetin pasajını oluşturan ilk kısım ile bu ifade arasında sanki bağlantı kurulamazmış gibi bir intiba oluşsa da ilim ehli, esasında âyetin iki kısmı arasında sıkı ve derin bir bağın olduğunu görecektir. Nitekim Yüce Allah hangi kulunun doğru çizgide olduğunu, ilerde bu hedeften sapıp sapmayacağını en iyi bilir.[117] Hz. Muhammed (sav) işin bu kısmıyla ilgilenmeyecek; O, Din-i Mübin-i İslam'a hikmet, güzel öğüt ve en güzel tartışma ile davet edecektir. Zira Hz. Peygamber (sav) bununla sorumludur. Hz. Muhammed (sav), herkesin eğitilebileceği ilkesinden yola çıkar ve davetini bu düstur üzerine inşa eder, ama kimin sapacağını veya hidayet bulacağını bilemez.[118] Aslına bakılırsa ilgili âyet, dinin sahibinin Allah olduğuna vurgu yaparak din dilinin de ona göre şekillendirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla burada pedagojik ilkelere dikkat edilmesi gerekir. Nitekim hadislerde "İnsanların seviyelerine göre davranın"[119] ve "İnsanların akıl ve anlayış seviyelerine göre konuşun." ifade edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber (sav), bu hususta en ufacık ihmalin ve ciddiyetsizliğin faydadan öte sıkıntı ve problem ortaya çıkaracağını ve fesadı doğurabileceğini şöyle dillendirmiştir: "Biriniz bir topluluğa onların anlayamayacağı bir söz söyler de bu söz onlar için fitneye sebep olur." Gelen bu hadislerin, üzerinde yoğunlaştığı noktanın muhatabın durumunu ve seviyesini gözeterek ilahi hitabın kendisine ulaştırılması olduğu söylenebilir. Bu çerçevede vahye muhatap kitlenin çocuk ve genç olması halinde kullanılan din dili pedogojiye uygun olmalı, idrak, seviyelerine ve psikolojik durumuna göre hitap edilmelidir. Pejoratif dilden uzak durmak bu âyetin verdiği en önemli mesajlardan biridir. Eğitim iletişim kanalları en iyi şekilde kullanılarak gerçekleşebilir. Dinin anlatıldığı hedef kitle ile iletişimde buyurganlığın ve baskıcı hâkimiyetin yer aldığı bir dil aksi bir durum ortaya çıkarır. Böyle bir olumsuzluğun baskı geldiği bir dil karşı kitleyi hakikate karşı sağır hale getirir. Bundan daha öte söylenenlerin tam aksi bir tutum geliştirir. Yaşadığımız bu asrın gençlerinde oluşan bu negatif tepkinin sebeplerinden biri de onlara karşı yanlış bir dil ve üslup kullanılmasıdır. Her halükarda din dilini belirlerken muhatabın kendisine ve seviyesine

---

115 Kurul, *Kur'ân Yolu*, 1/5 22-525; Benzer âyetlerle karşılaştırma için bkz. el-Bakara, 2/213; el-Beyyine, 98/4; el-A'râf, 7/157-158.

116 el-Cezâiri, *En Kolay Tefsir*, 5/32-33.

117 Davetin süreç odaklı olması ve sübjektif yorum ile bu görevin sınırlandırılmaması hakkında bkz. Abdülkadir Erkut, "Dine Davet Metodu Açısından "Ashabu's Sebt" Kıssasının Tahlili" , *Diyanet İlmi Dergi*, 149, (2013):47-68.

118 Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 11/145-149.

119 Ebu Davud, "Edeb", 23.

de saygı duyulmalıdır. Nitekim saygı görmek saygı duymaktan geçtiği çok iyi bilinmelidir. [120]

Hz. Muhammed (sav) yaşamı boyunca hayatı irşad sahasında olabildiğince hassas tutum sergilemiş, Kur'ân'ı zaman kaybetmeden sahâbîlere iletmiştir. Sahâbe-i kiramda bu hususta bilinçli davranmış, vahyin öğretileri doğrultusunda dini yaşama ve anlatmada büyük bir özen göstermiştir. [121] İslamiyet, büyük bir kültür ve medeniyeti inşa etmeyi, herkesin güven ve mutluluğunu hedef edinmiştir. Dolayısıyla Müslümanlar, ilâhî vahyi her yere ve herkese iletmekle mükelleftir. Bu çerçevede Kur'ân'da İslam'ı muhataplarına teblig ve tebyin etme işi hem Hz. Peygamber'in[122] hem de Müslümanların vazifesi[123] olduğu ifade edilmiştir. Elbetteki bu sorumluluk, hedef kitleye hakikati ikna edecek bir şekilde anlatacak, o gerçekleri eyleme dökecek bir beceri ve dili inşa etmek gerekir. Ayette dine çağrıda hikmet, güzel öğüt ve en güzel tartışma yöntemini kapsayacak bir dilin inşa edilmesi dile getirilmiştir. Bu zikredilen üç büyük yetinin gerçekleşmesi iyi bir donanımdan geçmektedir Buna göre Kur'ân'da irşad görevini nitelikli bir grubun yapmasına vurgu yapılmıştır. Âyette "*Sizden hayra çağıran, iyiliği benimsetip kötülükten alıkoyan bir topluluk bulunsun*"[124] buyrulmaktadır. Bu grubun din dilini inşa etmesine destek verecek hikmet, güzel öğüt (iletişim ve enformasyon teknikleri) ve en uygun tartışma, uyarmak, hatırlatma, beyan ve müjdeleme gibi ögeler göz ardı edilmemelidir.

Yüce Allah Hz. Muhammed'in (sav) İslam'ı muhatabına ulaştırırken az önce zikredilen kavramların içeriğe göre davranmasını emretmiş, dinin ilk tebliğ ve tebyin edicisi olan Hz. Peygamber'i "Ey peygamber, biz seni şahit, müjdeci, uyarıcı, Allah'ın izniyle O'na çağıran, nurlandıran bir ışık olarak gönderdik."[125] Nitelikleri ile vasıflandırmıştır. Bundan mülhem Hz. Peygamber (sav) de müminlere "Kolaylaştırınız zorlaştırmayınız, müjdeleyiniz nefret ettirmeyiniz."[126] ve "İnsanlara durumlarına göre davranınız"[127] buyurmuş Hz. Ali'de "İnsanlara kavrayabilecekleri şekilde anlatın, Allah ve Resulünün yalancı çıkarılmasını iste misiniz?" [128] demek suretiyle dine davette kullanılacak din dilinin içeriği şekillendirilmiştir. Âyetlerde ve hadislerde dinin anlatımında izlenecek yol ve ortaya konacak dil belli içerik zenginliğine sahip olması gerekir. El yordamıyla bu işin yürütülmesinin dini değerler yönünde tutum ve davranışlar geliştirmeye katkı sağlamayacağı âşikârdır. Zira dine davet salt bir öğretim değil, belli teknik ve değerlerin yer aldığı kapsamlı bir öğretim yöntemidir.[129] Hülasa, yukarıda zikri geçen bu temel ilkeler istikametinde inşa edilen din dili sayesinde ilahi hitap en kısa zamanda ilgili kesime en etkili şekilde ulaşacak, birçok kimse İslam dininden haberdar olacak ve Müminler zümresine girecektir.

---

120 Musa Mert, "Çocuklarla ve Gençlerle İletişimde Din Dili - Yeni Yaklaşımlar ve Öneriler", *Cunda Toplantıları I Din Dili Çalıştayı* (05-06 Mayıs 2018), (2018): 175-193

121 Kurul, *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/ 311-313

122 el-Mâide, 5/67.

123 el-Âl-i İmrân, 3/104.

124 el-Âl-i İmrân, 3/104.

125 el-Ahzab, 33/45-46.

126 Buhârî, "İlim", 12;"Edeb",80; Müslim, "Cihad", 6.

127 Ebu Davud, "Edeb", 4842.

128 Buhârî, "İllim", 49; وَقَالَ عَلِيٌّ حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ ، أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى عَنْ مَعْرُوفِ بْنِ خَرَّبُوذٍ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْ عَلِيٍّ بِذَلِكَ

129 Suat Cebeci, "Din Öğretimi Yöntemleri*", Etkili Din Öğretimi*, (2010):305-334.

SONUÇ

Kur'ân'da Tevhid odaklı İslam dini gerek Mekkî sûrelerde gerekse Medenî sûrelerde muhatab olduğu her kesime en dinamik bir şekilde güzel bir üslupla anlatılır. Bu anlatma süreci devam ederken Müminlere de söz ve edimlerde tutarlılığı sağlayacak emir, yasaklar ve tavsiyeler doğru bir dille aktarılır. Tek olan Allah'a iman mesajı ve onun gönderdiklerine teslim olma vurgusu doğru bir anlatımla ve dille ortaya konmaktadır.

Bu çerçevede din dilinde, diğer bir ifadeyle dini söylemde sıkıntıların yaşandığı bir zaman diliminde yaşıyoruz. Bu, beraberinde, kendimizi doğru ifade edememekten kaynaklanan birçok soruna yol açmaktadır. Din dilinin/dinî söylemin yenilenmesi ile asla dinin yenilenmesi yahut değiştirilmesi ve yahut usul-i dinin yenilenmesi anlamında "dinde reform" gibi bir şey kastedilmemektedir. Tam tersine din dilinin yenilenmesinden dini yaşamak, doğru bir dil ile onu yaymak ve taptaze muhafaza etmek kastedilmektedir. Dünyada kasıtlı olarak tahrik edilen İslâm düşmanlığına pirim verebilecek bir din dilinin, değiştirilmesi, yenilenmesi ve hatta yeniden inşa edilmesi âlimlerin en önemli görevi olmalıdır. Müslümanlar, klasik din dilinin eleştirisini yapıp yeni din dilinin inşasına yönelik faaliyetin içinde olması gerekir. Bunu, tasavvur ve tekellüm arasındaki bağı doğru bir zemine taşıyarak gerçekleştirmek mümkündür. Dolayısıyla Nahl Sûresi 125. âyet kapsamında dine davette kullanılan dilin şekilselliğini ve içeriğini hikmet, güzel bir öğüt ve en güzel bir şekilde mücadele kavramları belirlemelidir.

Kaynaklar

Abdülbaki, Muhammed. Fuad *el-Mucemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Darül-Hadis, 2001.

Akarsu, Bedia. *Dil-Kültür Bağlantısı*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998

Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998, 4.

Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Bantanî, Muhammed b. Ömer Nevevî el-Câvî. *Merah Lebid li keşfi mane'l-Kur'âni'l-Mecid*. Thk. Muhammed Emin Sanâvî, 2Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye,1417.

Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kuran Meâli*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.

Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Meâlimü't-tenzil fî tefsiri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. yy.: Darü Tayyibe, 1997.

Belhî, Mukatil b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kurâni'l-Kerim*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008.

Beydâvî, Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*. 2 Cilt. Beyrut: Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1418.

Câbirî, Muhammed. Âbid. *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm*. Çev. Muhammed Coşkun. 3 cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.

Canan, İbrahim. *Hz. Peygamber'in Sünnetinde Terbiye*. Ankara: 1980.

Cebeci, Suat. "Din Dilinin Mahiyeti ve Kavramsal Uzlaşı Sorunu", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 5/2, (2004):7-21.

Cezâiri, Ebu Bekir Cabir. *En KolayTefsir*. Çev. Salih Uçan, 10 cilt. İstanbul: Mektup Yayınları,1995.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerif el-Hanefî. *et-Tarifat*. Kahire: Darü'l-Fadile, 2000.

Çağrıcı, Mustafa. "Hasene*", Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: DİB Yayınları, 1997.

Çağrıcı, Mustafa. "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: DİB. Yayınları, 1995, 11/138-139.

Çetin, Abdurrahman. *Hitabet ve İrşad*. Bursa: Emin Yayınları,2008.

Çotuksöken, Betül. *Kavramlara Felsefe ile Bakmak*. İstanbul: İnsancıl Yayınları 1998.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. 9 cilt. Kahire: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabî,1383.

Ebussuud, Muhammed b. Mustafa el-İmadî. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü ihyai't-türasi'l-Arabi, ty.

Efendi, Konyalı Mehmed Vehbi. *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsir'il-Kur'ân*. 15 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, ty.

el-Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Acemî. *el-Hidaye ilâ bulugi'n-nihaye fî ilmi meâni'l-Kur'ân ve tefsîrihi*. 12cilt. yy.: Mecmuatü Buhusü'l-Kitabi ve's-Sünne, 2008.

Endelüsî, Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dârü'l-fikir, 1420.

Esed, Muhammed. *Tefsirü'l-Mesaj*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Luga*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü ihyai't-türâsi'l-Arabi,2001.

Güler, Zekeriya. "Tebliğin Mahiyeti ve Sınırları", Kutlu Doğum 2003: İslam'ın Güncel Sunumu, (2006):11-18.

Hacımüftüoğlu, Esra. "Kur'ân-ı Kerîm'de İrşâd Bağlamında "Mücadele" Kavramının İncelenmesi", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2/2, (Aralık 2014): 23-42.

Hicazi, Muhammed Mahmud. *Furkan Tefsiri*. İstanbul: İlim Yayınları, 2004.

Huvvârî, Hud b. Muhakkem. *Tefsirü Kitabillahi'l-Aziz*. Beyrut: Dârü garbi'l-İslam, 1990.

İbn Ali, İbn Âdil Ebû Hafs Ömer. *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*. 20 Cilt. Beyrut: 1998.

İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrarü'l-vecîz,* 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-medîd*. Çev. Dilaver Selvi, 8 Cilt. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2012.

İbn Aşur, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 30 Cilt. Tunus: ed-dârü't-Tunusiyye,1984.

İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu'l Mekâyis fi'l-Luğa*. 2 Cilt. yy.: Dârü'l-fikir, 1979.

İbn Kasım, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. ed-Dımaşkı. *Mehasinü't-Tevil*, 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Mustafa Muhammed, Mustafa Fadl el- Acmavî, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419.

İbn Manzur, İbü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sadr,1414.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut:1987.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed Râğıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 2005.

Karaman, Hayreddin ve diğ. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.

Kazancı, Ahmet Lütfi. "Hz. Muhammed'in Tebliğinin Kalıcı Olması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2, (1987):134.

Kelbî, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed, İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Erkam, 1416.

Keyifli, Şükrü. "Cami Merkezli Hizmetlerde Din Dili*", Cunda Toplantıları I Din Dili Çalıştayı,* (05-06 Mayıs 2018):35-53.

Koç, Ahmet. *Kur'ân'da İnsan ve Hz. Muhammed.* İstanbul: Rağbet Yayınları,2002.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kurʾân.* 20 Cilt. Beyrut: 1988.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifü'l-İşârât*. 3

Cilt. Mısır: el-Heyeti'l-Mısriyye, ty.

Kutluer, İlhan. "Hikmet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları,1998, 17/503.

Macit, N. *Dünya Dil Sistemi ve Dini Söylem*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

Mâtüridî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrut: 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-Uyun*. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty.

Meragı, Ahmed Mustafa. *Tefsirü'l-Meragı*. 30 Cilt. Kahire: Şirketi Mektebe,1946.

Mert, Musa. "Çocuklarla ve Gençlerle İletişimde Din Dili - Yeni Yaklaşımlar ve Öneriler", *Cunda Toplantıları I Din Dili Çalıştayı,* (05-06 Mayıs 2018):175-193.

Mevdûdî, Ebu Ala. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. Çev. Muhammed Han Kayani ve diğ. 6 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları,1986.

Nahcuvânî, Nimetullah b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtîhu'l-gaybiyye el-mûveddihatü li'l-kelimi'l-Ḳurʾâniyye ve'l-hikemi'l-furḳâniyye*. Mısır: Dârü kitabî,1999.

Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medarikü't-tenzil ve hakaikü't-Tevil*. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye,1998.

Önkal, Ahmet. *Rasulullah'ın İslam'a Da'vet Metodu*. Konya: Esra Yayıncılık, 1994.

Özervarlı, M. Sait. Kelâm'da Yenilik Arayışları. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1998.

Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-Kebir (Mefatihu'l·Gayb)*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Rıza, Reşid Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 12 Cilt. Beyrut 1999.

Saka, Şevki, *Kur'an-ı Kerim'in Davet Metodu*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.

Sıddık Han, Ebu't-Tayyib Muhammed. *Fethu'l-Beyan fî Mekâsıdi'l Kurân*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye,1992.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-Sanânî el-Yemeni. *Fethul Kadir: el-Cami beyne Fenneyir-Rivayeti ved-Dirayeti min İlmi't-Tefsir*. 6 cilt. Beyrut: Dârü İbn Kesir,1414.

Şirbînî, Hatîb Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *es-Sirâcü'l-Münîr*. 4 Cilt. Beyrut: 2004.

Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-a'lemî, 1973.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah

b. Abdulmuhsin et-Turkî, 24 Cilt. Kahire: Dârü'l-hicr, 2001.

Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. Hasen. *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. yy.: Dârü'l-marife, 1988.

Tokat, Latif. "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal*: *İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 1/6, (2009):75-98

Tûsî, Ebû Cafer Muhammed. *et-Tibyân. fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebü'l-İlam,1409.

Uçkan, Levent. "Dînî Eğitimde Etkili İletişim: Caminin "Câmi" Olabilmesi ve Din Dili, V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri (9-10-11 Mayıs 2014-Mardin): Toplumsal Barışa Katkısı Açısından Cami ve Din Görevlileri, (2015): 372-386.

Uludağ, Süleyman. *İslam'da İrşad*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2001.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili.* 10 cilt. İstabul: Eser Neşriyat, 1979.

Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 13 cilt. İstanbul: Anadolu Yayınları,1986.

Zebîdî, Ahmed b. Ahmed. *Tecrid-i Sarih Tercemesi*. Çev. Ahmet Naim, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı,1984.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşaf an hakaik gavâmidi't-tenzil.* 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabi, 1407.

Zeydan, Abdulkerim. *İslam Davetinin Esasları*, Çev. Veli Ulutürk-Mehmet Karabulut, İstanbul: Risale Yayınları, 1988.

Zürâi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Tefsirü'l-Kurâni'l-Kerim*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü Mektebeti Hilal, 1410.

An Analysis on the Requirement of Reconstruction of Religious Language in the Context of 125th Version of Nahl

Abstract

Language is a common communication tool for people. Individuals describe what they understand and perceive through language and gain identity with it. From this point of view, the aim is not to convey religious information without comprehending in a language that they do not understand and without methodology. Regrettably, in today's age, religion is not described in a mediocre language. Perhaps the formality of religion as religion is brought to the target audience. Such a method and attitude does not contribute to ensuring the desired transformation and change in individuals and societies. In this context, there is a need to evaluate and reconstruct the currently used religious language. The language of the Quran is centered in Allah. If this situation is disregarded, faith in God cannot perform its moral functionality. Using an Islamic language focused on the Qur'an in the declaration and invitation of Islam will be an important milestone in conveying religion to the target audience in a healthy, correct and effective manner. Therefore, the language of religion, which will be built on the constants and variables of religion, can reveal this missed situation. A useful and beautiful language of religion should be used, which shows that the constants of religion will not change, different interpretations can be made at the point of the variables of religion, and that thinking differently will not reveal hostility. In terms of the emancipation of humanity and ummah, the language of religion must be filled with good and virtuous values. The language of religion, built on solid foundations, does not erode the fundamental constituent values that bring society together. On the contrary, it performs a big task in transferring the basic principles of religion to the target audience in certain methods.

The content of the language of religion, according to time and conditions in terms of discourse, fills in the style and level that has the ability to tell its interlocutors. Otherwise the language of religion, only Hebrew used by Jews, Aramaic used by Christians, and Arabic used by Muslims as the language of religion should not be understood. In other words, the language of religion by meaning of religion refers to the style used by the religion to convey the basic perspective, attitude, and behaviors it gained to Muslims towards the addressee correctly. In other words, the language of religion is the answer to the question of "how to communicate religion to the audience, with rational, logical consistency and a persuasive language". Another expression means that what is meant by the language of religion is the language of invitation. The necessity for the reconstruction or renewal of the language of religion and the necessity to renew or change religion should never be understood. On the contrary, it can be understood from this that it maintains its basic dynamics, as the religion is, and presents its constants and variables to all humanity in the best way. Evil currents and trends that emerged in the Islamic world and whose sources of nutrition are weak have accelerated the necessity of reconstruction and revision of religious discourse/language of religion. Accordingly, it is an important point to shape the formation of a religious language that can answer the questions and problems that arise in the mind and heart of today's people. In this article, within the context of the 125th verse of Nahl Surah, attention was paid to the wisdom, beautiful advice and the most beautiful struggle element that should be included in the content of the religious language created in the invitation to religion, the discussion examples in the Qur'an al-Hakeem were touched, and discussion within the scope of the invitation to religion. Emphasis was placed on the parameters of the culture.

***Keywords**: Tafsir, Guidance, Struggle, Dialectics, Language of religion.*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Avrupa'daki Müslümanlar ve Avrupa İslamı

Muslims in Europe and European Islam

Aysun YAŞAR DİLEK[a]

[a] Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
e-Posta: aysunyasar@web.de , https://orcid.org/0000-0001-5255-1304

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	25.10.2019
Kabul Tarihi:	09.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Müslümanların Avrupa kültürüne uyum sağlaması gerektiği tartışmaları Avrupa Birliği ülkelerinde yıllardır gündemden düşmemektedir. Avrupa'da İslam yabancı bir fenomen olarak gösterilmektedir. Hâlbuki İslam Endülüs'ün fethinden beri Avrupa`da mevcuttur. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Müslümanların sayısı misafir işçi ve akabinde aile birleşimiyle artmıştır. Son yıllarda Suriye'deki iç savaştan dolayı Suriyeli Müslümanlar Avrupa ülkelerine iltica etmişlerdir. Müslümanlar din hürriyetlerini elde etmek, ekonomik ihtiyaçlarını gidermek, savaş gibi sıkıntılardan kurtulmak için, yaşam şartlarının daha iyi olduğu yerlere, özellikle Avrupa ülkelerine göç etmektedirler. Avrupa'da Hristiyan dinine mensup insanlar çoğunlukta, güçlü ve etken unsuru, Müslümanlar azınlık olarak daha güçsüz ve edilgen unsuru oluşturmaktadırlar. Entegrasyon politikası, kimin kime uyum sağlayacağını, toplumun içindeki güç dağılımının bir aynasını teşkil etmektedir. Avrupa İslamı konsepti, Avrupa ve İslam'ın uyum içinde olduğu bir yaşam tarzı oluşturmak ister. İlk defa 1990'lı yıllarda siyaset bilimcisi Bassam Tibi Avrupa İslamı ifadesini kullanmaya başlamıştır. 1999 yılında ilahiyatçı Tarık Ramazan Müslümanların Avrupa ülkelerine entegrasyonu için Avrupa İslamı adı altında bir sistem geliştirmeye çalışmıştır. Tibi ve Ramazan Avrupa İslamı tartışmalarında İslam'ın etik değerlerini vurgularlar. Tibi argümanlarında evrensellik ve tarihsellik düşüncelerine ağırlık verirken, Ramazan teolojik boyutta argüman sunmayı tercih eder. Avrupa İslamı düşünürlerinin gayesi, Avrupa'da yaşayan Müslümanların kimlik çelişkisi yaşamadan kendilerini hem İslam dinine hem de Avrupa ülkelerine ait hissetmeleridir. Ramazan'a göre Avrupa İslamı kimlik ve aidiyet üzerinden belirlenir. Bir Müslüman Avrupa'da hem ümmete ait bir Müslüman hem de bir Avrupalı olabilir. Avrupa İslamı düşünürleri İslam'ın etik değerlerinin genel olarak değişken olmadığını vurgularlar, değişken olan unsurlar üzerinde çalışılması gerektiğini söylerler. Lakin bugüne kadar Müslümanların sorularına cevap ve sorunlarına çözüm sunabilen kapsamlı bir yaşam konsepti geliştirilememiştir. Avrupa'daki sekülerleşme insan haklarının bir parçası olan din hürriyetini desteklemektedir ve İslam'ın uygulanmasını engellememektedir. Avrupa ülkelerine göç eden Müslümanların çoğunluğu yaşadıkları ülkenin vatandaşlığını alıp dördüncü nesile ulaşmalarına rağmen, içinde yaşadıkları toplum tarafından halen yabancı gözüyle değerlendirilmektedirler. Avrupa'da İslam tasavvuru olumsuzdur ve İslamofobya günden güne yaygınlaşmaktadır. Bu durumda Müslümanlar birtakım engellerle karşılaşmaktadırlar ve günlük hayatlarının birçok alanında ayrımcılığa uğramaktadırlar. Müslüman olmayan egemen toplum Müslümanların entegrasyon ve sekülerleşme çabalarına rağmen İslam'ı Avrupa'nın bir parçası olarak görmemektedir. Avrupa İslamı tartışmaları Avrupa'da yaşayan Müslümanların içinde yaşadıkları toplum tarafından tanınmalarını görülür bir şekilde sağlamamıştır.

Anahtar Kelimeler: *Avrupa, Müslümanlar, Ramazan, Tibi, Entegrasyon*

1. Giriş

Türkiye'nin resmi olarak 1999 yılında başlayan Avrupa Birliği üyelik görüşmeleri halen sonuçlanmadı (Spiegel, 2016). Avrupa Birliği müzakerelerinde Türkiye`nin dinî kimliğinden resmen bahsedilmemektedir. Birçok siyasetçi Avrupa kültürünün Hristiyanlık dini tarafından, Hristiyan-Yahudi köküne dayanarak, şekillendiğini vurgulamaktadır (Käßmann et al, 2017). Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne dahil edilmesine karşı gelenler çeşitli engeller, özellikle Avrupa Birliği üyelerinin ve Türkiye arasındaki din farklılığının değerler çatışmasına yol açabileceğini öne sürmektedirler.

İslam dini Avrupa kıtasında yeni bir fenomen gibi gösterilmeye çalışılsa da, kökü eskilere dayanmaktadır. Avrupa kültürünün Hristiyan ve Yahudi dini tarafından şekillendirildiğini öne sürenler bir zamanlar Güney Doğu Avrupa'nın Osmanlı iktidarının altında bulunduğunu (Okiç, 1999; Keller-Messahli, 2017) ve Müslümanların Endülüs'e hükmettiğini (Lohlker, 2017) göz ardı etmektedirler. Balkan'da Müslüman entellektüeller ilk defa 'Avrupalı Müslümanlar' ve 'Avrupa İslamı' terimlerini Osmanlı İmparatorluğu'nun sonlarına doğru kullanmaya başlamışlardır (Merjanova, 2013).

Bugünümüzün Avrupa'sında İslam dini azınlığı teşkil etmektedir. Müslümanların sayıları İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 'Gastarbeiter' (misafir işçi) statüsüyle (Eren, 2007) ve akabinde aile birleşimiyle (özellikle Almanya'da) artmıştır. Özellikle Fransa ve İngiltere'de yaşayan Müslümanların bir kısmı sömürge ülkelerden göç ederek gelmişlerdir. Suriye iç savaşı neticesinde son yıllarda Avrupa ülkelerine yoğun bir şekilde Suriyeli Müslümanlar göç etmişlerdir.

İstatistiklere göre Avrupa'da Hristiyan dinine mensup insanlar çoğunlukta olup (Şenay, 2002), güçlü ve etken faktörü oluşturmaktadırlar. Müslümanlar azınlık olarak güçsüz ve edilgen faktörü teşekkül etmektedirler. Uyum politikası güç politikasının bir aynasıdır: güçlü olan taraf kimin kime uyum sağlayacağını belirler. Azınlık olan Müslümanların çoğunluğunun Hristiyanlardan oluştuğu Avrupa kültürüne uyum sağlaması gerektiği tartışması Avrupa Birliği ülkelerinde yıllardır gündemden düşmemektedir.

Avrupa Birliği ülkelerindeki Müslümanların oranlarına baktığımızda nüfusu 67,2 milyon olan Fransa'da 5 milyon civarında Müslüman, toplam nüfusun %8'ini oluşturmaktadır. Nüfusu 67,1 milyon olan İngiltere'de Müslümanların sayısı 3 milyon civarında olup toplam nüfusun yaklaşık %5'ini oluşturmaktadır (Statista 2020). 23 Mayıs 2016 yılında İngiltere'de yapılan bir referendum neticesinde seçmenlerin %52si Brexit, yani Avrupa Birliği'nden çıkışı talep etmiştir. Brexit dönemi 31 Ocak 2020 tarihinde başlatılmış ve İngiltere Avrupa Birliği'nden çıkan ilk ülke olmuştur (Landeszentrale für Politische Bildung, 2020)

Bu iki ülkede Müslümanlar eski sömürge ülkelerinden gelmektedirler. Fransa'da yaşayan Müslümanların çoğu Kuzey Afrika'dan, özellikle Cezayir'den, göç etmişlerdir. İngiltere'deki Müslümanların çoğunluğu Pakistan ve Bangladeş'ten göç etmişlerdir (Khosrokhavar, 2017). 83,16 milyonluk bir nüfusa sahip olan Almanya'da yaklaşık 5,5 milyon Müslüman yaşamaktadır. Bu da toplam nüfusun %5,5ini oluşturmaktadır, çoğunluğu

Türkiye'den ve Yakın Doğu ülkelerinden gelmektedir (Stichs, 2016; Statista 2020).

2. Entegrasyon ve İslamofobya

Kuran gök, yeryüzü ve üzerinde olan her şeyin Allah'ın olduğunu söyler (En'âm 6:12):

" 'Göklerde ve yerde olanlar kimindir?' diye sor. De ki: 'Allah'ındır. O, kendi üzerine rahmeti yazmıştır. Sizi, gerçekleşmesinde asla şüphe olmayan kıyamet gününde mutlaka toplayacaktır.' Kendilerini ziyan edenler var ya, işte onlar inanmazlar.' "

Dünya kalıcı bir mekândan ziyade geçici bir imtihan yeri olarak görülmektedir (Ankebût 29:64):

"(Oysa onların tek gerçek kabul ettikleri) bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir; ahiret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi!"

İslam sınırlarının olmadığını belirtmiştir, Müslümanlara belli bir yerde yaşama zorunluluğu getirmemiştir. Tarihsel süreç içerisinde göç kavramını incelemek adına İslam tarihine bakıldığında, ilk göç Peygamber Efendimize karşı sertleşen tepkiler sonrasında kadın ve erkeklerden oluşan küçük bir grubun ilk defa Mekke'den Habeşistan'a hicret etmesiyle M.S. 615 yılında gerçekleşmiştir (Demircan, 2018). Habeşistan güvenli ve ulaşılması kolay bir bölge olarak bilinirdi. Habeşistan'ın Hristiyan kralı Ashame adaletiyle bilinirdi (Önkal, 1998). Mekke'de Müslümanlara zulüm günden güne arttığında yine kadın ve erkeklerden oluşan ikinci büyük bir grubun Habeşistan'a hicreti M.S. 616 yılında gerçekleşmiştir. Kureyş müşriklerinin tüm çabalarına rağmen iltica eden Müslümanlar Mekke'ye iade edilmeyip Ashame ve halkı tarafından iyi muamele görmüşlerdir (Sarıçam, 2002).

Avrupa'da yaşayan Müslümanlar yaşadıkları yere uyum sağlama çabasında bulunmaktadırlar. Lokal medya, ulusal medyaya göre İslam ve Müslümanlarla ilgili haberleri daha objektif vermektedir ve lokal boyuttaki tartışmalar yaşam gerçeklerini daha çok yansıtmaktadır. Eğitim, konut ve sosyal ayrımcılık Müslüman azınlığın çoğunluk tarafından istenmemesinden kaynaklanan bir sıkıntı olarak Müslümanların günlük hayatlarını şekillendirmektedir. Kıyaslama yapıldığında ilk göç eden Müslüman kuşağın entegrasyon şartları ve uyum durumu yeni kuşaklara göre daha kötüdür (Nielsen, 2010).

Almanya örneğine baktığımızda ilk defa 2006 yılında Alman İç İşleri Bakanlığı tarafından Müslümanları ilgilendiren konuları masaya yatırmak üzere bir Alman İslam Konferansı düzenlendi. Konferansın gayesi Almanya'da yaşayan Müslümanların entegrasyonunu ve değerler uyuşumunu, Alman devlet okullarında İslam din dersi ve üniversitelerinde İslam İlahiyat derslerinin verilmesini ve radikal İslami gruplara karşı adımların atılmasını sağlamaktır (Deutsche Islam Konferenz, 2010).

Müslümanların entegrasyonuyla ilgili farklı görüşler mevcuttur. Birinci görüşe göre, entegrasyon prosedürü başarısız geçmiştir. Büyük şehirlere bakıldığında sadece göçmenlerin kendi aralarında yaşadığı gettolar bulunmaktadır, nüfusun diğer kısmıyla kaynaşma gerçekleşmemiştir. Gettolardaki paralel kültür olumsuz haberlerle dikkat çekmektedir: mesela kadına uygulanan şiddet, namus cinayetleri gibi. İkinci görüşe göre, paralel bir toplumun oluşması doğal olarak değerlendirilmektedir, örnek olarak Amerika'daki Chinatown gösterilmektedir. Çok kültürlülük entegrasyonun bir aşamasıdır ve entegrasyonun daha çok

zamana ihtiyacı vardır. Göçmenlerin toplumda başarılı olmaları, okul ve iş hayatında ilerlemeleri başarılı bir entegrasyonun göstergesidir. Üçüncü bir görüşe göre, göçmenlere dayatılan 'Leitkultur' (öncü kültür) eleştirilmektedir. Paralel toplum azınlığın tercihi üzerine değil çoğunluğun azınlığı istememesinin oluşmaktadır. Asıl sıkıntıyı toplumdaki ırkçılık oluşturmaktadır (Schiffauer, 2008).

Bugünün dünyasında Müslümanlar farklı sebeplerden dolayı, özellikle ekonomik ihtiyaçlarını gidermek, savaş gibi sıkıntılardan kurtulmak için durumu daha iyi olan yerlere, özellikle Avrupa ülkelerine göç etmektedirler.

Avrupa devletlerinin hukuku Müslümanların ibadetlerini yerine getirmelerini engellememektedir. Müslümanlar dördüncü kuşakta bulunup Avrupalı Müslüman haline gelmişlerdir. Müslümanların misafir konumunda olmayıp artık yaşadıkları ülkenin vatandaşı olmaları Avrupa'nın 1990'lı yılları için büyük bir ilerleme anlamına gelmiştir.

Avrupa'nın birçok yerinde Müslümanlar ayrımcılığa uğramaktadır (Şahin, 2017). Örnek vermek gerekirse Alman İç İşleri Bakanlığı'nın yayımladığı bir istatistiğe göre Almanya'da yaşayan Müslümanlara yapılan saldırıların sayısında günden güne artış olduğu görülmektedir. 2017 yılında özellikle sağcı kesim tarafından Müslümanlara karşı 950 saldırı kayıt altına alınmıştır. Başörtülü kadınlara saldırı, tehdit mektupları, camilere zarar vermek gibi saldırılarda 33 Müslüman yaralanmıştır (Spiegel, 2018). Nefret suçları olarak adlandırılan bu saldırıların hepsinin bildirilmediği bilinmekte ve gerçek saldırı sayısının kayıt altına alınan ve istatistiğe giren sayıdan çok daha yüksek olduğu tahmin edilmektedir.

İslamofobya terimi altında İslam'a ve Müslümanlara karşı önyargı, korku ve bilgisizlikten kaynaklanan ve İslam düşmanlığına kadar varan ideolojik tutumlar ve davranışlar toplanmaktadır (Kassis & Uçar, 2019). İslam düşmanlığı medyanın bir kısmı tarafından desteklenmektedir, Müslüman olmayan toplumun Müslümanlara olan ön yargılarını kullanmaktadır. Medya, bir grup insanın topluma entegre olmasında destekleyici ve olumlu veya dezentegre olmasında kışkırtıcı ve negatif bir rol oynayabilmektedir. Negatif rol oynayan medya, mesela Almanya'daki Bild gazetesi gibi (Tibi 2018, Ghanem 2019), bütün Müslümanları homojen bir birlik olarak tanıtmaktadır. Hâlbuki dünyada bir milyarın üzerinde olan Müslüman nüfusu çok farklı kültür ve İslam anlayışına sahiptir. Medya, uyumlu Müslümanlar hakkında haber yapmayı uygun bulmayıp, aşırı pozisyona sahip olan uç kısımların sesini duyurmayı tercih etmektedir. İslam'ı dinden çok siyasi bir fenomen olarak sergilemektedir. Cami yapımı ve okullardaki din dersiyle ilgili haberlerde, Müslüman olmayan toplumun İslamlaşma korkularını körükleyecek ifadeler kullanılmaktadır. Medya haberlerinde yasa dışı işlemde bulunan veya suç işleyen kişi Müslümansa dinî aidiyeti özellikle dile getirilmektedir, diğer din mensuplarının dinî aidiyetleri gündeme getirilmemektedir (Spetsmann-Kunkel, 2007). Bu nedenle yapılan araştırmalara göre, İslam düşmanlığı günden güne artmaya devam etmektedir (Çakır, 2014; Kassis & Uçar, 2019).

3. Avrupa İslamı

Avrupa ve İslam iki uyuşmayan kelime gibi gösterilmeye çalışılsa da Avrupa tarihine bakıldığında bu varsayımın yanlış olduğu ortaya çıkar (Lohlker 2017). Avrupa İslamı, Avrupa

ve İslam'ın uyum içinde olduğu bir yaşam tarzı oluşturmak ister.

1990'lı yıllarda Almanya'da yaşayan Suriye asıllı siyaset bilimcisi Bassam Tibi Euro-İslam ifadesini kullanmaya başlamıştır. 1999 yılında Hassan el-Benna'nın Fransa'da yaşayan torunu ilahiyatçı Tarık Ramazan Müslümanların Avrupa ülkelerine entegrasyonu için Avrupa İslam'ı adı altında teorik ve pratik bir sistem geliştirmeye çalışmıştır (Şahin, 2017; Larsson, 2010). Avrupa İslamı tartışmasında ayrıntılı bir yaşam sistemi oluşturulmamıştır. Avrupa ve İslam kelimeleri, ikisi de kendince evrensel bir anlam taşımaktadır. Avrupalı'nın tek tip yaşam şekli olmadığı gibi Avrupa'da yaşayan Müslümanların da tek tip yaşam şekli bulunmamaktadır (Şahin, 2017). Tibi ve Ramazan Avrupa İslamı tartışmalarında İslam'ın etik değerlerini vurgular. Tibi argümanlarında evrensellik ve tarihsellik düşüncelerine ağırlık verirken, Ramazan teolojik boyutta argüman sunmayı tercih eder. Bu iki farklı metot iki tanınmış düşünür arasındaki en önemli farkı teşkil eder (Şahin, 2017). Avrupa İslamı'nı tanımlamaya çalışırken İslam'ın küresel ve değişken olmayan aslından bahsedilir, fakat bu İslam'ın değişken olmayan etik değerleri altında tam olarak neyin kastedildiği yeterince açık ve net değildir (Şahin, 2017).

Tibi Avrupa İslamı'nı izah ederken Kuran'ın Hucurât 49:13 ayetini ön plana çıkarır (Şahin, 2017):

"Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır."

Zikredilen ayet, Avrupa ülkelerinde Müslümanlar tarafından birçok bağlamda gündeme getirilir, özellikle farklı din mensuplarıyla yapılan sohbetlerde, kadın-erkek ve farklı (etnik) gruplar arasındaki ilişkileri belirlemede İslam'ın çoğulcu bir anlayışa sahip olduğunu, insanlar arasındaki farklılığın Allah tarafından istenildiğini vurgulamak için kullanılır.

Ramazan, Batı ülkelerini ve birtakım Müslüman ülkelerini insan hakları, demokratik değerler ve hürriyetlerin uygulanması konusunda ikiyüzlülükle suçlar ve İslami etik değerlerin önemini vurgular. Avrupa'daki Müslümanların durumuyla ilgili beş durumdan bahseder (Şahin, 2017):

(1) Maneviyata verilen değer ve dinî uygulamada artış
(2) Müslümanların sayısında artış
(3) Müslümanların ibadet yerlerinin sayısında artış
(4) İslami müesseselerin organizasyonunda gelişme
(5) Orta seviyedeki dinî kuralların uygulanmasında artış

Ramazan'a göre Avrupa İslamı kimlik ve aidiyet üzerinden belirlenir. Bir Müslüman Avrupa'da hem ümmete ait bir Müslüman hem de gerçek bir Avrupalı olabilir. İnsanın kimliği dinî, milli ve kültürel değerlerden oluşur ve dinî değerler bunların arasında en önemli olanıdır ve yaşama gayesini oluşturur. Milli değerler, yaşanan yere ve vatandaşlığa göre değişkendir. Bu şekilde kimlik kategorileri birbirini tamamlar, mesela 'Alman Müslüman' veya 'Müslüman Alman' gibi tanımlamalar anlamsız kalır, 'Avrupalı Müslüman' kimliğinden bahsedilir (Şahin, 2017).

Ramazan Avrupa İslamı'yla ilgili açıklamalarında Kuran'ın Bakara 2:149 ayetini sıkça zikretmektedir:

"İşte böylece, siz insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık."

Müslümanlar örnek davranışlarıyla sorumluluk sahibi, adaleti, birlik beraberliği, dürüstlüğü, kardeşliği ve sevgiyi yaymakla yükümlüdürler. Ramazan'a göre Avrupa ülkeleri Müslümanlar için anlaşma 'dâr ʾl-ʿahd' yeridir ve bu anlaşmaya uymak zorunludur (Şahin, 2017).

Tibi Avrupa'nın çoğulcu kimliğini, demokrasi ve seküler değerlerini öne çıkarmaktadır. Fransız modelini örnek olarak gösterir, ona göre en iyi seküler sistem Fransa'da bulunmaktadır. Başörtü yasağını uygun görür. Fransa'da ayaklanan Müslüman gençleri anladığını vurgular, çünkü onlar kağıt üstünde Fransız vatandaşı olup, toplum tarafından kabul edilmemektedirler (Şahin, 2017).

Avrupa İslamı tartışması çerçevesinde varsayılan değer çatışması Batı'nın sekülerleşme prensibi ve İslam'ın din ve devlet ilişkisiyle bağlantılıdır (Şahin, 2017; Sejdini, 2017).

4. İslam ve Sekülerleşme

'Sekülerleşme' ve 'sekülerizm' kelimeleri literatürde kısmen eş anlamlı kullanılsa da aradaki farklılığa değinmekte fayda var. Sekülerleşme din ve devlet arasında ayırım anlamına gelirken sekülerizm her yaşam alanını kapsayan bir dünya görüşünü ve ideolojiyi ifade eder (Larsson, 2010; Bielefeldt, 2015).

Avrupa Birliği, Avrupa değerleri için demokrasiyi, hukuk devletini, insan haklarını örnek göstermektedir (Stadler, 2017). Sekülerleşme, yani din ve devleti birbirinden ayırma prosedürü, modern Avrupa'nın kanlı savaşlarını ve ardından gelen aydınlanma çağını göz önünde bulundurmadan anlamak mümkün değildir (Stadler, 2017).

İslam ve sekülerleşme tartışmalarını birbirinden zıt iki görüşte dile getirmek mümkündür: Bir görüş İslam'ın kişisel bir inanç meselesi olduğunu vurgular ve seküler değerlerle ilgili sıkıntı görmez, diğer görüş şeriatın her yaşam alanını içine aldığını iddia eder ve seküler değerlerle İslam'ın uyuşmayacağını iddia eder. Her iki görüş İslam tarihinden kendince kaynaklar göstermiştir (Larsson, 2010).

Avrupa İslamı düşünürü Ramazan'ın sekülerleşmeyle ilgili düşüncelerine yakından bakmak gerekecektir: Batı'nın seküler ülkelerinde yaşayan Müslümanların ülkeleriyle uyum içinde İslami değerlere sadık bir hayat sürdürmeleri için uygun bir kimlik gerekir (Larsson, 2010). Müslümanlar Batı'da birçok sıkıntılarla karşılaşmaktadır ve seküler devlet yapısı birçok soru(n) gündeme getirmektedir. Avrupa ülkelerinde birtakım siyasetçilerin Müslümanların İslami kimliklerini asimile etmek isteyişi Müslümanların entegrasyon prosedürüne karşı güvenini sarsmaktadır. Avrupa'daki yasal ortam genel itibariyle İslam'ın uygulanmasını engellememektedir, insan hakları çerçevesinde din hürriyetini desteklemektedir. Sekülerleşme Müslümanlar açısından bir sorun oluşturmamaktadır, neticede özgürlük İslam'da önemli bir yere sahiptir ve İslam tarihinde kilise gibi mutlak bir otorite bulunmamaktadır (Larsson, 2010).

Ramazan'ın sekülerleşme hakkında ayrıntılı bir yaşam sistemi önerisi olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir yandan İslam'da din seçme özgürlüğünün olduğunu ve sekülerleşmeyle bağdaştığını söylerken, diğer yandan İslam'ın bütün yaşam alanlarını içine aldığına inanır ve bu düşüncesi de seküler yaşam anlayışıyla sıkıntı oluşturur. (Larsson, 2010) Nitekim Ramazan seküler sistemde İslam'ın ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir orta yolun bulunması gerektiğine inanır (Larsson, 2010).

Batı'da yaşayan bir bilim insanı ve din adamı olarak Ramazan ve onun düşüncesini paylaşanlar İslam'ın seküler düşünceyle bağdaşmayacağını söyleme lüksüne sahip değillerdir. Bu düşünce hem İslamcıların hem de İslam düşmanlarının eline koz vermiş olur. Avrupa İslamı anlayışıyla bir Müslümanın Avrupalı kimliği ve İslam dini arasında seçim yapmaksızın birbirini tamamlayan iki unsur olarak yaşanabilir bir hayat sürdürebileceğini vurgular (Larsson, 2010).

Dünya görüşü çoğulcu olan bir toplumda tartışmaların meydana gelmesi doğaldır. Nitekim bireylerin dine karşı olumlu veya olumsuz tutumları sadece özel alanda kalmayıp kamu alanlarına taşınır. Heterojen görüşler, yaşam tarzları, (dinî ve kültürel) aidiyetler, karşılıklı saygı çerçevesi, eşitlik anlayışları tartışılır (Bielefeldt, 2015). Müslümanlar 'misafir işçi' statüsünden vatandaş statüsüne geçtikten sonra anayasanın kendilerine verdikleri hürriyetleri hayata geçirebilmek için birçok sıkıntı yaşadılar. Nitekim Alman anayasasındaki din hürriyeti soyut bir terimdir. Minarelerin inşasında, başörtüsü ve namaz, helal et kesimi gibi konularda somut çözüm önermemektedir. Müslümanlar İslam dininin vecibelerine uygun olan hakları elde edebilmek için mahkemeye gitmekte serbestirler. Müslümanların dinî ihtiyaçları çoğunluğu Müslüman olmayan toplumu, duygusal açıdan etkileyip, kimlik sorgusuna itmektedir. Seküler devletin görevi dinî görüşlere karşı nötr tutumunu korumak ve aynı zamanda vatandaşlarının dinî ihtiyaçlarını karşılamalarına destek olmaktır (Bielefeldt, 2015).

Avrupa kamuoyu İslam'ın seküler sistemle bağdaşmayacağını, şeriatın din ve devleti tamamıyla kapsadığını vurgular. İslamcılar da bu düşüncededirler. Nitekim Avrupa tarihinde sekülerleşme, kiliseye rağmen siyasi çabalarla ve kan dökülerek elde edilmiştir. Seküler sistemi, Batılı bir modelin prensibi olarak ve Hristiyanlara has görerek Müslümanların katılımına karşı kullanmak çoğulculuk prensibine aykırıdır. İslam tarihinde şeriatın, din ve devletin bir arada olması gerektiğine dair mutlak bir düşünce olmadığı gibi, sekülerleşme konusunda da Müslümanların farklı düşünce ve yorumlara sahip olduğunu unutmamak gerekir. Muhafazakar İslami kesimden şeriatla seküler sistemi bağdaştıranlar olduğu gibi karşı çıkanlar da bulunmaktadır (Bielefeldt, 2015).

Sekülerleşme din ve devlet ilişkisini ayarlamanın yanısıra, din hürriyetinin ve devletin tarafsızlığının korunmasını sağlar (Rohe, 2011). Yine Alman devletinden örnek vermek gerekirse, Alman anayasasının 4. maddesi din hürriyetini korur. (Deutscher Bundestag, 2019) Devlet din işlerine karışmaz. Okullarda din dersi eğitimi vermek için Alman anayasasının 140. maddesi uyarınca devlet dinî müesseselerle birlikte çalışmak zorundadır (De Wall, 2011). Almanya'daki seküler anlayış Fransa'daki gibi katı değildir, devletin dine

karşı tutumu dostanedir, din özgürlüğünü destekler (Rohe, 2012). Dinî müesseselerin temsilcileri sosyal ve siyasi konulara, mesela kamu televizyon programlarının denetleme kurullarına üye olarak katkıda bulunabilir ve Alman meclisine sıkıntılı gördüğü mevzuları tartışma konusu olarak sunabilirler (Bundesministerium des Innern, 2018).

Alman anayasasına göre insanların farklı seviyelerde organize olma hakları vardır. Anayasanın 136. maddesine göre devletin kilisesi yoktur ve her şahıs devlet ve sivil toplumundan bağımsız bir dinî kurum oluşturabilir. Dinî kurumlar kayıt olup kazanç odaklı bir kurum olmadıklarını göstermek için başvuruda bulunabilirler. Bu statüyle birtakım avantajlar elde ederler. Mesela vergiden muaf tutulurlar. Nerdeyse bütün İslami kurumlar bu statüyü almış durumdalar. Bunun dışında dinî cemiyet olarak tanınma başvurusunda bulunabilirler, bu statü devletin partneri olarak kabul görmelerini sağlar. Özellikle anayasanın 7. maddesine göre okullarda İslam din dersi içeriklerini belirleyebilmek için bu bir ön koşuldur. Dinî kurumların elde edebilecekleri en üst seviye 'Körperschaft des Öffentlichen Rechts' (Kamu Hukuku Kurumu) statüsüdür. Alman Protestan ve Katolik Kilisesi bu hakka sahiptirler. Onlara birtakım kolaylıklar sağlanır, örneğin devlet vergisinden muaf tutulurlar, kendi üyelerinden vergi toplayabilirler, kilise adına kreş, okul vb. açıp devletten destek alabilirler, kamu okullarında verilen Protestan ve Katolik din derslerinin içeriğini belirleyebilirler, üniversitelerin Protestan ve Katolik Teoloji fakültelerinin kadro atamalarında veto hakkına sahiptirler. Dinî bir kurumun gereken şartları yerine getirip getirmediğinin kararını eyalet meclisi verir (Bundesministerium des Innern, 2018).

2006 yılında Alman İslam Konferansı'nın kuruluşundan bu yana Müslümanların sıkıntılarını çözmeye yönelik birçok yayın gerçekleştirildi, faaliyet ve paneller düzenlendi, çocuk ve gençlerin refahı, yaşlı bakımı, kamu kurumlarında imamlar tarafından ruhani destek gibi konular gündeme geldi (Deutsche Islam Konferenz, 2020). Fakat halen Katolik ve Protestan Kilisesi'ne muadil Kamu Hukuku Kurumu olarak İslami bir müessese – Hessen eyaletindeki Ahmadiyya Müslüman Cemaati dışında – tanınmadı (Bundesministerium des Innern, 2020). Birçok Müslüman dernek, bunların arasında DİTİB de bulunmaktadır, halen Kamu Hukuku Kurumu statüsünü almaya çalışmaktadırlar.

Olumlu bir gelişme olarak Alman üniversitelerinde İslam Teoloji kürsülerinin açılması dile getirilebilir. Alman Bilim Kurulu'nun 29 Ocak 2010 tavsiyesi uyarınca dört farklı Alman üniversitesinde İslam Teolojisi Kürsüleri kuruldu (Yaşar, 2013). Kuruluş hedefi, İslam'ı Almanya'ya entegre etmek, özellikle Alman okullarında okuyan Müslüman öğrencilerin ihtiyaçlarını gidermek için İslam din dersi öğretmenleri yetiştirmektir. Bu eğitimden mezun olanlar talep üzerine Müslüman derneklerinde din görevlisi olarak çalışabilirler. İslam Teolojisi'nin Almanya'daki Müslümanların soru(n)larına cevap vermesi ve ihtiyaçlarını gidermesi, bu şekilde Almanya dışında verilen fetvaların ve görüşlerin etkilerinin azalması, Alman veya Avrupa İslamı için yaşanabilir İslami yaşam modellerinin geliştirilmesi beklenmektedir.

Avusturya Almanya'ya benzer bir uygulama sergilemektedir. Innsbruck Üniversitesi'nde İslam Teolojisi ve Din Eğitimi Pedagojisi Yöneticisi Prof. Dr. Zekirija Sejdini İslam'ın

memleketini Avrupa'ya taşımanın ve Avrupa'daki İslam Teolojisi'nin seküler ve demokratik hukuk devletini benimsemesinin önemini vurgular (Sejdini, 2017). Çoğulculuk prensibi insan haklarının vazgeçilmez unsurları arasında yer alır. Avrupa'daki İslam Teolojisi var olan İslami düşüncelerle yetinmeyip kendi bağlamında bilimsel standartları uyarınca yeni teolojik düşüncelere yol açmalı ve kendini yenileyebilmelidir (Sejdini, 2017). Çok kültürlü ve çoğulcu dinî düşüncelerin yaygın olduğu bir toplumda farklı din mensuplarıyla fikir alış-verişinde bulunmak İslam Teolojisi'nin kendini geliştirmesi açısından önemli bir husus oluşturmaktadır (Sejdini, 2017).

Türkiye örneğini göz önünde bulundurursak İslami değerlerle laik sistemin birbiriyle uyum sağladığını/yan yana yaşadığını görmüş oluruz. Diyanet İşleri Başkanlığı Türkiye'nin laik yapısını destekleyen bir kurumdur. Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Erbaş açılış konuşmasında seküler düzeni eleştirmiştir:

"Allah ve Rasülü'nün ezeli ve ebedi çağrısını sekülerizm yani dünyevîleşme ve hiçbir değer tanımama kıskacında debelenen insanlığa ulaştırmak için; her zamankinden daha çok çalışmamız gerekiyor" (Diyanet, 2017).

Seküler değerlerin olumlu ve olumsuz taraflarını açıkça tartışmak gerekir. Nitekim hiçbir düşünce sisteminin sadece olumlu unsurlardan oluşması mümkün değildir.

Diyanet'in her yıl düzenlediği dinî güncel meseleler toplantısında örneğin 2017 yılının konusu İslam ekonomisiyle ilgiliydi (Ankara 12-14.10.2017). O sıralar hükümet de faizsiz banka sistemine kontrol amaçlı bir standart getirmek için yasa hazırlıyordu. Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Erbaş açılış konuşmasında İslam ekonomisinin ancak İslami değerlerle olabileceğini vurgulamıştı:

"Zira gerçek anlamda faizsiz bir finans sektörü ancak, İslam İktisadı kavramıyla ifade edilen dünya görüşü ve bu görüşün desteklediği bir iktisadî-ahlakî zihniyet çerçevesinde hayata geçebilir." (Diyanet, 2017)

Günlük yaşamda İslami değerlerin daha yoğun bir şekilde dile getirilip uygulanabilirliğinin sorgulanması, Türkiye'deki laik sistemin İslami değerlerle uygulanabilirliğini test etmek ve tartışılması gereken konuları gündeme getirme açısından faydalı olacaktır.

5. Sonuç

Müslümanların Avrupa'ya göç etmeleri Endülüs seferleriyle başlamıştır. Avrupa gündeminde İslam'a yeni bir fenomen, misafir veya yabancı gözüyle bakılsa da tarihi gerçekler bunu desteklememektedir. Avrupa ülkelerinde Müslümanların sayısı İkinci Dünya Savaşı sonrası misafir işçi anlaşmalarıyla, aile birleşimiyle, eski sömürge ülkelerinden göç vesilesiyle ve son yıllarda Suriye iç savaşı neticesinde yoğun bir şekilde artmıştır. Müslümanların entegrasyonuyla ilgili İslam düşmanlığını besleyen haberlerle gündemin ana konuları haline gelmiştir. Kimine göre Müslümanların entegrasyonu başarılı, kimine göre başarısız olarak görülmektedir. Entegrasyonun başarılı olması için Müslümanların ve toplumun diğer kısmının birbirlerini kabul etmesi ve değişime açık olmaları gerekmektedir. Nitekim Müslümanlar sosyal, ekonomik vb. konularda yaşadıkları topluma uyum sağlamış olsalarda

kabul edilme noktasında sıkıntı yaşamaktadırlar.

Avrupa İslamı düşünürlerinin gayesi, Avrupa'da yaşayan Müslümanların kimlik çelişkisi yaşamadan kendilerini hem İslam dinine hem de Avrupa ülkelerine ait hissetmeleridir. İslam'ın etik değerleri genel olarak değişken olmayıp, değişken olan unsurlar üzerinde çalışılması gerektiğini vurgulayan Avrupa İslamı düşünürleri Müslümanların soru(n)larına cevap verebilecek kapsamlı bir yaşam konsepti sunma seviyesine ulaşamamışlardır.

Avrupa'da yaşayan Müslümanların büyük bir çoğunluğu Avrupa ülkelerinde doğup büyüdüğü halde Avrupa toplumunun gözünde halen yabancı statüsünde görülmektedirler ve dışlanmaktadırlar. Medya Müslümanların entegrasyon prosedüründe önemli bir rol oynamaktadır, birleştirici veya ötekileştirici bir güce sahiptir. Birtakım Avrupa ülkelerinde entegrasyon politikaları çerçevesinde, mesela üniversitelerde, İslam Teoloji Kürsüleri ve devlet okullarında İslam din dersi projeleri başlatılmıştır. Buna rağmen halen Müslümanların dernekleri diğer din mensuplarıyla yapısal olarak aynı hak ve imkanlara sahip değildirler ve toplumda İslamofobya verileri azalmamıştır.

Sekülerleşme, yani din ve devletin birbirinden ayrımı, çoğulcu kültür ve din politikasının desteklenmesi, Müslümanların lehinedir. Avrupa ülkelerinde genel olarak Müslümanların dinî vazifelerini yerine getirmelerine karşı yasal engeller bulunmamaktadır. Bir toplumda bireylerin İslamofob olması durumunda, Müslümanlar örneğin cami inşasında engellerle veya iş yerinde başörtü yasaklarıyla karşı karşıya kalmaktadırlar. Devletin çoğulcu kültür ve din politikası çerçevesinde bu gibi sürtüşmelerin doğal olduğunu öne sürenler olduğu gibi, İslam düşmanlığına karşı önlemlerin alınmasını gerektiğini savunanlar bulunmaktadır. Avrupa İslamı ve entegrasyon çabaları İslamofobya'nın günden güne artmasını ve sağcı akımların güçlenmesini engelleyememiştir.

Kaynaklar

Bielefeldt, H. (2015). *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionschancen.* Bielefeld: Transcript.

Bundesministerium des Innern. (2018). *Religious communities and the state in Germany*. 20 Ekim 2019 tarihinde http://www.bmi.bund.de/EN/Themen/PolitikGesellschaft/KirchenReligion/StaatReligion/StaatReligion_node.html adresinden alınmıştır.

Bundesministerium des Innern. (2020). Verträge mit Religionsgemeinschaften. 31 Mayıs 2020 tarihinde https://www.bmi.bund.de/DE/themen/heimat-integration/staat-und-religion/vertraege/vertraege-node.html adresinden alınmıştır.

Çakır, N. (2014). *Islamfeindlichkeit. Anatomie eines Feindbildes in Deutschland.* Bielefeld: transcript.

Demircan, A. (2018): İslam Tarihi – 1. Ankara: Bilay.

Deutscher Bundestag. (2019). *Deutscher Bundestag: Basic Law for the Federal Republic of*

Germany. 20 Ekim 2019 tarihinde https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80201000.pdf adresinden alınmıştır.

Deutsche Islam Konferenz. (2010). *What is the DIK?* 20 Ekim 2019 tarihinde http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/EN/DIK/UeberDIK/WasIstDIK/wasistdik-node.html adresinden alınmıştır.

Deutsche Islam Konferenz. (2020). *Über die DIK.* 31 Mayıs 2020 tarihinde http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/01_UeberDieDIK/ueberdik-node.html;jsessionid=31E2778B3231AE44BBAE0596C1388743.1_cid359 adresinden alınmıştır.

De Wall, H. (2011). Mitwirkung von Muslimen in den Ländern: Religionsverfassungsrecht und muslimische Ansprechpartner. Deutsche Islam Konferenz (ed.). *Islamischer Religionsunterricht in Deutschland* (Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge) içinde, 90-102.

Diyanet İşleri Başkanlığı. *Kuran Meali ve Tefsiri.* 20 Ekim 2019 tarihinde https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir adresinden alınmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2017). *Diyanet İşleri Başkanı Erbaş Vll. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı'nın açılış programına katıldı.* 20 Ekim 2019 tarihinde https://diyanet.gov.tr/tr-TR/Kurumsal/Detay/10929/diyanet-isleri-baskani-erbas-vll-guncel-dini-meseleler-istisare-toplantisinin-acilis-programina-katildi adresinden alınmıştır.

Diyanet İşleri Başkanlığı. (2017). *Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Ali Erbaş göreve başladı.* 20 Ekim 2019 tarihinde http://sakarya.diyanet.gov.tr/Sayfalar/contentdetail.aspx?ContentId=569&MenuCategory=Kurumsal adresinden alınmıştır.

Eren, S. (2007). Göç, Toplumsal Değişme ve Din: Avrupa'ya Göç eden Türkler Bağlamında Bir Değerlendirme. *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(2), 267-288.

Ghanem, M. (2019): *Im Würgegriff von Rassismus, Antisemitismus, Islamophobie, Rechtsradikalismus, Faschismus.* Teil 1: Grundlagen und aktuelle Situation. Hamburg: tredition.

Kassis, W. & Uçar, Bülent (2019). *Antimuslimischer Rassismus und Islamophobie*. Göttingen: V&R unipress GmbH.

Käßmann, M. & Schäuble, W. & Sommaruga, C. (2017). *Horizontale Ökumene. Otto-Karrer-Vorlesungen zu Ökumene, Caritas und interreligiöser Dialog.* Zürich: Theologischer Verlag.

Keller-Messahli, S. (2017). Islam auf dem Balkan – ein historischer Überblick bis hin zur Gegenwart. Österreichischer Integrationsfonds (ed.). *Islam Europäischer Prägung* (Viyana: Trisys – DI Hans Gruber KG) içinde, 143-158.

Khosrokhavar, F. (2017). Der Islam in Frankreich und Großbritannien. Österreichischer Integrationsfonds (ed. *Islam Europäischer Prägung* (Viyana: Trisys – DI Hans Gruber KG)

içinde, 127-142.

Larsson, G. (2010). Yusuf el-Kardavi ve Tarık Ramazan'ın Sekülerleşme Anlayışı: Farklılıklar ve Benzerlikler. Çev.: İsmail Gönenç. *KSÜ ilahiyat Fakültesi Dergisi* 16, 191-221.

Lohlker, R. (2017). al-Andalus – ein Gesicht des europäischen Islam. Österreichischer Integrationsfonds (ed.). *Islam Europäischer Prägung* (Viyana: Trisys – DI Hans Gruber KG) içinde, 77-96.

Landeszentrale für Politische Bildung (LPB). (2020). *Brexit – Großbrirannien verlässt die EU.* 20 Mayıs 2020 tarihinde https://www.lpb-bw.de/brexit adresinden alımıştır.

Merjanova, I. (2013). Rediscovering the Umma. Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism. New York: Oxford University Press.

Nielsen, J. & Goddard, H. & Marechal, B. & Akgonul, S. & Alibasi, A. (2011). *Yearbook of Muslims in Europe*. Leiden: Brill.

Nielsen, J. S. (2011). Review of Muslims in Europe: A Report on 11 EU Cities, Open Society Institute, New York, London, Budapest. Nielsen, J. & Goddard, H. & Marechal, B. & Akgonul, S. & Alibasi, A. (ed.) *Yearbook of Muslims in Europe* (Leiden: Brill) içinde, 734-736.

Okiç, M. T. (1999). Güneydoğu Avrupa'da İslam'ın Zuhuru. Çev.: Süleyman Bayraktar. *Journal of Islamic Research* 6(2), 91-104.

Önkal, A. (1998). *Hicret.* TDV İslam Ansiklopedisi. 20 Mayıs 2020 tarihinde https://islamansiklopedisi.org.tr/hicret#1 adresinden alınmıştır.

Österreichischer Integrationsfonds. (2017). *Islam Europäischer Prägung*. Vienna: Trisys – DI Hans Gruber KG.

Rohe, Mathias (2011). Germany. Nielsen, J. & Goddard, H. & Marechal, B. & Akgonul, S. & Alibasi, A. (ed.) *Yearbook of Muslims in Europe* (Leiden: Brill) içinde, 233-254.

Rohe, Mathias. (2012). *Der Islam im demokratischen Rechtsstaat.* Erlangen: *Erlanger Universitätsreden*.

Sarıçam, İ. (2002). *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Schiffauer, W. (2008). *Parallelgesellschaften*. Bielefeld: transcript.

Sejdini, Z. (2017). Islamische Theologie an europäischen Universitäten. Österreichischer Integrationsfonds (ed.). *İslam Europäischer Prägung* (Viyana: Trisys – DI Hans Gruber KG) içinde, 97-110.

Spetsmann-Kunkel, M. (2007). *Mekka Deutschland, Islamophobie als Effekt der Spiegel-Berichterstattung – Eine Diskursfragmentenanalyse*. 20 Ekim 2019 tarihinde http://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DIK/DE/Downloads/Sonstiges/drspetsmann-kunkel_mekkadeutschland.pdf?__blob=publicationFile adresinden alımıştır.

Spiegel. (2016). *Verhältnis von EU und Türkei. Der Weg zum Beitritt und zurück*. 20 Ekim 2019 tarihinde http://www.spiegel.de/politik/ausland/eu-beitritt-der-tuerkei-das-verhaeltnis-im-historischen-rueckblick-chronologie-a-1122897.html adresinden

alımıştır.

Spiegel. (2018). *Anschläge, Schmierereien, Hetze. Innenministerium zählt 2017 mindestens 950 Angriffe auf Muslime.* 20 Ekim 2019 tarihinde http://www.spiegel.de/politik/deutschland/deutschland-2017-mindestens-950-angriffe-auf-muslime-a-1196312.html adresinden alınmıştır.

Stadler, C. Zu Wesen und Wert des Europäischen. Österreichischer Integrationsfonds (ed.). *İslam Europäischer Prägung* (Viyana: Trisys – DI Hans Gruber KG) içinde, 29-41.

Statista. (2020). *Europäische Union: Gesamtbevölkerung in den Mitgliedsstaaten im Jahr 2020 und Prognosen für 2030, 2050 und 2080. 20 Mayıs 2020 tarihinde*

https://de.statista.com/statistik/daten/studie/164004/umfrage/prognostizierte bevoelkerungsentwicklung-in-den-laendern-der-eu/ adresinden alınmıştır.

Stichs, A. (2016). *Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland.* Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.

Şahin, E. (2017). *Europäischer Islam. Diskurs im Spannungsfeld von Universalität, Historizität, Normativität und Empirizität.* Wiesbaden: Springer.

Şenay, B. (2002). Avrupa Birliği'nin 'Dini Kimliği' ve Avrupa'da Dinler: Hristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve İslam. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11(1), 121-166.

Tibi, B. (2018): *Islamische Zuwanderung und ihre Folgen. Der neue Antisemitismus, Sicherheit und die neuen Deutschen.* Stuttgart: ibidem.

Yaşar, A. (2013). Frauen und Frauenbild in der islamischen Theologie. Rothgangel, M. & Aslan, E. & Jäggle, M. (ed.). *Religion und Gemeinschaft. Die Frage der Integration aus christlicher und muslimischer Perspektive* (Göttingen: Vienna University Press) içinde, 51-68.

Muslims in Europe and European Islam

Abstract

There`s no end of discussions about Muslims who should be integrated into the European culture. Islam is shown as a foreign phenomenon. Though Islam is present in Europe since the conquest of Andalusia. After the Second World War the number of Muslims has been grown as guest workers and aftermath with family reunion. In the last years the war in Syria has led to the escape of Syrian Muslims to European countries seeking for protection there. Muslims are emigrating for different reasons as for satisfying economic needs, fleeing from war etc. to countries in which the living conditions are better, especially to European countries. In Europe, people belonging to Christianity form the majority, are powerful and constitute the efficient factor, while Muslims form the minority, have less power and are a passive factor. The integration policy determines who should adapt to whom and reflects a mirror of the power division in a society. The concept of European Islam wishes to create a living style in which Europe and Islam coexist in harmony with each other. In the 1990s the political scientist Bassam Tibi started to use the expression Euro-Islam for the first time. In 1999 the theologian Tariq Ramadan tried to develop a system called European Islam for the integration of Muslims into European countries. Tibi and Ramadan emphasize the ethical values of Islam in their discussions about European Islam. Tibi underlines thoughts about universality and historicity while Ramadan prefers to present theological arguments. The goal of European Islam thinkers is to enable Muslims living in European countries a life without identity conflicts, to affiliate themselves with the Islamic religion as well as with the European countries. According to Ramadan European Islam is defined by identity and affiliation. A Muslim in Europe can be a part of the ummah and a European at the same time. European Islam thinkers emphasize in their concept that the Islamic ethical values are in general not changeable; they argue that there should be a concentration on the changeable factors of Islam. But until now there is no comprehensive living concept giving answers to questions and solutions to problems of Muslims in Europe. Due to secularization in Europe the implementation of Islam is in general not forbidden, religious freedom is supported as a human right. The majority of Muslims emigrated to European countries have taken the citizenship of the country in which their live and their succession has achieved the fourth and fifth generation. But the society in which they live usually continue to see them as foreigners. The image of Islam in Europe is negative and Islamophobia is growing from day to day. When individuals in society are Islamophobic they build barriers against Muslims and Muslims are frequently discriminated in everyday live. The dominant non-Muslim society doesn't see Islam – despite the integration and secularization efforts of the Muslims – as a part of Europe. European Islam discussions didn't visibly lead to an acceptance of Muslims and Islam in Europe by the society in which their live.

Keywords: *Europe, Muslims, Ramadan, Tibi, Integration*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Cerh-Ta‘dîlde Rivayetlerin Muârazası: Hammâd b. Seleme’nin Kays b. Sa‘d Rivayeti Özelinde

Narratives Dispute in Cerh-Ta’dil: Within the Scope of the Narrations of Hammâd b. Seleme from Kays b. Sa’d

Fikret ÖZÇELİK[a]

[a] Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
e-Posta: ozcelik.21@hotmail.com , https://orcid.org/0000-0001-5015-6167

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	13.04.2020
Kabul Tarihi:	05.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Bu çalışmada Hammâd b. Seleme’nin Kays b. Sa‘d’dan naklettiği rivayetler incelenmiştir. Hammâd b. Seleme Hadis münekkitleri tarafından sika kabul edilmiş; ancak onun Kays b. Sa‘d’dan rivayet ettiği hadisler tartışılmış ve bundan olsa gerektir ki, bazı âlimler ondan rivayet etmekten imtina etmiştir. Hadis âlimleri, Hammâd’ın hatasının nedeninin Kays’ın kitabını kaybetmesi ve ezberinden rivayet etmesi olduğunu söylemişlerdir. Bu söyleme binaen de “Hammâd, Kays’tan rivayet ettiği hadislerde hata yapmıştır” gibi genel bir yaklaşım benimsenmiş ve bu ifade birçok cerh-ta‘dîl ve ilel eserinde yer almıştır. Biz de bu iddiadan yola çıkarak Hammâd b. Seleme’nin Kays b. Sa‘d’dan rivayet ettiği hadisleri muâraza yöntemiyle ele aldık. Zira bu yöntemle herhangi bir râvinin rivayetini başka râvilerin hadislerine arz ederek söz konusu râvinin zabtı, sika râvilere muhalefeti ve hadiste teferrüdü gibi râvinin cerhine sebep olabilecek durumların tespiti yapılabilmektedir.

Hammâd b. Seleme ile ilgili yaptığımız arz neticesinde aslında Hammâd’ın, Kays’tan rivayet ettiği birçok hadiste sika râvilere muhalefet etmediğini, bilakis onun rivayet ettiği hadislerin başka sika râviler tarafından da nakledildiğini tespit ettik. Aynı şeklide Hammâd’ın teferrüd ettiği hadislerin de çok az olduğunu gördük. Bu bağlamda Hammâd b. Seleme’nin Kays’tan rivayet ettiği hadislerde hata yaptığını düşünmenin ve hadis ilminde otorite olan bazı âlimlerin ondan rivayette bulunmamasının Hammâd ile ilgili ağır bir tenkit olduğu düşünülebilir. Bazı âlimler de Hammâd’ın ömrünün son döneminde hafıza kaybına maruz kaldığını ve bundan dolayı hata yaptığını ifade etmişlerdir. Bu iddia doğru kabul edilse bile yine Hammâd’ın Kays’tan rivayet ettiği hadislerin terkini gerekli kılmaz. Zira Hammâd ile ilgili olan olumsuz düşünceyi zayıf kılan en önemli delil, Hammâd’ın Kays’tan rivayet ettiği hadislerin sika kabul edilen râvilerin rivayetlerine uygunluk arz etmesidir. Bu gerçeklerden hareketle Hammâd ile ilgili yapılan tenkitlerin pratiğe yani Hammâd’ın rivayetlerine pek de uymadığı söylenebilir. Dolayısıyla Hammâd, Kays’tan rivayet ettiği hadislerde hata yapmıştır gibi genel yaklaşımda bulunmak yerine Hammâd’ın Kays’tan rivayet ettiği hadislerin tek tek incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. Biz de çalışmamızda bunu yapmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: *Hammâd b. Seleme, Kays b. Sa‘d, hadis, muâraza, tenkit.*

Giriş

Hadis, usûl âlimleri tarafından Kur'an'dan sonra teşriin ikinci kaynağı olarak kabul edilmektedir.[1] Nitekim fıkıh başta olmak üzere, İslam toplumunda var olan birçok uygulama hadislere dayanmaktadır. Bundan olsa gerektir ki, hadisler öncelikle sıhhat açısından incelenmiş, sahihi sakiminden ayırt edilmeye çalışılmıştır. Hadislerin sübutu söz konusu olduğunda en önemli faktörün râviler olduğu bilinen bir gerçektir. Çünkü rivayetlerin râvilerin aracılığıyla geldiği ve öncelikle onların durumlarına göre sübutun ve sıhhatine hükmedildiği bilinmektedir. Râvilerin durumlarını inceleyen cerh-ta'dîl ilmi de bu saikle oluşmuş ve gelişmiş, bu ilimle ilgili muazzam bir edebiyat ortaya çıkmıştır.

Râviler, birçok açıdan ve farklı yöntemlerle değerlendirilmiştir. Söz gelimi bazı râviler mutlak sika veya zayıf olarak değerlendirilmiş, bazıları ise sadece belli durumlara bağlı olarak tevsik veya taz'îf edilmiştir. Nitekim çalışmamıza konu olan Hammâd b. Seleme de (ö. 167/784) genel olarak sika kabul edilmiş, ancak Kays b. Sa'd'dan (ö. 119/738) naklettiği rivayetleri, bazı hadis münekkitleri tarafından tartışılmıştır. Dolayısıyla Hammad'a yönelik olumsuz tenkidin tüm rivayetlerinden değil sadece Kays'tan naklettiği rivayetlerle sınırlı olduğu görülmüştür. Dolayısıyla Hammâd'a yapılan cerh şartlı/nisbîdir.[2]

Râvileri değerlendirme yöntemlerinden biri de "herhangi bir râvinin rivayetini başka râvilerin hadislerine arz etmek"[3] şeklindedir. Böylece hem râvi hem de rivayet hakkında bir kanaat hâsıl olmaktadır. Bu bağlamda ricâl ilminde özellikle de duafâ literatüründe bu yöntemin büyük önem arz ettiği bilinmektedir.[4] Çünkü râvilerle ilgili çalışmaların temel hedefi rivayetlerdir. Bundan olsa gerektir ki rivayetlerden hareketle râvileri değerlendirme yönteminin[5] cerh-ta'dîl ilminde vazgeçilmez olarak uygulandığı görülmektedir. Muâraza (rivayetleri karşılaştırma) olarak isimlendirilen bu yöntemin[6] izini İlel ve Ricâl kitaplarında başta olmak üzere ilgili birçok eserde bulmak mümkündür.

Biz de bu çalışmamızda, Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd'dan naklettiği rivayetleri başka râviler tarafından nakledilen benzer rivayetlere arz ederek Hammâd'ın Kays'tan naklettiği hadislerde gerçekten hata yapıp yapmadığını tespit etmeye çalışacağız. Bizi bu çalışmaya sevk eden temel sebep, mutlak anlamda sika kabul edildiği halde bazı hadis münekkitlerinin; "Hammâd, Kays'tan rivayet ettiği hadislerde hata yapmıştır"[7] gibi tenkitleri olmuştur. Dile getirilen bu tenkitlerin gerçek duruma uyup uymadığını tespit etmeye; bunu da muâraza yöntemi ile yaparak cerh-ta'dîlde rivayetlerin muârazası imkânına yeniden dikkat çekmeye çalışacağız.

---

[1] Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, *er-Risâle* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2016), 208.
[2] Şartlı cerh için bk. Emîn Aşıkkutlu, "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Tadiller ve Uygulamadaki Sonuçları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 20 (22 Ocak 2014).
[3] Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nîsâbûrî Müslim b. Haccâc, *et-Temyîz* (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2009), 209.
[4] Geniş bilgi için bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râviler: Duafa Literatürü ve Zayıf Rivayetler* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014), 93-98, 124-127.
[5] Geniş bilgi için bk. Muhammed Enes Topgül, *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluştu?* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019).
[6] Muhammed Ebû Şehbe, *fî Rihâbi's-Sünne el-Kütübü's-Sihâhi's-Sitte* (Kâhire: Mecmeü'l-Bühûsü'l-İslâmiyye, 1995), 51.
[7] Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b Ahmed İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2013), 2, 783.

Bu çalışmamızın bir makale sınırını aşmaması için genel anlamda Hammâd'ın hadisçiliğini ve bütün rivayetlerini ele almayı hedeflemediğimizi, sadece Hammâd'ın Kay'tan rivayet ettiği hadislerle sınırlı kalacağımızı belirtmek isteriz.

A) Hadis Münekkitlerine Göre Muâraza

Râvi ve rivayeti değerlendirme yöntemi olarak telakki edilen muârazanın tanımı hakkında şöyle denilmiştir: "1- Râvinin yazmış olduğu hadisleri, bunları kendisinden almış olduğu hocasının defterindekilerle karşılaştırılması, 2. Sahihlik ve zaîflik yönünden durumlarını tespit vb. gayeler için aynı veya yakın konulardaki hadislerin karşılaştırılması. Böylece râvilerin zabt sıfatlarının durumu yanında hasen, şâzz, münker, mu'allel, mudrec vs. hadisleri belli olur."[8]

Hadis münekkitlerinin biraz sonra nakledeceğimiz ifadeleri tahkik edildiğinde onlar râvideki rivayet hatasının tespitinde bir metoda işaret etmektedir.O da, herhangi bir râviden gelen bir rivayeti başka rivayetlerle karşılaştırarak sıhhatini tespit etme yöntemidir.[9] Ayrıca Muhammed Lokmân es-Selefî' ye göre hadisçilerin râvilerle ilgili kullandıkları birçok terim, rivayetlerinin birbirleriyle karşılaştırması suretiyle ortaya çıkmıştır.[10] Bu bağlamda muârazanın tanımı hakkında şunlar söylenebilir: "Cerh-ta'dîl bağlamında râvilerin durumlarını öğrenmek ve rivayetlerde illet olup olmadığını tespit etmek için rivayetleri birbirleriyle karşılaştırmaktır."[11] Başka bir ifadeyle bu yöntemin temel unsuru, bir râviden gelen rivayeti, söz konusu rivayeti nakleden başka râvilerin rivayetlerine arz etmektir.[12] Bu tanımlarda iki unsurun ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan biri râvi, diğeri de rivayettir. Yani muâraza ile hem rivayet hem de onu nakleden raviyle ilgili bir kanaatin oluşması mümkündür.

Birçok muasır bilgin de muâraza yöntemine işaret edip konuyla ilgili kanaatlerini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda Muhammed Ebu Şehbe,[13] Ekrem Ziyâ Ömerî,[14] Muhammed Lokmân es-Selefî,[15] Abdullah b. Cibrîn,[16] Rıf'at Fevzî Abdülmüttalib[17] Abdullah b. Yûsuf el-Cudey'[18] muâraza yöntemine işaret ederek râvilerin ve rivayetlerin bu metotla tahkik edilebileceğini söylemişlerdir. Ayrıca bu âlimlerin ifadeleri tahkik edildiğinde muârazanın yoğunlaştığı alanın râvilerin zabtı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla muâraza yönteminin daha çok râvinin zabtının tespitinde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim İmam Şâfiî de râvinin zabtının, rivayetlerinin diğer hâfız râvilerin rivayetlerine uygun olup olmamasıyla bilineceğini

[8] Bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis ıstılahları sözlüğü,* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014), 190.
[9] Topgül, *Rivayetten raviye*, 66.
[10] Muhammed Lokman Selefi, *İhtimamü'l-muhaddisîn bi-nakdi'l-hadîs seneden ve metnen* (Riyâd: Dâru'd-Dâî, 1420), 329.
[11] Nâfiz Hüseyin Hammâd - Hibe Gâzî Fereculâh, "Ehemmiyyetü'l-muâraza inde nükkâdi'l-hadîs fi'l-hükm ale'r-râvî ve'r-rivâye", *Meccellettü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 1 (2013 1434): 20; Ebû Zekeriyyâ el-Bağdâdî Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)* (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1979), 1, 85 (Muhakkikin notu).
[12] Topgül, *Rivayetten raviye*, 66.
[13] Ebû Şehbe, *fî Rihâbi's-Sünne el-Kütübü's-Sihâhi's-Sitte*, 51.
[14] Ömerî, Ekrem Ziyâ, *Menhecü'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn mukâranen bi'l-menheci'n-nakdî'l-garbî* (Riyâd: Dâru İşbîlyâ, 1997), 27-30.
[15] Selefi, *İhtimamü'l-muhaddisîn bi-nakdi'l-hadîs seneden ve metnen*, 329.
[16] Abdullah b. Cibrîn, *Ahbâru'l-Âhâd fi'l-hadîsi'i-nebevî* (Suûd: Dâru Taybe, 1987), 46.
[17] Rıf'at Fevzî Abdülmüttalib, *Tevsîkü's-sünne fi'l-karni's-sânî'l-hicrî* (Mısır: Mektebetü'l-Hanâcî, 1981), 171.
[18] Abdullah b. Yûsuf Cudey', *Tahrîru ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2003), 1, 261.

ifade eder.[19] Ayrıca bu değerlendirmelerden muâraza ve i'tibar arasında doğrudan bir ilişkinin olduğu görülür. Zira i'tibar: "Rivayet edilen bir hadisin başka tarikleri olup olmadığını araştırmak, böylece râvinin söz konusu rivayette diğer râvilere muvafakat edip etmediğini tespit etmektir"[20] şeklinde tanımlanmıştır.

Muâraza yönteminin, Hz. Peygamber'in döneminden başlayıp daha sonraki dönemlerde geliştiği ve hadis münekkitleri tarafından sıkça uygulandığı düşünülmektedir.[21] Berâ b. Âzib'tan gelen rivayete göre Hz. Peygamber kendisine şöyle buyurmuştur: "Yatağına girmek istediğinde, namaz için aldığın abdest gibi bir abdest al ve sağ tarafın üzerine yat. Daha sonra; 'Allah'ım! Kendimi sana teslim ettim, işimi sana havale ettim. Azabından korkarak ve sevabını umarak bütün işlerimde sırtımı sana dayadım. İltica etmek ve kurtulmak ancak sanadır. Allah'ım! İndirdiğin kitaba ve gönderdiğin Nebiye iman ettim.' diye dua et ve bu dua son konuşman olsun. Eğer bu gecede ölürsen fıtrat üzere ölmüşsün." Berâ söz konusu duayı unutmamak için tekrar ettiğini söylemiştir. Öyle ki Nebî yerine Resûl dediği için Hz. Peygamber uyarmış ve tashih etmiştir.[22]

Sahâbenin de rivayetlerin sıhhati için muârazaya başvurduğu görülmüştür. Bu konuda Hz. Âişe'nin ön plana çıktığı söylenebilir. Nitekim Urve b. Zübeyr'den gelen şu rivayet bunun delilidir: "Abdullah b. Ömer bizimle beraber haccederken Hz. Peygamber'in şöyle dediğini söyledi: 'Allah, size ilmi verdikten sonra doğrudan aranızda çekmez, fakat ilmi âlimlerin ölümüyle çekecektir. Böylece insanlar cahil olarak kalacaklar, fetva isteyecekler, onlar da görüşleriyle fetva verecekler, delalete düşürecekler ve düşecekler.". Urve, söz konusu hadisi Hz. Âişe'ye nakletmiştir. Abdullah b. Ömer daha sonra tekrar hacca gitmiş, bunun üzerine Hz. Âişe, rivayeti pekiştirmek maksadıyla Urve'yi yine Abdullah b. Ömer'e göndermiş daha önce ondan duyduğu hadisi sormasını istemiştir. Urve, Abdullah'tan daha önce duyduğu şekliyle hadisi işitmiş ve durumu Hz. Âişe'ye aktarmıştır. Bunun Hz. Âişe: 'Allah'a yemin olsun ki, Abdullah b. Ömer hıfz etmiştir' diyerek hayranlığını ifade etmiştir. Bu da Hz. Âişe'nin rivayetlerin sıhhati için muârazaya başvurduğunu gösterir.

Hicri 1. asırda olduğu gibi 2. asırda da muârazaya işaret eden ifadeleri bulmak mümkündür. Sözgelimi Eyyûb es-Sahtiyânî'nin (ö. 131/749) şu sözleri bunun delilidir denilebilir: "Başka hocaların meclislerine katılmadığın sürece hocanın hatasını bilemezsin."[23] Aynı şekilde Şu'be b. Haccâc da (ö. 160/776): "Bir kişi bana herhangi bir hocadan bir hadis naklettiğinde, mutlaka gidip o hocaya sorar ve bana rivayet edilen hadisin râvinin naklettiğinden farklı olduğunu görürdüm, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) müstesna, zira Süfyân'ın naklettiği rivayetleri hocasına sorduğumda Süfyân ile hocasının arasında hiçbir

[19] Ebû Abdullah Muhammed b İdris b Abbas Şâfiî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 380.
[20] Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b Hüseyin Irakî, *Şerhu Elfiyeti'l-Irakî* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 1, 258; Hammâd - Hibe Gâzî Ferecullâh, "Ehemmiyyetü'l-muâraza inde nükkâdi'l-hadîs fi'l-hükm ale'r-râvî ve'r-rivâye", 28; M. Yaşar Kandemir, trc., *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2007), 194.
[21] Muhammed Mustafa A'zamî, *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn: neş'etuhu ve târîhuhu* (Riyad : Mektebetü'l-Kevser, 1990), 66.
[22] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî Buhârî, *Sahîh* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422h), "Tahâret", 79.
[23] Abdurrahman b. Amr b. Abdillah Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dımaşkî* (Dımeşk: Mecmeu'l-lüğati'l-Arabiyye, 2012), 2, 680.

farkın olmadığını görürdüm"[24] diyerek bu gerçeğe işaret etmiştir. Aynı şekilde Abdullah b. Mübârek'e (ö. 181/797) göre de hadis konusunda uzman olmak isteyen bir kişinin muhakkak rivayetleri birbiriyle karşılaştırıp farklı tarikleri bir araya getirmesi gerekmektedir. Nitekim kendisi de bin cüz hadisten ancak bir cüz hacminde hadis oluşturabildiğini Hatib Bağdâdî (ö. 463/1071) tarafından nakledilmiştir.[25]

Hadis münekkitleri, muârazayı râvi ve rivayetler hakkında verilebilecek hükümde bir metot olarak kullanmışlardır.[26] Nitekim Yahyâ b. Maîn' den (ö. 233/848) gelen şu rivayet bunun delilidir: "İsmail b. Uleyye (ö. 193/809) bir gün bana hadislerinin nasıl olduğunu sordu. Ben de kendisine; 'hadislerin sahihtir' dedim. İbn Uleyye bunu nasıl bildiğimi söyledi. Ben de ona: 'Senin rivayetlerini diğer insanların rivayetlerine arz ettim, rivayetlerin doğru olduğunu gördüm' dedim.[27] Aynı şekilde Yahyâ b. Maîn' nin şu tespiti de konumuz açısından önemlidir: "Çoğu zaman Yahyâ b. Yemân' ın rivayetlerini başkalarının rivayetlerine arz ederdim, Yahyâ b. Yemân (ö. 179/796) diğer insanlara muhalefet ettiği zaman ondan vazgeçerdim."[28] İbn Maîn, muâraza yöntemiyle ihtilâta[29] maruz kalmakla bilinen Yahyâ b. Yemân'ın[30] rivayetlerini ayıklamış, sahih olanları almış, diğerlerini terk etmiştir. Muâraza yöntemine başvuran bir başka hadis münekkidi de Ebû Hâtim er-Râzî'dir (ö. 277/890).[31] Aynı şekilde İbn Hibbân da (ö. 354/965) muârazayı i'tibar bağlamında ele almış ve râvilerin cerh ve ta'dîlinin i'tibar ile ele alınması mümkün olduğunu söylemiştir.[32]

Şüphesiz muâraza yöntemine işaret eden başka nakil bulmak mümkündür. Ancak çalışmanın sınırını aşmamak için konumuz açısından önemli gördüğümüz Müslim (ö. 261/875), Hatîb Bağdâdî ve İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) görüşleriyle iktifa edeceğiz. Sözgelimi Müslim, *et-Temyîz* adlı eserinde konuyla ilgili şu açıklamayı yapmıştır: "Bu rivayetleri toplayıp birbiriyle karşılaştırmakla sahih olanı sakiminden ayırt edilebilmekte; aynı şekilde zayıf haberlerin râvileri ile hafız râvilerin durumları da belli olmaktadır."[33] Müslim, S*ahîh*'in mukaddimesinde de aynı konuya değinmiş ve muâraza ile münker rivayetleri nakleden râvinin rivayetlerini hâfız olan râvilerin rivayetlerine arz ederek belirlenebileceğini ifade etmiştir.[34] Hatîb Bağdâdî de hadiste var olan illetin, ancak söz konusu rivayetin bütün tarikleri bir araya getirilip birbirlerine arz edilmek suretiyle tespit edilebileceğini ifade

[24] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razî İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952), 1, 67.
[25] Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbü's-sâmi'* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983), 2, 280.
[26] Hammâd - Hibe Gâzî Ferecullâh, "Ehemmiyyetü'l-muâraza inde nükkâdi'l-hadîs fi'l-hükm ale'r-râvî ve'r-rivâye", 16.
[27] Ebû Zekeriyya el-Bağdâdî Yahyâ b. Maîn, *Ma'rifetü'r-ricâl (Rivâyetu İbn Muhriz),* (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2009), 268.
[28] Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*, 3, 319.
[29] "Hastalık, yaşlılık, körlük, kitaplarının kaybolması gibi sebeplere dayanan hafıza kaybı ihtilât tabiriyle ifade edilir."Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011), 158.
[30] Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Salih İclî, *Ma'rifetü's-sikât* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2, 360.
[31] Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim, *İlelü'l-hadis* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2, 163.
[32] Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1, 154.
[33] Müslim, *et-Temyîz*, 209.
[34] Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nîsâbûrî Müslim b. Haccâc, *Sahîh* (Kahire : Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955), 1, 20 (Mukaddime).

etmiştir.[35] Aynı şekilde İbnü's-Salâh da muâraza yöntemiyle de râvinin zabtının ortaya çıkarılabileceğini, eğer râvinin rivayeti sika râvilerin rivayetlerine uyuyorsa onun zabt ve sebt sahibi olduğunu, rivayetinin sika râvilerin rivayetlerine muhalefeti çok olması durumunda zabtının zayıf olduğunu, dolayısıyla hüccet sayılamayacağını söylemiştir.[36]

B) Cerh-Ta'dîl Edebiyatında Hammâd b. Seleme

Bazı hadis münekkitlerinin muâraza ile ilgili bazı görüşlerine yer verdikten sonra Cerh ve Ta'dîl edebiyatında Hammâd b. Seleme ile ilgili görüşlere değineceğiz. Ancak Hammâd'ın biyografisine geçmeden önce Hammâd'ın hocası ve çalışmamıza konu olan Kays b. Sa'd'ın biyografisini özet bir şekilde vereceğiz.

1. Kays b. Sa'd el-Mekkî el-Habeşî

Kays b. Sa'd, Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732) meşhur talebelerinden olup onun meclisinde bulunmuş, ondan fıkıh öğrenmiş ve onun görüşleriyle fetva vermiştir.[37] Ayrıca Kays b. Sa'd; Atâ b. Ebî Rebâh'tan namaz ve hac, Tâvus b. Keysân'dan (ö. 106/725) namaz, Amr b. Dînâr'dan (ö. 126/744) ahkâm, Yezîd b. Hürmüz'den (ö. 100/719) de cihad ile ilgili rivayetler nakletmiştir.[38] Kays b. Sa'd'dan; Abdülmelik b. Ebî Süleyman (ö. 145/764), Hişâm b. Hassân (ö. 147/766), Şibl b. Abbâd el-Mekkî (ö. 148/767), Hammâd b. Seleme, Cerîr b. Hâzım (ö. 170/786), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) ve Muâviye b. Abdilkerîm (ö. 180/796) gibi râviler hadis nakletmiştir.[39] Kays b. Sa'd az hadis rivayet etmekle beraber Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Zür'a (ö. 264/878) gibi âlimler tarafından sika kabul edilmiştir.[40] Ayrıca Kays b. Sa'd, Müslim'in râvileri arasında da yer almıştır.[41] Dolayısıyla yukarıdaki açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda Kays b. Sa'd'ın hadis münekkitleri tarafından sika kabul edildiği söylenebilir.

2. Ebû Seleme Hammâd b. Seleme

Künyesi Ebû Seleme olan Hammâd b. Seleme b. Dînâr el-Basrî Mevlâ Temîm, Mevlâ Benî Rabîa ve Mevlâ Kureyş olarak bilinmektedir. Hammâd b. Seleme hicri 90'lı (709) yıllarda doğmuştur. Meşhur âlim Humeyd et-Tavîl'in (ö. 143/760) kız kardeşinin oğlu olan Hammâd; Katâde b. Diâme (ö. 117/735), İbn Ebî Müleyke (ö. 117/735), Sâbit el-Bünânî (ö. 127/744) gibi meşhur âlimlerden hadis rivayet etmiştir. Ondan da Veki' b. Cerrâh (ö. 197/812), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-14), Süleyman b. Harb (ö. 224/839) ve Ebû'l-Velîd et-Tayâlisî (ö. 227/842) başta olmak üzere birçok kişi hadis almıştır.[42]

---

[35] Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbü's-sâmi'*, 426.
[36] Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salâh ve mehasinü'l-ıstılah.* (Kahire : Dârü'l-Maârif, 1989), 106.
[37] Ebû Hâtim Muhammed b Hibban b Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1973), 7, 328.
[38] Ebû Bekr Ahmed b. Ali Muhmamed el-İsfahani İbn Mencuye, *Ricâlu Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987), 2, 144.
[39] İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7, 132.
[40] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hind: Dâiretü'l-Maârif, 1326), 8, 397.
[41] İbn Mencuye, *Ricâlu Sahîhi Müslim*, 2, 144.
[42] İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3, 155. Mizzî, Hammâd'ın hocaları ve kendisinden rivayette bulunanlarla ilgili uzun bir liste sunmuştur. Geniş bilgi için bkz.Ebü'l-Haccâc Cemâleddin Yusuf b Abdurrahman b Yusuf Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 7, 258.

Hammâd b. Seleme'nin genel olarak hadis münekkitleri tarafından güvenilir kabul edilmiştir. Özellikle de Sâbit el-Bünânî'nin hadislerini en iyi bilen kişi olarak görülmüştür. Aynı şeklide dayısı Humeyd et-Tavîl'in rivayetlerini çok iyi hıfzetmekle şöhret bulmuştur. Yahyâ b. Maîn, onu "sika" olarak tavsif etmiş; "Onun hadisleri ilk ve son döneminde aynıydı." diyerek onun hıfzına işaret etmiştir.[43] Ahmed b. Hanbel de onu sika kabul etmiş ve bid'at ehline en iyi şekilde cevap verdiğini söylemiştir. Ahmed b. Hanbel, "İnsanlar Humeyd et-Tevîl'in rivayetleri hakkında çok ihtilafa düşerlerdi. Ancak Hammâd b. Seleme, Humeyd'in rivayetini en iyi bilen kişidir" diyerek Humeyd'in rivayetleri için adeta Hammâd'ı otorite mesabesinde kabul etmiştir. Abdurrahman b. Mehdî de Hammâd'la ilgili şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Hammâd b. Seleme iyi dinlerdi, güzel karşılardı, birçok kişiye yetişti, ancak hiçbir düşünceyle itham edilmedi, kendine ve diline hâkim olmayı başardı, hiç kimsenin hakkında konuşmadı, hiç kimseyi kötülemedi, ölünceye kadar bu tür olumsuzluklardan salim kaldı." Abdullah b. Mübârek de Basra'da selefin yolunu takip etmede Hammâd'dan daha iyi birisini görmediğini söylemiştir. Ayrıca Hammâd'ın ibadet konusunda çok hassas olduğu, dönemin idarecilerine karşı mesafeli durduğu ve izzet-i nefsini muhafaza etmede çok hassas olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Muhammed b. Haccâc'tan gelen şu rivayet onun hadis rivayet etmede sadece Allah rızasını gözettiği söylenebilir: "Bir adam bizimle beraber Hammâd'dan hadis dinliyordu, Bu adam Çin tarafına gitti ve döndüğünde Hammâd'a bir hediye getirdi. Hammâd hediyeyi görünce şöyle dedi: 'Eğer hediyeyi kabul edersem bundan sonra sana hadis rivayet etmeyeceğim, ancak hediyeyi reddedersem hadis anlatmaya devam edeceğim.' Adam, Hammâd'ın hediyeyi reddedip hadis rivayet etmesini kabul etti.[44]

Hammâd'ın sika oluşuyla ilgili en önemli ifade Buhârî'nin (ö. 256/870) de hocası olan Ali b. Medînî'den (ö. 234/848-49) gelmiştir: "Kim Hammâd b. Seleme'nin aleyhinde konuşursa, onu din konusunda itham edin."[45] Aynı şekilde Süfyan es-Sevrî ve Abdurrahman b. Mehdî de Hammâd hakkında olumlu görüş beyan etmişlerdir.[46]

Zehebî onu eserler sahibi olarak nitelemiş,[47] bu da Hammâd'ın birden fazla eserinin var olduğunu göstermektedir. Ayrıca Hammâd, hadisle ilgili eser/ler telif ettiği gibi hadis imla meclisi de akdetmiştir. Nitekim Yahyâ el-Kattân ondan hadis imla ettiğini ifade etmiştir.[48] Ayrıca Zehebî Hammâd'ı "tabi olunan imam" ve "şeyhu'l-İslam" diye nitelemiş; onun bir ilim deniz olduğunu, çok rivayeti olduğu için bazı hatalar yaptığını buna rağmen sadûk ve hüccet kabul edildiğini ifade etmiştir.[49]

Hammâd, genel olarak güvenilir kabul edilmesine rağmen, özellikle bazı râvilerden naklettiği rivayetlerde tenkid edilmiştir. İşte çalışmamıza konu olan ve Hammâd'ın Kays b. Sa'd'dan rivayetleri bu kabildendir. Yahyâ el-Kattân başta olmak üzere birçok hadis

[43] İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 2, 781.
[44] Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 7, 261-263.
[45] Ebû Ahmed Abdullah b Adi el-Cürcani İbn İbn Adî, *el-Kamil fî duafai'r-rical* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2013), 3, 38; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 7, 336.
[46] İbn Adî, *el-Kamil fî duafai'r-rical*, 3, 39.
[47] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7, 447-451.
[48] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7, 452.
[49] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7, 446.

münekkidi, Hammâd'ın Kays b. Sa'd'dan naklettiği rivayetleri zayıf olarak nitelendirmiştir.[50] Onlar, Hammâd'ın Kays b. Sa'd'dan rivayetlerindeki hata/larını Hammâd'ın Kays'a ait olduğu kitabı kaybetmesine bağlamışlardır. Nitekim Ahmed b. Hanbel Hammâd'ın yanında Kays b. Sa'd'ın hadis kitabı bulunduğunu, ancak Hammâd'ın söz konusu kitabı kaybettiğini, bundan dolayı ezberinden rivayette bulunduğunu ve bu nedenle hata yaptığını ifade etmiştir. Onun hata yaptığını gösteren bir kanıt da, Kays → Atâ →İbn Abbâs tarikiyle gelen bazı mevkuf rivayetleri ref ederek rivayet etmiş olmasıdır.[51] Ayrıca Kays'a ait kitapla ilgili Hammâd'dan şöyle bir rivayet nakledilmiştir: "Haccâc el-Ahvel, Kays'ın kitabını ödünç olarak benden aldı ve Mekke'ye gitti, ancak kitap Mekke'de kayboldu."[52] Bu da Hammâd'ın söz konusu kitabı kaybettiğini göstermektedir.

Beyhakî (ö. 458/1066) ise, Hammâd'ın bazı rivayetlerde yaptığı hataları, onun ömrünün sonunda yaşadığı hafıza bozukluğuna (ihtilât) bağlamış; bundan dolayı hadis âlimlerinin, Hammâd'ın Kays b. Sa'd'dan teferrüd ettiği rivayetlerden uzak durduklarını belirtmiştir.[53]

Hammâd'ın hıfzının zayıf olduğunu gösteren bir rivayet şafak öncesi ve sonrası okunan ezanla ilgili şu rivayettir: "Bilal, geceleyin ezan okuyor, öyleyse Abdullah b. Ümmi Mektûm ezan okuyuncaya kadar yiyiniz ve içiniz".[54] Bu rivayetten de anlaşıldığı gibi fecirden önce bir, fecirden sonra ise ikinci ezan okunmaktadır. Ancak Hammâd Eyyûb es-Sahtiyânî'den o Nâfı"den o da İbn Ömer'den şöyle bir rivayet nakletmiştir: Bilal fecirden önce ezan okudu, bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) ona dönüp; 'biliniz ki kul uyudu, biliniz ki kul uyudu' söylemeyi emretti." Ebû Dâvud, bu rivayeti Eyyub'ten sadece Hammâd'ın rivayet ettiğini söylemiştir.[55] Ali b. Medînî de bu rivayetin hatalı olduğunu ve Hammâd'ın söz konusu rivayette teferrüd ettiğini söylemiştir.[56] Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) de Hammâd'ın hıfzının zayıf olduğunu ve birden fazla râviyi bir lafızda ve bir isnadda topladığını söylemiştir.[57] Ancak Hâkim'in bu görüşü "قد قيل (böyle denildi)" ifadesiyle dile getirmesi sebebiyle bu görüşe ihtiyatlı yaklaştığı söylenebilir.

Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'i incelendiğinde edildiğinde kendisinin Hammâd'ı pek de muteber olarak görmediği anlaşılmaktadır. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî'nin *Sahîh*'inde Hammâd'ın ismi sadece iki senedde geçmektedir. Bunlardan birincisi Atâ → İbn Abbâs tarikiyle tahrîc edilen hadistir.[58] Buhârî, bu rivayetin birden fazla tarikle geldiğini, tariklerden birisinde Hammâd b. Seleme ve Kays b. Sa'd'ın yer aldığını ifade etmiştir. Ancak Buhârî, "Hammâd, Kays b. Sa'd ve Abbâd b. Mansûr'den rivayet etmiştir" diyerek adeta

[50] İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 2, 783.
[51] Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl* (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2001), 3, 127.
[52] Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1344), 4, 94.
[53] İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 2, 783.
[54] Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 9, 87.
[55] Süleyman b Eş'as b İshak b el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünen* (Cidde: Darü'l-Kıble li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998), "Salât", 41.
[56] Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asar.* (Karaçi: Câmiatü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1991), 2, 212.
[57] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7, 446.
[58] Buhârî, "Hac", 126.

Hammâd'ın sadece Kays b. Sa'd'dan naklettiği itibar etmediğini ima etmiştir.

Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan ikinci rivayet ise, Hz. Peygamber'in şu hadisi bağlamında nakledilmiştir: "İnsanoğlunun bir vadi dolusu altını olsa, bir vadi daha ister. İnsanoğlunun ağzını topraktan başka bir şey dolduramaz, Allah tövbe edenlerin tövbesini kabul eder." Buhâri bu rivayetin akabinde Hammâd b. Seleme → Sâbit el-Bünânî → Enes senediyle Ubey b. Ka'b'in şöyle dediğini rivayet etmektedir: "Tekâsür Sûresi ininceye kadar biz bunu (Hz. Peygamber'in mezkur sözünü) Kur'an'dan zannederdik."[59]

İbn Hacer, Buhârî'nin bu rivayetin haricinde Hammâd b. Seleme'den rivayette bulunmadığını ifade etmiştir. Ayrıca İbn Hacer'e göre, Buhârî'nin قال لنا أبو الوليد ifadesini şevâhid,[60] mevkuf ve rivayetiyle delil getirilmeyen râviler için kullanmıştır.[61] Buhârî Hammâd'dan naklettiği rivayeti de قال لنا أبو الوليد diyerek nakletmiştir. Dolayısıyla bu rivayetten de anlaşılıyor ki Buhârî, Hammâd b. Seleme'yi rivayetiyle delil getirilebilir râvi olarak kabul etmemiştir.[62] Ancak İbn Hibbân, Buhârî'ye imada bulunarak Hammâd'ın bazı hataları sebebiyle kendisinden rivayet etmeyenlerinin insaflı davranmadığını söylemiştir.[63]

Müslim ise (ö. 261/875), Hammâd'ın Sâbit el-Bünânî'nin râvileri içerisinde en güvenilir kişi olduğunu, fakat Katâde, Eyyûb, Yunus, Dâvud b. Ebî Hind ve Yahyâ b. Saîd gibi bazı ravilerden rivayet ettiği hadislerde hata yaptığını söylemiştir.[64] Ancak Müslim bu görüşü Yahyâ el-Kattân, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlere nispet etmiş ve "ويعد عندهم /onlara göre" diyerek[65] kendisi bu düşünceye temkinli yaklaştığını göstermiştir. Muhtemelen bu nedenle Müslim Hammâd'ın Katâde, Eyyûb, Yunus, Dâvud b. Ebî Hind ve Yahyâ b. Saîd el-Ensârî'den rivayet ettiği hadislere yer vermiş; ancak bu rivayetlerin daha çok Hammâd'ın başka sika râvilere muvafakatla teferrüd etmediği hadisler olduğu görülmüştür.[66]

Tespitimize göre Müslim, Hammâd'ın Kays b. Sa'd'dan gelen rivayetleriyle ilgili herhangi görüş belirtmemiş ve Hammâd'ın Kays b. Sa'd kanalıyla gelen rivayetine hiç yer vermemiştir. Dolayısıyla onun da Hammâd'ın Kays'tan naklettiği hadisleri problemli gördüğü söylenebilir. Bununla beraber Müslim, Hammâd'ın diğer râvilerden özellikle de Sabit el-Bünânî'den nakletti çokça hadis tahrîc etmiştir.[67] Bu durumda Müslim'in Buhârî'nin aksine Hammâd b. Seleme'yi güvenilir kabul ettiği söylenebilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tirmizî (ö. 279/892) ve İbn Mâce de (ö. 273/887) *Sünen*'lerinde Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd'dan rivayet ettiği herhangi bir hadise yer vermemişlerdir. Ancak her iki muhaddis, Hammâd'ın başka râvilerden rivayet ettiği birçok hadisi tahrîc etmiştir. [68] Bu da gösteriyor ki, Tirmizî ve İbn Mâce de Hammâd'ın Kays b.

---

[59] Buhârî, "Rakâik", 10.
[60] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000), 5, 3.
[61] Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed İbn Hacer, *Hedyü's-sari mukaddimetu Fethi'l-bârî* (Riyâd: Dârü's-Selâm, 2000), 568.
[62] İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3, 14.
[63] İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 6, 216.
[64] Müslim, *et-Temyîz*, 217.
[65] Müslim, *et-Temyîz*, 153.
[66] İbn Receb, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, 2, 783.
[67] Birkaç örnek için bkz. Müslim "İman", 10, 55; 52, 187; 74, 259-261.
[68] Birkaç örnek için bkz. Ebû İsâ Muhammed b İsâ Tirmizî, *Sünen* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), "Tahârat", 55; "Salât", 113-161; "Sefer", 41; Hac, 27; Ebû Abdullah Muhammed b Yezid er-Rebei el-Kazvini İbn Mâce, *Sünen*

Sa'd'an rivayet ettiği hadisleri muteber kabul etmemişlerdir.

Ebû Dâvud (ö. 275/889) ve Nesâî (ö. 303/915) ise biraz sonra değineceğimiz üzere *Sünen*'lerinde Kays b. Sa'd'dan naklettiği rivayetler başta olmak üzere Hammâd'ın hadislerini tahrîc etmişlerdir.[69]

C) Hammâd'ın Kays'tan Naklettiği ve Başka Râviler Tarafından da Rivayet Edilen Hadisler

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Hammâd genel olarak sika kabul edilmiş; sadece Kays b. Sa'd'dan rivayet ettiği hadisler tenkit edilmiştir. Çalışmamızın bu kısmında Hammâd'ın Kays b. Sa'd'dan naklettiği rivayetleri diğer güvenilir râvilerin rivayetlerine arz ederek ele alacağız. Böylelikle Hammâd'ın hatası olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız. Bu karşılaştırmada özellikle rivayetlerin muhtevalarının ve sahabi râvilerinin aynı olup olmadığına işaret edeceğiz.

Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde Hammâd b. Seleme → Kays b. Sa'd + Umâre b. Meymûn + Habîb b. Şehîd → Atâ b. Ebî Rabâh senediyle Ebû Hüreyre'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Her namazda Kur'ân okunmalıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.) bize cehri okuduğu namazlarda biz de size cehri okuyoruz, bize gizli okuduğu namazlarda biz de size gizli okuyoruz."[70]

Bu hadis, Hammâd b. Seleme ve Kays b. Sa'd'ın yer almadığı senedle Buhârî,[71] Müslim[72] ve Nesâî[73] tarafından da hemen hemen aynı lafızla rivayet edilmiştir. Aynı şekilde söz konusu âlimlerin rivayetlerinin senedinde Hammâd'ınkinde olduğu gibi tâbiîn râvisnin Atâ, sahabe râvisinin de Ebû Hüreyre olduğu görülmüştür.

Hammâd'ın Kays b. Sa'd → Atâ b. Ebî Rebâh senediyle naklettiği rivayete göre Câbir şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) ve ashabı Zi'l-Hicce ayından dört gün geçtikten sonra (Mekke'ye) geldiler. Kâbe, Safâ ve Merve'yi tavaf ettiğinde Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Bu tavafı umre için sayın, yanında hedyi/kurbanlık hayvanı olan hariç.' Terviye gününe girildiğinde hac için tehlil getirdiler, Kurban günü geldiğinde Beyti tavaf ettiler, Safâ ve Merve'yi ise tavaf etmediler."[74] Buhârî[75] ve Müslim[76] söz konusu rivayeti Hammâd'ın ve Kays'ın yer almadığı farklı senedle rivayet etmişlerdir. Ancak her iki âlimin senedinde Hammâd'ın tarikinde olduğu gibi Atâ b. Ebî Rebâh ve Câbir b. Abdillah bulunmaktadır.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ihramda iken avlanan hayvandan kendisine hediye edildiğine dair Hammâd b. Seleme → Atâ b. Ebî Rebâh → İbn Abbâs tarikiyle gelen rivayete göre İbn Abbâs şöyle demiştir: "Ey Zeyd! Hz. Peygamber'e avlanan hayvandan hediye edilip Hz.

(Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Mukaddime",11116-151;13,180-181; "İkâmetüs-Salât", 61,1042; 117,1179.

[69] Ebû Dâvud, "Zekât", 29; "Cihâd", 19-38; "Cenâzi", 34.

[70] Ebû Dâvud, "Salât", 128.

[71] Buhârî, *Sahîh*, Ezân, 104. Buhârî söz konusu rivayeti *Sahîh*'ine almış, ancak senedde Hammâd değil, İbn Cureyc yer almaktadır.

[72] Müslim "Salât", 11, 42. Müslim söz konusu rivayeti nakletmiş; o da Ebû Usâme- Habîb b. Şehîd- Atâ b. Ebî Rabâh varyantıyla nakletmiştir.

[73] Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb Nesâî, *Sünenü'l-kübra* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991), Mesâcid, 192. Nesâî söz konusu rivayeti iki farklı senedle rivayet etmiş, birinci senedde Atâ'dan Rakabe, ikinci senedde ise Atâ'dan İbn Cüreyc nakletmiştir.

[74] Ebû Dâvud, "Menâsik", 22; Nesâî, "Menâsik", 269.

[75] Buhârî, "Hac", 81.

[76] Müslim "Hac", 17, 1216.

Peygamber de ihramda olduğu için onu kabul etmediğini biliyor musun?" Zeyd de evet cevabını verdi.[77] Buhârî söz konusu rivayeti Zeyd b. Erkâm'ın yer almadığı doğrudan Abdullah b. Abbâs'tan tahric etmiştir.[78] Müslim ise hem Buhârî'nin hem de Hammâd'ın rivayetinde olduğu gibi İbn Abbâs ve Zeyd'in diyaloğunu içeren rivayeti nakletmiştir.[79] Nesâî de *Sünen*'inde Müslim gibi Hammâd ve Kays'ın yer almadığı İbn Abbâs tarikiyle rivayet etmiştir.[80]

Hammâd'ın Kays'tan rivayet ettiği ve başka râviler tarafından da desteklen bir başka hadis de; Hammâd → Kays b. Sa'd → Tâvus → Ebû Hüreyre senediyle gelen rivayete göre Hz. Peygamber'e müşriklerin çocuklarının durumu soruldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Allah, onların yaptıklarını daha iyi bilmektedir."[81] Nesâî tarafından rivayet edilen bu hadisi, Buhârî üç farklı senedle tahrîc etmiştir. Ayrıca Buhârî'nin nakillerine göre bir senedde sahabi râvi Abdullah b. Abbâs,[82] diğer iki senedde ise Ebû Hüreyre'dir.[83] Müslim de söz konusu rivayeti Buhârî'de olduğu gibi hem Ebû Hüreyre[84] hem de Abdullah b. Abbâs'tan tahrîc etmiştir.[85] Aynı şekilde Ebû Dâvud da söz konusu rivayeti Hammâd'ın yer almadığı senedle rivayet etmiştir.[86]

Nesâî'nin nakline göre Hammâd → Kays → Atâ + Tâvus + Mücâhid → Ümmü Kürz senedine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Erkek çocuğu için birbirine uygun iki koyun, kız çocuğu için ise bir koyun söz konusudur (kesilir)."[87] Ayrıca Nesâî hadisi aynı lafızlarla Hammâd ve Kays'ın yer almadığı başka bir tarikle de nakletmiştir.[88] Aynı şekilde Tirmizî de hadisi Hz. Âişe'den rivayet etmiş ve akabinde şöyle demiştir: Konuyla ilgili Hz. Ali, Ümmü Kürz, Büreyde, Semure, Ebû Hüreyre, Abdullah b. Amr, Enes, Selman b. Âmir ve Abdullah b. Abbâs'tan rivayet bulunmaktadır.[89] İbn Mâce'ye göre ise Hammâd söz konusu hadisi Kays b. Sa'd'dan değil, Abdullah b. Osman'dan nakletmiştir.[90] Ayrıca Dârekutnî'nin nakline göre de Hammâd rivayeti Kays → Mücâdid → Ümmü Kürz senediyle rivayet etmiş ve senediyle ilgili geniş malumat vermiştir.[91]

Hammâd b. Seleme'nin doğrudan Kays b. Sa'd'dan naklettiği rivayetlerde sika râvilere daha muvaffakiyet gösterdiği söylenebilir. Nitekim kurban kesiminde kaç kişinin ortak olabileceği mevzusunda Hammâd'ın muvaffakiyeti ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili kabul gören görüş, deve ve sığırın ayırımı yapılmaksızın büyük baş hayvanın kesiminde yedi kişinin ortak olabileceği yönündedir. Nitekim Hammâd → Kays b. Sa'd →Atâ → Câbir'in yer aldığı senedde Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmiştir: "İnek ve deve yedi kişi içindir."[92]

---

[77] Ebû Dâvud, "Menâsik", 40.
[78] Buhârî, "Cezâü's-Sayd", 4.
[79] Müslim, "Hac", 8, 1193-1195.
[80] Nesâî, "Menâsik", 79.
[81] Nesâî, "Cenâiz", 58.
[82] Buhârî, "Kader", 3.
[83] Buhârî, "Cenâiz", 92; "Kader", 2.
[84] Müslim "Kader", 6, 26.
[85] Müslim "Kader", 6, 28.
[86] Ebû Dâvud, "Menâsik", 40.
[87] Nesâî, "Akîka", 2.
[88] Nesâî, "Akîka", 3.
[89] Tirmizî, "Edâhâ", 16-17-23.
[90] İbn Mâce, "Zebâih", 1, 3163.
[91] Ebü'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed Dârekutnî, *el-İlelü'l-varide fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 2011), 15, 394.
[92] Nesâî, *Sünenü'l-kübra*, Menâsik, 253; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 9, 496.

Hammâd bu rivayeti Kays b. Sa'd'dan naklederken doğrudan ondan işittiğini gösteren "أخبرنا / bize haber verdi" ifadesini kullanmıştır. Müslim ise, muhteva açısından söz konusu rivayeti destekleyen ancak senedde Hammâd'ın ve Kays'ın yer almadığı birden fazla hadis tahrîc ettiği ve bütün bu rivayetlerde sahabî râvisinin Câbir olduğu görülmüştür.[93] Ebû Dâvud hem Hammâd'ın rivayetine hem de onun rivayetini destekleyen başka rivayetlere yer vermiştir.[94] Tirmizî ve İbn Mâce de söz konusu rivayeti Mâlik ve Câbir'in senediyle rivayet etmişlerdir.[95] Ayrıca Tirmizî konuyla ilgi İbn Ömer, Ebû Hüreyre, Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbâs'tan da hadis nakledildiğini ve Câbir'in hadisinin "Sahîh-Hasen" olduğunu; sahabe, Süfyân es-Sevrî, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin de bu hadise uygun amel ettiklerini söylemiştir.[96] Buna karşın İbn Abbâs'tan gelen rivayete göre devede on kişinin müşterek olabileceği ve İshâk b. Râhûye'nin buna uygun görüş beyan ettiği de nakledilmiştir.[97] Bu da Hammâd'ın doğrudan Kays'tan rivayet ettiğinde sika râvilere muvafakatte muhalefet etmediğini göstermektedir. Her ne kadar "devede on, sığırda yedi kişi ortak olabilir" ifadesi bazı rivayetlerde nakledilmişse de[98] Hammâd'ın senedinde yer aldığı Câbir rivayeti daha makbul sayılmış ve uygulama ona göre yapılmıştır.

Yukarıda geçen rivayetler bağlamında Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd'dan naklettiği bazı rivayetlerinde muhteva ve sahabi râvisi açısından diğer rivayetlere uygunluk arz ettiği görülmüştür. Dolayısıyla "Hammâd Kays'tan rivayet ettiği nakillerde hata yapmıştır" gibi bir genellemenin isabetli bir yaklaşım olmadığını ifade etmek isteriz. Şimdi de Hammâd'ın Kays'tan rivayet ettiği ve bazı âlimler tarafından tenkit edilen nakilleri ele alacağız.

D) Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd'an Rivayet Ettiği ve Tartışmalı Hadisler

Çalışmamızın bu kısmında Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd'dan rivayet ettiği ve hadis münekkitleri tarafından tenkit edilmiş veya tenkit edilebilecek rivayetlere değineceğiz. Böylelikle Hammâd'ın Kays'tan rivayet ettiği hadislerdeki durumunu anlamaya çalışacağız.

Birinci rivayet: Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd'dan naklettiği ve hata yaptığı iddia edilen rivayet İbn Ebî Hâtim'in *el-İlel* adlı eserinde yer almaktadır. İbn Ebî Hâtim'in nakline göre Nâfi' b. el-Azrak İbn Abbâs'a bir mektup göndermiş ve mirasta akrabanın payları ile anne-babasını öldürenin durumunu sormuştur. Söz konusu rivayet; Cerîr b. Hâzm → Kays b. Sa'd → Yezîd b. Hürmüz → İbn Abbâs senediyle nakledilmiştir. Hammâd b. Seleme ise bu rivayeti Yezîd b. Hürmüz ve İbn Abbâs'ı düşürerek Kays b. Sa'd'den nakletmiştir. İbn Ebî Hâtim bu rivayeti babasına sormuş, babası Ebû Hâtim de Hammâd b. Seleme'nin rivayetini muallel, Cerîr'in rivayetini ise sahih kabul etmiştir.[99] Görüldüğü gibi Hammâd b. Seleme ve Kays b. Sa'd'ın yer aldığı senedde inkıta söz konusu olmuş ve bu nedenle Ebû Hâtim tarafından tenkit edilmiştir.

İkinci rivayet: Ebû Hüreyre'nin nakline göre Hz. Peygamber (s.a.s.); zina edenin

[93] Müslim "Hac", 62, 350-351-352-353-355.
[94] Ebû Dâvud, "ê̂l-Edâhâ", 7.
[95] İbn Mâce, "Edâhâ", 5, 3132.
[96] Tirmizî, "Hac", 66.
[97] Tirmizî, "Hac", 66.
[98] Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 5, 386.
[99] İbn Ebî Hâtim, *İlelü'l-hadis*, 1, 276.

mehrinin, hacamatın ücretinin ve köpeğin satışından elde edilen paranın çirkin olduğunu söylemiştir. Dârekutnî'nin verdiği bilgilere göre söz konusu rivayetin merfu mu mevkuf mu olduğu meselesinde ihtilaf vardır. Sözgelimi Hammâd bu hadisi, Kays b. Sa'd → Atâ → Ebû Hüreyre senediyle merfû olarak rivayet etmiştir. Buna karşın Cerîr, Kays b. Sa'd ve Atâ tarikiyle mevkuf olarak nakletmiştir. Dârekutnî de rivayetle ilgili: "En doğrusu Atâ → Saîd Mevlâ Halîfe → Ebû Hüreyre'den mevkuf olarak rivayet etmektir" diyerek kanaatini belirtmiştir.[100] Dolayısıyla rivayeti Hammâd gibi merfû olarak rivayet edenler hata etmişlerdir. Ancak Dârekutnî'nin naklettiği rivayet sadece Hammâd tarafından ref edilmemiş; Süfyân b. Uyeyne ve Şu'be b. Haccâc gibi âlimler de rivayeti merfu olarak nakletmişlerdir.[101] Aynı şekilde Müslim[102] ve Nesâî de[103] bu hadisi Hammâd'ın yer almadığı merfu senedle tahrîc etmişlerdir. Dolayısıyla Hammâd'ın söz konusu rivayette teferrüd etmeyip diğer râvilere muvafakat ettiği görülmüştür.

Üçüncü rivayet: Hammâd'ın Kays b. Sa'd'dan rivayet ettiği tartışmalı bir rivayet de Kays b. Sa'd → Atâ → Câbir senediyle nakledilen hadistir. Söz konusu rivayete göre bir adam Hz. Peygamber'e şeytanı taşlamadan önce kurbanını kestiğini, başka bir adam kurbanını kesmeden önce tıraş olduğunu, diğer birisi de kurbanını kesmeden önce Beyti tavaf ettiğini söyledi. Hz. Peygamber her birisine: 'Kurbanını kes, herhangi bir mahzuru yok' buyurdu.[104] Söz konusu rivayet tahkik edildiğinde sahabî râvisinin farklı olduğu görülmektedir. Sözgelimi Buhârî rivayeti beş farklı senedle rivayet etmiş; bunlardan üç rivayet Atâ b. Ebî Rebâh → Abdullah b. Abbâs; bir rivayet → Saîd b. Cübeyr → Abdullah b. Abbâs; bir rivayet de → Atâ b. Ebî Rebâh → Câbir b. Abdullah şeklindedir.[105] Yani Buhârî'nin bir tarikinde Hammâd'ın tarikinde olduğu gibi tâbiîn râvisi Atâ, Sahabî râivisi de Câbir'dir.

İbn Hacer Buhârî'nin naklettiği tarikler bağlamında şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Buhârî'nin rivayet üslubundan anlaşıldığına göre kendisi rivayeti Atâ ve İbn Abbâs tarikiyle gelen senedi tercih etmiştir. Dolayısıyla buna muhalif olan tarikler ise (yani Atâ ve İbn Abbâs'ın yer almadığı rivayetler) şâz olarak telakki edilmektedir."[106] Buna göre Hammâd b. Seleme'nin tariki başta olmak üzere Atâ ve İbn Abbâs'ın yer almadığı bütün tarikler şâz olarak kabul edilmelidir. Ancak rivayet tahkik edildiğinde Abdullah b. Abbâs'ın zikredilmemesi Hammâd'a has değildir. Mesela Müslim[107], Ebû Dâvud[108], Tirmizî[109] ve Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerine göre sahabi râvisi olarak Abdullah b. Abbâs'la beraber Abdullah b. Amr b. As'ın da olduğu görülmektedir.[110] Tahâvî'nin naklettiği söz konusu rivayetin senedinde ise, tâbiî râvisi Ubeydullah b. Ebî Râfî', sahabi râvisi de Hz. Ali'dir.[111] Ayrıca Tahâvî Hammâd'ın

[100] Dârekutnî, *el-İlelü'l-varide fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, 5, 274.
[101] Dârekutnî, *el-İlelü'l-varide fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*, 5, 271.
[102] Müslim "Musâkât", 9, 1568.
[103] Nesâî, "Seyd", 16.
[104] Nesâî, "Menâsik", 246; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 9, 190.
[105] Buhârî, "Hac", 125.
[106] İbn Hacer, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 3, 707.
[107] Müslim, "Hac", 57, 1306.
[108] Ebû Dâvud, "Menâsik", 78.
[109] Tirmizî, "Hac", 76.
[110] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4, 395; 11, 30.
[111] Ebû Ca'fer Ahmed b Muhammed b Selâme b Abdülmelik b Seleme Ezdî Hacrî Mısrî Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr* (Riyâd: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 2, 235.

Kays'tan naklettiği rivayeti de tahrîc etmiştir.[112]

Beyhakî *es-Sünenü'l-Kübrâ* adlı eserinde söz konusu rivayeti Üsâme b. Zeyd → Atâ → Câbir tarikiyle rivayet etmiş, daha sonra Hammâd b. Seleme → Abbâd b. Mansûr ve Kays b. Sa'd → Atâ → Câbir tarikini vermiş ve Buhârî'nin Hammâd'ın tarikine işaret ettiğini belirtmiştir.[113] Beyhakî bu ifadesiyle zımnen de olsa Hammâd'ın tarikinin sıhhatine vurgu yaptığı düşünülebilir. Ayrıca Beyhakî'nin senedi konumuz açısından önemlidir. Zira onun tarikinde hadisin tâbiî râvisi Atâ, sahabî râvisi ise Câbir'dir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tarikle gelen hadisler genellikle Hammâd tarafından rivayet edilmiştir. Bu sebeple Hammâd'ın yer almadığı, tâbiî râvisinin Atâ, sahabî râvisinin de Câbir olduğu Beyhakî rivayeti, Hammâd'ın rivayette teferrüd etmediğini göstermektedir.

Dördüncü rivayet: Hammâd b. Seleme → Kays b. Sa'd → Atâ → Muâviye şöyle demiştir: "Hz. Peygamber, Eyyâmü'l-Aşr (Zilhicce'nin ilk on günü) günlerinde Beyti, Safâ ve Merve'yi tavaf ettikten sonra yanımda bulunan makasla saçlarının uçlarını kestim." Kays devamında şöyle diyor: İnsanlar (bu konuda) Muâviye'ye itiraz ediyorlardı.[114] Başta Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri olmak üzere birçok kaynakta yer alan rivayet Tâvus → İbn Abbâs → Muâviye tarikiyle rivayet edilmiş ve bu tarikle gelen rivayette "Eyyâmü'l-Aşr" yer almamaktadır.[115] Bundan dolayı Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd tarikiyle rivayet ettiği ve "Eyyâmü'l-Aşr" ifadesinin yer aldığı rivayete itiraz yapılmış ve şâz olarak kabul edilmiştir.[116] Dolayısıyla Hammâd'ın burada da teferrüd edip diğer rivayetlere muhalefet ettiği söylenebilir.

Beşinci rivayet: Hammâd b. Seleme → Kays b. Sa'd → Atâ → Ebû Hüreyre: "Dostum (Hz. Peygamber) bana şu üç şeyi tavsiye etti: Yatmadan önce vitir namazını kılmak, her ayda üç gün oruç tutmak ve iki rekât duhâ namazını kılmak."[117] Aynı şekilde Buhârî[118], Müslim[119], Ebû Dâvud[120], Tirmizî[121] ve Ahmed b. Hanbel[122] başta olmak üzere birçok kaynakta merfû gelmiştir. Buna karşın İbn Cerîr söz konusu rivayeti Atâ tarikiyle Ebû Hüreyre'den mevkuf olarak rivayet etmiştir.[123] Bu bağlamda Hammâd'a kıyasla İbn Cerîr'in Atâ'nın has öğrencisi olması hasebiyle onun rivayeti tercihe şayan olduğu düşünülse bile, Hammâd'ın rivayeti diğer sika râvilerin rivayetlerine muvafık olduğundan tercihe daha uygun olduğu söylenebilir. Zira Beyhakî'ye göre Hammâd'ın Kays'tan rivayet ettiği fakat diğer âlimlerin rivayetine muhalefet ederek teferrüd ettiği zaman hadisi kabul edilmemelidir.[124] Fakat burada Hammâd'ın teferrüdü söz konusu olmadığı için rivayetinin tercih edilmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

---

112 Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-âsâr*, 2, 236.
113 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 10, 158.
114 Nesâî, "Menâsik", 184; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28, 51.
115 Buhârî, "Hac", 126; Müslim, "hac", 33, 1246; Ebû Dâvud, "Menâsik", 23.
116 İbn Hacer, *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 5, 611; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b Şeref Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392), 8, 231-232.
117 Ahmed b Ali b el-Müsenna Ebû Ya'la el-Mevsılı, *Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsılî* (Cidde: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1989), 11, 252.
118 Buhârî, "Teheccüd", 32.
119 Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 13, 721.
120 Ebû Dâvud, "Salât", 340.
121 Tirmizî, "Savm", 54.
122 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16, 475.
123 Ebû Bekr Abdürrezzâk b Hemmam Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef* (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 2010), 3, 46.
124 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 4, 158-159.

Altıncı rivayet: Ebû Dâvud'un *el-Merâsîl* adlı eserinde geçtiği üzere Hammâd b. Seleme, Kays b. Sa'd'dan Muhammed b. Amr b. Hazm'ın (ö.120/738) kitabını istemiştir. O da Hz. Peygamber'in Muhammed b. Amr'ın dedesi olan sahabi Amr b. Hazm'a yazdırdığı kitabı kendisine vermiştir. Söz konusu kitapta develerin zekâtı ile ilgili şu bilgiler yer almaktaydı: "Develer yüz yirmiden fazla olduğunda her elli deve için üç yaşını tamamlayıp dört yaşına giren ve "hikka" olarak isimlendirilen bir deve verilecektir. Bundan fazla olursa zekâtın ilk farz olduğu duruma dönülür; yirmi beşten az olursa bir koyun, her beş deve için erkek-dişi fark etmeksizin kusurlu olmayan bir koyun verilir.[125]

Beyhakî, bu rivayette yer alan Muhammed b. Amr ile Hz. Peygamber (s.a.s) arasında inkıta olduğu için rivayete itiraz etmiştir. Ayrıca Kays b. Sa'd rivayeti sema ile değil, kitaptan nakletmiş, aynı şeklide Hammâd da Kays'tan sema ile değil, kitabından naklen rivayette bulunmuştur. Beyhakî devamında şöyle demiştir: "Kays ve Hammâd her ne kadar sika râvilerden olsalar da, onların bu rivayeti hafızların rivayetlerine muhaliftir. Buna ilaveten Hammâd ömrünün sonunda hafıza bozukluğuna maruz kalmıştı. Bundan dolayı âlimler, Hammâd, diğer sika râvilere muhalefet ettiğinde onunla delil getirmezlerdi. Aynı şekilde hadis münekkitleri, Hammâd'ın Kays'tan teferrüd ettiğinde de onun hadisini almaktan imtina etmişlerdir.[126] Bu çerçevede Hammâd'ın bu rivayetinin problemli olduğu söylenebilir.

Yedinci rivayet: Ümmehâtü'l-evlâd[127] konusuyla ilgili Hammâd b. Seleme, Kays b. Sa'd → Atâ b. Ebî Rebâh → Câbir b. Abdillah tarikiyle Câbir'in şöyle dediğini nakletmiştir: "Biz Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir döneminde ümmehâtü'l-evlâd olan cariyeleri satıyorduk. Ancak Hz. Ömer döneminde bundan nehy edildik, biz de satmaktan vazgeçtik."[128] Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu rivayet Hammâd ve Kays senediyle *Kütüb-i Sitte* içerisinde sadece Ebû Dâvud'un *Sünen*'inde yer almaktadır. Nesâî[129] ve İbn Mâce[130] Câbir'den içerik olarak Ebû Dâvud'un rivayetini destekleyen nakle yer vermiş; ancak Hammâd ve Kays'ın yer almadığı senedle rivayet etmişlerdir. Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel de konuyla ilgili Ebû Sâid el-Hüdrî ve Câbir b. Abdillah'tan rivayette bulunmuştur.[131] Buna karşın Dârekutnî'nin tespitine göre Hz. Peygamber'in ümmehâtü'l-evlâd olan cariyelerini satışını yasaklamıştı.[132] Hâzimî ise ümmehâtü'l-evlâd'ın satışının helal veya haram olduğunu ifade eden rivayetleri değerlendirmiş ve ümmehâtü'l-evlâd'ın satışını helal kılan rivayetin, satışını yasaklayan hadisler tarafından nesh edildiğini söylemiştir.[133] Dolayısıyla bu konudaki tartışma, ümmehâti'l-evlâd'ın satışını helal veya haram kılan rivayetler arasındadır. Ancak konumuz açısından önemli olan husus, Hammâd'ın rivayette teferrüd etmemiş olmasıdır.

Sekizinci rivayet: Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hammâd b. Seleme'nin Sa'd b.

---

125 Süleyman b Eş'as b İshak b el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvud, *el-Merâsîl* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1988), 106.
126 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 4, 158-159.
127 "Ümmehâti'l-evlâd": Mevlâsının yatağında ve onun ikrarı ile birlikte çocuk doğurmuş cariyelerdir. Efendisi ölünce hür olur. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 555.
128 Ebû Dâvud, "t'ak", 10.
129 Nesâî, "Itk", 29.
130 İbn Mâce, "Itk", 2, 2517.
131 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17, 256; 22, 340.
132 Ebü'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4, 134.
133 Ebû Bekr Zeynüddin Muhammed b Musa Hâzimî, *el-İ'tibâr fi beyâni'n-nasih ve'l-mensûh mine'l-âsâr* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1319), 16.

Kays'tan rivayet edip teferrüd ettiği hadisler çok azdır. Ancak Hammâd, Kays → Mücâhid → İbn Abbâs tarikiyle rivayet ettiği şu hadiste teferrüd etmiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) evimize geldi, ben ona bir kova uzattım, Hz. Peygamber suyu içti, sonra kovaya püskürttü."[134] Bezzâr bu rivayetin Abdullah b. Abbâs'ın dışında başkalarınca da rivayet edildiğini, İbn Abbâs'tan ise sadece bu tarikle geldiğini söylemiştir. Ayrıca Bezzâr'a göre Kays b. Sa'd, Mücahid ve İbn Abbâs tarikiyle sadece bu rivayeti nakletmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu rivayet İbn Abbâs'ın dışında Vâil b. Hücr'dan nakledilmiştir.[135]

Bu rivayetler bağlamında Hammâd b. Seleme'nin Sa'd b. Kays'tan rivayet ettiği hadislerin, diğer sika râvilerin rivayetlerine arz edildiğinde birçoğuna muvafık olduğu görülmüştür. Dolayısıyla şâz olan bir kaç rivayetten hareketle "Hammâd'ın Kays'tan rivayeti problemlidir" demenin, tenkide açık bir yaklaşım olduğunu belirtmek isteriz. Zira Şu'be'ye; "bir kişinin hadisi ne zaman terkedilir" diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Hadis ilminde önde gelen muhaddislerden onların bilmediği rivayetleri tahrîc ettiğinde, hatası çok olduğunda, yalancılıkla itham edildiğinde, hatasında icma olan bir rivayeti naklettiğinde, böyle olanların rivayeti terkedilir" şeklinde cevap vermiştir.[136] Şu'be'nin bu açıklanmasında da belirtildiği gibi râvinin sika râvilere muhalefeti çoksa tüm rivayetleri terk edilir.[137] Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Hammâd'ın Kays'tan rivayet edip teferrüd ettiği hadisler çok azdır. Aksine kendisinin Kays'tan rivayet ettiği hadisler genel olarak Buhârî ve Müslim gibi hadis ilminde otorite kabul edilen âlimler tarafından da rivayet edilmiştir. Ancak bu âlimlerin senedlerinde Hammâd ve Kays yer almamıştır.

Sonuç

Hadis münekkitlerinin hem râvi güvenirliği hem de rivayetin sıhhati için başvurduğu yöntemlerden birisi de muâraza sistemidir. "Herhangi bir râvinin rivayetini başka râvilerin hadislerine arz etmek" şeklinde özetlenebilecek bu yöntem, birçok âlim tarafından uygulanmıştır. Bununla beraber, râvilere verilen hükümlerin aynı olmadığı da bir gerçektir. Mesela bir kısım râvi mutlak sika veya zayıf olarak değerlendirilmiş, bir kısım ise sadece belli durumlarda tevsik veya tenkit edilmiştir. Hammâd b. Seleme de genel olarak sika kabul edilmiş, ancak Kays b. Sa'd'dan naklettiği rivayetleri bazı hadis münekkitleri tarafından tartışılmıştır. Bu bağlamda Hammâd'ın Kays b. Sa'd'dan naklettiği rivayetlerde hata yaptığı iddia edilmiştir. Bunun nedeni, Hammâd'ın Kays'ın kitabını kaybetmesi ve ezberinden rivayet etmek zorunda kalması olarak ifade edilmiştir. Ayrıca bazı âlimlere göre Hammâd ömrünün son döneminde ihtilât hastalığına maruz kalmış, bunun neticesinde bazı rivayetlerini karıştırmıştır.

Buhârî'nin *Sahîh*'inde Hammad'ın ismi sadece iki senedde geçmektedir. Bu da Buhârî'nin Hammâd'ı pek de muteber bulmadığı düşünülebilir. İbn Hibbân ise Buhârî'nin bu tavrını eleştirmiş ve Buhârî'nin Hammâd'dan rivayette bulunmamakla haksızlık ettiğini ifade

[134] Ebû Bekr Ahmed b Amr b Abdülhalik el-Basri Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzar* (Medine : Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2009), 11, 189.
[135] İbn Mâce, "Teyemmüm", 136, 659.
[136] İbn Ebî Hatim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2, 32.
[137] Yücel, *Hadis Usûlü*, 157-158.

etmiştir.

Müslim, Hammâd'ın Kays b. Sa'd'ın rivayetiyle ilgili herhangi görüş belirtmemiş ve Hammâd'ın Kays b. Sa'd rivayetine hiç yer vermemiştir. Bununla beraber Hammâd'ın diğer râvilerden rivayet ettiği hadisleri tahrîc etmiş, özellikle Hammâd'ın Sabit el-Bünânî'den naklettiği rivayetlere çok yer vermiştir. Bu bağlamda Müslim Hammâd'ın Kays'tan rivayet ettiği hadisleri problemli gördüğü söylenebilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tirmizî ve İbn Mâce de Hammâd b. Seleme'nin Kays b. Sa'd'dan rivayet ettiği herhangi bir nakle yer vermemişlerdir. Ancak Hammâd'ın başka râvilerden rivayet ettiği birçok hadisi nakletmişlerdir. Bu da onların Hammâd'ın Kays b. Sa'd'dan rivayet ettiği hadisleri muteber kabul etmediklerini gösterir. Ebû Dâvud ve Nesâî ise, Kays b. Sa'd'dan naklettiği rivayetler başta olmak üzere Hammâd'ın hadislerine yer vermişlerdir. Dolayısıyla her iki âlim de Hammâd'ı sika kabul edip Kays b. Sa'd'dan naklettiği rivayetler de dâhil olmak üzere onun hadislerini muteber kabul ettikleri denilebilir.

Bu çalışmamızda Hammâd'ın Kays'tan rivayet ettiği hadisleri, sika râvilerin riayetlerine arz ederek tespit etmeye çalıştık. Yaptığımız bu arz neticesinde aslında Hammâd'ın Kays'tan rivayet ettiği birçok hadiste sika râvilere uygunluk gösterip teferrüde düşmediğini ve Hammâd'ın Kays'tan rivayet ettiği hadislerin çok azında hata yaptığını tespit ettik. Bu nedenle sayıları gayet az olan bu hatalı rivayetlerden hareketle "Hammâd Kays'tan rivayet ettiği hadislerde hata yapmıştır" gibi genel bir yargıda bulunup onun rivayetlerini terk etmenin isabetli bir görüş olmadığını düşünmekteyiz. Bunun yanı sıra rivayet asrı muhaddisleirinin elinde bize intikal etmemiş olan fevkalade sayıda senedlerin bulunduğu vakıası da bir hakikattir. Buna göre muâraza yönteminin Hammâd b. Seleme ile ilgili yapılan nisbî cerhi kısmen teyit etmektedir. Ancak bu cerhin Hammâd'ın Kays'tan rivayet ettiği bütün hadislere teşmil edilmesinin sorunlu bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra Hammâd b. Seleme'nin doğrudan Kays b. Sa'd'dan naklettiği rivayetlerde sika râvilere daha muvaffakiyet gösterdiği de söylenebilir.

Kaynaklar

Abdülmüttalib, Rıf'at Fevzî. *Tevsîkü's-sünne fi'l-karni's-sânî'l-hicrî*. Mısır: Mektebetü'l-Hanâcî, 1981.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Hânî, 2001.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybani. *el-Müsned*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Aşıkkutlu, Emin. "Bir İsnad Tenkid Yöntemi Olarak Şartlı Cerh-Tadiller ve Uygulamadaki Sonuçları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (22 Ocak 2014).

A'zamî, Muhammed Mustafa. *Menhecü'n-nakd inde'l-muhaddisîn: neş'etuhu ve târîhuhu*. Riyad : Mektebetü'l-Kevser, 1990.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali. *es-Sünenü'l-kübra*. 10 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1344.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyin b Ali. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-asar*. 10 Cilt. Karaçi: Câmiatü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1991.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b Amr b Abdülhalik el-Basri. *Müsnedü'l-Bezzar*. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 2009.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422h.

Cibrîn, Abdullah b. *Ahbâru'l-Âhâd fi'l-hadîs'i-nebevî*. Suûd: Dâru Taybe, 1987.

Cudey', Abdullah b. Yûsuf. *Tahrîru ulûmi'l-hadîs*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2003.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed. *el-İlelü'l-varide fi'l-ehâdîsi'n-nebeviyye*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 2011.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b Ömer b Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Ebû Dâvud, Süleyman b Eş'as b İshak b el-Ezdi es-Sicistânî. *el-Merâsîl*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1988.

Ebû Dâvud, Süleyman b Eş'as b İshak b el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünen*. 4 Cilt. Cidde: Darü'l-Kıble li's-Sekafeti'l-İslamiyye, 1998.

Ebû Şehbe, Muhammed. *fî Rihâbi's-Sünne el-Kütübü's-Sihâhi's-Sitte*. Kâhire: Mecmeü'l-Bühûsü'l-İslâmiyye, 1995.

Ebû Zür'a ed-Dımaşkî, Abdurrahman b. Amr b. Abdillah. *Târîhu Ebî Zür'a ed-Dımaşkî*. 2 Cilt. Dımeşk: Mecmeu'l-lüğati'l-Arabiyye, 2012.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Hammâd, Nâfiz Hüseyin - Hibe Gâzî Ferecullâh. "Ehemmiyyetü'l-muâraza inde nükkâdi'l-hadîs fi'l-hükm ale'r-râvî ve'r-rivâye". *Meccellettü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*. 1 (2013 1434): 15-57.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbü's-sâmi'*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1983.

Hâzimî, Ebû Bekr Zeynüddin Muhammed b Musa. *el-İ'tibâr fi beyâni'n-nasih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1319.

Irakî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahim b Hüseyin. *Şerhu Elfiyeti'l-Irakî*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b Adi el-Cürcani İbn. *el-Kamil fî duafai'r-rical*. 11 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2013.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *İlelü'l-hadis*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

İbn Ebî Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris Razî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut : Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Alî b Muhammed el-Askalânî. *Hedyü's-sari mukaddimetu Fethi'l-bârî*. Riyâd: Dârü's-Selâm, 2000.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hind: Dâiretü'l-Maârif, 1326.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b Hibban b Ahmed et-Temîmî. *Kitâbü's-sikât*. 9 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1973.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî. *Sahîhu İbn Hibbân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

İbn Mencuye, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Muhmamed el-İsfahani. *Ricâlu Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1987.

İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b Ahmed. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2013.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetu İbni's-Salâh ve mehasinü'l-ıstılah*. Kahire : Dârü'l-Maârif, 1989.

İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullah b. Salih. *Ma'rifetü's-sikât*. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.

Kandemir, M. Yaşar, trc. *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2007.

Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Râviler: Duafa Literatürü ve Zayıf Rivayetler*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2014.

Mevsılî, Ahmed b Ali b el-Müsenna Ebû Ya'la el-. *Müsnedu Ebî Ya'la el-Mevsılî*. 13 Cilt. Cidde: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1989.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâleddin Yusuf b Abdurrahman b Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nîsâbûrî. *et-Temyîz*. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2009.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nîsâbûrî. *Sahîh*. Kahire: 5 Cilt. Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b Ali b Şuayb. es-*Sünenü'l-kübra*. 12 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.

Ömerî, Ekrem Ziyâ. *Menhecü'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn mukâranen bi'l-menheci'n-nakdî'l-garbî*. Riyâd: Dâru İşbîlyâ, 1997.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b Hemmam Abdürrezzâk es-San'. *el-Musannef*. 9 Cilt. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 2010.

Selefi, Muhammed Lokman. *İhtimamü'l-muhaddisîn bi-nakdi'l-hadîs seneden ve metnen*. Riyâd: Dâru'd-Dâî, 1420.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *er-Risâle*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2016.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b Muhammed b Selâme b Abdülmelik b Seleme Ezdî Hacrî Mısrî. *Şerhu Meânî'l-âsâr*. 5 Cilt. Riyâd: Âlemü'l-Kütüb, 1994.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b Îsâ. *Sünen*. 5 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluştu?* İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyya el-Bağdâdî. *Ma'rifetü'r-ricâl (Rivâyetu İbn Muhriz)*. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2009.

Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyyâ el-Bağdâdî. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*. 4 Cilt. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1979.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b Ahmed b Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

Narratives Dispute in Cerh-Ta'dil: Within the Scope of the Narrations of Hammâd b. Seleme from Kays b. Sa'd

Abstract

In this study, the narrations reported by Hammâd b. Seleme from Kays b. Sa'd were examined. Hammâd b. Seleme was accepted as reliable by Hadith Critics, but his hadiths narrated from Kays b. Sa'd were discussed and for this reason, some scholars refrained from narrating from him. Hadith scholars stated that the reason for Hammâd's mistake was that he lost Kays' book and narrated it by heart. Based on this claim of Hadith critics, a general approach such as "Hammâd made a mistake in the hadiths narrated from Kays" was adopted and this statement has taken place in many cerh-ta'dīl and ilel (special) works. Accordingly, we addressed the hadiths narrated by Hammâd b. Seleme from Kays b. Sa'd by the method of dispute. Because, through this method, it is possible to determine the situations which may cause the disaffirmation of the narrator such as the relevant narrator's reports, his opposition to reliable narrators and his tafarrud in a hadith by presenting the narration of any narrator to the hadiths of other narrators.

As a result of our research on Hammâd b. Seleme, we have determined that Hammâd did not oppose to reliable narrations in many hadiths narrated from Kays, but on the contrary, the hadiths narrated by him were narrated by other reliable narrators. Likewise, we have seen that the hadiths that Hammâd did tafarrud are very few in number. In this context, it can be thought that it is a serious criticism about Hammâd to think that Hammâd b. Seleme made mistakes in all the hadiths he narrated from Kays b. Sa'd, and that some scholars who had authority in the hadith science did not narrate from him according to this claim. Some scholars have claimed that Hammâd lost his memory in the last period of his life and made mistakes because of this. Even if this claim is accepted to be true, it does not require that the hadiths narrated by Hammâd from Kays are invalidated. The most important evidence that weakens the negative claim regarding Hammâd is that the hadiths narrated by Hammâd from Kays comply with the narrations of the narrators accepted as reliable. Based on these facts, it can be said that the criticisms about Hammâd do not comply with the practice, namely the narrations of Hammâd. Therefore, instead of making a general claim as if Hammâd made mistakes in the hadiths narrated from Kays, we believe that the hadiths narrated by Hammâd from Kays should be examined one by one. In this study, we tried to achieve this.

Keywords: *Hammâd b. Seleme, Kays b. Sa'd, hadith, dispute, criticism.*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Zifafın Hükümlere Etkisi

The Effect of Coition on the Judgements

Mesut BAYAR[a]

[a] Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
e-Posta: mesalem6@hotmail.com , https://orcid.org/0000-0003-0119-7792

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	28.04.2020
Kabul Tarihi:	22.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

İslam dininin hedefi insanları dünya ve ahiret hayatlarında saadete kavuşturmaktır. Bu bağlamda mükellefin Allah'a karşı yükümlülükleri vardır. Bu yükümlülükler; ya insanın Rabbine iman ve ona ibadet etmesi suretiyle veya onun diğer insanlarla olan ilişkilerini Rabbinin direktifleri doğrultusunda düzenlemesiyle ifa edilmiş olur. İnsanların birbirleriyle ilişkilerinin en mühim kısmını aile kurumundaki ilişkiler oluşturmaktadır. Ailenin işlevi, neslin karışmasını önleyerek ve devam etmesini sağlayarak dinin zaruretlerinden biri olan neslin korunması gayesini gerçekleştirmektir. Bunun temin edilmesi için nikâh aşamasında tarafların bazı vasıflara sahip olmaları şart koşulmuş, nikâhtan sonra ise kendilerine bir kısım hak ve sorumluluklar belirlenmiştir. Cinsel münasebet, bu hak ve sorumluluklardan biridir.

Eşler arasında gerçekleşen ilk cinsel ilişkiye Arapça'da duhûl, Türkçe' de ise zifaf denilmektedir. Zifaf, nikâh akdi ile mübah hale gelmekte ve hukukî sonuçlar doğurmaktadır. Zifaftan doğan hak ve sorumlulukların bir kısmı şahsî, diğer kısmı malî özellik taşımaktadır. Zifafın, mehir, evlenme yasakları ve iddet bekleme meselelerindeki hükümleri ayette açıkça beyan edilmiştir. Nesebin tespitinin hükmü için hadis delil teşkil etmektedir. Bu sebeple sözkonusu meselelerde fukahâ arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Karı-kocanın nikâh akdinden sonra herhangi bir engel olmadan başbaşa kalmaları anlamındaki sahih halvet, bazı fakihler tarafından zifaf hükümlerini doğuran bir eylem olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple; sahih halvete hükmî zifaf, fiili birleşmeye ise hakikî zifaf denilmektedir. Sahih halvetin, mehrin tamamının verilmesi ve kadının iddet beklemesini gerektirmesi hükümlerinde olduğu gibi zifafa benzer sonuçları bulunmaktadır. Ancak kocaya ric'î talak hakkını vermemesi meselesinde hakikî zifaftan daha hafif sonuçları vardır.

Zifaf, sahih nikâh vasıtasıyla mübah hale geldiğinden, zifaftan doğan hükümler, sahih nikâhın hükümlerini tamamlayıcı ve nikâhın kalıcı hale gelmesini sağlayan özellikler taşımaktadır. Bu durum, zifafın mehir ve iddete etkisinde açıkça görülmektedir. Ancak zifafın nikâh akdinden bağımsız hükümleri de bulunmaktadır. Mesela bir nikâhın sahih olmadığı zifaftan sonra ortaya çıkarsa veya kişi kendisiyle zifaf yaşadığı şahsın kendi nikâhlısı olmadığını zifaf bittikten sonra öğrenirse bu zifafın mehir, nesebin sübutu, iddet bekleme ve evlenme yasakları gibi konularda nikâh akdinden bağımsız sonuçları olmaktadır. Fıkıh eserlerinde mehir, evlenme yasakları, iddet, talak ve fasit nikâhlar gibi değişik başlıkların altında bahsi geçen zifaf ile ilgili bu hükümler, çalışmamızda bir araya getirilmiş ve değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler*: İslam Hukuku, Nikâh, Eşler, Zifaf*

Giriş

İnsan, akıl ve irade sahibi bir varlık olmasının sonucu olarak yeme, içme, yürüme ve bakma gibi akıl ve iradesiyle işlediği fiillerden sorumlu tutulmuştur. Cinsel ilişki de yeme, içme, kalkma ve oturma gibi insanın akıl ve iradesiyle meydana gelen bir fiildir. Bu sebeple failine sorumluluklar yüklemektedir.

Cinsel ilişkinin ibadetlerin ifasından bir kısım müeyyidelere kadar fıkhın değişik alanlarında hükümleri bulunmaktadır. İbadet alanında guslü gerektirmesi, orucu ve ihramı bozması, ceza hukuku alanında ise zina suçunun failine muhsanlık vasfının verilmesini sağlayarak verilecek cezanın artmasına sebep olması gibi hükümleri bulunmaktadır. Ancak hükümlerin çoğu aile hukuku alanında uygulanma alanı bulmaktadır.

Kazuistik bakış açısının bir sonucu olarak fıkıh kitaplarında cinsel ilişki ile ilgili hükümlerin topluca ele alındığı bir başlık bulunmamaktadır. Bunun yerine ele alınan konuların cinsel ilişkiyi ilgilendiren yanları izah edilmektedir. Aile hukuku ile ilgili hükümlerine ise mehir, evlenme yasakları, iddet ve talak gibi konuların içinde dağınık bir şekilde ve konu ile ilgisi oranında değinilmektedir. Cinsel ilişkiye bağlı hükümlerin tamamını ele almak bir makale sınırlarını aşmaktadır. Bu sebeple makalemiz nikâh sonrası gerçekleşen cinsel ilişkinin hükümleriyle sınırlandırılmıştır. İlmî çalışmalarda, eşlerin nikâh sonrası cinsel ilişkilerini ifade etmek için zifaf kavramı kullanılmaktadır. Araştırmamızda da nikâh sonrası ilk ilişkiyi ifade etmek için zifaf kavramı tercih edilmiştir.

Zifaf sonrası hükümler ile ilgili eserler tetkik edilmiş, önceden yazılmış müstakil bir çalışmaya rastlanamamıştır. Bundan hareketle zifaf sonrası hükümlerin müstakil bir başlık altında ele alınması çalışmaya değer görülmüştür. Zifaf öncesi hükümlerle ilgili Osman Muhammed Abdülhakk İdrîs'in "*Ahkamü'l-ma'kûd aleyha kable'd-duhûl"* (*Zifaf Öncesi Nikâh Akdinin Hükümleri*) isimli müstakil bir çalışması bulunmaktadır. Onun çalışması, zifaf öncesi nikâhın hükümlerini ihtiva ederken çalışmamız zifaf sonrası nikâhın hükümlerini açıklamakta ve adeta onun çalışmasını tamamlayıcı bir işlev görmektedir.

I. Zifaf Kavramı

Zifaf, Arapça bir kelime olup gelini baba evinden güveyin evine göndermek[1] anlamına gelmektedir. Terim anlamı lügat anlamından farklı değildir.[2] Türkçeye gerdek anlamıyla geçmiş, zamanla zifaf ve gerdek kavramları eş anlamlı kelimeler haline gelmiştir.

Arapça'da bu kelime duhûl kavramına denk gelmektedir. Duhûl, Arapçada mastar kalıbında bir isim olup giriş anlamına gelmektedir. Çıkmanın zıt anlamlısı bir kelime olup yere, zamana veya işlemlere giriş anlamında kullanılmaktadır.[3] Duhûl kelimesi, ba harf-i ceri ile beraber kadın için kullanıldığında cinsel ilişkide bulunmak anlamına gelmektedir.[4] Bu

---

1 Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (v.175/791), *Kitâbu'l-'Ayn* (I-VIII), thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî, Dârü Mektebeti'l-Hilâl, b,y. t.y., VII, 351.

2 *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, "Arûs", Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye (I-XLV), Kuveyt 1414/1994, XXX, 37.

3 Isfahânî, Râgıp Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal (v.502/1108), *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1430/2009, s. 309.

4 *Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed Alî (v.775/1368), el-Misbâhu'l-münîr (I-II), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1407/1987, s. 72.*

ilişkinin mübah ve haram olması arasında fark yoktur.[5] Bununla beraber daha ziyade helal cinsel ilişki anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu kavram, nikâh sonrası helal olan ilk cinsel ilişki anlamında kullanılmıştır[6]. Kur'an-ı Kerim'de, zifaf anlamında ayrıca *ityân*[7], *mess,*[8] *refes*[9]*ve lems*[10] terimleri de kullanılmaktadır. Cinsel ilişkiye delalet eden bu kavramlar, hayâ duygusunu muhafaza adına mecaz yoluyla *yanına girmek*, *yanına varmak* ve *dokunmak* gibi kelimelerle ifade edilmiştir.

Bazı İslam hukukçuları, eşlerin başbaşa kalmaları anlamındaki halveti veya kadının kocasının evinde bir yıl gibi uzun bir süre ikamet etmesini de zifaf hükümlerini ve sonuçlarını doğuran eylem olarak görmüştür. Bu açıklamalardan hareketle zifafı, hükmî zifaf ve hakikî zifaf diye ikiye ayırmak mümkündür.

A. Hükmî Zifaf

Halvet ve kadının kocasının evinde bir yıl kadar uzun süre ikamet etmesi, bazı müçtehidler tarafından zifaf hükümlerini doğuran eylemler olarak kabul edilmiştir. Çünkü halvette cinsel ilişkiye imkân veren bir ortam oluşmaktadır. Bu beraberlik, kadının hem psikolojik hem de sosyal konumunu etkilemektedir.

Halvet, tek başına bir yerde bulunmak veya başka biriyle baş başa kalmak demektir.[11] Fıkıh ıstılâhında ise başka biriyle baş başa kalma özellikle de bir kadın ile bir erkeğin baş başa kalmaları anlamında kullanılmaktadır.[12]

Halvet, caiz olup olmamasına göre mübah halvet ve haram halvet diye iki kısma ayrılmaktadır. Aralarında evlenme yasağı olmayan bir erkek ile bir kadının başbaşa kalmaları (*el-halvetü bi'l-ecnebiyye*) haram, birbirleriyle evlenmeleri haram olanların (*el-halvetü bi'l-mehârim*) veya birbirleriyle evli olan bir erkek ile kadının (*el-halvetü bi'l-makûd aleyha*) yahut aynı cinsten iki insanın başbaşa kalmaları masiyet niyetiyle olmadığı sürece mübahtır.[13]

Karı-kocanın başbaşa kalmaları (*el-halvetü bi'l-makûd aleyha*) anlamındaki halvetin gerçekleşmesi için bazı şartlar vardır. Bu şartların gerçekleştiği halvete Hanefîler *halvet-i sahîha,*[14] Mâlikîler ise meydana geldiği duruma göre *halvet-i ihtida, halvet-i ziyare ve halvet-i bina* adını vermektedir.[15]

Mezheplerin sahih halveti tarifleri ve halvetin hukukî mahiyetine yönelik bakış açıları farklıdır. Hanefîler sahih halvetin oluşması için eşler arasında şer'î, hissî(maddî) ve hakikî(bedenî) engellerin bulunmamasını şart koşmaktadır. Onlara göre kimsenin görmediği

---

5 Muttarrızî, Ebu'l-Feth, Nasır b. Abdüsseyyid b. Alî (v.610/1213), *el-Muğrib fî tertîbi'l-Mu'rib* (I-II), thk. Heyet, Mektebetü Üsame b. Zeyd, Haleb 1399/1979, s. 284.

6 وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الّٰتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ Nisa, 4/23

7 فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ Bakara, 2/222.

8 لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ Bakara, 2/236.

9 أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ Bakara, 2/187.

10 أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً Maide, 5/6.

11 *Feyyûmî, el-Misbâhu'l-münîr,* s. 69.

12 Sa'dî Ebû Hubeyb, *el-Kâmûsü'l-fıkhî,* Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1408/1988, s. 122.

13 *el-Mevsu'âtü'l-fıkhiyye*, "Halvet", Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1410/1990, XIX, 269.

14 Kâsânî, Alâuddîn b. Mes'ûd (v. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi'ş-şerâi'* (I-VII), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986, II, 292-293.

15 Desûkî, Muhammed Urfe (v. 1230/1815), *Haşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr* (I-IV), thk. İsa el-Bâbi el-Halebî, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, b.y.t.y., II, 468.

ve aniden gelmeyeceği bir yerde cinsel ilişkileri önünde adet hali gibi şer'î, üçüncü bir kişinin yanlarında olması gibi hissî ve cinsel ilişkide bulunmayacak kadar hastalık gibi bedenî engelleri olmayan, aralarında nikâh bağı bulunan bir erkekle bir kadının baş başa kalmaları ile sahih halvet gerçekleşmektedir.[16] Sahih halvetin şartlarını taşımayan ve onun mukabili olan halvete ise *halvet-i fâside* denilmektedir.

Mâlikîlerin kullandığı *halvet-i ihtida*, Hanefîlerin ifade ettikleri *halvet-i sahîha* kavramına denk gelmektedir. *Halvet-i ziyâre,* eşlerinin birbirlerini kendi evlerinde veya üçüncü bir kişiyi evlerinde ziyaret etmeleri esnasında; *halvet-i binâ* ise kocanın evinde meydana gelmektedir.[17] Bu son halvet biçiminin müddeti konusunda mezhep içinde ihtilaf bulunmaktadır. Bir görüşe göre bu süre bir yıldır. Diğer bir görüşe göre ise örf açısından uzun sayılan bir sürenin geçmesi yeterlidir.[18]

İmam Şâfiî, yeni görüşünde sahih halvetin hukukî bir sonucunun olmadığı kanaatindedir. Bununla birlikte eşlerin başbaşa kaldıktan sonra kapılarının kilitlenmesini ve perdelerin indirilmesini halvetin oluşumuna örnek olarak zikretmektedir.[19]

Hanbelîlere göre, nikâh akdinden sonra eşlerin başbaşa kalmaları ile halvet oluşmaktadır. Onlara göre şer'î ve hissî engeller var ise de halvet meydana gelmiş sayılır. Eşlerin cinsel ilişkide bulunabilecek yaşta olmaları halvetin gerçekleşmesi için yeterlidir. [20]

B. Hakikî Zifaf

Cinsel birleşmenin gerçekleşmesi suretiyle meydana gelen zifaftır. Hukukî sonuçlarının meydana gelmesi için sahih nikâh akdinden sonra gerçekleşmelidir. Zifaf, sahih nikâh akdinin bir sonucu olarak hukukî sonuçlar doğurduğundan kadının adet hali gibi yasak dönemlerde zifafın yaşanması bir engel teşkil etmemektedir. Sahih nikâh, zifafın hem sıhhat hem de cevaz şartıdır. Nikâh akdinin konusu eşlerin birbirlerinden cinsel yönden faydalanmalarıdır. Nitekim bu hüküm, klasik dönem fakihlerinin nikâh tanımlarında vurgulanmaktadır. Mesela Hanefîler nikâh için, "bir akittir ki, kasten kadının kadınlığından faydalanmayı ifade eder."[21] şeklinde tanım getirmişlerdir.

Mâlikîler, "mahremi olmayan, Mecûsî, ehl-i kitap veya cariye gibi bir kadından faydalanmayı siğayla helal hale getiren bir akittir."[22] şeklinde bir tarif tercih etmişlerdir.

Şâfiîler nikâhı "inkâh, tezvîc veya bunlarla aynı anlama gelen başka lafızlarla cinsel ilişkiyi mübah hale getirmeyi içeren bir akittir." diye tanımlamışlardır.[23] Hanbelîler de nikâhı cevaz açısından Şâfiîler gibi tarif etmişlerdir. Fakat tanımlarında nikâhın cinsel istifade

---

16 Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (v. 483/1090), *el-Mebsût* (I-XXX), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut t.y., V, 150.
17 Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî,* II, 301; Çeker, Orhan, "Halvet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* TDV, İstanbul 1997, XV, 384.
18 İbn Şâş, Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullah b. Necm (v. 616/1219), *Ikdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi alimi'l-Medîne* (I-III), thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân-Abdülhafız Mansûr, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Cidde 1415/1995, II, 97-98.
19 Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (v. 204/819), *el-Ümm* (I-XI), thk. Rıf'at Fevzî Abdulmüttalib, Dârü'l-Vefa, Mısır 1422/2001, VIII, 647.
20 İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (v. 620/1223), *el-Muğnî* (I-XV), thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dârü Alemi'l-Kütüb, Riyad t.y. X, 156-157.
21 İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvahıd es-Sivâsî el-İskenderî (v. 861/1457), *Şerhu Fethu'l-kadîr (*I-X), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, III, 186-187.
22 Derdîr, Ebu'l-Berekât Sîdî Ahmed b. Muhammed (v. 1201/1786), *eş-Şerhu'l-sağîr ala Akrabi'l-mesâlik ila mezhebi'l-İmâm Mâlik* (I-IV), thk. Mustafa Kemâl Vasfî, Darü'l-Maârif, Kahire t.y., II, 332.
23 Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (v. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni'l-elfâzi'l-Minhâc* (I-IV), thk. Muhammed Halîl Aytânî, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997, III, 165.

yönüne vurgulamamışlardır.[24]

Cinsel ilişkinin diyânî ve kazâî olmak üzere iki ayrı hükmü bulunmaktadır. Buna göre günahtan korunmak amacıyla veya eşlerden birinin talebi varsa, diyânî(teklîfî) hüküm açısından vacip olur. Bu yönüyle müşterek bir hakktır.[25] Kazâî hükmü (ihmal edildiği takdirde hukuken müeyyideyi gerektirecek bir fiil olup olmayacağı) konusunda ise görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefîler ve Şâfiîlerde zifafın kazâî anlamda kocaya ait bir hak olduğu görüşü ön planda iken[26] Mâlikî ile Hanbelî mezheplerine ve İbn Hazm gibi müçtehitlere göre kazâî açıdan da cinsel ilişki müşterek bir haktır.[27]

II. Zifafın Hükümlere Etkisi

İlâdan dönüş, kadının ikinci koca ile evlendikten sonra eski kocasıyla tekrar evlenebilmesi, eşi başkasıyla evlendikten sonra mefkûdun çıkagelmesi gibi aile hukuku ile ilgili meselelerde cinsel birleşmeye bağlı hükümler bulunmaktadır. Ancak bunlar nikâh sonrası ilişkinin sonuçları değildir. Biz bu çalışmada sadece nikâh sonrası ilk ilişkiden doğan hükümleri ele alacağız. Ancak şüpheli birleşmelerde ve zifaftan sonra nikâhın sahih olmadığının ortaya çıkması durumunda zifafın akitten bağımsız bazı sonuçları da oluşmaktadır. Sahih olmayan bir nikâhın mahiyeti konusunda meselenin anlaşılmasına yardımcı olacak birkaç noktaya temas etmek faydalı olacaktır.

Ebû Hanîfe'ye göre nikâh akdinin unsurlarında veya inikad şartlarında noksanlık varsa nikâh bâtıl, sıhhat şartlarında noksanlık varsa fâsid olur. İmâm Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre iki kavram da nikâhta hükümsüzlüğü ifade etmektedir. Zifaftan sonra sonuçlarının olması akitten kaynaklanmamakta, kadının ve doğacak çocuğun mağduriyetinin giderilmesi amacını taşımaktadır. [28] Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde sahih olmadığı konusunda icmaʿ bulunan nikâh bâtıl, sıhhati ihtilaflı olan nikâh fâsiddir. Buna göre mutʿa nikâhı icmaʿla caiz olmadığından bâtıl, şahitsiz kıyılan bir nikâh sıhhati konusunda fukahâ arasında ihtilaf bulunduğundan fâsiddir. Şâfiî mezhebinde ise fesad ve butlân, nikâh bölümünde de aynı anlama gelmektedir.[29]

Zifaftan önce fâsid ve bâtıl nikah arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. İki akid türü de sahih olmadığından hiçbir sonuç doğurmamaktadır. Farkına varıldığı andan itibaren fesholunur. Akdin sahih olmadığının veya yanlış kişiyle zifaf yaşandığının sonradan farkına varılması durumunda ise bazı hükümler terettüp etmektedir. Çünkü iki durum da bilinçsizce gerçekleştirildiğinden şüphe barındırmakta böylece zinadan ayrılmaktadır. Bu bakış açısının bir sonucu olarak; mehir, evlenme yasakları, iddet bekleme ve nesebin sübutu gibi konularda sonuçları bulunmaktadır. Bu sonuçlar, akitten tamamen bağımsız olup zifaftan

---

[24] Buhûtî, Mansûr b. Yûnus (v. 1051/1641), *Keşşâfü'l-kına' an metni'l-İknaʿ* (I-XV), thk. Heyet, Vizâetü'l-Adl, b.y. 1429/2008, VII, 137.

[25] Kâsânî, *Bedâiʿu's-sanâiʿ* , II, 331.

[26] Kâsânî, *Bedâiʿu's-sanâiʿ*, II, 331; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 332.

[27] İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî bin Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî el-Endelusî (v. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr* (I-XII), Dâru'l-Fikr, Beyrut ty. IX, 174; İbn Kudâme, *el-Muğnî* , XI, 53; Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Mısrî (v. 684/1285), *ez-Zahîre* (I-XIV), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, thk. Heyet, Beyrut 1414/1994, IV, 455.

[28] Serahsî, *el-Mebsût,* VI, 167; Kâsânî, *Bedâiʿu's-sanâʿ,* II, 335; Bardakoğlu, Ali, "Butlân", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* TDV, İstanbul 1992, VI, 477.

[29] İbn Kudâme, *el-Muğnî,* X, 548; Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî,* II, 384; *el-Mevsûʿatü'l-fikhiyye*, "Butlân", Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1406/1986, VIII, 121.

kaynaklanmaktadır. Bâtıl veya fâsid nikâhın zifaftan önce hükümsüz olması bu konuda delil teşkil etmektedir. Burada eyleme meşruiyet kazandırılmamakta tarafların derhal ayrılmaları gerekmekte ancak sonuçları devam edecek olan bir fiil gerçekleştiği için yukarıda bahsedilen sınırlı sayıda bazı hükümler meydana gelmektedir. Çalışmamızın ilgili yerlerinde bunlar açıklanacaktır.

A. Mehrin Tamamının Ödenmesini Sağlaması

Mehir, sözlükte erkeğin hanımına ödemekle yükümlü olduğu maldır.[30] Terim olarak ise; sahih nikâh akdi veya cinsel ilişki gibi sebeplerle erkeğin kadına vermesi vacip olan her türlü maldır.[31] Mehir, erkeğin kadından cinsel yönden faydalanmasının ve özgürlüğünü kısıtlamasının bir bedeli olarak görülmektedir.[32]

Sahih nikahta cinsel ilişki, mehrin vücûbiyetinin değil, tamamının hakkedilmesinin sebebidir. Zifaftan sonra nikâhın sahih olmadığının ortaya çıkması durumunda ise mehrin vücûbiyeti de tamamen hakkedilmesi de zifaf vasıtasıyla olmaktadır.

Sahih nikâhın mehir vücûbiyetinin sebebi olduğu konusunda görüş birliği vardır. Ancak vücûb zamanı konusunda ihtilaf vardır. Cumhura göre nikâh akdinin bir sonucu olarak kocanın hanımına mehir ödemesi vaciptir. Akit esnasında dile getirilmesi sünnettir[33] Mâlikî mezhebine göre ise nikâh akdinin kurulması esnasında akdin bir rüknü olarak vaciptir.[34]

Kadın, mücerred nikâh ile mehrin tamamını elde etmemektedir. Kadının mehrin tamamını almaya hak kazanabilmesi için zifaf, kocanın ölümü ve sahih halvet gibi durumlardan birinin gerçekleşmesi gerekir. Ölümün zifaftan önce veya sonra olması arasında fark yoktur. Bu üç durumdan biri vaki olmadığı sürece kadının mehir hakkı, belli sebeplerle kısmen veya tamamen ortadan kalkmaktadır.

Buna göre zifaf öncesi eşler arasında ayrılık vuku bulursa kadın müsemma mehrin tamamını alamaz. Ayrılma; talakla gerçekleştiğinde mehir hakkının yarısı, talâk dışındaki yöntemlerle gerçekleştiğinde cumhura göre tamamı ortadan kalkmaktadır. Çünkü talâk dışındaki tüm ayrılıklar fesih kabilindendir ve nikâhın feshi, mehrin olmamasını gerektirir.[35] Şâfiîlere ve bazı Hanefîlere göre zifaftan önce nikâh, kadının kusuruyla sona ererse kadın mehir hakkının tamamını kaybetmektedir.[36]

Mehr- i misle gelince; zifaftan önce boşama gerçekleşirse misil mehir meydana gelmez, bunun yerine mut'a cinsinden kadına bir şeyler verilir. Kadının kusuruyla sona ererse kadın

---

30 Feyyûmî, *el-Mısbâhu'l-münîr*, s. 223.

31 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc,* III, 291.

32 Bilmen, Ömer Nasûhî (v. 1390/1971), *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* (I-VIII), Bilmen Yayınları, İstanbul 1405/1985, II, 117.

33 Mâverdî, Alî b. Muhammed b. Habîb (v. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr* (I-XVIII), thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvız, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994; X, 393; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi',* II, 331; Makdisî, Ahmed b. Mûsa (v.968/1560), *el-İknaʿ li tâlibi'l-İntifaʿ,* thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Riyad 1423/2002, III, 375.

34 Savî, Ahmed b. Muhammed el-Halvetî (v. 1241/1826), *Bulgatü's-sâlik li akrabi'l-mesâlik ila mezhebi'l-İmam Mâlik* (I-IV), Dârü'l-Meârif, b.y. t.y., II, 428.

35 Kâsânî, *Bedâiʿu's-sanâiʿ,* II, 295; İbn Şâş, *'Ikdü'l-cevâhiri's-semîne,* II, 117*;* Ruhaybânî, Mustafa b. Saʿd b. ʿAbdeh es-Suyûtî, *Metalibu uli'n- nuhâ fi şerhi Gayeti'l- muntehâ. şerh:* Hasan eş- Şetî (I-VI), el- Mektebetu'l- islâmî, Dımaşk t.y, V, 202.

36 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc,* III, 309; Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed (v. 855/1451), *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (I-XII), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1410/1990, IV, 785.

misil mehrini de alamamaktadır.[37]

Zifaftan sonra ise herhangi bir şekilde ayrılık gerçekleşirse mehrin tamamının ödenmesi gerekmekte ve mehir hakkının yarılanması veya tamamen kalkması gibi durumlar gerçekleşmemektedir. Ancak kadının hakkından vazgeçmesi müstesnadır. Kadın, kendi hakkının bir kısmından veya tamamından vazgeçme yetkisine sahiptir.[38]

Zifaf, mehir müsemma ise tamamının verilmesini, misil ise mislinin verilmesini sağlamaktadır. Bu konuda açık ayet bulunduğu için fukahâ arasında ittifak bulunmaktadır.[39] Ayette *"Kadınları boşarsanız, onlarla zifafa girmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız size günah yoktur. Onlara gönül alıcı bir şeyler verin. Zengin olan gücüne göre, eli darda olan da gücüne göre. Bu iyiler için bir borçtur. Kendilerine mehir tayin ederek evlendiğiniz kadınları temastan önce boşarsanız tayin ettiğiniz mehrin yarısı onların hakkıdır. Ancak kadının ya da nikâh bağı elinde bulunan (kocanın paylarından) vaz geçmesi müstesna. "*[40] buyurulmaktadır.

Zifafın mehre etkisi için karı-kocanın cinsel ilişki yapabilecek kudrette olmaları ve nesebin oluşmasına etki edebilecek bir yaşa gelmiş olmaları gerekmekir.[41] Zifaf gerçekleştikten sonra bunun ihram, kadının adet hali veya Ramazan gündüzü gibi haram bir döneme denk gelmesi mehir için herhangi bir engel teşkil etmemektedir. Çünkü koca cinsel yönden hakkını aldığından, buna karşılık kadının da mehir üzerindeki hakkı kesinleşmektedir.[42]

Şüpheye dayalı birleşmeden veya zifaf gerçekleştikten sonra nikâhın sahih olmadığının ortaya çıkmasından sonra kadına mehir verilir. Şüpheli birleşme, kişinin eşi zannederek bir şahısla zifafa girmesi ancak sonradan başka biri olduğunun ortaya çıkmasıdır.[43] Zifaftan sonra nikâhın sahih olmadığı ortaya çıktığında bunun mehri gerektireceği konusunda fukahâ arasında ittifak vardır.[44] Çünkü bu hükümle ilgili hadis bulunmaktadır. Hz. Peygamber(s.a.v), bir hadisinde velisiz nikâhın batıl olduğunu zifaf gerçekleştiği takdirde mehrin verilmesi gerektiğini beyan etmiştir.[45]

Bu durumda verilmesi gereken mehrin misil mi yoksa müssemma mı olacağı konusu fukahâ arasında tartışmalıdır. Züfer dışındaki Hanefilere göre misildir ancak müsemma mehir, misil mehirden az ise müsemma mehir dikkate alınır.[46] Mâlikîlere göre müsemma olabilen bir nikâh ise müsemma olur ama şigar nikâhında olduğu gibi müsemma mehrin

---

37 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi',* II, 295; İmrânî, Yahya b. Ebu'l-Hayr (v. 558/1163), *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (I-XIII), thk. Kasım Muhammed en-Nûrî, Dârü'l-Minhâc, Cidde 1421/2000, IX, 474.

38 Ebû Zehre, Muhammed (v.1393/1974), *el-Ahvalü'ş-şahsiyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire t.y., s. 188.

39 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi',* II, 291; Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref (v. 676/1277), *Minhâcü't-talibîn ve 'umdetü'l-müftîn* thk. Muhammed Tâhir Şa'bân Darü'l-Minhâc, Beyrut 1426/2005, s. 396; Makdisî, *el-İknâ',* III, 390; Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî,* II, 300; Ebû Zehre, *el-Ahvalü'ş-şahsiyye*, s. 188.

40 Bakara, 2/236-237.

41 Ruhaybânî, *Metalibu uli'n-nuhâ,* V, 215; *el-Mevsû'atü'l-Fıkhiyye*, "Mehir", Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1420/2000, XXXIX, 173.

42 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi',* II, 291; *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, "Mehir", XXXIX, 172.

43 Ruhaybânî, *Metalibu uli'n- nuhâ,* V, 225.

44 Suğdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn (v.461/1068), *en-Nütef fi'l-fetâvâ,* thk. Selahuddîn en-Nâhî, Dârü'l-Furkân, Beyrut 1404/1984, s. 273; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi',* II, 335; İmrânî, *el-Beyân,* XI, 236; İbn Müflih, Ebu İshâk Burhanuddîn (v. 884/1479), *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'* (I-VIII), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997, VI, 226.

45 أيما امرأةٍ نُكحتْ بغيرِ إذنِ وليِّها ؛ فنكاحُها باطلٌ, فنكاحُها باطلٌ, فنكاحُها باطلٌ فإنْ دخل بها فلها المهر, Abdürrezzâk, Ebu Bekr b. Hemmâm eâ.-San'ânî (v. 211/826,) *el-Musannef* (I-XI), thk. Habîburrahmân A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1403/1983, VI, 195.

46 Suğdî, *en-Nütef,* s. 273; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi',* II, 288.

gerçekleşemediği bir nikâh ise mehri misil lazım olur. Şâfiîlere ve Hanefîlerden Züfer'e göre ise mehr-i misil meydana gelmektedir. Hanbelîlere göre fâsid nikâhta müsemma mehir, bâtıl nikâhta misil mehir gerekmektedir.[47]

Şüpheye dayalı birleşmenin ve zifaftan sonra nikâhın sahih olmadığı fark edilmesi halinin neden mehri gerektirdiğine dair fıkıh kitaplarında şöyle bir açıklama bulunmaktadır. *"İslam hukuku açısından bir cinsel birleşmenin sonucu ya mehirdir ya da haddir. Şüphe sebebiyle hadd olmayacağına göre mehir olacaktır."*[48]

Görüldüğü üzere sahih nikâhta zifaf, mehrin tamamının ödenmesini sağlamakta ve mehrin ödenmesini kesin hale getirmektedir. Fasit nikâh veya şüpheli birleşmede ise zifaf, mehri vacip ve ödenmesini kesin hale getirmektedir. Çünkü mehir, akdin sonucu değil, zifafın sonucudur. Zuhaylî'nin ifadesiyle mehir, sahih nikâhta akde, fasit nikâh veya şüpheye dayalı birleşmede ise zifafa bağlı olarak vacip olmaktadır.[49] Bu sebeple sorumluluk sahih nikâhta olduğu gibi akitten sonra değil, zifaftan sonra başlamaktadır.

Bekâretin birleşme dışında başka bir yolla koca tarafından bozulması da cumhura göre mehir ödeme sebebidir.[50] Şâfiîlere göre ise birleşme dışındaki durumlar mesela kocanın sperminin kadının rahmine yerleştirilmesi mehri gerektirmemektedir.[51] Şâfiîlerin birleşme dışındaki cinsel yakınlaşmaları mehrin hakkedilmesi için yeterli görmedikleri için fiili birleşmeyi şart koştukları anlaşılmaktadır. Önceden beyan edildiği üzere sahih halveti de zifaf hükümlerini doğuran bir eylem olarak kabul etmemişlerdir.

B. Hürmet-i Müsâhare Oluşturması

Müsahare, sıhr kelimesinden türemiş bir mastardır. Sıhr, hem lügat hem de terim açısından kadının yakın akrabaları veya eşlerden her birinin yakın akrabaları anlamına gelmektedir.[52] Musâhare lafzı ise, eşlerden birinin diğerinin yakın akrabaları ile ilişkisini ifade etmektedir. Çünkü evlilik vasıtasıyla, eşlerden her biri diğerinin yakınlarına akraba olmaktadır.

Musaharenin bazı hükümleri vardır. Bunlardan biri de evlilik engelidir. Buna fıkıh literatüründe *hürmet-i müsâhare* denilmektedir. Hürmet-i müsâhare, sürekli evlenme engellerinden biridir. Bilindiği üzere sürekli evlenme engelleri kan hısımlığı, süt hısımlığı ve sıhrî hısımlık olmak üzere üç bölümde ele alınmaktadır. Mesela; erkek için anne, kız kardeş ve kız ile evlilik kan hısımlığından, sütkardeş ile evlilik süt hısımlığından, kaynana ile evlilik ise sıhrî hısımlıktan sürekli haramdır.

Hürmet-i müsâhare yoluyla bir erkeğin ebediyen evlenmesi haram olanlar; babasının ve dedesinin eşleri, oğlunun ve erkek torunlarının eşleri, kayınvalidesi ve eşinin annesi yahut babası tarafından nineleri ve eşinin önceki kocadan olan kızları veya kız torunları olmak üzere

---

47 *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, "Butlân", VIII, 121.

48 الوطء لا يخلو عن عقر أو عقر، وقد تعذر الأول للشبهة فتعين الثاني, Bkz. Hallâf, Abdulvahhâb, (v./1403/1956), *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dârü'l-Kalem, Kuveyt 1410/1990, s. 39-40.

49 Zuhaylî, Vehbe (v.1436/2015), *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh* (I-VIII), Dârul-Fikr, Dımaşk 1415/1985, VII, 274.

50 İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer (v. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr 'ala Dürri'l-muhtâr,* (I-VI), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, III, 103. Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî,* IV, 278.

51 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc,* III, 297.

52 Halîl, *Kitâbu'l-'Ayn*, III, 411; Feyyûmî, *el-Mısbâhü'l-münîr*, s.133.

dört kısımdır. Erkeğiniİlk üç kısımdaki kadınlarla evlenmesinin haram olması için nikâh akdi yeterlidir. Ancak bir erkeğin, eşinin önceki kocadan olan kızlarıyla ve kız torunlarıyla evlenmesinin ebediyen haram olması için nikâh akdi yeterli olmayıp zifafın da gerçekleşmesi gerekmektedir. Kadın için de kocasının önceki eşinden olan oğlu ile evlenmek zifaftan sonra ebediyen haram hale gelmektedir. [53] Son kısmın hükmü Kur'an'da şöyle ifade edilmektedir: "*Kendileriyle zifafa girdiğiniz kadınlarınızın yanınızda kalan üvey kızlarınız(da size haram kılındı) Eğer onlarla zifafa girmemişseniz size bir engel yoktur.*"[54]

Bu hükümle ilgili olarak Arapça fıkıh eserlerinde "*Kızlarla nikâh akdi annelerini, annelerle zifaf kızlarını haram kılar.*"[55] şeklinde bir kaide geçmektedir. İbarede geçen "kızlar" ifadesi, hem öz kızın hem de kızın kızının ve daha aşağısının da bu hükme dâhil olduğunu göstermektedir.

Erkeğin, hanımının önceki kocadan olan kızıyla evlenme yasağı, kızın annesiyle evli olduğu süreye bağlı olmayıp ömür boyu devam etmektedir. Çünkü bu haramlık nikâh akdiyle değil, zifafla gerçekleşmektedir. Bu sebeple sürekli evlenme engelleri arasında yer almaktadır.[56]

Bu evlilik yasağının sadece babalığın evinde kalan kızlara has olup olmadığı da tartışılmıştır. Genel eğilim, böyle bir şartın olmadığı yönündedir. Çünkü ayetin devamında babalığın evinde olmak değil, duhûl(zifaf) şart koşulmuştur.[57]

Zifafa bağlı olan başka bir evlenme yasağı da zifaftan sonra nikâhın sahih olmadığı ortaya çıktığı zaman meydana gelmektedir. Zifaftan sonra nikâhın fâsid olduğu ortaya çıkarsa erkeğe kadının usûl ve fürû'u, kadına da erkeğin usûl ve fürû'u haram olur.[58] Akit, sahih olmadığından sözkonusu evlenme engeli zifafa bağlıdır.[59]

C. Talâk İddetini Doğurması

İddet; saymak, sayı ve topluluk[60] gibi anlamlara gelmektedir. Fıkhî bir terim olarak ise sebebi meydana gelince kadın veya erkeğin beklemesi gereken süreye denir.[61]

İddet türleri; ölüm iddeti, talâk iddeti, hamile iddeti ve adet görmeyen kadınların iddeti olmak üzere dörttür. İddet türleri ve müddetleri Kur'an-ı Kerîm'de açıkça beyan edilmiştir. Ölüm iddetinin 4 ay 10 gün,[62] talak iddetinin 3 kur'u[63], adet görmeyenlerin iddetinin üç ay[64]

---

53 *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*, "Musâhare", Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1418/1997, XXXVII, 368.

54 Nisa, 4/23.

55 العقد على البنات يحرم الأمهات، والدخول بالأمهات يحرم البنات Bkz. Haraşî, Muhammed b. Abdillah b. Ali (v. 1101/1689), *Şerhu'l-Haraşî ala Muhtasar-i Halîl* (I-VIII), Dârü'l-Fikr, Beyrut t.y., III, 208; Savî, *Bulgatü's-sâlik,* I, 394.

56 Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn,* (I-VIII), thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1424/2003, V, 450-451.

57 Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi',* II, 259.

58 Sâvî, *Bulğatu's-sâlik,* II, 261; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi',* II, 260; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc,* III, 237*;* İbn Kudâme, *el-Muğni,* IX, 344.

59 Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye,* s.140.

60 Zebîdî, Muhammed Murtazâ (v.1205/1791), *Tâcü'l-'arûs min Cevâhri'l-Kâmûs* (I-XL), Dârü'l-Hidâye, b.y. t.y., VIII, 356.

61 İbn Abidîn, *Reddü'l-muhtâr,* III, 502. Erkeğin iddeti yoktur. Ancak İbn Abidîn gibi bazı fakihler, erkeğin yeni bir evlilik için şeri engelin ortadan kakmasına kadar beklemesi gereken süreyi erkeğin iddeti olarak ifade etmişlerdir.

62 وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ اَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْراً, Bakara, 2/234.

63 وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوۤءٍ, Bakara, 2/228.

64 وَالّٰٓئِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَآئِكُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَالّٰٓئِي لَمْ يَحِضْنَ, Talak, 65/4. Adet görmeyenler ayette; adetten ümidini kesenler (menopoza giren kadınlar) ve herhangi bir sebeple henüz adet görmemiş kadınlar olmak üzere iki kısım

ve hamile kadının iddetinin çocuk doğuruncaya kadar olduğu ayetlerle sabittir.[65] Mevsılî, bundan yola çıkarak iddet hesaplamalarında, bazen ay ve gün hesabı, bazen kadının adet sayısı bazen ise doğumun esas alındığını belirtmektedir.[66] Nitekim ölüm iddeti ve adet görmeyenlerin iddeti ay ve gün hesabıyla talak iddeti addet sayısı ile hesaplanmaktadır. Doğum ise iddeti sona erdiren özel bir durumdur. Semerkandî ise iddet sebeplerini ölüm, boşama ve zifaf şeklinde üçlü kategoride ele almıştır.[67]

İddet beklemenin sebebi, karı-kocanın ayrılmaları veya kocanın ölümüdür. Ölüm, zifaf olmadan da iddet beklemeyi gerektiren bir sebeptir. Ancak talâk ve fesih gibi sebeplerle eşler ayrılırlarsa kadının iddet beklemesi için kocasıyla zifafa girmiş olmalıdır.[68] Kur'an-ı Kerîm'de " *Ey İman edenler, Mümin kadınları nikâhlayıp da henüz zifafa girmeden onları boşarsanız onları sayacağınız bir iddet süresince bekletmeye hakkınız yoktur. O halde onları bir bağışla memnun edin veya güzellikle serbest bırakın."* buyurularak buna işaret edilmiştir.[69]

Zifaftan sonra kadının iddeti türüne göre değişmektedir. Eğer kadın hamile kalmışsa iddeti doğumla veya düşük yapmakla sona ermektedir.[70] Eğer hamile olmayıp adet görüyorsa üç kur'u, çeşitli sebeplerle adet göremiyorsa 3 ay beklemesi gerekmektedir.[71]

İddetin amacı, neslin karışmasını önlemek olduğu için talâk iddetinin oluşması için zifafa girme şartı bulunmaktadır. Buna istinaden Şâfiî ve Hanefîlere göre zina eden kadın, iddet beklemez. Çünkü iddet, nesebi korumak içindir. Bu sebeple neseb, zina eden erkeğe nispet edilemez.[72]

Şüpheye dayalı birleşme de iddet bekleme sebebi sayılmaktadır.[73] Mehir kısmında da açıklandığı üzere şüpheli birleşme, erkeğin eşi zannederek bir kadınla zifaf yaşaması sonradan başka kadın olduğunun ortaya çıkması durumudur.

Zifaf sonrasında akdin fâsid olduğu ortaya çıktığında da kadın iddet bekler. Bu konuda fakihler arasında ittifak vardır. İddet bekleme, tefrikten sonra başlamaktadır. Ancak bu batıl bir nikâh ise iddet gerekmez. Sadece neseb karışıklığının önlemesi açısından bir süre beklemesi gerekir ki buna istibra denilmektedir.[74]

D. Ric'î Talâk Hakkını Doğurması

Talâk, sözlükte bağı çözmek, ayırmak anlamlarına gelmektedir.[75] Fıkıh terimi olarak ise, erkeğin belirli lafızlar kullanarak evlilik bağını ortadan kaldırmasıdır.[76]

---

olarak zikredilmektedir.

65 وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ Talak, 65/4.

66 Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd (v.683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (I-IV), thk. Ahmed Muhammed Berhûm-Abdullatîf Hırzullah, Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, Beyrut 1430/2009, III, 251.

67 Semerkandî, Alâuddin b. Yahya (v. 539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ* (I-III), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984, II, 243.

68 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ,* II, 244*;* Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc,* III, 504; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 195.

69 Ahzâb, 33/49.

70 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ,* II, 245.

71 Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ,* II, 244.

72 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, III, 193; Nevevî, *el-Mecmû' şerhü'l-Mühezzeb*, (I-XXIII), thk. Muhammed Necîb el-Mutiî', Mektebetü'l-İrşâd, Cidde t.y., XIX, 432.

73 Ebu Zehre, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, s. 373.

74 Hattâb, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman et-Trablûsî (v. 954/1547*), Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari Halîl* (I-VI), Darü'l-Fikr, b.y. 1412/1992, III, 448; Kasânî, *Bedâiu's-sanâi,* II,335; İmrânî, *el-Beyân,* XI, 236.

75 Heyet, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, Kahire 1425/2004, s. 563.

76 Aynî, *el-Binâye,* V, 3; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc,* III, 368.

Sonucunda evlilik hayatına dönüş imkânı tanıyıp tanımaması bakımından talâkın ric'î ve bain olmak üzere iki çeşidi vardır. Erkeğe, yeni bir nikâha gerek kalmadan ve yeni bir mehir belirlemeksizin hanımına dönme imkânı sağlayan boşama şekline ric'î talâk, yeni bir nikâh kıyılmadan ve yeni bir mehir belirlemeden kocanın bir daha hanımına dönmesine imkân vermeyen boşama şekline bain talâk denilmektedir.[77]

Ric'î talâkın; zifaftan sonra olması, fıkıhta sarih sayılan sözlerle yapılması, boşamanın üçüncü ve son boşama olmaması, erkeğin hanımına tekrar dönmesinin iddet bitmeden gerçekleşmesi ve mevcut nikâhın sahih olması gibi şartları bulunmaktadır. Çünkü sahih olmayan nikâhlarda ayrılık fesih ile gerçekleşmektedir. Fesih de bain talâk gibi nikâh akdini derhal sonlandıran bir unsurdur.[78]

Yukarıdaki açıklamalara göre zifaftan önce koca, hanımını iki defa veya açık sözlerle boşarsa bain talâk meydana gelir.[79] Çünkü zifaftan önce sadece bain talâk gerçekleşmektedir. Zifaf öncesinde kadının iddet bekleme zorunluluğu olmadığı için talâk, taraflar arasındaki bütün bağı ortadan kaldırmaktadır. Bu süreçte erkeğin ric'î talak ile boşama gibi bir hakkı bulunmamaktadır. Zifaftan sonra ise boşama kocanın seçimine bağlı olarak ric'î veya bain olabilir. Çünkü zifaf, kocaya eşini boşamanın iki türü olan ric'î talak ile boşama hakkını vermektedir.

Erkeğin ric'î talak hakkı, kadının boşama iddetine bağlı olarak vardır. Çünkü zifaf, kadının boşama iddetini beklemesini gerektirmektedir. Aynı şekilde iddet bitmeden erkeğe boşadığı eşine tekrar döneceği bir şekilde boşama yetkisini vermektedir. İddet beklemenin gerekmediği durumlarda ric'î talâk hakkı da oluşmamaktadır. Nitekim iddet süresi içerisinde ric'at edilmemesi halinde ayrılık bain talâka dönüşmektedir.

E. Nesebin Sübutunu Sağlaması

Nesep, sözlükte kişi ile anne ve babası arasındaki soy bağını ifade eder.[80]Terim tanımını lügat tanımı gibi dar kapsamda yapan hukukçular olduğu gibi[81] kapsamını geniş tutarak, babalar ve dedeler vasıtasıyla iki insan arasındaki yakınlık şeklinde tarif edenler de vardır."[82]

Çocuğun anne ve babasına nispet edilmesinde farklı hükümler söz konusudur. Çocuğun ana tarafından nisbetinin onu doğuran kadına ait olduğu konusunda icma' vardır. Doğumun meşrû veya gayr-ı meşrû bir birleşmenin sonucu olması, çocuğun anaya nispet edilmesini etkilememektedir. Zira doğum, ispat vasıtalarına gerek kalmadan gerçekleşen bir fiildir.[83]

Çocuğun baba tarafından nesebinin tespiti için ise ispat vasıtalarına ihtiyaç vardır. Bunun için sahih nikâh akdi gerçekleşmiş olmalıdır. Bu konuda da görüş birliği

---

77 Kasânî, *Bedâiu's-sanâi',* III, 109*;* Ebu Zehre, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye,* s. 309.
78 Serahsî, *el-Mebsût,* VI, 19; Kâsâni, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 273.
79 Serahsî, *el-Mebsût,* VI, 19; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, X, 553; Ebu Zehre, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye,* s. 309.
80 Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr,* s. 230; İsfahâni, *Müfredât,* s. 801.
81 Bilmen, *Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, II, 395.
82 Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc,* II, 334; Zeydan, Abdülkerim(v.1435/2014), *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e vel beyti'l-müslim fi'ş-Şeri'ati'l-İslâmiyye* (I-XI) Müessesetür-r- Risâle, Beyrut 1993, IX, 315.
83 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* VI, 242.

bulunmaktadır.[84] Çünkü Hz. Peygamber(s.a.v.) "*Çocuk yatak sahibine(kocaya) aittir.*"[85] buyurmuştur. Ancak doğacak çocuğun nesebinin sabit olması için sahih nikâh akdinden sonra zifafın şart olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Mâlikî,[86] Şâfiî[87] ve Hanbelîlerin[88] oluşturduğu çoğunluğa göre nesebin sabit olması için sahih nikâhla beraber fiilen zifafın gerçekleşmesi veya adetlere göre eşlerin zifaf imkânlarının oluşması gerekmektedir. Hanefîlere göre zifaf veya halvet şartı olmaksızın nikâh akdinin varlığı çocuğun nesebinin babaya bağlanması için yeterlidir.[89] İbn Teymiyye ise zifafın fiilen geçekleşmesini şart koşmakta ve bu görüşünü Ahmed b.Hanbel'den gelen bir görüşe dayandırmaktadır.[90]

Sun'î aşılamanın nesebin sübutuna etkisi günümüzde tartışma konusu olmuştur. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi, nikâhlı eşler arasında gerçekleşmesi şartıyla sun'î aşılamaya cevaz vermiş ve bu halde nesebin sabit olacağı hükmünü vermiştir.[91]

Şüpheye dayalı birleşme de cumhura göre nesebin sübutunu doğurmaktadır. Buna göre bir kişi bir kadınla karısı olduğunu düşünerek ilişkiye girer daha sonra bunun eşi olmadığı ortaya çıkarsa doğacak çocuğun nesebi sabit olur.[92]

Zifaftan sonra akdin sahih olmadığı ortaya çıkarsa, zifafa bağlı olarak çocuğun nesebi sabit olur.[93] Sahih olmayan bir nikâh sonucu doğan çocuğun nesebinin onu doğuranlara nispet edilmesinin hikmeti çocuğun onurunu korumak ve onu ihmal etmemektir.[94]

Ebû Hanîfe doğacak çocuğun babasız (baba tarafından nesepsiz) kalmaması için evlenme yasağı bulunan bir kadınla evlenmeyi, cinsel birleşme olmuşsa, bâtıl değil, fâsit olarak nitelemiştir. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise evlenme yasağı bulunan kadınlarla evlenmeyi de bâtıl saymıştır.[95]

F.İrtidad Sebebiyle Feshehedilecek Nikâhın Feshini Geciktirmesi

Riddet veya irtidad, sözlükte bulunduğu yoldan dönmek, yüz çevirmek gibi anlamlara gelmektedir.[96] Bir fıkıh terimi olarak ise küfür gerektiren bir söz söylemek veya küfür içeren bir fiil işlemektir.[97] Dinden çıkan kişiye mürted denir.

İrtidad halinin fıkhın birçok alanında etkileri bulunmaktadır. Aile hukukundaki en önemli etkisi, nikâh bağını ortadan kaldırmasıdır. Zifaf öncesinde irtidadın, nikâhın derhal feshedilme sebebi olduğu konusunda fakihler arasında ittifak vardır. Zifaftan sonra da bir fesih sebebi olduğu konusunda görüş birliği olmakla beraber bu feshin derhal gerçekleşip

---

84 Ebu Zehre, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye*, s. 387.
85 Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, (v. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr, Darü'l-Fikr, Beyrut t.y., Hudud, 23/6817.
86 Nefranî, Ahmed b.Ganîm,(v.1126/1714), *el-Fevâkihü'd-devvânî ala risâleti İbni Ebi Zeyd el-Kayrevânî* (I-II), thk. Abdülvâris Muhammed Alî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997, II, 51.
87 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 443.
88 Buhûtî, *Keşşâfu'l-kina',* XII, 534.
89 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi',* II, 331-332.
90 Ebu Zehre, *el-Ahvâlü'ş-şahsiyye,* s.388.
91 Konu ile ilgili olarak bkz. Dönmez, İbrahim Kâfi, "Neseb", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul 2006, XXXII, 574.
92 Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, II, 334; İbn Kudâme, *el-Muğnî,* XI, 171.
93 Kasânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II,335.
94 Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye* s.140.
95 Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi',* VI, 244.
96 Isfahânî, *Müfredât,* s.349.
97 Abderî, Muhammed b. Yusuf (v. 897/1491), *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halîl* (I-VIII), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y. 1414/1994, VIII, 370.

gerçekleşmeyeceği konusu fukahâ arasında tartışmalıdır. Şâfiîlere[98] ve Hanbelîlerden bir görüşe göre iddet bitene kadar beklenir. Eğer iddet süresi dolmadan eşlerden biri İslam'a dönerse masumluk bakidir. Eğer bu sürede dönüş olmazsa nikâh talaksız feshedilir.[99]

Hanefîler[100] ve bir görüşlerinde Hanbelîlere göre irtidat ile birlikte nikâh hemen feshedilir.[101] Mâlikîlere göre ise nikâh bain talâk ile fesholunur.[102] Mâlikî fukahânın "bain talâk ile fesholunur." şeklindeki ifadeleri, feshin bahsedilen talâk türü ile aynı sonucu doğurduğuna işaret etmektedir. Sonuçları açısından feshin derhal gerçekleşmeme durumu ric'î talâka, derhal gerçeklemesi ise bain talâka benzemektedir. Bu sebeple "bain talâk ile fesholunur" ifadesi, "bain talâk hükümleriyle fesholunur." şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü önce iddet beklenir daha sonra evlilik sona erer.

SONUÇ

Zifaf; İslam aile hukukunda mehir, iddet, nesebin sübutu, evlenme engelleri, talâk ve fesih ile ilgili hükümleri etkilemektedir. Çalışmamız sonucunda zifafın hükümleri çeşitli şekillerde etkilediğini tespit ettik.

İlk dikkat çeken husus, zifafın nikâh akdine etkisidir. Hükümlerinden anlaşıldığı kadarıyla zifaf, nikâh akdini daha sağlam bir zemine oturtmakta ve eşlerin ayrılmalarını zorlaştırmaktadır. Kadının iddet beklemesi ve erkeğin ric'î talâk hakkını kullanması bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Zifafın yaşanmadığı bir nikâh akdinden sonra kadının iddet beklemesi gerekmediği gibi talâk da bain olarak gerçekleşmektedir. Zifaftan sonra ise, eşlerin birbirlerinden dönüşsüz ayrılmaları belli bir zamana yayılmakta ve bu zaman içerisinde fikirlerinin değişmesi durumunda tekrar birbirlerine dönmelerinin yolu açılmaktadır. Şâfiîlerin ve bazı Hanbelî fakihlerin riddet sebebiyle nikâhın feshedilebilmesi için belli bir müddetin geçmesini şart koşmaları da aynı maksada mebnidir.

Zifafın nikâh akdine bağlı olmayan hükümlerinin de bulunduğu görülmektedir. Mesela nikâh akdinin sahih olduğuna inanarak veya yekdiğerini eşi zannederek zifaf yaşamak, fukahâ tarafından mehir, nesebin sübutu ve evlenme engelleri gibi meselelerde hukukî sonuç doğuran eylem olarak kabul edilmektedir. Çünkü zinada olduğu gibi haram bir fiil, kasten ihlal edilmemiştir. Ancak tarafların derhal ayrılmaları gerekmektedir.

Araştırmamızda elde ettiğimiz bulgulardan biri de, zifaf ortamlarının oluşmasının zifaf yaşanmış gibi kabul edilmesidir. Bazı müçtehidlerin sahih halveti mehir ve iddet gibi konularda hukukî sonuç doğuran fiil addetmeleri, ayrıca nesebin babaya nispet edilmesinde sahih nikâh akdinin mevcudiyetini veya eşlerin zifafa girme imkânların oluşmasını yeterli görmeleri, sözkonusu bakış açısından kaynaklanmaktadır. Sahih halvet veya eşlerin zifaf imkânlarının oluşabildiği diğer durumların fiili zifaf olarak ele alınmalarının iki sebebi olabilir. Birincisi; sözkonusu çağlarda zifafı kesin tespit edebilecek belgelerin mevcut olmaması, ikinci sebebi ise kadının sosyal hayattaki yerinin değişmesi sebebiyle mağdur olmasının önüne

98 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* , IX, 231.
99 İbn Kudâme, *el-Muğnî,* X, 39.
100 Serahsî, *el-Mebsût,* V, 49.
101 İbn Kudâme, *el-Muğnî,* X, 39.
102 Desûkî, *Haşiyetü'd-Desûkî,* II, 270.

geçmektir.

Son olarak belirtmemiz gereken bir husus da zifafın mertebe açısından nikâh akdine göre konumudur. Zifaf, eşlerin birbirlerine karşı nikâh akdinden doğan hak ve sorumluluklarını artırmaktadır. Mesela nikâh akdiyle kadın, mehir almaya hak kazanırken zifaftan sonra tamamını almaya hak kazanmakta ve kendisi hakkından vazgeçmedikçe bir daha mehir alma hakkı ortadan kalkmamaktadır.

Kaynaklar

Abderî, Muhammed b. Yusuf (v. 897/1491), *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halîl* (I-VIII), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y. 1414/1994.

Abdürrezzâk, Ebu Bekr b. Hemmâm es.-San'ânî (v. 211/826,) *el-Musannef* (I-XI), thk. Habîburrahmân A'zamî, el-Meclisü'l-İlmî, Beyrut 1403/1983.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed (v. 855/1451), *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (I-XII), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1410/1990.

Bardakoğlu, Ali, "Butlân", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* TDV, İstanbul 1992, VI, 476-478.

Bilmen, Ömer Nasûhî (v. 1390/1971), *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamusu* (I-VIII), Bilmen Yayınları, İstanbul 1405/1985.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl (v. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Sıdkî Cemîl el-Attâr, Darü'l-Fikr, Beyrut t.y.

Buhûtî, Mansûr b. Yûnus (v. 1051/1641), *Keşşâfü'l-kına' an metni'l-İkna'* (I-XV) thk. Heyet, Vizâretü'l-Adl, b.y. 1429/2008.

Çeker, Orhan, "Halvet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* TDV, İstanbul 1997, XV, 384-386.

Derdîr, Ebu'l-Berekât Sîdî Ahmed b. Muhammed (v. 1201/1786), *eş-Şerhu'l-sağîr ala Akrabi'l-mesâlik ila mezhebi'l-İmâm Mâlik* (I-IV), thk. Mustafa Kemâl Vasfî, Darü'l-Maârif, Kahire t.y.

Desûkî, Muhammed Urfe (v. 1230/1815), *Haşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr* (I-IV), thk. İsa el-Bâbi el-Halebî, Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, b.y. t.y.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "Neseb", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul 2006, XXXII, 573-575.

Ebû Zehre, Muhammed (v.1393/1974), *el-Ahvalü'ş-şahsiyye*, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire t.y.

el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye, "Arûs", Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye (I-XLV), Kuveyt 1414/1994, XXX, 37-38.

*el-Mevsu'âtü'l-fıkhiyye, "*Butlân", Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1406/1986, VIII, 106-124.

el-Mevsu'âtü'l-fıkhiyye, "Halvet", Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1410/1990, XIX, 265-275.

el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye, "Mehir", Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt 1420/2000, XXXIX, 151-209.

el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye, "Musâhare", Vizâretü'l-Evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt

1418/1997, XXXVII, 367-368.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed Ali (v.775/1368), el-Misbâhu'l-münîr (I-II), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1407/1987.

Hallâf, Abdulvahhâb (v./1403/1956), *Ahkâmü'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, Dârü'l-Kalem, Kuveyt 1410/1990.

Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (v.175/791), *Kitâbu'l-'Ayn* (I-VIII), thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî, Dârü Mektebeti'l-Hilâl, b.y. t.y.

Haraşî, Muhammed b. Abdillah b. Ali (v. 1101/1689), *Şerhu'l-Haraşî ala Muhtasar-i Halîl* (I-VIII), Dârü'l-Fikr, Beyrut t.y.

Hattâb, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdurrahman et-Trablûsî (v. 954/1547), *Mevâhibü'l-celîl fi şerhi Muhtasari Halîl* (I-VI), Darü'l-Fikr, b.y. 1412/1992.

Heyet, *el-Mu'cemü'l-vasît*, Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, Kahire 1425/2004.

Isfahânî, Râgıp Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b.Mufaddal (v.502/1108), *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 1430/2009.

İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer (v. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr,* (I-VI), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1412/1992.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî bin Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî el-Endelusî (v. 456/1064), *el-Muhallâ bi'l-Âsâr* (I-XII), Dâru'l-Fikr, Beyrut t.y.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (v. 620/1223), *el-Muğnî* (I-XV), thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dârü Alemi'l-Kütüb, Riyad t.y.

İbn Müflih, Ebu İshâk Burhanuddîn (v. 884/1479), *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'* (I-VIII), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997.

İbn Şâş, Ebû Muhammed Celâlüddîn Abdullah b. Necm (v. 616/1219), *'Ikdü'l-cevâhiri's-semîne fi mezhebi âlimi'l-Medîne* (I-III), thk. Muhammed Ebu'l-Ecfân-Abdülhafız Mansûr,Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Cidde 1415/1995.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdulvahıd es-Sivâsî el-İskenderî (v. 861/1457), *Şerhu Fethı'l-kadîr (*I-X), Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.

İmrânî, Yahya b. Ebü'l-Hayr (v. 558/1163), *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî* (I-XIII), thk. Kasım Muhammed en-Nûrî, Dârü'l-Minhâc, Cidde 1421/2000.

Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Mısrî (v. 684/1285), *ez-Zahîre* (I-XIV), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, thk. Heyet, Beyrut 1414/1994.

Kâsânî, Alâuddîn b. Mes'ûd (v. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fi't-tertîbi'ş-şerâi'* (I-VII), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406/1986.

Makdisî, Ahmed b. Mûsa (v.968/1560), *el-İkna' li tâlibi'l-İntifa'*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Riyad 1423/2002.

Mâverdî, Alî b. Muhammed b. Habîb (v. 450/1058), *el-Hâvi'l-kebîr* (I-XVIII), thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvız, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1414/1994.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd (v.683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (I-IV), thk. Ahmed Muhammed Berhûm-Abdullatîf Hırzullah, Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, Beyrut

1430/2009.

Muttarrızî, Ebu'l-Feth, Nasır b. Abdüsseyyid b. Ali (v.610/1213), *el-Muğrib fî tertîbi'l-Muʿrib* (I-II), thk. Heyet, Mektebetü Üsame b. Zeyd, Haleb 1399/1979.

Nefranî, Ahmed b.Ganîm (v.1126/1714), *el-Fevâkihü'd-devvânî ala risâleti İbni Ebi Zeyd el-Kayrevânî* (I-II), thk. Abdülvâris Muhammed Alî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997.

Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref (v. 676/1277), *Minhâcü't-talibîn ve ʿumdetü'l-müftîn* thk. Muhammed Tâhir Şa'bân Darü'l-Minhâc, Beyrut 1426/2005.

Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *Ravdatü't-Tâlibîn*, (I-VIII), thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvız, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1424/2003.

Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-Mecmû' şerhü'l-Mühezzeb* (I-XXIII), thk. Muhammed Necîb el-Mutiî', Mektebetü'l-İrşâd, Cidde t.y.

Ruhaybânî, Mustafa b. Saʿd b. ʿAbdeh es-Suyûtî, *Metalibu uli'n- nuhâ fi şerhi Gayeti'l-muntehâ. şerh:* Hasan eş- Şetî (I-VI), el- Mektebetu'l- islâmî, Dımaşk t.y.

Sa'dî Ebû Hubeyb, *el-Kâmûsü'l-fıkhî,* Dârü'l-Fikr, Dımaşk 1408/1988.

Savî, Ahmed b. Muhammed el-Halvetî (v. 1241/1826), *Bulgatü's-sâlik li akrabi'l-mesâlik ila mezhebi'l-İmam Mâlik* (I-IV), Dârü'l-Meârif, b.y. t.y.

Semerkandî, Alâuddin b. Yahya (v. 539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ* (I-III), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl(v. 483/1090), *el-Mebsût* (I-XXX), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut t.y.

Suğdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn (v.461/1068), *en-Nütef fi'l-fetâvâ,* thk. Selahuddîn en-Nâhî, Dârü'l-Furkân, Beyrut 1404/1984.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (v. 204/819), *el-Ümm* (I-XI), thk. Rıfʿat Fevzî Abdulmüttalib, Dârü'l-Vefa, Mısır 1422/2001.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (v. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ila maʿrifeti meâni'l-elfâzi'l-Minhâc* (I-IV), thk. Muhammed Halîl Aytânî, Darü'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ (v.1205/1791), *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (I-XL), Dârü'l-Hidâye, b.y. t.y.

Zeydan, Abdülkerim (v.1435/2014), *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e vel beyti'l-müslim fi'ş-Şeriati'l-İslâmiyye* (I-XI), Müessesetür-r-Risâle, Beyrut 1993.

Zuhaylî, Vehbe (v.1436/2015), *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh* (I-VIII), Dârul-Fikr, Dımaşk 1415/1985.

The Effect of Coition on the Judgements

Abstract

The goal of Islam is to make people happiness both with their lives in this world and hereafter. In this context, a mukallaf has obligations to Allah. These obligations are performed either by believing and worshiping their Lord, or by organizing his relations with other people in accordance with the Lord's directives. The most important part of people's relationship with each other constitutes the relationships in the family institution. The function of the family is to carry out the purpose of protecting the generation which is one of the necessities of religion, by preventing the confusion of the generation but continuing it. In order to ensure this, the couple had to have some qualifications at the stage of wedding, after the marriage some rights and responsibilities have been determined for both. The coition is one of these rights and responsibilities.

The first coition between couples is called dukhul in Arabic where as zifaf in Turkish. The coition becomes halal by marriage contract and causes legal consequences. Some of the rights and responsibilities arising from coition are personal and the other part are financial. The judgements of coition on dowry, restraints of marriage and iddah are clearly stated in the verses. For the judgements of the lineage determination, the hadith constitute evidence. For this reason, there is no dispute between faqihs on these issues.

The khalwat as-saheeh meaning that the husband and wife stay alone without any obstacle after the marriage contract, is accepted by some faqihs as an act that causes coition judgements. Therefore, the khalwat as-saheeh is called judicial dukhul and the coition is called real dukhul. The khalwat as-saheeh, has consequences which are similar to coition as in the judgements which require giving the whole dowry and the woman in waiting period to remarry. Howewer it has lighter consequences than real coition, as it does not give the husband the right of talaq-e-Raj'i .

Since coition becomes permissible through valid marriage, the judgements arising from coition have properties which are complementary to the judgements of valid marriage and it has features that make the marriage permanent. This is clearly seen in the effect of coition on dowry and iddah. But coition also has judgements that are independent of the valid marriage contract. For example, if occurs after the end of the coition, a marriage is not true or if the person learns that whom he/he was with was not his/her real spouse, this coition has independent effects of marriage contract, such as the dowry, the iddah and the restraint of marriage. These judgements mentioned in fiqh works under different headings such as dowry, restraint of marriage, iddah, talaq and illegal marriages, were collected and evaluated in our study.

Keywords: *Islamic Law, Marriage, Couple, Coition*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Şam Hanefî Kadısı Necmeddin Tarsûsî'nin Kitabü't-Tevârîh'i: (Tahkik - Tercüme - Değerlendirme)*

Kitabü't-Tevârîh which belong to Necmeddin Tarsusi who is a Qadi in Damascus: (Review, Translation and Evaluation)

Ömer SADIKER[a]

[a] Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
e-Posta: 01sadiker@gmail.com , http://orcid.org/0000-0001-7937-1901

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	25.04.2020
Kabul Tarihi:	12.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Memlükler dönemi ilim adamları tarafından sultan ve devlet ricalinin destekleri ve teşvikleri ile çok yönlü zengin bir edebiyat meydana getirilmiştir. Bunda vakfiyeler aracılığıyla inşa edilen dört mezhebe ait medreselerin faaliyetlerinin de olumlu etkisi olmuştur. Şafiiler başta olmak üzere bu medreselerde Hanefî, Maliki ve Hanbeli mezhebine mensup müderrisler ve kadılar yetişmiştir. Bu atmosferde yetişen âlimler İslami ilimlerin her alanında kendini ifade etme imkânı bulmuş; özgün ve derinlikli eserler ortaya koymuşlardır. Eserlerin başında tarih, teracim ve tabakat türü eserler gelmiştir. Hemen her mezhepte kurucusundan kendi dönemine kadar etkin liderlerin biyografisinin yapıldığı tabakat, teracim ve vefeyât türü eserler yazılmıştır. Bununla beraber muasır kişilerin kaleme alındığı eserler de kaleme alınmıştır. Söz konusu çalışmayı yapan âlimlerden biri de Türk asıllı, dedeleri Tarsus'tan Şam'a gelmiş olan Necmeddin Tarsûsî'dir. İlmiyi sınıfı bir aileden gelen Tarsûsî, "Ürcuze fi Vefeyâti'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-N'umân" adlı eseriyle Ebû Hanîfe'den (ö. 150) Alâaddin Türkmânî'ye (ö. 750) kadar Hanefî âlimlerin vefat tarihlerini konu edinen vefeyat türünden bir eser ortaya koymuştur. Ayrıca Kitabü't-Tevârîh adıyla 664 yılından kendi zamanına kadar Şam'da kadılık yapan Hanefî kâdılkudâtların başka bir ifadeyle muasır hanefî âlimlerinin biyografilerini de yazmıştır. Çalışmamızda incelediğimiz eser de Kitabü't-Tevârih'tir. Kitabü't-Tevârîh, Tarsûsî'nin 54 bölümden oluşan el-Feâidü'l-Fıkhiyye adlı 1000 beytlik manzumesinin ve ed-Dürretü's-Seniyye fi'l-Fevâidi'l-Fıkhiyye adlı şerhinin 13 beytlik son bölümüdür. Eserin bu bölümünün çalışma konusu edilmesinde bölümün Şam tarihçileri olarak bilinen Nuaymî (ö. 927) ve İbn Tolun'un (ö. 953) eserlerine kaynaklık etmesi yatmaktadır. Bununla ilgili çalışmamız da yayın aşamasındadır. Özellikle İbn Tolun'un "Kudâtu Dımaşk" olarak bilinen "es-Sağru'l-Bessâm fi Zikri men Vülliye Kadâe'ş-Şâm" adlı eserinin ilk dokuz Hanefî kadısı neredeyse Kitabü't-Tevârih'in aynısıdır. Bölüm h. 664 yılında Şam'a kâdılkudât olarak İbn Ata'dan başlayarak h. 746 yılı babası İmadüddin Tarsûsî'nin kadılığı bırakıp kendisinin geçmesini ifade etmesiyle son bulmaktadır. Eser, kadıların doğum, vefat ve kadılık tarihlerini ebced sembolleriyle ifade eden nazımla başlamıştır. Sonra da şerh edilerek dokuz kadının hayatına dair önemli bigiler verilmiştir. Şerhte sembollerin karşılığı olan tarihlerin açıklamasına ilaveten, kadıların hocaları, öğrencileri, ilgi duydukları eserler, öne çıktıkları yönler, görev yaptığı medreseler, tayinleri, terfileri, azilleri, bazılarının da edebi yönleri ele alınmıştır. Bu yönüyle teracim özelliği taşıyan eser Moğol istilası, halkla münasebetler, iktidar ulema ilişkisi gibi siyasi ve sosyokültürel yönü ortaya koymasıyla da tarih niteliği taşımaktadır.

Anahtar kelimeler: *Biyografi, Hanefî kadılar, el-Fevâidü'l-Fıkhiyye, Kitabü't-Tevârîh, Necmeddin Tarsûsî.*

* Bu makale Çukurova Üniversitesi BAP biriminin SBA-2020-11994 kodlu projesi tarafından desteklenmiştir. Çalışmada Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığındaki dijital görsellerden istifade edilmiştir.

1. Necmeddin Tarsûsî'nin Hayatı

Tarsûsî, (H. 2 Muharrem 720) Mizze'de doğmuş ve (H. 4 Şaban Cumartesi 758'de) Dımaşk'ta vefat etmiştir.[1] İlmiye sınıfından bir aileye mensubiyeti sebebiyle 15 yaşında müderris olan Tarsûsî, 24 yaşında başlamış olduğu kadılık görevini vefatına kadar sürdürmüştür.

Devlet başkanlığında Kureyşîliğin şart olmadığı düşüncesini ve Türkler'in devlet yönetimindeki liyakatını ele aldığı *Tuhfetü't-Türk* adlı eseriyle dikkat çeken Tarsûsî, kelama dair Eş'arî'ler ile Hanefîler arasındaki görüş ayrılıklarını derlediği manzumesiyle de tanınmaktadır.[2]

Hayatta iken kadılıktan ayrılmayı dillendiren Tarsûsî, arzusuna kavuşamadan genç sayılabilecek yaşta 38'inde görevinin başında iken vefat etmiştir. Bu kısa ömrüne fıkıh, siyasetname, kelam, biyografi türünde birçok eser sığdırmıştır.

2. *el-Fevâidü'l-Fıkhiyye* ve Şerhi *ed-Dürretü's-Seniyye*

el-Fevaidü'l-Fıkhiyye füru-i fıkha dair 1000 beytten oluşan manzum bir eserdir. *ed-Dürretü's-Seniyye* de onun şerhidir. Tarsûsî, bunu Hicri 754 senesi Ramazan'ın ikisinde tamamlamıştır. Her biri kitap isimlendirmesiyle 54 başlıktan oluşan eserin son başlığı Kitabü't-Tevarih'tir. Çalışmamızda esasen eserin bu bölümü ele alınmıştır.

Tarih ve biyografi eseri niteliği taşıyan Kitabü't-Tevârîh,[3] önce nazım ardından da şerhiyle 664-746 yılları arasında Şam'da kadılık yapan Hanefî kâdılkudâtların biyografisini içermektedir.[4] Şam tarihçileri olarak bilinen Nuaymî ve öğrencisi İbn Tolun, Tarsûsî zamanındaki bazı âlimlerin biyografilerinde bu eseri kaynak gösterirler. Bu bağlamda Kitabüt-Tevârîh'in Şam tarihçilerine kaynaklık etmesi önemli bir husutur.

Şam'ın sosyokültürel özelliklerinin de yer aldığı eserde kadıların doğum, vefat, kadılık tarihleri, hocaları ve öğrencileri, eserleri ve kimilerinin de edebî yönlerinden söz edilmiştir. Bu çalışmada eserin tahkiki ve tercümesiyle beraber aktarılanlar müvacehesinde dönemin dinî, siyasî ve sosyokültürel veçhesi de değerlendirilmiştir.

Tahkikte üç nüsha takip edilip istinsah tarihi müellife en yakın olan merkeze alınmak suretiyle en doğru metin ortaya konmaya çalışılmıştır. Merkeze alınan nüsha tahkikte "م" harfi ile işaret edilen hicri 889 istinsah tarihli Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed

[1] Necmeddin Tarsûsî, *el-Fevâidü'l-Fıkhiyye*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, no: Ma 841 34, 190a; *ed-Dürretü's-Seniyye fi Şerhi'l-Fevâidi'l-Fıkhiyye*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, no: Ma 841 34, 195a; Salâhuddîn Halîl b. Aybek es-Safedî (ö. 764), *A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*, nşr. Ali Ebû Zeyd vd., I-VI, Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır-Dâru'l-Fikr, 1998, I, 100; İbn Râfi', Takiyyüddin Muhammed (ö. 774), *el-Vefeyât*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402, II, 202.

[2] Bkz. İsmail Şık, "Hilafetin Kureyşliliği Tezine Teolojik ve Hukukuki Bir Reddiye *Tuhfetü'-Türk* Örneği" Ramazanoğlu Beyliği Sempozyumu, Adana: 2017; "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları", *İTOBİAD*, 6/1, (2017)ss. 327-342; Bekir Tatlı, "Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşîliği Hadisine Yaklaşımı" *Ramazanoğlu Beyliği Sempozyumu*, Adana: 2017

[3] Memlükler dönemi öne çıkan vefeyât, tabakât ve terâcim eserleri hakkında bilgi için bkz. Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât Ve Terâcim Eserleri", *ÇÜİFD*, 16/2, 1-38, 2016.

[4] Bahrî Memlükler döneminde dört mezhebe ait Dımaşk kâdılkudâtlarıyla alakalı nitelikli bir çalışma yapan Fatih Mehmet Yalçın, çalışmasında Tarsûsî'nin de eserinde geçen kadıları Tarsûsî'ye muasır ya da sonra gelen müelliflerin kitaplarından iktibas ederek değerlenmiştir. Bkz. Mehmet Fatih Yalçın, *Bahrî Memlükler Döneminde Dımaşk Kâdılkudâtları 1266 1382*, Aybil Yayınları, 2016.

Asım Bey Koleksiyonunda bulunan Ma 841 34 arşiv nolu; ikincisi, "ر" harfi ile işaret edilen 1004 istinsah tarihli Kayseri Raşit Efendi 1367 arşiv nolu; üçüncüsü de "ف" harfi ile işaret edilen tarihsiz İstanbul Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Koleksiyonu 34 Fe 818 arşiv nolu nüshadır.

3. Eserin *Kitâbü't-Tevârîh* Bölümünün Tercümesi

Kadılarımızın kadılık yaptığı yerdir Şam
Hangi senelerde olduğunu açıklayacağım.
Doğum tarihlerini vererek önce
Tamamı sembolle, çalış ve ezberle.
İlki İbn Ata'dır doğdu **hesas**'ta
O, vefat etmiştir **ceah**'ta.
Sonra kadı oldu İbnü'l-Adim
Deyah'tır doğumu müçtehidin.
Zeah tarihinde kadı oldu o,
Sonra da Sadruşşam ezberle ve say.
Kastım Süleyman'dır o **desat**'da doğdu,
Bu bilgiye güven ki **zeah**'ta da öldü.
Tamah'ta Razi kayboldu bilesin,
Elah'ta da doğdu bundan dönmeyesin.
Oğlu **enah** tarihinde doğmuş,
Bilin ki **Hemez**'de de ölmüş.
İbnü'l-Hariri **hakez'**de öldü.
Çentik at ve tut ki **cenah'**ta da doğdu.
Ezraî'nin **zemah**'tır doğumu,
Bil ki **yebez**'dir ölümü.
Nemec tarihinde doğdu Sadır Ali,
Zekez'te de kadıyken öldü emi.
Ondan sonra babamdır **daseh**'te doğan,
Hamez'de de bu dünyadan ayrılan.
Kez'de doğdu bu nazmın sahibi,
Gayretle takip ettiği onların izi.

Bu kitap, Sultan Melik Zahir Baybars es-Sâlihî döneminde (658-675) hicri 664'den zamanımıza (eserin yazıldığı tarih 754) kadar Şam'da kadılık yapan Hanefî kâdılkudâtların doğum ve şiirde kırmızı harflerle gösterildiği üzere vefat tarihlerini içermektedir.

3.1. Kâdılkudât Şemsüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ata b. Hasan b. Ata b. Hüseyin b. Cabir b. Vehb el-Ezraî el-Hanefî.

Kadı Abdullah olarak meşhurdur. Kadı Abdullah şiirde **"هصث"** rumuzuyla belirttiğim üzere 595 senesinde doğmuştur. Rumuzdaki "he" 5, "noktasız sad" 90 ve üç noktayla se" ise

500'ü ifade etmektedir.

Kadı Abdullah Şeyh Allame Reşidüddin Saîd b. Ali el-Busravî ve kâdılkudât Sadruddin Ali b. Ebi'l-Kasım el-Busravî'den fıkıh dersleri almıştır. Babasının Hanbeli mezhebine mensup olduğunda ittifak vardır. Babası, Şeyh Yûnînî el-Ba'lebekkî'ye muhabbet besleyenlerden biriydi. Abdullah'ı da Ba'lebekkî'ye götürüp Kur'ân eğitimini ondan aldırmıştır. Oğlunun neyle meşgul olması gerektiği hususunda öğüt isteyince hocası, İmam-ı Azam'ın mezhebi üzere yoğunlaşmasını işaret etmiştir. Abdullah da Hanefî fıkhına çalışmış, *Kudûrî*'yi ezberlemiştir.

Sonrasında babası tarafından Şam'a götürülen Abdullah, fıkıhta Hanefîlerin lideri olacak kadar ilerlemiştir. Şam'daki Hâtuniyye-i Ismiyye ve Mürşidiyye medreselerinde müderrislik yapmıştır. Mürşidiyye medresesinin ilk müderrisidir. Dımaşk'ta Şafiî kâdılkudâtı Ahmed b. Seniyyüddevle'nin ve haleflerinin yerine bir müddet vekâlet etmiş, Sultan Melik Zahir Baybars tarafından 664 senesi Cemaziyelevvel'in altıncı gününde de ölünceye kadar devam edeceği kadılığa asaleten tayin olunmuştur. Muîniyye müderrisi Kadı Bedreddin el-Muzaffer b. Rıdvan el-Münbicî Kadı Abdullah'a niyabet etmiştir.

Kadı Abdullah ile Sultan Baybars arasında nükteli bir hikâyeden bahsedilir: Dımaşk'taki arazilerin kullanımına yönelik bazı düzenlemeler getiren Sultan Baybars, Kadı Abdullah'ın huzuruna çağrılır. Mahkeme şöyle cereyan eder: Kâdılkudât Şemsüddin Abdullah, "Yetki mülk sahiplerinindir. Hiç kimsenin başkasının mülküne müdahalede bulunması helal değildir. Allah'ın haram kıldığını helal gören de küfre girer" der. Bunun üzerine çok öfkelenip rengi atan Sultan, "Ben küfre giriyorum öyle mi? O halde siz kendinize başka sultan arayın" der. Kadıyı bu hükme götürense Allah korkusundan başka bir şey değildir. O esnada Allah kadının hatırına, "*Allah kendilerine kitap verilenlerden, 'onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz Onlar ise bunu kulak ardı ettiler, onu az bir dünyalığa değiştiler. Yaptıkları alış-veriş ne kadar kötü!*"[5]' ayet-i kerimesini getirmiş kadı da okumuştur.

Sultanın bu tedirgin eden yaklaşımı karşısında mahkeme dağılmıştır. Gece Sultan elçiler gönderip kadıyı çağırtmış, Kadı geri dönemeyeceği düşüncesiyle korkup vasiyetini bildirerek ailesiyle vedalaşıp huzura varmıştır. Sultan, ona hürmeten ayağa kalkarak "Ey Kadı bu gün mahkemede bizi küfre nispet ettin" demiştir. Kadı da "Efendim ben bu sözümle Sultanımızı kastetmedim. Allah'ın haram kıldıklarını helal sayan herkesin küfre gireceğini söyledim" demiştir. Bu söze karşılık Sultan, "Bizi de küfre girdirdiğin gibi değil mi?" şeklinde cevap vermiş. Sultan kadıyı cezalandırmayıp ona iltifat etmiş ve Kadı saygı değer biri olarak evine dönmüştür.

Birzali[6] *el-Müntekâ*[7] adlı eserinde kadının bütün rivayetlerini kendisinin aktarmasına icazet verdiğini haber vermiştir. Kadı, 673 senesi Cemaziyelevvel'in sekizi Cuma günü vefat etmiştir. Kasiyün dağı eteklerine defnedilmiştir. Vefat tarihi nazımda "*ve fi ceah sözümde*"

[5] Ali İmran 3/187.
[6] Alemüddîn Ebû Muhammed el-Kāsım b. Muhammed b. Yûsuf el-İşbîlî ed-Dımaşkī (ö. 739/1339) Muhaddis ve tarihçi. Ali Yardım, "Birzali", VI, 216, İstanbul 1992.
[7] Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Buhalâ' adlı eserinden seçmeler yaparak tertip ettiği bir eserdir. Yardım, "Birzali", VI, 216.

gösterildiği gibi **"**جعخ**"** **"**cim-noktasız ayın ve sonunda noktalı hı" iledir. "Cim" 3, "ayın" 70 ve "hı" da 600 sayısına tekabül eder.

3.2. Mecdüddin İbnü'l-Adîm Ebû Muhammed Abdurrahman b. es-Sahib el-Kebir Kemaleddin Ömer b. Ahmed b. Hibetüllah b. Muhammed b. Hibetüllah Ahmed b. Yahya b. Züheyr b. Harun b. Musa b. İsa b. Abdullah b. Muhammed b. Ebî Cirâde.

Kadı Abdullah'ın ardından kâdılkudâtlığa geçmiştir. 614 senesinde Haleb'te doğmuştur. Tarihi **"**دیخ**"** harfleriyle ifade edilmiştir. "Noktasız dal" 4, " alttan iki noktayla ya" 10, " noktalı hı" da 600 değerindedir.

O, övülen, faziletli, dindar, âbid, kanaatkâr, nafile ibadetlere bağlı, yüce bir önder olarak tanımlanır. Daha gençken insanlar arasında itibarlıydı. Hatta babasının haklı itibarına rağmen onun görüşlerinin tercih edildiği söylenmiştir. Kahire'deki Medrese-i Zahiriyye'nin ilk müderrisidir. Halep'te ve Dımaşk'ta el-Hatuniyye el-Ismiyye medresesinde müderrislik yapmıştır.

Sultan onun derslerini, araştırmalarını ve münazaralarını takip ederdi. İnsanlar toplanıncaya kadar bekler, meclise girdiği zaman Sultan da ayağa kalkar ve karşılardı. Bir süre Mısır Hakimî Camii'nin hatipliğini yaptı. Sürekli yerine getirdiği virdi vardı. 673 yılı Zilkade ayının son Çarşamba günü Kadı Şemseddin Abdullah'tan sonra Dımaşk'a kâdılkudât tayin edildi. Daha önce adı geçen Muîniyye müderrisi Kadı Bedreddin ona naiblik yaptı.

677 yılı Rebiülevvel ayının on altısı Salı günü Dımaşk'ın güney doğusundaki Zahir Baybars'ın cavsak sarayında vefat etmiştir. Oraya yakın bir yerdeki türbesine defnedilmiştir. Şu şiiri kendisi için söylemiştir:

Doğrudur, şahitleri diyet ödüyor sevgimin.
Hasret kayıtlarını tutan da elbet hükmetti.
Tut ki ben şahidi kaybolmuş bir iddia sahibiyim.
Senin de kalbin bildiklerine hükmetmez mi?

3.3. Sadruddin Süleyman b. Ebî'l-Ferra b. Vehb b. Ata' el-Ezraî el-Hanefî

Kâdılkudât Mecdüddin'den sonra Dımaşk'a kâdılkudât olarak atandı. Kadı, *el-Camiü'l-Kebîr*'in[8] müellifidir. 594 yılında doğmuştur. Bu tarih nazımda **"**دصث**"** yani "noktasız dal-üç noktayla se" harfleriyle remzedilmiştir.

Kadı Sadruddin, Şeyh Cemaleddin el-Hasîrî'den eğitim almıştır. Hac yolculuğunda arkadaşlık ettiği Sultan Baybars zamanında Kahire'ye kâdılkudât olarak atanmıştır. Bu arkadaşlığı diğer kadılarca örnek alınmıştır.

Sultan kadıyı sever, değer verir, gazvelerinde yanından ayırmazdı. Bir zaman sonra kadı, Kahire kadılığından istifa edip Şam'a döndü. Bir müddet Dımaşk'ta ikamet ettikten sonra İbnü'l Adim ölünce kadılık teklifi aldı ve kabul etti. Ölümüne kadar kısa süre bu görevi yerine getirdi. Allah rahmet eylesin.

---

[8] Nuaymî, *el-Camiü's-Sağîr*'in müellifi olduğunu beyan etmektedir. Abdülkadir en-Nuaymî, *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*, Beyrut: Darul'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, I, 418.

Kahire'den Şam'a geldikten sonra Dımaşk Zahiriyye medresesine müderris olarak atandı. Kendisi, Hanefîlerden Zahiriyye'de müderrislik yapan ilk kişidir. 677 yılı Şaban ayının altıncı Cuma gecesi vefat etmiştir. Camiü'l-Efram'a yakın bir yerde bulunan türbesine defnedilmiştir.

3.4. Hüsameddin Ebû'l-Fezail Hasan b. Ahmed b. Hasan b. Enûşirevân er-Razi el-Hanefî.

Kâdılkudât Sadruddin el-Ezraî'den sonra kâdılkudâtlığa geçmiştir. 631 senesi Muharrem ayının üçünde Aksaray'da dünyaya gelmiştir. Nazımda tarih **"**ا**خ"** "elif-lam-noktalı hı" harfleriyle remzedilmiştir.

Kadı Hüsameddin 675 yılında Şam'a gelmiştir. Dımaşk'ta oturmuş, orada müderrislik yapmıştır. 677 senesi Ramazan ayında kâdılkudâtlığa başlamıştır. 696 senesinde Kadı Hüsameddin, Nizameddin Ahmed b. Şeyh Cemaleddin el-Hasravî ile oğlu kâdılkudât Celaleddin ve Kadı Şemsüddin el-Malatî'yi naip olarak atadı.

Sultan Lâçin (695-699), Kadı Hüsameddin'i kâdılkudât Şemseddin es-Serûcî'nin yerine Kahire'ye 696 yılında kâdılkudât olarak atadı. İkisi arasında güzel bir hikâye cereyan etmiştir: Yeni Kadı, sultanın huzurunda kadılık hil'asını giydi. Mahkeme işlerini yürütmek üzere Kahire'ye geldi. Serûcî de Medresedeki evinden çıktı. Medresenin ortasında karşılaştığı kadıya selam verip "Efendimizden şu medresenin içinde bulunan evi bana ikram etmesini arzularım. Çünkü çocuklarım buraya alıştılar" dedi. Kâdılkudât, Hüsameddin Serûcî'nin medresede ikamet ettiğini bilmiyordu. Ona dedi ki: "Efendimiz sen bu medresede mi ikamet ediyorsun?". Cevaben "evet" dedi. Düşünceye daldı. Peşinden "Ben buraya ne hâkim ne müderris olarak girmeyeceğim. Senin isteğini yerine getireceğim" dedi. Sonra hemen döndü ve oradan çıktı. Başka bir medreseye gitti. Oraya yerleşti ve görevini yapmaya başladı. Serûcî "Ben bu adam gibisini görmedim. Ben ondan medresedeki evi bana bırakmasını istedim. O bana hem ev hem de medreseyi bıraktı. Benim hüküm verdiğim bir yerde, benim mekânımda hüküm vermedi." dedi. Daha sonra Sultan Lâçin 98 senesinin Zilhicce ayında Dımaşk'a döndü.

Tatar Meliki Gazan Han'ın (694-703) vakası ile Tatar fitnesi cereyan etti. Böylece kâdılkudât Hüsameddin, gazaya çıkıp savaş saflarına yetiştikten sonra kendisinden haber alınamadı, kayboldu. Buna şiirimde **"**طصخ**"** "noktasız tı ile sad ve noktalı hı" harfleriyle remzedilen tarihte "Razi kayboldu" şeklinde işaret ettim, öldü demedim. Çünkü bu, ölüm tarihi değildir.

Rivayete göre ömrünün son deminde oğlunun yanında olduğu, "bana su ver" dediği, oğlunun da isteği yerine getirdiği ardından düşmana yönelip çocuğun gözünden kaybolduğu aktarılmıştır.

Ben kâdılkudât Celaleddin ismindeki oğluna yetiştim. Babasının yolunu gözleyen oğlu bir ara Frenkler'in babasının Kıbrıs adasında esir olduğu bilgisini verdiğini ve kurtarılması için çok altın istediklerini söylemişti. Olan biteni en iyi bilen Allah'tır.

3.5. Celaleddin Ebü'l-Abbas Ahmed.

696 senesinde Mısır'a intikal eden Kadı Hüsameddin'in ardından Dımaşk kâdılkudâtlığına oğlu Celaleddin Ebü'l-Abbas Ahmed geçti. Kadı Celaleddin 651 senesinde Rum diyarlarından Ankuriya'da doğdu. Bu tarih şiirde "nun-noktalı hı" ile **"اخ"** harfleriyle gösterilmiştir.

O kendinden bahsederken Hırte birt (Harput) kalesinde[9] kadılığa tayin olunduğunda yaşının 17 olduğunu belirtmiştir. O Dımaşk'ta Hatuniyye, Reyhaniyye, Kassâîn, Azrâviyye ve Mukaddemiyye medreselerinin müderrisliğini yapmıştır. 696 senesinde Dımaşk'ta babası kâdılkudâtken ona naiblik yapmıştır. Babasının 97 senesinde Kahire'ye intikaliyle kendisi kadılığa tayin olunmuştur. 699 senesi Zilhicce'nin yirmi biri çarşamba günü Reyhâniyye Medresesine tayin olunmuştur.

Üç defa haccetmiştir. Birincisi, kafile kadısı göreviyle 689 yılındadır. İkincisi 717, üçüncüsü 721 yılında gerçekleşmiştir.

Celaleddin Ahmed hakkında ilginç hikâyeler aktarılmıştır. O, Şam'a giderken cin taifesinden bir kadınla evlenmiş, cinni kadın bir süre ona gidip gelmiştir. Ancak kadınla cinsî münasebetine yönelik aktarımlarda ittifak yoktur. Nitekim bu olayı soranlarla görüşüldüğünde, bazısı onun "evet" dediğini, bazıları da inkâr ettiğini söylemiştir.

745 senesi Recep ayının on dokuzuncu Cuma günü vefat etmiştir. Tarih şiirde "noktalı dal" ile **"همذ"** sembolüyle remzedilmiştir.

3.6. Kâdılkudât Şemseddin Muhammed b. Osman b. Ebi'l-Hasan b. Abdulvehhab el-Ensârî İbnü'l-Hariri.

Kadı Hüsameddin er-Râzî Tatar vakasında kaybolduktan sonra kâdılkudâtlığa İbnü'l-Harîrî olarak bilinen Şemseddin Muhammed b. Osman b. Ebi'l-Hasan b. Abdulvehhab el-Ensârî İbnü'l-Harîrî geçmiştir. Kadı, *el-Hidaye* hâfızıdır.

653 senesi Safer'in sonunda Dımaşk'ta doğmuştur. Tarih şiirde "Cim-nun-noktalı hı"dan meydana gelen **"جنخ"** harfleriyle gösterilmiştir. Fıkhı, Şeyh İmadüddin b. Şemmaʿ ve Şeyh Raşidüddin Said b. el-Busrevi'den öğrenmiştir.

Babam, amcam, kâdılkudât Burhaneddin b. Abdulhak, kardeşi Şeyh Şihabüddin, Şemseddin b. Haşim, Şeyhimiz Şeyh Necmeddin Kahfazi, Şeyh Şerefüddin b. Nehhas ve başka kimseler ondan fıkıh eğitimi aldılar. Kadı *el-Hidaye*'yi şerh etmiş ayrıca fıkha dair faydalı notlar da ilave etmiştir.

İbnü'l-Harîrî, 698 senesinde el-Hatuniyye el-Berrâniyye medresesine müderris olarak atandı. 699 yılı Ramazan'ın ikisi pazartesi günü Dımaşk'ta kadılıkla vazifelendirildi. Ana tarafımdan dedem akdalkudât Şemseddin İbnü'l-İzz'i naip olarak atadı.

Kadı Hatuniyye medresesinin müderrisliğini yaptı. Daha önce 681 yılında Ferruhşâhiyye medresesinde de ders vermiştir. Sonra 700 senesinde Kadı Şemseddin el-

[9] Hırte birt (خرت برت): Bu belde Diyarbakır eyaletinin hala Harput olarak isimlendirdikleri beldedir ki, ona Ziyad Kalesi dahi derler. Asım Efendi, *el-Okyanûsü'l-Basît fi Tercümeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, Meclisi Aʿyân Kütüphanesi: 1328, I, 301. Harput ve kalesi şu an Elazığ ili sınırları içindedir.

Malatî'nin yerine Dımaşk'ta Zahiriyye medresesi müderrisi oldu. 700 yılının Zilkade ayının on ikisinde kâdılkudât Celaleddin onu kadılıktan azlettiyse de azil sultan tarafından değil de vezir ve naibi tarafından yapıldığından uygulanmadı. Dolayısıyla Kadı Celaleddin'in hükmü geçersiz sayılıp 701 yılında Cemaziye'l-Ahirin altısı Salı günü Sultan'ın emriyle kadılığa iade olundu. Kadı Celaleddin'in hükmünün uygulanmadığı süre altı ay on sekiz gündür.

Eskilerde Mürşidiyye ve Sadırıyye medreselerinde müderrislik yapan İbnü'l-Harîrî Busrâ'nın[10] bazı medreselerinde de görev yaptı. 710 senesi Rebiülevvel ayının sekizinde postayla Kahire'ye hâkim olarak çağırıldı. Söz konusu ayın yirmisi pazartesi günü yola çıktı. Bana ulaşan güvenilir bilgiye göre Kadı, posta bineğine binmeyi reddedip kendi katırıyla yola çıkmıştır.

728 senesi Cemaziye'l-ahir'in beşi cumartesi günü Kadı iken Mısır'da vefat etmiştir. Bu tarih, şiirde **"حكذ"** "noktasız ha- sonrasında kaf-noktalı dal" iledir.

3.7. Kâdılkudât Şemseddin Mecd b. İbrahim b. Davut b. Hazım el-Ezraî.

İbnü'l-Harîrî azledilince yerine 705 senesinde kâdılkudât Şemseddin Mecd b. İbrahim b. Davut b. Hazım el-Ezraî tayin edildi.

Kadı, 644 senesinde Ezriât'da[11] doğmuştur. Bu tarih şiirde **"دمخ"** "noktasız dal-mim-noktalı hı" ile gösterilmiştir.

Ezraî, Şeyh İmâdüddin İbnü'ş-Şemma' ve Şeyh Reşidüddin Said el-Busravî'den fıkıh, Bedreddin b. Malik'ten nahiv öğrenmiştir. Ezriât'a geldiğinde yaşı yirmiye yakındı. Emevi Camisinde Şeyh Yahya el-Münbicî'den altı aydan az bir süre içerisinde Kur'ân ilimlerini öğrendiği bildirilmiştir. Sonra fıkıh ile meşgul olmuştur.

Haleb'e gitmiş. Oradaki Hallâviye'de ders ve fetva vermiştir. Daha sonra Dımaşk'ta Zencariyye, Şibliyye-i el-Berrâniyye ve İlmiyye medreselerinde ders vermiştir.

Dımaşk'ta kadılığa 705 senesinde tayin olunmuş ve görevi bir sene sürmüştür. Sonrasında ittifakla İbnü'l-Harîri'nin azlolunduğu, yerine Ezraî'nin atandığı bildirilmiştir. Şeref b. Beşâre, Ezraî'nin görevde olduğu günlerde, Zahiriyye Medresesi'nde İbnü'l-Harîrî'nin yanında bir önceki gece gördüğü rüyasında, birisinin Ezraî'nin velayetinin bir sene süreceğini söylediğini dile getirmiş, dedem de bunu not etmiştir. Fakat bir sene sonunda Ezraî azlolunmamıştır. Ancak seneyi birkaç gün geçtiğinde Ezraî'nin azli ve Sadr Ali'nin tayini hakkında bir haber gelmiştir[12] Hesaba göre Sadr Ali'nin Mısır'da görevlendirildiği günlerin Ezraî'nin görevinin bir senesinin dolduğu zamanlar olduğu anlaşıldı.

Ezraî'nin azlolunma nedeni dedem akdalkudât Şemseddin'dir. Dedem'in Nuriyye Medresesinde bir odası vardı. İçinde varisleri ve yakınları için kumaşlar ve bazı malzemeler bulunmaktaydı. Oda kilitliydi. Ezraî, yetkililerin izni olmadan gelip odayı açmış, dedem de bu

---

[10] *ed-Dürre*'nin nüshalarında "مدارس بصرى" Busra medreselerinin bazısında geçmektedir. Fakat İbn Tolun'un Tarsûsî'den alıntı yaptığı bu yer "مدارس اخرى" başka medreselerde de görev yapmıştır şeklinde geçmektedir. Şemseddin İbn Tolun, *el-Kalâidü'l-Cevheriyye fî Târîhi's-Sâlihiyye*, thk. M. A. Dehmân, Dımaşk: Mutbûâtü Mecmaı'l-Lügati'l-Arabiyye, 1980, 233.

[11] Günümüzde Ürdün sınırları içerisindedir.

[12] Bkz. İbn Kesîr (ö. 774), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, Kahire: Daru Hicr, 1997, XVIII, 66.

durumu kâdılkudât Takiyyüddin Süleyman el-Hanbeli'ye bildirip ispat etmiştir. Bunun üzerine Kadı, Ezraî'nin fıskına ve azline hüküm verdi. Kahire'ye bir mektup yazdı. Durum Sultan'a takdim olundu. Sultan da Ezraî'yi azledip Sadr Ali'yi yerine tayin etti.

Ezraî, 712 senesi Recep ayının yirmi sekizinde Çarşamba günü Kahire'de vefat etmiştir. Bu tarih şiirde **"بيذ"** harfleri ile gösterilip "tek noktayla be-altta iki noktayla ye-noktalı dal" ile bildirilmiştir.

3.8. Kâdılkudât Sadreddin Ali İbnü'ş-Şeyh Safiyyüddin Ebi'l-Kasım b. Muhammed Osman b. Muhammed el-Busravî.

Şemseddin Ezraî'den sonra kâdılkudâlığa geçti. Harezmiyye zamanında Şam'daki Busrâ kalesinde 642 senesinde doğmuştur. Bu tarih şiirde **"بمخ"** "tek noktayla be, mim ve noktalı hı" iledir.

Kadı Sadreddin Ali, babası Şeyh Safiyyüddin ve daha önce adı geçen kâdılkudât Şemseddin Abdullah b. Ata'dan fıkıh öğrenmiştir.

Kendisi de çoklarına fıkıh öğretti. Şeyhimiz Allame Necmeddin Kahfâzî, Şeyh Sadreddin Süleyman el-Busrâvî, Kadı İmadüddin İbn Ebi'l-İzz, Şeyh Cemaleddin el-Bistâmi, Şeyh Nasıruddin er-Rabve ve Şeyh Nasıruddin el-Attâl bunlardan bazılarıdır.

Busrâ medreselerinin yanında Dımaşk'daki Mürşidiyye, Sadırıyye, Nuriyye, Mukaddimiyye ve Canudiyye el-Berrâniyye medreselerinin müderrisliğini yapmıştır.

Ezraî'nin yerine kâdılkudât olarak Kahire'den yola çıkan Kadı 706 senesi Zilkade ayının yirmi dokuzu Cuma günü Dımaşk'a ulaştı. 709 senesi Şaban ayında kazaskerliğe görevlendirildi. Sadr Süleyman'ın *el-Camiü'l-Kebir* adlı eserinin baş tarafını şerh etti. *el-Camiü'l-Kebir* ve *ez-Ziyâdât* adlı eserleri bilmesiyle meşhurdur.

Akdalkudât Şemseddin b. el-İzz'in oğlu dayım akdalkudât Alaeddin'den Kadı Sadreddin'in şu şiirini işittim:

Söz verdiler geceletmeyi huzurla ve sevinçle çadırlarda,[13]
Doğruladılar sözlerini geceledik çadırlarda ve lakin fena.

Bu şiiri söylemesinin nedeni şudur: Bir gece o, Türkmen evlerinin önünde bulunan yüksekçe çardakta misafir olarak geceler. Gece soğuktur. Türkmenler düşünememiş ve tedbir almamışlardır. Sabah olunca onları soğuktan şiddetli bir acı içinde bulmuşlar. O da hemen bu iki beyti irticalen söylemiştir.

Kadı Sadreddin, anne tarafımdan dedem olan adı geçen akdalkudât Şemseddin'i sonra da babamı mahkemede naibi olarak atamıştır. Allah rahmet eylesin.

Dımaşk'ın dışında Satra'daki[14] bahçeliğinde 727 senesinde Şaban ayının üçü çarşamba günü ikindiden sonra vefat etmiştir. Bu tarih şiirde **"زكذ"** "noktalı ze, kef ve noktalı dal" ile gösterilmiştir. Perşembe günü sabah erkenden Sûku'l-Hayl'de cenaze namazı kılınmış.

[13] Çadırlar anlamındaki Harâkî, Harkâh kelimesinin çoğuludur. Büyük çadır anlamına gelir. Arif Etik, *Ferheng-i Farisî*, İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y., 161.
[14] Satra: Dımaşk'ın köylerinden biridir. Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut: Daru'l-Fikir, t.y., III, 220.

Muazzamiyye yakınındaki Kasiyün tepesine defnolunmuştur. Allah rahmet eylesin.

3.9. Kâdılkudât İmadüddin Ebü'l-Hasan Ali İbnü'ş-Şeyh Muhyiddin Ebü'l-Abbas Ahmet b. Abdulvahid b. Abdülmün'ım b. Abdüssamed et-Tarsûsi el-Hanefî.

Kâdılkudât Sadreddin'den sonra babam kâdılkudâtlığa atandı. Allah rahmet eylesin. Babam, kâdılkudât İmadüddin Ebü'l-Hasan Ali İbnü'ş-Şeyh Muhyiddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Abdulvahid b. Abdülmün'ım b. Abdüssamed et-Tarsûsî el-Hanefî'dir. Allah, rahmeti ve rızası ile muamele etsin. Geniş cennetlerde iskân eylesin.

O, 669 senesi Recep ayının ikisi Cumartesi günü yukarı Mısır'da bulunan Meniyyetü İbni Hasîb'te[15] doğdu. Şiirde bu tarih "noktasız tı ve sin-noktalı hı" harfleriyle **"طسخ"** sembolüyle gösterilmiştir.

Kadı İmadüddin, kâdılkudât Şemseddin İbnü'l-Harîrî, Şeyh Siraceddin Ahmet er-Rumî Şeyh Ebu'l-Alâ Mahmud el-Buharî'den fıkıh öğrendi. Hilaf ilmini de es-Sahib Muhyiddin İbnü'n-Nehhas'da okudu.

Önce 720 senesi Cemaziye'l-evvel'in yirmi beşi Perşembe günü Dımaşk Kalesi Camii'nde ders verdi. 722 senesi Safer ayında yukarıda zikredilen Kadı Sadreddin'e naiblik yapmaya başladı. Onun yaşlılığının sonrası, vefatının akabinde bağımsız olarak kadılığa tayin olundu. 727 senesi Ramazan ortasında kadılığa geçti.

Kadı İmadüddin, Nuriyye, Mukaddemiyye, Reyhaniyye ve Kaymâziyye medresesinde müderrislik yaptı. Fıkıh ve feraiz konusunda derin bilgi sahibiydi. Hayatta iken onun gibi Kur'ân hafızı bir kimse görülmemiştir. Kur'ân'ı hatasız ondan daha seri okuyan da yoktu. 732 ve 733 senelerinin teravih namazlarının tamamını dört rekâtta bir selam vererek Hanefi usulüne göre üç buçuk saatte kıldırmıştı. Devrindeki fakihlerin en dindarı, maneviyatta en güzeli idi. Maddi, manevi hiçbir kirlilik bulaşmamıştı. Sürekli Kur'ân tilaveti ile meşgul olmuştur. İki defa haccetmiştir. İlki, eskilerde 687 ya da ona yakın bir tarihte diğeri de 739 tarihindedir. Ben onun hizmetinde bulundum. Haccın vakfesi Cuma gününe denk gelmişti. Bir ortamda irticalen okuduğu Mizze şehrini öven şiiri vardır:

Severim seni ey geniş Mizze severim	Havanı, saf soğuk suyunu severim.
Uzun müddet yaşadım, kara ve denizde	Senin gibi zenginini görmedim.
Toplarım mahsüllerini, bahçelerini	Hiçbir zaman tatmadım senin gibisini
Nehirleri kaynak suyu gibi akar	Bahçelerde misk kokusu yayar.
Hamd mevla ve efendimiz Allah'a	Tahsis ettiği için bizi bu güzel mekâna
Salat olsun seçilmiş olan Mudar'dan	Arap ve Türk'ün en hayırlısına

İrticalen söylediği başka şiirlerden de söz edilir. Anlatıldığına göre, Şeyh Tacüddin İbnü'l-Ferkâh bir gün arkadaşları ile otururken: "Ateş aşağıdan parlar, yukarıdan da misk…" deyince ona, "Efendim, bunun başına bir şeyler ilave edebilir misiniz?" dendi. Tâceddin İbnü'l-Ferkâh o anda bir şey söyleyemeyince babam başına ekleme yapıp şöyle dedi:

Özlemden öldürdü beni ayrılık	Ölüme sevketti talihsizlik

[15] Nil nehrinin batı kıyısında bir yerdir. İbn Tağrîberdî (ö. 874), *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire,* Mısır: Daru'l-Kütüb, t.y., VI, 383.

Keşke şiirim göreydi, sizde var mı zevk Aşağıdan ateş parlar, yukarıdan da misk.

746 senesi zilhicce ayının başlarında Imadüddin Tarsûsî benden dolayı kadılığı bıraktı. Dünyadan elini eteğini çekti. 748 senesi Zilhicce'nin sonu Pazartesi günü Mizze'deki evinde vefat edinceye kadar Kur'ân tilaveti ve ibadetle meşgul oldu. Pazartesi günü vefat etti. Aynı gün cenaze namazı kılındı. Mizze'deki Şeyh Salih Alaaddin es-Savabi'nin türbesine defnolundu. Vefatı nazımda "noktasız ha-noktalı dal" ile **"حمذ"** harfleri ile bildirilmiştir.

3.10. Necmeddin Tarsûsî

Dileğimi ahdettikten sonra benim sözüm son bulacaktır. O da daha hayatta iken kadılıktan ayrılmaktır.

Nazımdaki "ve sahibü'n-nazmi fe fî kez" sözüm "kef ve noktalı zel" ile 720 senesi Muharrem ayının ikisi Mizze'de doğduğumu ifade etmektedir.

Değerlendirme

Kitabü't-Tevarih'in ilk bölümünde beyitler ardından şerhi geldiği için önce beyitler sonra da şerh değerlendirilecektir.

Beyitler kadıların doğum, vefat ve kadılık yaptığı tarihlerle sınırlandırılmış ve nazmın öğrenmeye elverişli olduğu vurgulanmıştır. Nitekim bilginin didaktik şiir tarzında özetlenmesinin eğitimde kolaylık sağladığı genel bir kabuldür.

Kadıların hayatına dair tarihlerin sembollerle ifade edilmesi tarih ve tabakat yazıcılığı açısından estetik bir üsluptur. Çünkü sıradan tarihler yerine bulmacayı andıran semboller merak ve ilgi uyandırmaktadır. Mesela 595 tarihi "hamsemie ve hamsetün ve tis'ûn" yerine "هصث" sembolüyle ifade edilmiştir. Ebcedde (ه) 5, (ص) 90, (ث) ise 500'ü ifade etmektedir.[16]

Tarsûsî, ebced hesabını Kitabü't-Tevarih'ten daha geniş ölçekte *Ürcûze fî Vefeyâti'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* adını verdiği eserinde de uygulamış, Ebû Hanîfe'den itibaren 100 civarında kişinin tarihlerini aynı yöntemle kaydetmiştir.[17]

Tarsûsî şerhte sembollerin sayısal değerlerini vermekle yetinmemiş, noktaların karışması, silinmesi ihtimaline karşın ihtiyatlı davranmış ve bazı harfleri "noktalı, noktasız" gibi özgün isimleriyle de açıklamıştır. Bu nedenle üç harfli bazı sembollerin iki harfle açıklandığı görülmüş, karışma ihtimali olmayan bazı harflere açıklamada yer verilmemiştir.

Şerhte sembollerin açıklamasına ilaveten dönemin siyasi, toplumsal ve sanatsal özelliklerine temas edilmiştir. Bunlar üzerinden bütün dönemi genellemek mümkün değilse de dönem ve bölge hakkında ipuçları vermesi açısından değerlidir.

Kadıların yaşadığı yıllar Bahrî Memlükler dönemi içerisindedir.[18] Dönemin dikkat çeken

[16] **Ebced Harflerin Rakamsal Değerleri Tablosu**

ا : 1	ه : 5	ط : 9	م : 40	ف : 80	ش : 300	ذ : 700
ب :2	و : 6	ى : 10	ن : 50	ص : 90	ت : 400	ض : 800
ج : 3	ز : 7	ك : 20	س : 60	ق : 100	ث : 500	ظ : 900
د : 4	ح: 8	ل : 30	ع : 70	ر : 200	خ : 600	غ : 1000

[17] Eserin tedkik, tercüme ve değerlendirmesi için bkz. İsmail Şık, "Necmeddin Tarsusi'nin "*Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*" Adlı Eseri: Tedkik, Çeviri ve Değerlendirme", *ÇÜİFD*, 17/1 (Haziran 2017).

[18] Memlükler dönemi siyasi olayları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Yahya Ayaz, *Türk Memlükler Dönemi Saray Ağalığı (Üstâdârlık)*, İstanbul: İFAV, 2008; *Memlükler Dönemi Vezirlik*, , İstanbul: İSAM 2009.

ve toplumun bütün kesimlerini olumsuz etkileyen olaylarının başında Moğol istilası gelmektedir. Bu yönüyle eser istilaya karşı mücadele edenlerin bizzat kendilerinden alıntıların yapıldığı nüshalardan biri özelliğini taşımaktadır. Moğol istilası karşısında kadılar topluma önderlik yapmış, Kadı Hüsameddin'in yaptığı gibi cepheye gitmekten geri durmamıştır. Ölü ya da diri olduğuna dair kesin bilgiye ulaşılamayan kadının ailesinin içine düştüğü durum bu metinde göz önüne serilmiştir.

Sultan Baybars ile Kadı Abdullah arasındaki diyalog iktidar-adalet ilişkisini yansıtması açısından önemlidir. Baybars mahkeme edilmiş, Kadı tarafından halka açık meralara devlet tarafından el konulamayacağına hükmedilmiştir. Kadıların kendilerini atayanların aleyhine hakkı savunma ve adaleti temin etme çabaları kayda değerdir. Diğer taraftan Kadı'nın yaşananlardan dolayı kaygıya düşmesi adalet arayışının netameli yönünü ortaya koymaktadır.

Sultan'ın müderrislerin derslerine iştirak etmesi, araştırmalarını takip edip münazaralarına katılması, beraber yolculuğa çıkması ilme ve âlime olan ilgi ve itibarın göstergesidir.

Kadı ve tedris arasındaki ilişki dikkat çekmektedir. Kadılar müderrislerden seçilmektedir. Kadılık için mezuniyet yeterli görülmemiş, ders verecek seviyede yetkin olmak aranmıştır. Ayrıca kadılığın yanında medrese ve camilerde derse devam etmeleri teori ve pratiği birleştirmiştir. Bu sebeple kadılar akademik açıdan gelişmekle birlikte halktan da kopmamışlardır.

Kadı olarak atanan kişilerin önce kadıya niyabet etmeleri gelenek olmuş, yargı gibi üst düzey ve önemli bir görevde olacakların deneyim kazanarak pratikte de kendilerini yetiştirmelerine imkân sağlanmıştır. Yalnız kadıların aileden ya da yakınlardan birini naip olarak atadıkları görülmektedir. Bunda da eğitim geleneği olan bir aileden gelmenin göreve gelmekte olumlu etkisi kaçınılmazdır.

Kadılar birden fazla medresede görev yapmışlardır. Bununla kadıların bir medresede yerleşip nüfuz sahibi olmalarını önleyip farklı ortamlar ve yeni yüzler karşısında kendilerini yenilemeleri ve geliştirmeleri amaçlanmıştır.

Medreselerde erken yaşlarda müderrislik yapan şahsiyetler vardır. Celaleddin Ahmed 17, Tarsûsî 15 yaşında müderrisliğe başlamıştır. Küçük yaşlarda eğitim almaya başlayanların genç yaşlarda müderrisliğe hazır olmaları makuldur. Fakat ileri yaşlarda nitelikli elemanın yetersizliğinin de bunda etkisi olabilir. Zira bir taraftan Moğollar diğer taraftan Bizansla mücadelenin bölgedeki tahribatı ortadadır. Bu yüzden genç yaşlarda şartları sağlayan kişilere görev verilmekten kaçınılmamıştır. Ayrıca Memlûkler'de dört mezhep uygulamasının gereği her bir mezhebe ait medreseler, müderrisler ve kadılıkların bulunması sebebiyle çok sayıda nitelikli elemana ihtiyacın olması da gözden ırak tutulmamalıdır.

İktidar-ulema arasındaki çekişmelerin kadı atamaları ya da azlinde etkili olduğu görülmektedir. Kaynaklar İbnü'l-Hariri'nin böyle bir gerekçeyle azlolduğunu kaydetmektedir. Makrizî ve İbnü'l-Hacer'e göre İbnü'l-Harîrî'nin azlinde üç yüz yıldan beri insanlar bir benzerini görmemiştir muhtevasında İbn Teymiye'yi öven on üç satırlık bir mektup

yazmasının etkisi vardır. İbn Teymiye, Mısır'daki kadılar tarafından sevilmemiştir.[19] Zira İbn Teymiye, Sultan Baybars ve hocası Nasr el-Münbicî'nin sonunun geldiğine yönelik propagandalar yapmıştır.[20] Bu yüzden de İbn Teymiye'yi sevmeyenlerin başında Sultan Baybars'ın yakınında bulunan Şeyh Nasr el-Münbicî gelmiştir. O, yönetim hakkında yapılan olumsuz propagandalara karşılık mahiyetinde Sultan Baybars'ın gözünde İbn Teymiye'yi değersizleştirmiş ve ona karşı kışkırtırmıştır. Görevde bulunan bazı kadılardan İbn Teymiye'yi eleştiren mektuplar istenmiştir. Hal böyleyken İbn Teymiye'yi öven bir mektup gönderen İbnü'l-Harîrî azledilmiş ve yerine Şemseddin Ezraî atanmıştır.[21] Bu olay İbnü'l-Harîrî'nin merkezi yönetime karşı atılmış bir adım olarak yorumlanmış olmalı ki azliyle sonuçlanmıştır.

İbnü'l-Harîrî'nin azledilme biçimi yönetimde bulunanların makamından aldığı yetkiyi kötüye kullanması olarak yorumlanabilir. Zira Tarsûsî'nin de belirttiği üzere söz konusu azil vezir ve naibi tarafından Sultan'ın haberi olmadan gerçekleştirilmiştir. Sultan haberdar olunca da İbnü'l-Harîrî görevine iade edilmiştir.

İbn Teymiye hakkında cereyan eden bu olayların merkezinde onun kelami görüşlerinin yattığı ileri sürülmüştür. Nitekim eleştirilerinin sonucu hapsedilen İbn Teymiye'ye, hapisten kurtulmasının yolunun Şafiî, Malikî ve Hanefî âlimler huzurunda itikadi görüşlerinden döndüğüne dair şartnameyi onaylamasından geçtiği söylenmiştir.[22] Bu bağlamda Eş'arî olduğuna dair tutanak tutturulmuş, Kur'ân'ın mahlûk olmayıp ezeli olduğu, harf ve ses olmadığı, istiva ayetinin zahirine hamlolunmadığı, bununla kastın bilinemeyeceği ve ancak Allah tarafından bilinebileceği görüşünü benimsediği, bütün bunların aksi olan itikadi görüşlerinden döndüğü ve tevbe ettiğine tanık olunarak serbest bırakıldığı ileri sürülmüştür.[23]

İbnü'l-Harîrî'nin azlinde ittifak edilmesi ibaresi kararnamenin tebliğinde yaşanan karmaşaya işaret etmektedir. Atama haberini Alemüddin el-Birzâlî getirmiştir. O da dâhil Şam halkı İbnü'l-Harîrî'nin görevine devam edeceği beklentisindedir. O yüzden de posta İbnü'l-Harîrî'nin görev yaptığı Zahiriyye Medresesi'ne varmıştır. Huzurunda kararnamenin okunduğu sırada beklenenin aksine İbnü'l-Harîrî'nin azli, Ezraî'nin atandığı anlaşılmıştır.[24]

Kadıların görevlerinin vefat, azil, terfi ve istifa ile son bulduğu görülmektedir. Görevden ayrılan kadılardan inzivaya çekilenlerin yanısıra müderrisliğe devam edenler de olmuştur.

İbnü'l-Harîrî'nin Mısır'a götürmek için gelen posta bineği yerine kendi bineğine binmesi devlet malını şahsi amaçlarında kullanmama hassasiyeti olarak yorumlanabilir. Safedî'nin İbnü'l-Harîrî hakkında dile getirdiği, adil, tok, hiç kimseden hediye kabul etmeyen, adaletin temini ve hakikate ulaşma için son derece titiz davranan biri olduğuna dair övgüler[25] bu

[19] İbnü'l-Hacer el-Askalânî (ö. 852), *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, Hindistan: Meclisü Dâireti'l-Maârif el-Osmâniyye, 1972, I, 172; Ahmed b. Ali el-Makrizî (ö. 845), *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, I-VIII, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, II, 389.
[20] İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, XIV, 56.
[21] İbnü'l-Hacer (ö. 852), *ed-Dürerü'l-Kâmine,* I, 172; Makrizî, *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*, II, 389.
[22] Ebûbekir İbnü'd-Devâdârî (ö. 736'dan sonra), *Kenzü'd-Dürer ve Câmiü'l-Gurer*, I-IX, nşr. Isa el-Babî el-Halebî, yrs., y.y., IX, 146; İbnü'l-Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine,* I, 172.
[23] İbnü'l-Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine*, I, 172.
[24] İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XIV, 46.
[25] Safedî, *A'yânü'l-Asr*, IV, 564.

hassasiyeti destekler niteliktedir.

Hanefî müderrislerin Teravih namazını dört rekâtta bir selam vererek kılıdırması Memlüklerdeki Eş'arî-Şafiî hâkimiyetine rağmen Hanefî usulün de devam ettirildiğini göstermektedir.

Şerhte bölgede şöhret bulmuş şahsiyetler ve eserlere de temas edilmiştir. Bunlardan biri Kadı Abdullah'tır. Alemüddin el-Birzali gibi hadis âlimi birinin Kadı Abdullah'ın rivayetlerini aktarmaya rivayet izni verdiğini dile getirmesi Kadı Abdullah'ın ulema nazarında muteber olduğunu gösterir. Kur'ân kıraatı ve hıfzı hususunda öne çıkan Imadüddin Tarsûsî de bunlardan biridir.

Kadılar arasında bazı eserler üzerine yoğunlaşıldığı görülmektedir. Bu, anılan kitaplara ve müelliflerine rağbet olduğunu göstermekle beraber fetvaların da onlar üzerinden verildiğini hatıra getirmektedir. Anılan eserlerin başında Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Camiü'l-Kebîr*'i gelmektedir. Sadreddin Ezraî onu ihtisar etmiş,[26] Sadreddin Ali el-Busravî de Sadreddin Ezraî'nin muhtasarının baş tarafını şerh etmiştir. Sadreddin Ezraî'nin muhtasarı henüz neşredilmemiş yazma halinde bulunmaktadır. İhtisar, Tarsûsî tarafından *el-Camiü'l-Kebir* olarak isimlendirilmiştir. Eserin fatih kütüphanesindeki kayıtlarının ilk sayfasında *el-Vecizü'l-Cami li Mesaili'l-Cami* olarak, Feyzullah Efendi koleksiyonunda ise *Muhtasaru'l-Camiü'l-Kebir* olarak geçmektedir.[27] Kâtip Çelebi de *el-Vecizü'l-Cami li Mesaili'l-Cami* olarak kaydetmiştir.[28] Eser İslâm hukukçularının ilgisini beklemektedir.

ez-Ziyâdât, el-Kudûrî ve *el-Hidaye* de kadılar arasında ilgi gören eserlerdendir. Kadı Abdullah ve İbnü'l-Harîrî'nin Kudûrî'yi ezberlemesi hatta İbnü'l-Harîrî'nin *el-Hidâye*'yi şerhedip bazı ilaveler yapması, Sadreddin Ali el-Busravî'nin de *ez-Ziyâdât*'ı bilmekle meşhur olması bu ilginin kanıtlarındandır.

Şerhte Ürdün, Halep ve Şam'da doğanların yanısıra Anadolu'da doğan kadılar da vardır. Necmeddin Tarsûsî'nin dedeleri Tarsûs asıllıyken, Hüsameddin Razi Aksaray, Celaleddin Ahmed Ankara'da doğmuştur, Bu da Şam'da bulunan bazı ailelerin Anadolu'dan geldiğini göstermektedir.

Kadıların halkın içine karıştığı ve onlardan kopmadığı izlenimi verecek detaylar da bulunmaktadır. Kadı Sadreddin Ali'nin Türkmen çadırlarına misafir olması ve onların da kadı ve beraberindekileri ağırlaması bunu göstermektedir. Türkmenler ile muhtemelen Bozok ve Üçok adlı Oğuz ikili teşkilatını muhafaza eden Moğol baskısı yüzünden buralara gelen ve tampon bölge oluşturan Türkmenler kastedilmektedir.[29]

Kadılardan bazılarının şiir yazmaları onların sanatçı kişiliklerini ortaya koymaktadır. Kendisi de nâzım olan Tarsûsî'nin başka kadılara ait şiirleri de aktarması, ulema arasında şiir yazmanın yaygın olduğunu göstermektedir. Bunlardan bazılarının irticalen şiir söylemesi

---

[26] Ahmed B. Yunus İbnü'ş-Şilbî (ö. 947), *Fetâvâ İbni'ş-Şilbî*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971, I, 238; Hayreddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, VI, 202.

[27] Yazmalar için bkz. 11.03.2020 tarihi. 1. https://t.co/n3DzBd4IiY?amp=1 2. https://t.co/4CVQwkUbU5?amp=1.

[28] Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, I-II, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., II, 2001.

[29] Faruk Sümer, "Türkmenler", *DİA*, İstanbul: 2012, XXXXI, 609; Türkmenler'in bölgedeki stratejik konumları hakkında geniş bilgi için bkz. Fatih Yahya Ayaz, "Memlüklerin Tarsus'u Fethi", *İSTEM*, ss.197-217, 2011, 200.

ifade kabiliyetlerindeki üstünlüklerini yansıtması bakımından önemlidir.

Tarsûsî'nin özellikle babası Imadüddin Tarsûsî'nin Mizze hakkındaki şiiri dikkate şayandır. Zira şiir Türk kimliği ve vatan sevgisini yansıtmaktadır. Şiirde vatan sevgisi ve imanın gereklerinden olan nimete şükrün bir araya geldiği görülmektedir. O, Mizze'yi ve onun güzelliklerini ifade ederken vatan ve iman arasında ilişki kurmuş, Mizze'ye yerleşmesinden dolayı Allah'a şükretmiştir. Türkün ve Arabın en hayırlısı sözüyle de Hz. Peygamberi yâd etmiştir.

Kaynaklar

Asım Efendi, Seyyid (ö. 1235). *el-Okyanûsü'l-Basît fi Tercümeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. Meclisi A'yân Kütüphanesi: 1328.

Ayaz, Fatih Yahya. "Memlükler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât Ve Terâcim Eserleri", *ÇÜİFD*, 16/2, 1-38, 2016.

Ayaz, Fatih Yahya. "Memlüklerin Tarsus'u Fethi", *İSTEM*, ss.197-217, 2011.

Ayaz, Fatih Yahya. *Memlükler Dönemi Vezirlik*. İstanbul: İSAM 2009.

Ayaz, Fatih Yahya. *Türk Memlükler Dönemi Saray Ağalığı (Üstâdârlık)*. İstanbul: İFAV, 2008.

Etik, Arif. *Ferheng-i Farisî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, t.y.

Hamevî, Yakut (ö. 626). *Mu'cemu'l-Büldân*. Beyrut: Daru'l-Fikir, t.y.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ (ö. 774). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin, Kahire: Daru Hicr, 1997.

İbn Râfi', Takiyyüddin Muhammed (ö. 774), *el-Vefeyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1402.

İbn Tağrîberdî (ö. 874). *en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kahire*. Mısır: Daru'l-Kütüb, t.y.

İbn Tolun, Şemseddin (ö. 953). *el-Kalâidü'l-Cevheriyye fî Târîhi's-Sâlihiyye*. thk. M. A. Dehmân. Dımaşk: Mutbûâtü Mecmaı'l-Lügati'l-Arabiyye, 1980.

İbnü'd-Devâdârî, Ebûbekir (ö. 736'dan sonra). *Kenzü'd-Dürer ve Câmiü'l-Gurer*. nşr. Isa el-Babî el-Halebî, yrs., t.y.

İbnü'l-Hacer el-Askalânî (ö. 852). *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*. Hindistan: Meclisü Dâireti'l-Maârif el-Osmâniyye, 1972.

İbnü'ş-Şilbî, Ahmed B. Yunus (ö. 947). *Fetâvâ İbni'ş-Şilbî*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.

Kâtib Çelebî (ö. 1067). *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

Makrizî, Ahmed b. Ali (ö. 845). *es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Nuaymî, Abdülkadir (ö. 927). *ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris*. Beyrut: Darul'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Safedî, Halîl b. Aybek (ö. 764). *A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr*. nşr. Ali Ebû Zeyd vd., I-VI, Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır-Dâru'l-Fikr, 1998.

Sümer, Faruk. "Türkmenler", *DİA*, XXXXI, İstanbul: 2012.

Şık, İsmail. "Necmeddin Tarsusî'nin "*Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*" Adlı Eseri: Tedkik, Çeviri ve Değerlendirme", *ÇÜİFD*, 17/1 (Haziran 2017).

Şık, İsmail. "Hilafetin Kureyşliliği Tezine Teolojik ve Hukukuki Bir Reddiye Tuhfetü'-Türk Örneği". *Ramazanoğlu Beyliği*. Adana: 2017.

Şık, İsmail. "Necmeddin Tarsûsî'nin Urcûzesinde Eş'arî-Hanefî Teolojik Farklılaşmaları". *İTOBİAD*. 6/1, (2017).

Tarsûsî, Necmeddin (ö. 758). *el-Fevâidü'l-Fıkhiyye.* Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, no: Ma 841 34.

Tarsûsî, Necmeddin. *ed-Dürretü's-Seniyye fi Şerhi'l-Fevâidi'l-Fıkhiyye*. Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Koleksiyonu, no: Ma 841 34.

Tatlı, Bekir. "Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşîliği Hadisine Yaklaşımı" *Ramazanoğlu Beyliği.* Adana: 2017.

Yalçın, Mehmet Fatih. *Bahrî Memlükler Döneminde Dımaşk Kâdılkudâtları 1266 1382*. (1. Basım), Aybil Yayınları, 2016.

Yardım, Ali. "Birzali". *DİA*. VI. İstanbul: 1992.

Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd (1893-1976). *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Kitabü't-Tevârîh which belong to Necmeddin Tarsusi who is a Qadi in Damascus: (Review, Translation and Evaluation)

Abstract

With the support and encouragement of sultans and statesmen was created a rich versatile literature by scientists in Mamluks period. The emergence of this situation has also had a positive effect on the madrasah activities of four sects built through foundations. In these madrasas, the professors and muslim judges were trained belonging to Hanafi, Maliki and Hanbeli sects, especially the Shafiis sect. in the context of this idea, scholars had the opportunity to express themselves in every field of Islamic sciences; they have created original Works and in depth works. History, biography and obituary works are at the peak of these works. In almost all denominations, obituary and biography works were written, where the biography of effective leaders was made from its founder to its own period. One of the scholars doing this kind of work is Necmeddin Tarsusi who Turkish-born and came to Damascus from Tarsus. Tarsusi who came from a family of wise class produced his work named "Ürcuze fi Vefeyâti'l-Aʿyân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-N'umân" which a type of death that deals with the death dates of Hanafi scholars who passed away from Ebû Hanîfe (d.150) to Alâaddin Türkmânî (d. 750). In addition, he wrote the biographies of Hanefî kâdılkudât who was a judge in Damascus from 664 until his time with the name of Kitabü-Tevârîh. Our study is about the work which name is Kitabü-Tevârîh. This work consisting of fifty-four episodes of Tarsûsi is the last chapter of thirteen couplets of the verse of its named "ed-Dürretü's-Seniyye fi'l-Fevâidi'l-Fıkhiyye" and the verse of a thousand couplets called al-Feâidü'l-Fıkhiyye. The study of this part of the work is due to the fact that the section was the source of the works of Nuaymî and İbn Tolun that known as Damascus historians. Our study which examines the source of the work for later studies is also in the publishing phase. Especially the ranking of the first nine Hanafi qadı in the es-Sağru'l-Bessâm fi Zikri men Vülliye Kadâe'ş-Şâm which work is name and belong to İbn Tolun is almost the same as Kitabü't-Tevârih. Kitabüt-Tevârîh starts from Ibn Ata who is appointed as a kâdılkudât in Damascus in hijri 664 and it ends with the replacement of his father İmadüddin Tarsûsî who to be fired from muslim judge in hijri 746. The work begins with the verse which expresses important dates related to muslim judge such as birth, death and the history of judgment with their letter symbols. Then, important information was given one by one about the lives of nine muslim judge. In this context, in addition to the explanation of the dates corresponding to the symbols in the annotation, the teachers of muslim judges, their students, the works they are interested in, the features they stand out, the madrasahs where they work, their appointments, their promotions, be fired from muslim judge and literary interests some of which are also discussed. In this context, this work which encompasses a biography is also a historical feature by contacting details such as the Mongolian invasion and its impact on society, the relationship between management and scholars and thus revealing its the political and sociocultural results.

Keywords: *Biography, Hanafi Muslim Judge, el-Fevâidü'l-Fıkhiyye, Kitabü't-Tevârîh, Necmeddin Tarsûsî*

Kitabü't-Tevarih Arapça Metni

كتاب التواريخ

وقد قضا قضاتنا بالشام فيما سأبديه من الأعوام

مقدما في ذاك ذكر المولد وكله بالرمز فاحفظ واجهد

اولهم ابن عطاء وُلِدا في هصثٍ وفي جعخٍ قد فقِدا

وابن العديم بعده قد ولِد في ديخ وكان خير مجتهِد

ثم قضى في زعخ وبعده صدر الشام صَمَّه وعُدَّه

أعني سليمان وفى دصت وُلِد ومات في زعج فُذْه واعتَمِد

في طمخ قد فقد الرازي فقُلْ مولده في اخ فلا تحُلْ

ونجله ميلاده[1] في اخٍ ومات في همذ فخذه يا أخي

وابن الحريري قضى في حكذ ميلاده في جنح حُزَّ وخُذ

والأذرعي في دمح مولده في بيذ وفاته فعُدُّه

في عام نمج ولد الصدر علي في زكذ مات على ما قد وَلِي

وبعده الوالد في طسخ وُلِد في حمذ فارق بعد ما عَهِد

وصاحب النظم ففي كذ ولِد وفي اقتفا أثرهم فمجتهِد

هذا الكتاب أشتمل على ذكر مواليد قضاء القضاة الحنفية بالشام المحروس الذين تقلدوا القضاء من سنة أربع وستين وستمأة في أيام السلطان الملك الظاهر بيبرس الصالحي وإلى يومنا هذا. وكذلك اشتمل على ذكر وفياتهم كما تراه بالأسود وهو على حروف الجمل

١– فأولهم قاضي القضاة شمس الدين أبو محمد عبد الله بن محمد بن عطاء بن حسن بن عطاء بن حسين بن جابر بن وهيب الأذرعي الحنفي المعروف بالقاضي عبد الله.

مولده سنة خمس وتسعين وخمسمأة كما رمزناه في النظم فإن الهاء بخمسة والصاد المهملة بتسعين والثاء المثلثة بخمسمأة. تفقه عليه الشيخ العلامة رشيد الدين سعيد بن علي البصروي وقاضي القضاة صدر الدين علي بن أبي القاسم البصروي واتفق أن والده كان حنبلي المذهب وكان يتغالى في الشيخ اليونيني البعلبكي ورحل إليه إلى بعلبك وأقرأ ولده عبد الله القرآن على الشيخ الفقيه ثم استأذن فيما يشتغل به ولده فأشار الشيخ الفقيه أن يشغله على مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة فاشتغل وحفظ القدوري ورحل به إلى الشام فتفقه بها حيث صار رئيس الحنفية بها ودرس بالمدرسة المعظمية وبالخاتونية العصمِيَّة وبالمرشدية وهو أول من درس بها[2] وباشر نيابة

[1] ر: ميلاده م ف: ببلاده

[2] م : وهو اول مدرس بها

القضاء بدمشق مدة عن قاضي القضاة أحمد بن سني الدولة الشافعي ومن بعده من القضاة الشافعية، ثم ولي القضاء استقلالا من السلطان الملك الظاهر المذكور في سادس جمادى الأول سنة أربع وستين وستمأة واستناب القاضي بدر الدين المظفر بن رضوان المنبجي مدرس المعينية واستمر قاضي القضاة إلى أن توفي

وجرت له حكاية مليحة مع السلطان الملك الظاهر فإن السلطان الملك الظاهر لما وضع الأمر[٣] واحتاط على البساتين بدمشق حضر السلطان بدار العدل بدمشق وجرى الكلام في ذلك فتكلم قاضي القضاة شمس الدين عبد الله هذا المذكور بين الحاضرين وقال اليد لأرباب الأملاك ولا يحل لأحد أن ينازعهم في أملاكهم ومن استحل ما حرم الله فقد كفر. فغضب السلطان غضبا شديدا وتغير لونه وقال أنا أكفر انظروا لكم سلطانا غيري، وكان الذي حمل القاضي على هذا الكلام مخافة الله تعالى وخشيته، وألقى الله تعالى على خاطره ذلك الوقت الآية الكريمة فقال: "وإذا أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ليبينه للناس ولا يكتمونه". وانْفضَّ المجلس على وحشة من السلطان فلما كان في الليل أرسل السلطان طلب القاضي فخاف وأوصى وودع أهله وراح إلى السلطان وفي ذهنه أنه لا يعود فلما دخل قام له السلطان وعظمه وقال له يا قاضي تكفرنا اليوم في دار العدل، فقال يا مولانا أنا ما خصصت مولانا السلطان بهذا الكلام ولكن كل من استحل ما حرم الله فقد كفر، فقال السلطان لحاشيته القاضي كما هو يكفرنا وخلع عليه ونزل إلى بيته مجبورا معظما. قال البرزالي في المنتقى وأجاز لي جميع ما يرويه[٤]وتوفي رحمه الله في يوم الجمعة الثامن من جمادى الأول سنة ثلاث وسبعين وستمأة ودفن بسفح قاسيون والوفاة في النظم في قولى "وفي جعخ" بالجيم والعين المهملة وآخره خاء معجمة فالجيم بثلاثة والعين لسبعين والخاء بستمأة.

٢– وبعده ولي قاضي القضاة مجد الدين ابن العديم أبو محمد عبد الرحمن بن الصاحب الكبير كمال الدين عمر بن أحمد بن هبة الله بن محمد بن هبة الله أحمد بن يحيى بن زهير بن هارون بن موسى بن عيسى بن عبد الله بن محمد بن أبي جرادة.

مولده بحلب سنة أربع عشرة وستمأة وهو في النظم ديخ فالدال المهملة بأربع والياء المثناة من تحتها بعشرة والخاء المعجمة ستمأة. كان إماما جليلا فاضلا ديِّنا متعبدا متقشفا مواظبا على ورده من النوافل ممدوحا رئيسا ولم يزل من أول عمره معظما عند الناس حتى قيل أنه كان في حياة والده يرجح عليه مع جلالة والده.

درس بحلب ودمشق ومصر. فدرس بدمشق بالخاتونية الجوانية العصمية وهو أول من درس في المدرسة الظاهرية بالقاهرة وحضر السلطان درسه وسمع بحثه ومناظرته وتأخر هو عن الناس حتى تكاملوا فلما حضر قام له السلطان وتلقاه وولي الخطابة بالجامع الحاكمي بمصر مدة وكان له أوراد من العبادة لا يخل بشيء منها وفي يوم الأربعاء سلخ ذي القعدة سنة ثلاث وسبعين وستمأة قدم دمشق قاضي القضاة بها بعد القاضي شمس الدين عبد الله واستناب القاضي بدر الدين مدرس المعينية المقدم ذكره ومات بجوسق ظاهر

[٣] ر: الامد
[٤] ر: رويته

دمشق في الشرق القبلي الثلاثاء السادس عشر شهر ربيع الأول سنة سبع وسبعين وستمأة ودفن بتربته بالقرب منه. ومما انشده لنفسه:

شهود ودى تودى وهى صادقة وحاكم الشوق بلأسجال قد حكما

هَبْ اَنى مدع قد غاب شاهده اليس قلبك يقضى بالذى علما

٣– وبعد قاضي القضاة مجد الدين بن العديم ولي دمشق قاضي القضاة صدر الدين سليمان بن أبي الفرا بن وهب بن عطاء الحنفي صاحب الجامع الكبير.

مولده سنة أربع وتسعين وخمسمأة وهو في النظم دصث بالدال المهملة وبعدها تا مثلثة تفقه على الشيخ جمال الدين الحصري وولي قضاء القضاة بالقاهرة في أيام السلطان الظاهر بيبرس وحجَّ زميله وكان قد قلده القضاة حيث حل ركاب السلطان وكان يحبه ويعظمه ولا يفارقه في غزواته ثم استعفى من القضاء في القاهرة وعاد إلى الشام فلما وصل إلى دمشق أقام مدة قليلة ثم مات ابن العديم فعرض عليه المنصب فقبل وباشر مدة قليلة ثم مات رحمه الله

درس في الظاهرية بدمشق بعد عوده من القاهرة وهو أول مدرس درس بها قبل فراغها وتوفي في ليلة الجمعة سادس شعبان سنة سبع وسبعين وستمأة ودفن بتربته بالقرب من الجامع الأفرم.[٥]

٤– وبعد قاضي القضاة صدر الدين سليمان الأذرعي ولي قاضي القضاة حسام الدين أبو الفضائل الحسن بن أحمد بن الحسن بن أنوشروان الرازي الحنفي.

مولده في ثالث المحرم سنة إحدى وثلاثين وستمأة بآق سراى وهو في النظم الخ بالألف واللام والخاء المعجمة.

وقدم الشام سنة خمس وسبعين وستمأة و اقام بدمشق و درس بها و باشر قضاء القضاة بها فى شهر رمضان سنة سبع وسبعين و ستمأة واستناب نظام الدين أحمد بن الشيخ جمال الدين الحصيري وولده قاضي القضاة جلال الدين والقاضي شمس الدين الملطي وفي سنة ست وتسعين ولاه السلطان لاجين قضاء القضاة في القاهرة عوضا عن قاضي القضاة شمس الدين السروجي واتفق له مع السروجي.[٦]

حكاية حسنة: فأنه لما لبس الخلعة من عند السلطان ونزل إلى القاهرة للحكم والسروجي في بيته في المدرسة خرج يتلقاه إلى صحن المدرسة فلما سلم عليه قال السروجي له أشتهي من إحسان مولانا أن يتفضل علي بالبيت الذي أنا فيه بهذه المدرسة فإنّ الأولاد ألفوا به فكان قاضي القضاة حسام الدين لا يعلم ان السروجى ساكن في المدرسة فقال له مولانا أنت تسكن هذه[٧] المدرسة قال له نعم فوقف مكانه وقال لك علي أن لا أدخلها لا حاكما ولا مدرسا ثم رجع علي فوره وخرج منها وراح إلى مدرسة أخرى غيرها فجلس بها وحكم وكان السروجي يقول ما رأيت مثل هذا الرجل كنت أتمنى من أن يترك لي بيتا في مدرسة ترك لي البيت والمدرسة وخرج ولم يحكم

[٥] ر: من الجامع الأموى
[٦] ر- واتفق له مع السروجي
[٧] ر+ بهذه

في مكاني الذي كنت أحكم فيه.

فلما اقبل لاجين عاد إلى دمشق في ذي الحجة سنة ثمان وتسعين على عادته في القضاة والتدريس وغير ذلك. فلما كانت سنة تسع وتسعين[٨] وجرت الفتنة العامة من التتار وهي وقعة غازان ملك التتار وخرج قاضي القضاة حسام الدين المذكور للقاء العدو والغزو وشهد المَصافَّ و فقد في الوقعة ولا يعرف خبره ولهذا نبهت في النظم بقولي "في طصخ قد فقد الرازى" بالطاء والصاد المهملين وآخره خاء معجمة ولم أقل مات لأنه لا يتحقق موته في ذلك الوقت. وقيل أن غلامه كان آخر عهده به أنه قال له اسقني فسقاه ثم حمل في العدو وغاب عن الغلام وأنا أدركت ولده قاضي القضاة جلال الدين وهو يتوقع مجيئه وربما قال له بعض الفرنج في وقت أنه مأسور بقبرص وأنه طلب منه ذهبا كثيرا حتى ينفك به والله أعلم بما كان من أمره.

٥– وولي ولده قاضي القضاة جلال الدين أبو العباس أحمد

لما نقل[٩] والده إلى مصر في سنة ست[١٠] وتسعين وستمأة مولده في سنة[١١] احدي وخمسين وستمأة بأنكوريا من بلاد الروم وهو في النظم اخ بالنون والخاء المعجمة وذكر عن نفسه أنه ولي القضاء بخِرْتَ بِرْتَ وعمره سبع عشر سنة ودرس بدمشق بالخاتونية والريحانية والقَصّاعين والعذراوية والمقدمية وناب والدَه في الحكم بدمشق في سنة ست وتسعين وستمأة وفي سنة سبع وتسعين ولي القضاء بها استقلالا لما انتقل أبوه إلى القاهرة وولي الريحانية في يوم الأربعاء الحادي والعشرين من ذي الحجة سنة تسع وتسعين[١٢] وستمأة. وحج ثلاث مرات الأولى في سنة تسع وثمانين وستمأة وكان قاضي الركب والثانية في سنة سبع عشرة وسبعمأة والثالثة في سنة إحدى وعشرين وسبعمأة.

ومما يحكى عنه من العجائب أنه تزوج بجنية وهو متوجه إلى الشام وبقيت تعاوده مدة واختلف في النقل عنه في وِقاعِها فقال لي بعض من سأله عن ذلك أنه قال له نعم وبعضهم قال أنكره. وتوفي في يوم الجمعة تاسع عشر شهر رجب الفرد سنة خمس وأربعين وسبعمأة وهو في النظم همذ بالمعجمة.

٦– وبعد فقد قاضي القضاة حسام الدين[١٣]المذكور في وقعة التتار ولي قاضي القضاة شمس الدين محمد بن عثمان بن أبي الحسن بن عبد الوهاب الأنصاري المعروف بابن الحريري حافظ الهداية.

مولده بدمشق في عاشر صفر سنة ثلاث وخمسين وستمأة وهو في النظم جنخ بالجيم والنون والمعجمة قرأ الفقه على الشيخ عماد الدين بن[١٤] الشماع وعلى الشيخ رشيد الدين سعيد بن علي البصروي تفقه عليه والدي وعمي وقاضي القضاة برهان الدين بن عبد

[٨] ر- على عادته في القضاة والتدريس وغير ذلك. فلما كانت سنة تسع وتسعين
[٩] م : لما فقد
[١٠] م : سبع
[١١] ر - سنة
[١٢] ر: ثمانين
[١٣] ر+ الرازى
[١٤] ر- ابن

الحق وأخوه الشيخ شهاب الدين والشيخ شمس الدين بن هاشم وشيخنا الشيخ نجم الدين القحفازي والشيخ شرف الدين بن النحاس وجماعة شرح الهداية وعلق فوائد فقهية.

ولي تدريس المدرسة الخاتونية البرانية في سنة ثمان وتسعين وستمأة.[١٥] ولي القضاء بدمشق في يوم الاثنين ثاني شهر رمضان سنة تسع وتسعين وستمأة. واستناب جدي لأمي اقضى القضاة شمس الدين ابن العز وذكر الدرس بالمدرسة الخاتونية ودرس بالفرخشانية أيضا قديما في سنة إحدى وثمانين وستمأة وفي سنة سبعمأة درس بالظاهرية بدمشق عوضا عن القاضي شمس الدين الملطي وفي ثاني عشر ذي القعدة من سبعمأة عزله قاضي القضاة جلال الدين وكانت هذه العزلة غير صحيحة فإنها لم تكن من السلطان وإنما كانت من الوزير والنائب ولهذا أحكام جلال الدين فيها لا تنفذ.

ثم في يوم الثلاثاء سادس[١٦] جمادى الآخرة سنة إحدى وسبعمأة أعيد إلي القضاء بتقليد السلطان فكانت[١٧] المدة التي لا ينفذ فيها أحكام جلال الدين ستة أشهر وثمانية وعشرين يوما ودرس قديما بالمرشدية والصادرية وولي بعض مدارس بصرى وفي ثامن شهر ربيع الأول سنة عشر وسبعمأة وصل البريد بطلبه إلى القاهرة حاكما وتوجه يوم الاثنين العشرين من الشهر المذكور وبلغني ممن أثق به أنه امتنع عن ركوب البريد وركب بغلته وتوفي بمصر على القضاء في يوم السبت خامس جمادى الآخرة سنة ثمان وعشرين وسبعمأة وهو في النظم حكذ بالحاء المهملة وبعدها كاف ودال معجمة.

٧– وعزل ابن الحريري وولي قاضي القضاة شمس الدين محمد بن ابراهيم بن داود بن حازم الأذرعي في سنة خمس وسبعمأة

مولده في سنة أربع وأربعين وستمأة بأذرعات وهو في النظم دمخ بالدال المهملة والميم والخاء المعجمة تفقه على الشيخ عماد الدين بن الشماع وعلى الشيخ رشيد الدين سعيد البصروي وأخذ النحو عن بدر الدين بن مالك.

ولما قدم من أذرعات كان سنه دون العشرين بقليل فقرأ القرآن بالجامع الأموي على الشيخ يحي المنبجي في مدة يسيرة فيما قيل دون ستة أشهر ثم اشتغل بالفقه وتوجه إلى حلب ودرس بها بالحلاوية وأفتى ثم انتقل إلى دمشق ودرس بالريحانية[١٨] والشبلية البرانية والعلمية.

وفي سنة خمس وسبعمأة ولي القضاء بدمشق وكانت ولايته سنة كاملة واتفق أنه عُزِل ابن الحريري وولي[١٩] فلما كان اثناء ولايته ذكر الشرف بن بشارة في درس الظاهرية عند ابن الحريري أنه رأى البارحة كان قائلا يقول ولاية الأذرعي عام فضبط جدي رحمه الله ذلك عليه فمضت السنة ولم ينعزل فلما كان بعد أيام وصل الخبر بعزله وتولية الصدر علي فَحُسِبَ وكان يوم ولي الصدر علي بمصر

[١٥] م+ وفي يوم الأربعاء الحادي والعشرين من شعبان سنة تسع وتسعين وستمأة
[١٦] ر: خامس
[١٧] ر: فصارت
[١٨] ر: الزنجبيلية
[١٩] ر: عزل بن حبيب به وولى

كان تعليق السنة لولاية[٢٠] الأذرعي. وكان سبب عزله جدي أقضى القضاة شمس الدين رحمه الله فإنه كان له بيت بالمدرسة النورية وكان فيه حوائج وقماش لحموه ولورثته وهو مغلوق فجاء الأذرعي وفتحه بغير إذن أربابه فقام جدي إلى قاضي القضاة تقي الدين سليمان الحنبلي وأثبت ذلك عنده فحكم بفسقه وانعزاله وجهز المكتوب إلى القاهرة فقُدِّم للسلطان فعزله وولي الصدر علي وتوفي رحمه الله في يوم الأربعاء الثامن والعشرين من شهر رجب سنة اثنتي عشر وسبعمأة بالقاهرة وهو في النظم بيذ بالباء الموحدة والياء المثناة من تحتها والذال المعجمة.

٨– وبعده ولي قاضي القضاة صدر الدين علي بن الشيخ صفي الدين أبي القاسم بن محمد بن عثمان بن محمد البصروي.

مولده سنة اثنين وأربعين وستمأة بقلعة بُصرَى بالشام أيام الخوارزمية وهو في النظم بمخ[٢١] بالباء الموحدة والميم والخاء المعجمة تفقه علي الشيخ صفي الدين والده وعلى قاضي القضاة شمس الدين عبد الله بن عطاء المقدم ذكره تفقه عليه جماعة منهم شيخنا العلامة نجم الدين القحفازي والشيخ صدر الدين سليمان البصروي والقاضي عماد الدين ابن ابي العز والشيخ جمال الدين البسطامي والشيخ ناصر الدين ابن الربوة والشيخ ناصر الدين العتال.

درس بمدارس بصرى وبدمشق بالمرشدية[٢٢] والصادرية والنورية والمقدمية والخاتونية البرانية ووصل من القاهرة يوم الجمعة التاسع والعشرين من ذي القعدة من سنة ست وسبعمأة متوليا[٢٣] قضاء القضاة بدمشق عوضا عن الأذرعي وولي فيها قضاء العسكر في شعبان سنة تسع وسبعمأة وشرح أول الجامع الكبير للصدر سليمان وكان مشهورا بمعرفة الجامع الكبير والزيادات.[٢٤]

وسمعت من شعره ما أنشدنيه خالي أقضى القضاة علاء الدين بن أقضى القضاة شمس الدين بن العز رحمه الله ما صورته :

وعَدُونَا بأن نبيت بخير وسرور ونعمة في الخراكي

صدقونا فيما به وَعَدُونا في الخراكي بِتنا ولكن بلاكي

وكان سبب هذا النظم أنه بات ليلة برَوْقِ بعض التركمان وكانت ليلة باردة فما آوَوْهم ولا أكرموهم فلما كان الصبح وجدوا من البرد ألما شديدا فعمل هذين البيتين ارتجالا واستناب في الحكم جدي لأمي أقضى القضاة شمس الدين المذكور ثم لوالدي رحمه الله توفي ببستانه بِسَطْري ظاهر دمشق يوم الأربعاء بعد العصر ثالث شعبان سنة سبع وعشرين وسبعمأة وهو في النظم زكذ بالزاي المعجمة والكاف والذال المعجمة. وصُلِّيَ عليه بكرة نهارَ الخميس بسوق الخيل ودفن بسفح قاسيون بالقرب من المعظمية.

---

[٢٠] ر: من ولاية

[٢١] م : بخ بالباء الموحدة والخاء المعجمة

[٢٢] ر ف - المرشدية

[٢٣] ر: موليا

[٢٤] ر ف - والزيادات

٩– وبعد قاضي القضاة صدر الدين ولي والدي رحمه الله وهو قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن علي بن الشيخ محي الدين أبي العباس أحمد عبد الواحد بن عبد المنعم بن عبد الصمد الطرسوسي الحنفي تغمده الله برحمته ورضوانه وأسكنه فسيحَ جنانه.[٢٥]

مولده يوم السبت ثاني شهر رجب سنة تسع وستين وستمأة بمنية ابن خصيب بالصعيد الأعلى بديار مصر وهو في النظم طسخ بالطاء والسين المهملتين[٢٦] وبعدها خاء معجمة.

تفقه في دمشق على قاضي القضاة شمس الدين بن الحريري وعلى الشيخ سراج الدين أحمد الرومي وعلى الشيخ ابي العلاء محمود البخاري وقرأ الخلاف على الصاحب محي الدين بن النحاس درس أولا بجامع قلعة دمشق يوم الخميس خامس عشرين جمادى الأولى سنة عشرين وسبعمأة وفي صفر سنة اثنين وعشرين وسبعمأة باشر نيابة الحكم عن القاضي صدر الدين المذكور وولي القضاء استقلالا بعد مَشِيبِه[٢٧] عقيب وفاته، وباشر في النصف من شهر رمضان سنة سبع وعشرين وسبعمأة.

ودرس بالنورية والمقدمية والريحانية والقيمازية وكان رحمه الله متفنن الفقهِ والفرائضِ ويحفظ القرآن العظيم حفظا لم ير في وقته من يحفظه مثله ولا أسرع من تلاوته من غير إخلال بشيء منه صلي به بكماله في سنة اثنين وثلاثين وسبعمأة وسنة ثلاث وثلاثين وسبعمأة في التراويح في ثلاث ساعات ونصف على اصطلاح الحنفية من التهليل على رأس الأربع وكان أدين الفقهاء في زمانه وأجودهم باطنا ليس بجسده من الخبث ولا من الهواء شئ . شأنه دائما[٢٨] التلاوة. حج مرتين مرة قديما في سنة سبع و ثمانين[٢٩] أو حولها، ومرة سنة تسع وثلاثين وسبعمأة وكنت في خدمته وكانت الوقفة الجمعة وله من الشعر مما أنشدنيه في مدح المزة مما عمله ارتجالا في مجلس واحد:

أهواكِ يا مزة الفيحاء أهواكِ	أهوى هواك وماكِ البارد الزاكي
قد طفت في البر والبحر المديد فلم	أر جمالا وحسنا مثل مغناكي
نباتك الطيب والأزهار أجمعها	ولم أذق قط طعما مثل مجناكي
أنهارها كرحيق السلسبيل جرى	بين الرياض ونشر المسك ريّاكي
فالحمد لله مولانا وسيدنا	إذ خصنا وحبانا طيب سكناكي
ثم الصلاة على المختار من مضر	خير البرية من عرب وأتراكي

وله أيضا وقد قيل له أن الشيخ تاج الدين بن الفركاح كان يوما جالسا بين أصحابه فقال النار تشعل من أسفل والعَرف من فوق فقيل يا سيدي اعمل لهذا صدرا فلم يتهيأ له في ذلك الوقت عمل شيء فعمل الوالد في الحال صدرا لذلك .

---

[٢٥] ر ف : جنته

[٢٦] ر ف : المهملتين م : المهملة

[٢٧] م : مسألته ر: سنه ف : مشيبه

[٢٨] ر: دائم التلاوة

[٢٩] ر ف - و ثمانين

هجرانكم قد قتلني مذ برانى الشوق وساقني سوء حظي نحو حتفي سوق

يا ليت شعري ترا ما عندكم من ذوق النار تشعل من أسفل والعَرْف من فوق

ونزل لي عن القضاء في أول ذي الحجة من سنة ست وأربعين وسبعمأة وتزهد عن الدنيا وانقطع رحمه الله تعالى في منزله بالمزة على تلاوته وعبادته الى ان توفى فى يوم الاثنين سلخ ذى الحجة سنة ثمان واربعين وسبعمأة بمنزله بالمزة وصلي عليه في بقية ذلك اليوم ودفن بالمزة بتربة الشيخ الصالح علاء الدين الصوابي ووفاته في النظم في حمذ بالحاء المهملة والدال المعجمة

١٠– وقوْلي فارق بعد ما عهد مرادي أنه نزل عن الحكم في حياته وقولي في النظم "وصاحب النظم ففي كذ" بالكاف والذال المعجمة في ثاني المحرم سنة عشرين وسبعمأة مولدي بالمزة.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

"Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi"nde Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarının Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi

Evaluation of Augmented Reality Applications According to Student Views in Religious Culture and Moral Knowledge Teaching Course

Rıdvan DEMİR[a]

[a] Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
e-Posta: ridvandemir@mku.edu.tr , https://orcid.org/0000-0002-6141-6638

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	28.04.2020
Kabul Tarihi:	12.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

İnternetin yaygınlaştığı, akıllı telefon ve tablet gibi mobil cihaz teknolojilerinin çok hızlı geliştiği günümüzde bilimin ve teknolojik yeniliklerin her alanda kendini göstermesi ve bazı kolaylıklar sağlaması, eğitimde de yeni teknolojilerin uygulanabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Eğitimde kullanılabileceği öngörülen ve kullanılan birçok uygulama bulunmaktadır. Bunlardan biri de son zamanlarda eğitim ortamlarında gittikçe daha fazla yer almaya başlayan ve çok boyutlu bir içeriğe sahip olan sanal veya artırılmış gerçeklik uygulamalarıdır. Artırılmış gerçeklik teknolojisi hem eğitim-öğretim ortamlarını zenginleştirmekte hem de öğrenmeyi daha zevkli ve kalıcı hale getirmektedir. Literatüre bakıldığında artırılmış gerçeklik teknolojisinin farklı disiplinler açısından eğitim-öğretim materyali olarak kullanımı ile ilgili birçok çalışmaya rastlanırken din eğitimi alanında bu konuda bir araştırma tespit edilememiştir. Bu çalışma artırılmış gerçeklik uygulamaları ile işlenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi dersinin öğrencilerin bu derse olan tutumlarına etkisini incelemeyi amaçlamıştır. Bu temel amaç doğrultusunda nitel ve nicel araştırma yöntemlerinin beraber kullanıldığı karma yöntem tercih edilmiştir. Çalışmanın nicel bölümünde deneme öncesi desenlerden tek gruplu öntest – sontest model kullanılmıştır. Bu desen çerçevesinde artırılmış gerçeklik teknolojisi kullanılarak işlenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi dersinin öğrencilerin bu derse yönelik tutumlarındaki değişimi incelemek amacıyla Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Lisans Programında 4. sınıfta öğrenim gören 49 öğrenci belirlenmiştir. Gönüllülük esasına göre rastgele seçilen katılımcılara artırılmış gerçeklik uygulamalarından önce "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi Tutum Anketi" ön-test olarak uygulanmıştır. Katılımcılara Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersinde 4 saat süresince "İslam Dininde İbadetler ve Kutsal Mekânlar" konusu artırılmış gerçeklik uygulamaları kullanılarak işlenmiştir. Uygulama öncesinde katılımcılara ön-test olarak uygulanan tutum anketi etkinlik sonrasında son-test olarak tekrardan uygulanmış ve her iki anket sonucunda elde edilen puanlar arasında bir fark olup olmadığı incelenmiştir. Çalışmanın nitel bölümünde ise öğrencilerle uygulama sonunda yarı yapılandırılmış görüşme soruları ile görüşmeler yapılarak nitel veriler elde edilmiştir. Çalışma sonucunda araştırmaya katılan öğrencilerin tamamının artırılmış gerçeklik uygulamalarıyla işlenen dersten keyif aldığı belirlenmiştir. Öğrencilerin büyük çoğunluğunun artırılmış gerçeklik uygulamaları kullanıldığında bu derse daha istekli geldikleri, dersten sıkılmadıkları, dikkatlerini derse daha iyi verebildikleri, bu uygulamaların derse karşı tutum ve motivasyonlarını olumlu olarak etkilediği, diğer derslerde de artırılmış gerçeklik uygulamalarının kullanılmasını istedikleri tespit edilmiştir. Son olarak artırılmış gerçeklik uygulamalarının öğrenciler tarafından kullanımında bazı teknik aksaklıkların yaşanmasının yanı sıra en sık dile getirilen problemin Türkçe dil desteğine sahip yeteri kadar aplikasyon bulunmaması olduğu ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Artırılmış Gerçeklik, Din Öğretimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Tutum, Teknoloji.*

1. GİRİŞ

Hızla ilerleyen teknoloji insanların bilgiye erişim ihtiyaçlarını artırmaktadır. Özellikle de internet ve mobil uygulamalarının yaygınlaştığı günümüzde teknolojik gelişmelerin eğitime uyarlanması ve bu alanda çalışmalar yapılması daha da önemli hale gelmektedir (Çakır, Solak, ve Tan, 2016: 47). Son zamanlarda küresel pandemi'nin neden olduğu global sağlık krizi ile birlikte eğitim çevrelerinde online eğitim, dijital eğitim, uzaktan eğitim gibi teknolojiye dayalı kavramlardan sıkça söz edilmeye başlandığı ifade edilebilir. Dolayısıyla internetin yaygınlaştığı, günlük hayatı kolaylaştıran ve birçok kişinin kullandığı akıllı telefon ve tablet gibi mobil cihaz teknolojilerinin çok hızlı geliştiği günümüzde bilimin ve teknolojik yeniliklerin her alanda kendini göstermesi, eğitimde de yeni teknolojilerin uygulanmasını gerekli kılmaktadır. Bu çerçeve son yıllarda Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) "Fırsatları Artırma Teknolojiyi İyileştirme Hareketi (FATİH)" projesi ile bilgi iletişim teknolojilerini eğitim sistemlerine entegre etmek ve eğitimde dijital devrimin gerisinde kalmamaya gayret etmektedir (Parlak, 2017: 1758). Proje kapsamında teknolojinin sınıf içerisinde öğretmen ve öğrenciler tarafından etkin olarak kullanılabilmesi amacıyla öğrenci ve öğretmenlere tabletler dağıtılmış okullardaki eğitim ortamları akıllı/etkileşimli tahta ile donatılmıştır (Demir, 2020: 141). Bu durumda eğitim ortamlarında teknolojik bir döşüm yaşandığını söylemek yanlış olmaz. Diğer taraftan öğretimde bireysel farklılıkların öneminin artması, gelişen teknoloji ve eğitim öğretimde yeni uygulamalar ile birlikte sınıflarda materyal kullanımının zenginleşmesi öğretim tasarımını ve öğretimde çoklu duyuya hitap eden zenginleştirilmiş öğretim materyallerinin kullanımını öğretimin ana etkenlerinden biri haline getirmektedir (Kutlu, Uğuz, Günay, Etiz, Cihan, 2019). Konuya din eğitimi açısından yaklaştığımızda eğitimde yaşanan bu gelişmelere din eğitimi ve öğretiminin uzak kalması mümkün gözükmemektedir. Zira güncellenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretim programlarında (MEB, 2018) din öğretiminde öğrenciyi merkeze alan çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi bireysel farklılıklara dikkat çeken ve her öğrencinin öğrenme yeteneğinin farklı olduğunu kabul eden yaklaşımlar kabul görmektedir (Demir, 2017: 4). Öğrencinin derste daha aktif olmasını sağlayan ve olabildiğince daha fazla duyuya hitap eden ders araç-gereçlerinin kullanılmasını teşvik eden bu yaklaşımlar derslerde öğretim etkinliklerinin zenginleştirilmesini gerekli kılmaktadır (Korkmaz, 2014: 63). DKAB dersinin bilişsel, duyusal, davranışsal içerik ve konuları ihtiva eden çok yönlü bir ders olduğu düşünüldüğünde bu alanın öğretimi ile ilgili ciddi bir strateji/yöntem/teknik çeşitliliğine gidilmesi gerektiği ve dersin işlenişi sırasında öğretmenlerin farklı yöntem ve teknikleri, birden fazla duyuya hitap eden zenginleştiriş öğretim materyallerini kullanmasının dersi daha işlevsel hale getireceği ifade edilebilir (Doğan ve Tosun, 2003: 79; Demir, 2019: 849).

"*Din eğitiminin önemli bir parçası, dini öğretinin öğrenciye sunuluş biçimini belirleyen din öğretimidir. Bireylerin din ile ilgili öğrenmeleri ve davranış geliştirmelerini planlı bir şekilde organize etme olarak ifade edilen din öğretimi, geleneksel öğretim materyallerinin yaygın kullanımından ziyade yenilikçi teknoloji ve materyallerin öğrenme ortamına sunulduğu aktif bir*

sürece de vurgu yapar" (Baltacı, 2018: 79). Din öğretiminde zenginleştiriş öğretim materyallerinin kullanımı ve geliştirilmesi hususu esasen din eğitimi bilimi açısından din eğitimi bilimi çatısı altında yer alan bilim dallarından biri olan "Din Eğitimi/Öğretimi Teknoloji'sinin ilgi alanına girmektedir. Din Öğretimi Teknolojisi bireylerin dinle ilgili öğrenmelerine kılavuzluk yapılırken, öğretme-öğrenme süreçlerine yardımcı olacak araç, materyal ve gerekli öğrenme ortamların oluşturulması ilgilenen bir disiplindir (Tosun, 2005: 74). Din öğretimi teknolojisi formal din eğitimi etkinlikleri olan örgün ve yaygın din eğitimi alanlarında ihtiyaç duyulan öğretim-araç, gereç ve materyallerinin tasarlanması, geliştirilmesi, uygulanması ve değerlendirilmesi gibi konularla ilgilenmekle birlikte, bu süreçlerde yararlanılabilecek bilgisayar destekli öğretim materyallerinin, programlarının, internet sitelerinin geliştirilmesini yapmak, bütün bu unsurlarla öğretmen, öğrenci, ortam, zaman gibi değişkenler arasındaki ilişkileri incelemek ve açıklamak, dolayısıyla daha nitelikli bir din öğretimi hizmetinin gerçekleştirilmesine katkıda bulunmak gibi görev ve işlevlere sahiptir (Korkmaz, 2014: 11).

Hayatımızı kuşatan teknoloji ve görsellik her geçen gün eğitimin şartlarını ve imkânlarını doğrudan etkilemekte ve eğitim ortamlarında birden fazla duyuya hitap eden öğrenme yaklaşımlarının uygulanmasını ve materyal kullanımını gerekli kılmaktadır. Söz konusu durum din eğitimi ve öğretimi için de geçerlidir. Zenginleştirilmiş materyaller kullanılarak yapılan bir din öğretimi ibadetler, Hz. Peygamber'in hayatı, kutsal mekânlar, İslam tarihi ve medeniyetiyle alakalı birçok konunun algılanıp pekiştirilmesinde önemli bir rol oynadığı gibi, inanç ve ahlak gibi alanlarla ilgili birçok soyut konunun somutlaşarak öğrenilmesine katkı sağlayabilir. Uygun ve ölçülü materyal kullanımıyla, din öğretiminde bilgiyi daha etkili öğrenmek ve öğretmek mümkün olabildiği gibi, duygu ve davranış öğretiminde de daha etkili sonuçlar almak mümkündür (Güneş, 2017). Farklı öğretim metotlarını kullanan bir din eğitimcisinin, aynı zamanda farklı öğretim teknoloji ve materyallerini işe koşması din eğitiminin kalitesini ve öğrencilerin istendik davranışlar kazanmasını doğrudan etkiler. Derslerde hep aynı yöntemin tercih edilmesi, farklı öğretim materyallerinin kullanılmaması ve tekdüze bir anlatımın benimsendiği durumlarda, öğrencilere istendik davranışların ve öğretilmesi hedeflenen kazanımların kazandırılması güçleşmektedir. Öğrencilerin bireysel özelliklerini dikkate alarak geliştirilen öğretim materyalleri ile daha keyifli ders işlenmesi ve öğrencilerin ilgisinin derse çekilmesi daha kolay olacaktır (Baltacı, 2018: 79). Zira öğrencilerin din öğretimi programlarında belirlenen hedeflere ulaşabilmeleri, uygun öğrenme yaşantılarını geçirmelerine, bunun için de onlara uygun teknolojileri (araç-gereçleri) kullanmalarına bağlıdır (Korkmaz, 2017: 36). Bu bağlamda öğretmenlerin din öğretiminde kullanabilecekleri çok boyutlu materyallerden birisi de artırılmış gerçeklik (AG) uygulamalarıdır.

Türkçe karşılığı "artırılmış gerçeklik" olarak çevrilen "augmented reality (AR)"; bir kamera tarafından oluşturulan gerçek nesnelerin üzerine dijital bir katman ekleyerek kodlanmış zengin multimedya içeriğini açığa çıkaran güncel bir teknolojidir. Özetle gerçek ve dijital nesnelerin eş zamanlı etkileşimini sağlamaktadır (Zandavi, Hu, Chung ve Anaissi,

2019: 51). Başka bir deyişle artırılmış gerçeklik, "gerçek nesnelerin bilgisayarda oluşturulmuş materyallerini kamera karşısında görüntülenirken özel yazılımlarla görüntünün belirli noktalarına bağlanması sonucu eş zamanlı görüntünün alınması olarak tanımlanmaktadır" (Çakır vd., 2016: 47). Yani bilgisayarlar veya mobil cihazlar üzerinden görüntülenen bir nesne ya da herhangi bir şekil, görsellere çevrilerek ekran üzerinde kullanıcıya nesnenin yansıtılması gerçekmiş gibi görünmektedir. Böylece bu sistem sayesinde elimizin altındaki bir bilgisayar, tablet, akıllı telefon vb. mobil cihazın ekranı aracılığı ile gerçek hayatta orada bulunmayan bir nesne veya bir olay mevcutmuş gibi görülmektedir. Artırılmış gerçeklik, basılı materyallerin veya nesnelerin dijital olarak görüntülenmesine olanak sağlamaktadır. Bilgisayarlar, mobil cihazlar ya da tabletlerdeki kamera yardımı ile o nesneye veya materyale bakıldığında daha önce entegre edilmiş olan dijital ya da elektronik içerikler görülür (Çakır vd., 2016: 47). Artırılmış gerçeklik ve sanal gerçeklik teknolojilerinin en büyük avantajlarından biri içinde bulunması tehlikeli, zor veya pahalı ortamları güvenilir, kolay ulaşılabilir ve ucuz bir ortam haline getirip kullanıcıya sunmasıdır (Kapucu ve Yıldırım, 2019: 29).

Bilginin en çok sanal ortamlarda üretildiği ve yayıldığı, ciddi bilgi akışının olduğu ve iş dünyasının bu dijital ortamlarda yükseldiği günümüzde, artırılmış gerçeklik uygulamalarının diğer birçok alanda olduğu gibi bir eğitim materyali olarak kullanım potansiyeli oldukça yüksektir. Artırılmış gerçeklik uygulamalarının eğitime uyarlanması ve eğitim ortamlarında kullanılması (Yılmaz ve Batdı, 2016: 275) gittikçe yaygınlaşmaktadır. Bu konuda İngilizce (Çakır vd., 2016), Sosyal Bilgiler (Gümbür, 2019), Türkçe (Şahin, 2019), Fen Bilgisi (Sarıkaya ve Sarıkaya, 2018) ve Matematik (Önal, 2017) gibi bir çok farklı alanlarda akademik çalışmaların yapıldığı görülmektedir.

Yapılan bu çalışmalar incelendiğinde artırılmış gerçeklik uygulamalarının kullanımının, öğrencilerin ders başarıları (Gümbür, 2019) ile, derse olan ilgi ve güdülenmeyi (Atasoy, Gün, ve Kocaman, 2016) artırdığı belirlenmiştir. Yine bu uygulamaların öğrencilerin tutum ve motivasyonlarını (Sarıkaya ve Sarıkaya, 2018) artırdığı, belirlenen konularda öğrenme düzeylerini geliştirmede etkili olduğu (Şahin, 2019), öğrenmeyi somutlaştırdığı, kavram yanılgılarını düzelttiği, derse katılımı ve dikkati artırdığı (Farias ve Dantas, 2011), üst düzey bilişsel beceri kazandırdığı (Durak ve Karaoğlan Yılmaz, 2019) ve öğrenme transferini artırdığı gibi sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Ayrıca eğitim alanında yapılan farklı çalışmalarda öğrencilerin artırılmış gerçeklik kullanımına yönelik olumlu tutuma sahip oldukları (Sırakaya ve Kılıç-Çakmak, 2016) bu tür uygulamaları eğlenceli, dikkat çekici ve öğrenmeyi kolaylaştırıcı buldukları ve gelecek senelerde farklı derslerde de kullanılmasını istedikleri görülmüştür (Gün, 2014).

Eğitim alanında yapılan farklı çalışmalarda artırılmış gerçeklik uygulamalarının kullanımını konu alan çalışmalar bulunmakla birlikte din eğitimi ile ilgili literatür incelendiğinde artırılmış gerçekli konusunu kuramsal ve uygulamalı olarak eğitsel bağlamda inceleyen yada bu konuda artırılmış gerçeklik uygulamalarının kullanımına yönelik öğrenci görüşlerinin ele alındığı herhangi bir çalışma bulunamamıştır. Bilişsel, duyuşsal ve

psikomotor muhtevaya sahip bir ders olması itibarıyla okullarda öğretilmesi zaman zaman zor olarak kabul edilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi[1]; artırılmış gerçeklik uygulamalarına dayalı etkinlikler vasıtasıyla öğretildiğinde, öğrencilerin bu derse yönelik olarak olumlu tutum geliştirileceği düşünülmektedir. Bu bağlamda "artırılmış gerçeklik teknolojisi kullanılarak DKAB öğretimi nasıl yapılabilir?" sorusu bu araştırmanın problem cümlesi olarak özetlenebilir. Bu araştırma, üniversite düzeyinde öğrenim görmekte olan öğrencilerin araştırmacı tarafından DKABÖ dersi için hazırlanan artırılmış gerçeklik uygulamalarına dayalı etkinliklerin etkisini ortaya çıkarması açısından oldukça önemlidir. Bu konuda daha önce hiçbir çalışmaya rastlanmadığı düşünüldüğünde alana katkısı ve din eğitimi ile ilgili eğitim programları geliştiren uzmanlara, din eğitimi veren ilahiyat fakültesi görevlilerine, e-materyal-yazılım geliştiren ticari şirketlere ve öğretim teknolojisi uzmanlarına rehberlik etmesi açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla, bu araştırmanın amacı DKABÖ dersini artırılmış gerçeklik teknolojisi ile işleyen sınıf öğretmenliği son sınıf öğrencilerinin bu derse karşı tutumlarındaki değişimin incelenmesidir. Bu temel amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi dersi artırılmış gerçeklik teknolojisi ile işlendiğinde, öğrencilerin, bu derse yönelik tutumu tespit etmeye çalışan anket sorularına verdikleri yanıtlarda bir değişim olmuş mudur?

2. Öğrencilerin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi dersinin, artırılmış gerçeklik teknolojisi ile işlenmesine yönelik görüşleri nelerdir?

2. YÖNTEM

Bu çalışmada hem nitel hem de nicel araştırma yöntemlerinin birlikte ele alındığı karma yöntem tercih edilmiştir. Nicel ve nitel tekniklerin aynı çerçeve içerisinde kullanımına olanak sağlayan karma yöntem, her iki tekniğin avantajlarını kullanarak araştırma problemlerinin daha iyi ve kapsamlı anlaşılmasını olanak sağlamaktadır (Baki ve Gökçek, 2012: 2). Çalışmanın nicel kısmı araştırmacı tarafından hazırlanan anketler öntest ve sontest niteliğinde temel alınarak tasarlanmıştır. Tek grup kullanılmış ve uygulamadan önce anket uygulanmış, aynı anket uygulamadan sonra yine benzer şekilde uygulanmış ve ölçümler yapılmıştır. Bu desen "tek faktörlü gruplar içi" ya da "tekrarlı ölçümler deseni" olarak da ifade edilebilir. Yani bu desende tek bir gruba (G) ait ön-test ve son-test değerleri arasındaki farklılık test edilir (Büyüköztürk, Çakmak, Akgün, Karadeniz ve Demirel, 2010). Çalışma sonucunda anket maddelerinin daha olumlu çıkması bu durumun X uygulamasına (işlemine/bağımsız değişkenine = yani 4 saatlik eğitim/öğretim faaliyetine) bağlı olarak ortaya çıktığı, anlamı taşır (Baştürk, 2009: 37). Böylelikle, araştırmanın nicel kısmında, artırılmış gerçeklik teknolojisi kullanılarak işlenen DKABÖ dersinin öğrencilerin bu derse yönelik tutumlarındaki değişimi incelemek amacıyla, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi (HMKÜ) Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği lisans programında öğrenim gören 49 öğrenci

[1] Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi", "DKABÖ Dersi" şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

belirlenmiştir. Gönüllük esasına göre rastgele (random) belirlenen katılımcılara uygulama başında "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretimi Tutum Anketi" uygulanmıştır. Öğrencilere 4 saat süresince DKABÖ dersinde "İslam Dininde İbadetler ve Kutsal Mekânlar" konusu, artırılmış gerçeklik teknolojisi yardımı ile uygulamalı etkinlik olarak işlenmiştir. Uygulama öncesinde katılımcılara uygulanan tutum anketi etkinlik sonunda tekrar uygulanarak her iki anketten elde edilen cevaplar arasında bir fark bulunup bulunmadığı incelenmiştir. Çalışmanın nitel kısmında ise öğrenciler ile görüşmeler yapılmış, yarı yapılandırılmış sorular sorularak nitel veriler toplanmıştır. Araştırmaya dahil olan katılımcılardan gönüllülük esasına dayalı olarak görüşmek isteyen adaylar ile uygulama yapılan sınıfta, her öğrenci ile yaklaşık 10–15 dakika görüşülmüş ve alınan yanıtlar görüşme formuna araştırmacı tarafından kaydedilmiştir.

2.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu; HMKÜ Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Bölümünde 4. sınıf düzeyinde DKABÖ dersini almakta olan ve rastgele (random) seçilen 49 öğrenci oluşturmaktadır. Uygulamaya başlamadan önce grubun bilişsel ve duyuşsal olarak heterojen özellik göstermesi açısından Eğitim Fakültesi öğretim üyelerinin görüşleri alınmış, problem yaratacak bir durum olmadığı görüldükten sonra öğrencilerin artırılmış gerçeklik teknolojisine ilişkin ön bilgilerini değerlendirebilmek amacıyla öğrencilere birkaç soru sorulmuş ve yanıtları tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Ön Bilgi Sorularına Verdikleri Cevaplar

		f	%
Teknoloji ile arandaki ilişkini nasıl tarif edersin?	İyi	18	36,7
	Orta	27	55,1
	Kötü	4	8,2
Daha önceden hiç Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi kullandın mı?	Evet	4	8,2
	Hayır	45	91,8
Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi hakkında herhangi bir bilgin var mı?	Evet	22	44,9
	Hayır	27	55,1
DKABÖ dersini öğrenmek için "teknolojiden" faydalanmak ister miydin?	Evet	46	93,9
	Hayır	1	2,0
	Kararsızım	2	4,1
"Artırılmış Gerçeklik Teknolojisini" DKABÖ Dersinde kullanmak nasıl olurdu sence?	İyi olurdu	42	85,7
	Kararsızım	7	14,3
DKABÖ dersini "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi" yardımıyla öğrenebileceğini düşünüyor musun?	Evet	37	75,5
	Kararsızım	12	24,5
DKABÖ Dersinde hiç "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisini" kullanabileceğini düşündün mü?	Evet	19	38,8
	Hayır	22	44,9
	Bilemiyorum	8	16,3
Üniversitede aldığın herhangi bir derste hiç "Artırılmış	Evet	15	30,6

Gerçeklik Teknolojisini" kullanabileceğini düşündün mü?	Hayır	28	57,1
	Bilemiyorum	6	12,2

Tablo 1'e göre araştırmaya katılan öğrencilerin büyük çoğunluğu (% 91,8) teknoloji ile aralarındaki ilişkinin iyi-orta düzeyde olduğunu belirtmiş, sadece % 8,2'si daha önce artırılmış gerçeklik teknolojisi kullanmıştır. Dolayısıyla öğrencilerin artırılmış gerçeklik teknolojisini kullanma konusunda yeterli düzeyde deneyim sahibi olmadığı söylenebilir. Öğrencilerin % 55,1'i artırılmış gerçeklik teknolojisi ile ilgili daha önceden bir bilgisi sahibi olmadığını ifade etmiş, % 93,9'u DKABÖ dersinde teknolojiden faydalanmak istediğini aktarmıştır. Çalışmaya katılan öğrenciler büyük oranda (% 85,7) artırılmış gerçeklik teknolojisini DKABÖ dersinde kullanmanın iyi olacağını düşünürken % 75,5'i bu dersi artırılmış gerçeklik teknolojisi yardımıyla öğrenebileceğini ifade etmiştir. Üniversitede aldığın herhangi bir derste hiç "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisini" kullanabileceğini düşündün mü? Sorusuna öğrencilerin yarısından fazlası (% 57,1) hayır cevabını verirken bu oran DKABÖ dersi için % 44,9 olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla öğrencilerin DKABÖ dersi de dâhil olmak üzere diğer derslerin öğretiminde artırılmış gerçeklik teknolojisinin kullanımını çok iyi tanımadıklarından dolayı bu düşüncelere sahip oldukları ifade edilebilir.

2.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmanın başında "Artırılmış Gerçeklik Ön Anketi", araştırma yöntemi doğrultusunda öntest ve sontest niteliğinde "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretimi Tutum Anketi", uygulamadan sonra ise "Yarı Yapılandırılmış Görüşme Formu" kullanılmıştır. Çalışmaya katılan öğrencilerin artırılmış gerçeklik teknolojisine ilişkin ön bilgilerini değerlendirebilmek adına araştırmacı tarafından hazırlanan "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi Ön Anketi" kullanılmıştır. Bu ankette öğrencilere "Teknoloji ile arandaki ilişkini nasıl tarif edersin?", "Daha önceden hiç Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi kullandın mı?", "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi hakkında herhangi bir bilgin var mı?", "DKABÖ dersini öğrenmek için teknolojiden" faydalanmak ister miydin?", "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisini" DKABÖ Dersinde kullanmak nasıl olurdu sence?", "DKABÖ dersini "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi" yardımıyla öğrenebileceğini düşünüyor musun?", "DKABÖ Dersinde hiç "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisini" kullanabileceğini düşündün mü?" "Üniversitede aldığın herhangi bir derste hiç "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisini" kullanabileceğini düşündün mü?" soruları sorulmuş ve öğrencilerin Artırılmış gerçeklik teknolojisine ilişkin ön bilgileri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmaya katılan öğrencilerin DKABÖ dersine yönelik tutumlarını tespit edebilmek amacıyla araştırmacı tarafından geliştirilen "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimine Yönelik Tutum Anketi" kullanılmıştır. Bu anket 16 sorudan oluşan ve cevapları 3 kategorili (Evet, Hayır, Kararsızım) bir yapıdadır. Bu anketin oluşturulmasında (Küçük, Yılmaz, Baydaş ve Göktaş, 2014) ile (Durak ve Karaoğlan Yılmaz, 2019)'un çalışmalarından istifade edilmiştir. Anket geliştirilirken uzmanlar ile görüşülerek madde havuzu oluşturulmuş ve pilot uygulama yapılmıştır. Bu çalışmalar doğrultusunda anket son halini almış ve araştırmada kullanmaya

hazır hale gelmiştir.

Son olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Araştırmacı tarafından hazırlanan bu formun üzerinde "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi ile işlenen DKABÖ dersi hakkında neler düşünüyorsun?", "DKABÖ dersini Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi yardımı ile işlerken neler hissettin?", "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi yardımı ile DKABÖ dersini işlerken yaşadığın sıkıntılar neler oldu?", "DKABÖ dersinde Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi kullanmak ilgini çekti mi? Bize biraz süreçten bahsedebilir misin?", "Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi ile ilişkili olarak düşünürsek DKABÖ dersine karşı olan ilginin olumlu ya da olumsuz olarak değiştiğini söyleyebilir misin?" soruları yer almıştır. Bu form hazırlanırken İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi alanında uzman 2 öğretim üyesi ve Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Bölümünde görevli bir öğretim üyesinin görüşlerine başvurulmuş ve gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Ardından yedi gönüllü öğrenci ile pilot görüşmeler yapılmış, ilgili eksiklikler giderilerek "yarı yapılandırılmış görüşme formu" son halini almıştır.

2.3. Uygulama

Araştırmanın uygulamasına başlamadan önce uygulamaya katılacak öğrenciler ile bir bilgilendirilme toplantısı yapılmıştır. Bu toplantıda öğrencilerin telefonlarına artırılmış gerçeklik uygulama yazılımları yüklenmiş ve gerekli testler yapılmıştır. Böylelikle uygulama sırasında yaşanacak olan teknik problemlerin önüne geçilmiştir.

Uygulama ortalama 17'şer kişilik öğrenci grupları üzerinde ayrı ayrı yapılmıştır. Bu uygulamaların her biri toplam 4 ders saati sürmüştür. Bu süre zarfında dersin kapsamında öğretilmesi planlanan "İslam Dininde İbadetler ve Kutsal Mekânlar" konusu öğrenci telefonlarına yüklenen artırılmış gerçeklik aplikasyonları ile birlikte işlenmiştir. Öğrenciler bu uygulamaların, hedef kâğıtları ile uyum içerisinde çalışmasıyla birlikte "Kâbe, Ayasofya, Sultanahmet, Bursa Ulu Cami" gibi dini mekânları artırılmış gerçeklik teknolojisi ile deneyimlemiştir. Ayrıca "hac ve umrenin yapılışı, namazın kılınışı, abdest ve teyemmüm' ün alınışı" gibi konuları artırılmış gerçeklik uygulamaları ile öğrenme imkânı bulmuşlardır. Belirtilen dini ibadetlerin ve mekânların artırılmış teknoloji vasıtasıyla görüntülenebilmesi için Google Play'den ve APPStore'dan ücretsiz olan ve reklam içermeyen "Umrah AR, Ka'be AR, Akıllı Bilim Kartları AR, Shalat 3D, AR Rukun İslam" vb. çeşitli artırılmış gerçeklik uygulamalardan yararlanılmıştır. Bu uygulamaların görüntülerine ekler kısmında (Şekil 1 ve Şekil 2) yer verilmiştir.

2.4. Verilerin Analizi

Bu araştırmada elde edilen sayısal veriler Statistical Package for the Social Sciences (SPSS) 23 istatistik programı ile çözümlenmiştir. Araştırma modeli kapsamında bakılan ön-test ve son-test cevapları arasındaki farklılıkları anlayabilmek amacıyla frekans ve yüzde dağılımlarına bakılmıştır. Daha sonra araştırmada yarı yapılandırılmış görüşme yoluyla toplanan veriler betimsel analiz yoluyla çözümlenmiştir. Ayrıca katılımcılar ile görüşmeler esnasında yazılan metinler, ilgili bilimsel çalışmalar ve bu araştırmanın alt amaçları paralelinde incelenmiş ve bu veriler bulgular bölümünde raporlaştırılırken, katılımcıların doğrudan ifadelerine de yer verilmiştir.

3. BULGULAR

Araştırmanın ilk alt amacı "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi dersi artırılmış gerçeklik teknolojisi ile işlendiğinde, öğrencilerin, bu derse yönelik tutumunu tespit etmeye çalışan anket sorularına verdikleri yanıtlarda bir değişim olmuş mudur?" şeklinde ifade edilmiştir. Bu alt amaç doğrultusunda Tablo 2'de katılımcılarının "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi Tutum Anketi" ön-test ve son-testinden elde ettikleri cevapların frekans ve yüzde dağılımları verilmiştir.

Tablo 2. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Dersi Tutum Anketine verdikleri Cevapların Dağılımı

		Ön Test		**Son Test**	
		f	**%**	**f**	**%**
1.Artırılmış gerçeklik uygulamalarıyla işlenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi (DKABÖ) dersinden keyif alırım.	Evet	36	73,5	49	100,0
	Hayır	-	-	-	-
	Kararsızım	13	26,5	-	-
2.Artırılmış gerçeklik uygulamalarındaki 3 boyutlu nesneler ortamda gerçeklik hissi verir.	Evet	42	85,7	44	89,8
	Hayır	1	2,0	-	-
	Kararsızım	6	12,2	5	10,2
3.Artırılmış gerçeklik uygulamaları kullanıldığında DKABÖ dersine daha istekli gelirim.	Evet	27	55,1	46	93,9
	Hayır	1	2,0	-	-
	Kararsızım	21	42,9	3	6,1
4.Artırılmış gerçeklik uygulamaları kullanıldığında dikkatimi derse daha iyi verebilirim.	Evet	34	69,4	43	87,8
	Hayır	-	-	-	-
	Kararsızım	15	30,6	6	12,2
5.DKABÖ dersinde artırılmış gerçeklik uygulamaları ilgimi çekmez.	Evet	4	8,2	1	2,0
	Hayır	34	69,4	45	91,8
	Kararsızım	11	22,4	3	6,1
6.DKABÖ dersinde artırılmış gerçeklik uygulamalarının kullanılmasına hiç gerek yoktur.	Evet	2	4,1	1	2,0
	Hayır	28	57,1	45	91,8
	Kararsızım	19	38,8	3	6,1
7.DKABÖ derslerinde artırılmış gerçeklik uygulamalarını kullanmak zaman kaybına neden olur.	Evet	3	6,1	1	2,0
	Hayır	32	65,3	38	77,6
	Kararsızım	14	28,6	10	20,4
8.Artırılmış gerçeklik uygulamalarını kullanırken sıkılırım.	Evet	4	8,2	2	4,1
	Hayır	32	65,3	41	83,7
	Kararsızım	13	26,5	6	12,2
9. Artırılmış gerçeklik uygulamalarını kullanmak zordur.	Evet	4	8,2	-	-
	Hayır	19	38,8	33	67,3
	Kararsızım	26	53,1	16	32,7

10.Diğer derslerde de artırılmış gerçeklik uygulamalarının kullanılmasını isterim.	Evet	37	75,5	45	91,8
	Hayır	3	6,1	2	4,1
	Kararsızım	9	18,4	2	4,1
11.Gelecekte DKABÖ ders kitaplarında artırılmış gerçeklik uygulamalarının yer almasını isterim.	Evet	36	73,5	44	89,8
	Hayır	1	2,0	1	2,0
	Kararsızım	12	24,5	4	8,2
12. DKABÖ dersinde artırılmış gerçeklik uygulamaları derse karşı tutumu olumlu olarak etkiler.	Evet	37	75,5	46	93,9
	Hayır	1	2,0	-	-
	Kararsızım	11	22,4	3	6,1
13.DKABÖ dersinde artırılmış gerçeklik uygulamaları görselleştirme ve (soyut kavramların)/konuların somutlaştırılması açısından yararlıdır	Evet	40	81,6	48	98,0
	Hayır	-	-	-	-
	Kararsızım	9	18,4	1	2,0
14.DKABÖ dersinde artırılmış gerçeklik uygulamaları öğretim ortamlarının işlevselliğini artırır.	Evet	37	75,5	48	98,0
	Hayır	-	-	-	-
	Kararsızım	12	24,5	1	2,0
15.DKABÖ dersinde artırılmış gerçeklik uygulamaları daha zevkli (eğlenceli) öğrenme ortamı sunar.	Evet	38	77,6	47	95,9
	Hayır	-	-	-	-
	Kararsızım	11	22,4	2	4,1
16.DKABÖ dersinde artırılmış gerçeklik uygulamaları kalıcı ve anlamlı öğrenmeler gerçekleştirmemi sağlar.	Evet	38	77,6	46	93,9
	Hayır	-	-	1	2,0
	Kararsızım	11	22,4	2	4,1

Tablo 2'ye göre araştırmaya katılan öğrencilerin tamamı (% 100) artırılmış gerçeklik uygulamalarıyla işlenen DKABÖ dersinden keyif aldığını belirtmiştir. Artırılmış gerçeklik uygulamalarıyla işlenen DKABÖ dersinden sonra yapılan sontest'te öğrencilerin düşüncelerinde yüksek oranlarda değişiklikler olduğu söylenebilir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu artırılmış gerçeklik uygulamaları kullanıldığında DKABÖ dersine daha istekli geldiklerini (% 93,9), dikkatlerini derse daha iyi verebildiklerini (% 87,8), bu uygulamaların derse karşı tutumlarını olumlu olarak etkilediğini (% 93,9), diğer derslerde de artırılmış gerçeklik uygulamalarının kullanılmasını istediklerini (% 91,8) ifade etmişlerdir. Ayrıca öğrenciler büyük oranda bir öğretim materyali/etkinliği olarak artırılmış gerçeklik uygulamalarının görselleştirme ve (soyut kavramların)/konuların somutlaştırılması açısından yararlı olduğunu (% 98), öğretim ortamlarının işlevselliğini artırdığını (% 98), daha zevkli (eğlenceli) bir öğrenme ortamı sunduğunu (% 95,9), bu uygulamalar ile kalıcı ve anlamlı öğrenmeler gerçekleştirdiklerini (% 93,9) belirtmişlerdir. Öğrencilerin büyük çoğunluğuna göre (% 89,8) artırılmış gerçeklik uygulamalarındaki 3 boyutlu nesneler ortamda gerçeklik hissi vermektedir. Öğrenciler genellikle artırılmış gerçeklik uygulamalarının DKABÖ dersinde kullanımını ön testteki cevaplarına kıyasla son testte olumlu karşılamışlardır. Son olarak

"Gelecekte Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi ders kitaplarında artırılmış gerçeklik uygulamalarının yer almasını isteyip istemediklerine dair soruya yine büyük oranda (% 89,8) istediklerine dair görüş belirtmişlerdir.

Araştırmanın ikinci alt amacı "Öğrencilerin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi dersinin, artırılmış gerçeklik teknolojisi ile işlenmesine yönelik görüşleri nelerdir?" şeklinde ifade edilmiş ve bu alt amaç doğrultusunda öğrencilerin yarı yapılandırılmış görüşme sorularına verdikleri yanıtlar incelendiğinde cevapların ciddi derecede olumlu geldiği görülmüştür. Örnek olarak:

Ö8: *DKABÖ dersi genel olarak öğrencilerin ilgisini çekmeyen bir ders. Hep arka planda kalan bir ders olduğu için derslerde verim almak çok zor, bu teknoloji en azından derse odaklanmayı sağlıyor.*

Ö9: *Evet ilgimi çekti, Dersten zevk alıyorum daha çok güdüleniyorum. Uygulamaları kullanırken heyecanlandım. Bir nevi yaparak yaşayarak öğrenme gerçekleşmiş oldu. Öğrencinin aktif katılımı gerçekleşti.*

Ö17: *Kesinlikle ilgimi çekti. 3 boyutlu olarak önümüze sunuluyor ve bir şekilde orayı gezmiş gibi tanıyorsun. Bazı şeylerden isim olarak bahsedince pek akılda kalıcı olmaz böyle daha kalıcı olduğunu hissettim.*

Ö15: *Ders güzel ve eğlenceli geçti. Teknolojiyi bu boyutta kullanmak gayet güzel. Hac kısmını izlerken gayet eğlendim ve bildiğim bazı bilgileri uygulamalı olarak gördüm.*

Ö21: *DKABÖ dersleri genelde soru cevap seyrinde ilerler bunun dışına çıkıp dersi teknolojinin getirileri ile harmanlamak daha verimli bir öğrenme ortamı sunuyor. Bence her derste teknolojiden olumlu yönde yararlanılabilmeli. Arttırılmış gerçeklik ile teknolojiden olumlu yönden nasıl faydalanılabilir bunu öğrendim.*

Ö30: *Ders açısından görmediğimiz ve bilmediğimiz konuları görmemiz açısından daha fazla katkı sağladı.*

Ö32: *Kendimi normalden daha hevesli hissettim. İleriki zamanlarda kullanabileceğime inanıyorum Bu uygulama öğrencileri derse güdüler. Bilgilerin somutlaştırılmasını sağlar.*

Ö33: *Hoşuma gitti oradaymış gibi oldum beni mutlu etti. Ders bu şekilde işlendiği için kalıcı olması bakımından daha etkili oldu. Daha önce bu ders sıkıcı geçiyordu ama bu şekilde daha zevkli daha çekici hale geldi*

Ö37: *Uygulamaları 3 boyutlu olarak görmek şemamızdaki tarihi yerlerin somut olmasını sağladı. Derse ilgimi çekti.*

Ö39: *Bu uygulamayı sadece din dersinde değil diğer derslerde de kullanmanın verimli bir eğitim öğretim ortamı oluşturacağını düşünüyorum.*

Ö40: *Ben bile bu kadar mutlu olduysam öğrencilerimin ne kadar mutlu olacağını hayal edemiyorum. Süreçte tüm bilgileri 3 boyutlu olarak öğrenmiş oldum, görmediğim yerleri görme fırsatına nail oldum. Bu uygulama ile daha kalıcı öğrenmeler oluşur. Derslerin daha anlamlı ve eğlenceli işlenmesine yardımcı olur.*

Ö42: *Merak duygum arttı. Daha dikkat çekici, daha öğretici ve zevkli bir ders oluyor. İlgimi çok çekti. Daha istekli dinlenecek bir ders haline geldi.*

Ö45: *Bu teknolojinin yararlı olacağını çocukların dikkatini çekeceğini düşünüyorum. Kitabi bilgileri, fotoğrafları kullanmaktansa bu tarz uygulamaları kullanmak derse karşı tutumumu olumlu yönde etkiledi. Çok eğlendim.*

Ö47: *Artırılmış gerçeklik işlenilen konuyu somutlaştırdığı için faydalı olduğu görüşündeyim. Ayrıca teknolojinin kullanılması dersi ilgi çekici kılıyor bu sebeple derse katılım oranını arttırıyor. Derse daha iyi şekilde odaklandım bu da maksimum verim almamı sağladı.*

Ö48: *İlgimi çekti, teknolojinin derste bu kadar aktif kullanılması çok iyi oldu. Derste oluşan sıkılmaların önüne geçiyor. Teknoloji hayatımızın her yerinde olduğu gibi derslerde de olmalı.*

Tüm bu yorumların yanında araştırmaya katılan öğrencilerin verdikleri olumsuz cevaplar da bulunmaktadır. Öğrenciler hedef kâğıtların algılanmaması, kamera uygulamasının çalışmaması gibi teknik problemlerin yanı sıra uygulamadan kaynaklanan dil ve tasarım problemlerinin de olduğunu belirtmişlerdir. Örnek olarak:

Ö6: *Programları indirirken zorlandım ve Türkçe uygulamaların azlığı sıkıntıydı. Onun dışında gayet iyi.*

Ö12: *Uygulamaların çoğunun İngilizce ya da Arapça olması uygulamanın kullanılabilirliğini düşürmüş.*

Ö15: *Uygulama yapılırken biraz sıkıldım. Uygulamayı indirmek uzun sürdü.*

Ö28: *Bazen fotoğrafı okumadı, hedef kâğıtlarda sıkıntı yaşadım.*

Ö33: *Daha önce hiç kullanmadığım için biraz zorluk yaşadım. Dil yabancı olduğu için anlamaktan sıkıntı yaşadım dil Türkçe olsaydı daha iyi olurdu dil seçeneği arttırılabilir.*

Ö44: *İnternet sıkıntısı veya bazen kameranın sayfayı okumaması, dilin yabancı olması.*

Ö46: *Telefondan veya uygulamadan dolayı bazı problemler yaşandı. Bazı yerlerde yansıma sorunu oldu. İngilizce olması zorluk yaşamamıza neden olabilir.*

Ö47: *Uygulamaya yabancı olduğum için başlarda kullanmakta zorlandım.*

4. TARTIŞMA, SONUÇ VE ÖNERİLER

Teknolojik gelişmelerin hızlı bir şekilde ilerlediği günümüzde eğitim ortamlarında da akıllı/etkileşimli tahtalardan tabletlere pek çok materyal kullanılmaya başlanmıştır. Bu doğrultuda, çok boyutlu sanal ve artırılmış gerçeklik uygulamalarının diğer birçok alanda olduğu gibi bir eğitim materyali olarak eğitim ortamlarında kullanım imkânının oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Artırılmış gerçeklik (AG) uygulamalarının eğitime uyarlanması ve eğitim ortamlarında kullanılması her geçen gün yaygınlaşmaktadır. Eğitim ile ilgili farklı disiplinler tarafından artırılmış gerçeklik uygulamalarının kendi alanlarının öğretimine etkisini veya katkısını araştıran çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte bu konuda din öğretimi ile ilgili bir çalışmaya rastlanmamış olması dikkat çekidir. DKABÖ dersini artırılmış gerçeklik uygulamaları ile işleyen öğrencilerin bu derse ait tutumlarındaki değişimi ve bu dersin artırılmış gerçeklik teknolojisi ile işlenmesine yönelik görüşlerini incelemeyi amaçlayan bu araştırmada; öğrencilerin söz konusu derse yönelik tutumlarının değişimi ilk olarak nicel veriler ile incelenmiştir. Yapılan analizler sonucunda çalışmaya katılan HMKÜ Eğitim

Fakültesi sınıf öğretmenliği son sınıf öğrencilerinin DKABÖ dersine yönelik tutum anketinden aldıkları öntest puanları ile sontest puanları arasında kayda değer bir farklılığın çıktığı görülmüştür. Öntest'te kararsız kalmış birçok öğrencinin artırılmış gerçeklik uygulamalarıyla işlenen DKABÖ dersinden sonra yapılan sontestte düşüncelerinde olumlu yönde değişiklikler olduğu görülmüştür. Çalışma sonucuna göre araştırmaya katılan öğrencilerin tamamı artırılmış gerçeklik uygulamalarıyla işlenen DKABÖ dersinden keyif aldığını belirtmiştir. Öğrencilerin büyük çoğunluğu artırılmış gerçeklik uygulamaları kullanıldığında DKABÖ dersine daha istekli geldiklerini, dikkatlerini derse daha iyi verebildiklerini, bu uygulamaların derse karşı tutumlarını olumlu olarak etkilediğini, diğer derslerde de artırılmış gerçeklik uygulamalarının kullanılmasını istediklerini, ifade etmişlerdir. Ayrıca öğrenciler büyük oranda bir öğretim materyali/etkinliği olarak artırılmış gerçeklik uygulamalarının görselleştirme ve (soyut kavramların)/konuların somutlaştırılması açısından yararlı olduğunu, öğretim ortamlarının işlevselliğini artırdığını, daha zevkli (eğlenceli) bir öğrenme ortamı sunduğunu, bu uygulamalar ile kalıcı ve anlamlı öğrenmeler gerçekleştirdiklerini belirtmişlerdir. Artırılmış gerçekliğin eğitimde kullanılması ile ilgili yapılan farklı (İngilizce [Çakır vd., 2016], Matematik [Önal, 2017], Okul öncesi [Soylu, 2019]) çalışmalarda da bu araştırmada çıkan sonuçlara benzer sonuçların çıktığı görülmektedir. DKABÖ dersine yönelik tutum anketinden aldıkları öntest puanları ile sontest puanları arasındaki böyle bir farklılığın sebebinin DKABÖ dersinin artırılmış gerçeklik uygulamalarına dayalı etkinlikler ile işlenmesi olduğu söylenebilir. Zira artırılmış gerçeklik teknolojisi ile üretilen sahnelerin tamamında üç özellik bulunmaktadır; 1) bu sahnelerde gerçek ve sanal bir aradadır; 2) görüntüler gerçek zamanlı ve interaktiftir; 3) sahneler üç boyutlu olarak algılanır (Azuma, 1997: 356; Zandavi vd. 2019: 51). Bu araştırmada da, DKABÖ dersi kapsamında, artırılmış gerçeklik teknolojisi sayesinde üç boyutlu olarak ziyaret edilen Kâbe, Ayasofya, Sultanahmet Camii vb. kutsal mekânlar; araştırmaya katılan öğrencilere gerçekte var olmayan bir deneyimi sanki gerçekmiş gibi algılamalarını sağlamıştır. Diğer taraftan uygulamalarda yer alan namazın kılınışı, haccın yapılışı ve abdestin alınışı gibi ibadetleri nasıl yapıldığını bizzat görerek, duyarak aktif bir biçimde öğrenme imkânı bulmuşlardır. Zaten öğrenciler bu durumu kendi cümleleriyle: Ö28*: "Bence gerçeklik duygusu yüksek olduğu için başarılı. Kâbe'deymişim gibi hissettim",* Ö39: *"Evet görseller birlikte sesin ortama aynı anda verilmesi birçok duyguya aynı anda hitap edilmesi derse olan ilgiyi artırdı ve verimliliği artırdığına inanıyorum."* Ö35: *"Dersi ilgi çekici hale getirdiğini düşünüyorum. Heyecanlandım, ilgimi çok çekti kutsal mekanları, ibadetleri, görmek güzel bir duyguydu"* biçiminde ifade etmişlerdir.

Artırılmış gerçeklik teknolojisi ile oluşturulan üç boyutlu ortam, "kişinin kendini içinde hissetmesi, ortama ilişkin duyusal geri bildirimde bulunması" gibi nedenlerle gerçek ortamın özelliklerini yansıması elde edilmeye çalışılır. Nitekim artırılmış gerçeklik teknolojisi incelenen nesnenin gerçek boyutlarını koruyarak öğrencilerin mümkün olduğunca gerçeğe yakın şekilde üç boyutlu görünümünü sağlamaktadır. Böylece öğrencinin düşünerek veya hayalinde canlandıramadığı nesneyi sanal üç boyutlu şekliyle gerçek ortamdaki gibi görebilme ve algılayabilme imkânı elde edebilmektedir (Yılmaz ve Batdı, 2016: 274). Bundan dolayı

araştırmaya katılan öğrencilerin kutsal mekânları gezerken verdikleri tepkiler, normal bir iki boyutlu fotoğrafa baktıklarından çok daha farklı olmuştur. Örnek olarak Ö49: "*Evet Kâbe'nin etrafında gezmek çok gerçekçiydi benim bile dikkatimi çektiyse öğrencilerin mutlaka çeker*" ve Ö38: *"Hiç gitmediğimiz ve görme imkânımız zor olan tarihi ve dini yerleri sanki canlıymış gibi görme imkâni bulduk. Böylece ders daha eğlenceli ve ilgi çekici hale geldi".* ifadeleriyle katılımcılar ortamın içinde bulunmuş gibi bir deneyim yaşadıklarını, artırılmış gerçeklik uygulamalarından çok etkilendiklerini ve etkinliklerin dersi daha ilgi çekici ve eğlenceli hale getirdiğini belirtmişlerdir. Bu çalışma, DKABÖ dersinin sıradanlıktan uzaklaşarak, artırılmış gerçeklik uygulamalarına dayalı etkinlikler/materyaller ile sınıf ortamında işlenmesinin bu derse yönelik olumlu bir tutum geliştirmek açısından oldukça faydalı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak, katılımcıların DKABÖ dersine yönelik olumlu tutumlarının nicel ve nitel bileşenler açısından arttığını söylenebilir. Literatüre bakıldığında da, artırılmış gerçeklik uygulamalarının bir konuya yönelik tutumu olumlu yönde arttırdığına dair çalışmalar (Sırakaya ve Kılıç-Çakmak, 2016; Sırakaya ve Sırakaya, 2018; Gümbür, 2019) bulunmaktadır.

Artırılmış gerçeklik teknolojisine dayalı uygulamalarının öğrencilerin sadece tutumunu değil bununla birlikte öğrenci katılımını, öğrenme performans ve motivasyonu da arttırdığı bilinmektedir (Bacca, Baldiris, Fabregat, Graf, ve Kinshuk, 2014: 145). Bu araştırmada da katılımcıların Ö9: "*Dersten zevk alıyorum daha çok güdüleniyorum.* ", Ö14: "*Çok ilgi çekiciydi. O yüzden iyi hissettim.",* Ö32: *"Kendimi normalden daha hevesli hissettim." ve* Ö47: *"Derse daha iyi şekilde odaklandım bu da maksimum verim almamı sağladı."* şeklinde yorumlar yapması, artırılmış gerçeklik uygulamalarının hedeflenen tutum değişliğinin haricinde, öğrenci motivasyonunu da önemli bir ölçüde yükselttiğini göstermektedir. Öğretme/Öğrenme sürecinde motivasyonun öğrenmeyi ve başarıyı etkileyen önemli etkenlerden birisi olduğu kabul edilirse (Ergin ve Karataş, 2007: 869) DKABÖ dersinin öğretiminde artırılmış gerçeklik uygulamalarını kullanmanın daha da önemli hale geldiği söylenebilir.

Araştırmaya katılan öğrencilerin yaptığı olumsuz yorumlara bakıldığında ise artırılmış gerçeklik uygulamalarının derste kullanılmasından daha çok aplikasyonları indirememe, internet sıkıntısı, telefon veya tabletlerin uyumsuzluğu ve en çokta din öğretimi ile ilgili uygulamaların Türkçe olmamasından kaynaklandığı ifade edilebilir. Zira bu uygulamalardan "Akıllı Bilim Kartları AR" haricinde Türkçe dil desteğine sahip bir aplikasyon bulunmamaktadır. Mevcut uygulamaların birçoğu İngilizce, Arapça veya farklı bir dil seçeneğine sahiptir. Bu durum İngilizce veya Arapça diline hâkim olmayan öğrenciler için ciddi bir problem olmakla birlikte artırılmış gerçeklik gibi yenilikçi teknolojilerden öğrencilerin mahrum olması anlamına gelmektedir. Akademik motivasyon ve tutumun önemli olduğu düşünüldüğünde (Schreglmann, 2018) DKAB gibi derslerde kullanılabilecek AG temelli aplikasyonların muhakkak Türkçe dil desteklerinin de uygulama kütüphanesinde yer alması gerekmektedir.

Araştırma sonuçları doğrultusunda motivasyon veya tutum gibi değişkenlerin önemli olduğu konularda, DKAB dersinde daha fazla artırılmış gerçeklik uygulamalarına yer

verilmesi gerektiği, din öğretiminde ibadetler, siyer vb. konuların öğretiminde Türkçe dil desteği olan aplikasyonların yapılması gerektiği bu konuda doldurulması gereken ciddi bir boşluğun olduğu söylenebilir. Din öğretiminde kullanılabilecek bu tür uygulamaların geliştirilmesi esnasında, ilgili başka öğretim programları ile ilişkili olması sebebiyle birden çok uzman kişinin (Din Eğitimcileri, Öğretim Teknoloji Uzmanı, Program Geliştirme Uzmanı vb.) birlikte hareket etmesi gerektiği ifade edilebilir. Ayrıca imkânlar çerçevesinde artırılmış gerçeklik teknolojisine dayalı uygulamalar ve etkinliklerin ilkokul, ortaokul ve lise düzeylerinde ki DKAB, Temel Dini Bilgiler vb. derslerde kullanılmasının öğrencilerin derse olan ilgilerini artıracağından hareketle bu konuda farklı çalışmaların yapılması gerektiği de bir öneri olarak sunulabilir.

Kaynaklar

Atasoy, B., Tosik-Gün, E., ve Kocaman-Karaoğlu, A. (2016). İlköğretim Öğrencilerinin Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarına Karşı Tutumlarının ve Güdülenme Durumlarının Belirlenmesi. *Journal of Kirsehir Education Faculty*, 18(2), 435–448.

Azuma, R. T (1997). A survey of virtual reality. Presence: Teleoperators and Virtual Environments, 6(4), 355-385. https://doi.org/10.1162/pres.1997.6.4.355

Bacca, J., Baldiris, S., Fabregat, R., Graf, S., ve Kinshuk. (2014). Augmented Reality Trends in Education: A Systematic Review of Research and Applications. Educational Technology & Society, 17 (4), 133–149.

Baki, A ve Gökçek, T. (2012). Karma Yöntem Araştırmalarına Genel Bir Bakış. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 11(42), 1–21. Retrieved from http://dergipark.org.tr/tr/pub/esosder/issue/6156/82721

Baltacı, A. (2018). İslam Eğitim Tarihinde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Kullanımı: Tarihsel Bir Analiz, 12, 75–98. Retrieved from https://media.dem.org.tr/dir/dem/dem/yayin/goruntuleme/20181227161253_0.pdf

Baştürk, R. (2009). Bilimsel Araştırma Yöntemleri. A. Tanrıöğen (Ed.) içinde, Deneme Modelleri (ss. 29-54). Ankara: Anı Yayıncılık.

Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E. K., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. ve Demirel, F. (2010). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Pegem Akademi.

Çakır, R., Solak, E., & Tan, S. S. (2016). Artırılmış Gerçeklik Teknolojisi İle İngilizce Kelime Öğretiminin Öğrenci Performansına Etkisi. Gazi Eğitim Bilimleri Dergisi, 1(1), 45–58. http://gazipublishing.com/gazipub/index.php/GEBD/article/download/7/4

Demir, R. (2017). *Beyin Temelli Öğrenme Yaklaşımına Dayalı Din Öğretimi.* Adana: Karahan Kitabevi.

Demir, R. (2019). "Sanal Gerçeklik Gözlüğüne Dayalı Din Öğretimine Yönelik Öğretmen Adaylarının Tutumu", Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi, 8 (Ek Sayı 1): 847-861. https://doi.org/10.33206/mjss.498303.

Demir, Rıdvan. (2020). "Din Öğretiminde Mobil Teknoloji Uygulamaları", Uluslararası 5 Ocak

Sosyal ve Beşeri Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı, Ed. Hasan Çiftçi, Merve Kıdıryüz, 140-152, Adana: İksad Yayınları.

Doğan, R., ve Tosun, C. (2003). *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri.* Ankara: Pegam A Yayıncılık

Durak, A., ve Karaoğlan Yılmaz, F. G. (2019). Artırılmış Gerçekliğin Eğitsel Uygulamaları Üzerine Ortaokul Öğrencilerinin Görüşleri. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 19(2), 468–481. https://doi.org/10.17240/aibuefd.2019.19.46660-425148

Ergin, A., ve Karataş, H. (2018). Üniversite Öğrencilerinin Başarı Odaklı Motivasyon Düzeyleri. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33(4), 868-887. doi: 10.16986/HUJE.2018036646

Farias, L., Dantas, R., ve Burlamaqui, A. (2011, September). Educ-AR: A tool for assist the creation of augmented reality content for education. In Virtual Environments Human-Computer Interfaces and Measurement Systems (VECIMS), 2011 IEEE International Conference on (pp. 1-5). IEEE.

Gümbür, Y. (2019). Sosyal Bilgiler Dersinde Artırılmış Gerçeklik Uygulaması Kullanımının Öğrencilerin Akademik Başarısına, Tutumuna ve Motivasyonuna Etkisi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Muğla.

Gün, E. (2014). Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarının Öğrencilerin Uzamsal Yeteneklerine Etkisi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Güneş, A (2017). *Din Öğretimi Materyalleri*. İstanbul: Dem Yayınları.

Kapucu, M. S. ve Yıldırım, İ. (2019). Türkiye'de Sanal ve Artırılmış Gerçeklik Üzerine Eğitimde Yapılan Çalışmalara İlişkin Metodolojik Bir İnceleme. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi.* (73), 26–46. Retrieved from https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/785524

Korkmaz, M. (2017). Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları. Bilimname, 35–66. https://doi.org/10.28949/bilimname.345561

Korkmaz, Mehmet. (2014) *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, Kayseri, Tezmer yay.

Kutlu, M. O., Uğuz, S. Günay, S., Etiz, B. ve Cihan, E. (2019). Yol Gösterici Bir Öğretim Tasarımı Kuramı: C.M. Reıgeluth'un "Öğretimi Ayrıntılı Düzenleme Kuramı (The Elaboratıon Theory Of Instructıon)" - Bir Örnek Uygulama-, 2(1), 67–82. Retrieved from https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/898218

Küçük, S., Yılmaz, R., Baydaş, Ö., & Göktaş, Y. (2014). Ortaokullarda Artırılmış Gerçeklik Uygulamaları Tutum Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Eğitim ve Bilim, 39*(176). doi:http://dx.doi.org/10.15390/EB.2014.3590

MEB. (2018). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programı (Ortaöğretim 9,10,11,12 Sınıflar), Ankara.

Önal, N. (2017). Artırılmış Gerçeklik Eğitim Uygulaması İlköğretim Matematik Öğretmen

Adaylarının Akademik Motivasyonlarını Etkiler Mi? *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(5), 2847–2857. https://doi.org/10.15869/itobiad.347510

Parlak, B. (2017). Dijital Çağda Eğitim: Olanaklar ve Uygulamalar Üzerine Bir Analiz. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi.* C.22, Kayfor15 Özel Sayısı, s.1741–1759.

Schreglmann, S. (2018). Developing Academic Motivation Scale for Learning Information Technology (AMSLIT): A Study of Validity and Reliability. *Journal of Education and Learning*; Vol. 7, No. 4, 145-153. DOI: https://doi.org/10.5539/jel.v7n4p145

Sırakaya, M., ve Sırakaya, D. A. (2018). Artırılmış Gerçekliğin Fen Eğitiminde Kullanımının Tutum ve Motivasyona Etkisi. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 26(3), 887–905. https://doi.org/10.24106/kefdergi.415705

Sırakaya, S., ve Kılıç-Çakmak, E. (2016). Ortaokul Öğrencilerinin Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarına Karşı Olan Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi, 10. Uluslararası Bilgisayar ve Öğretim Teknolojileri Sempozyumu, 16-18 Mayıs 2016, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize.

Soylu, M. S. (2019). Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarına Yönelik Eğitim Programının Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Tutum ve Görüşlerine Etkisi Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Denizli.

Şahin, S. (2019). Artırılmış Gerçeklik Uygulamalarının İlkokul 2. Sınıf Öğrencilerinin Deyimleri Öğrenme Düzeylerine Etkisi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eskişehir.

Yıldırım, A., ve Şimşek, H. (2006). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* (6. baskı) Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yılmaz, Z. A., ve Batdı, V. (2016). A Meta-Analytic and Thematic Comparative Analysis of the Integration of Augmented Reality Applications into Education. *Eğitim ve Bilim*, 41(188). https://doi.org/10.15390/EB.2016.6707

Zandavi, S.M., Hu, Z., Chung, Y.Y., & Anaissi, A. (2019). Augmented Reality Vision Improving Educational Learning. *Aust. J. Intell. Inf. Process. Syst., 15*, 49-58.

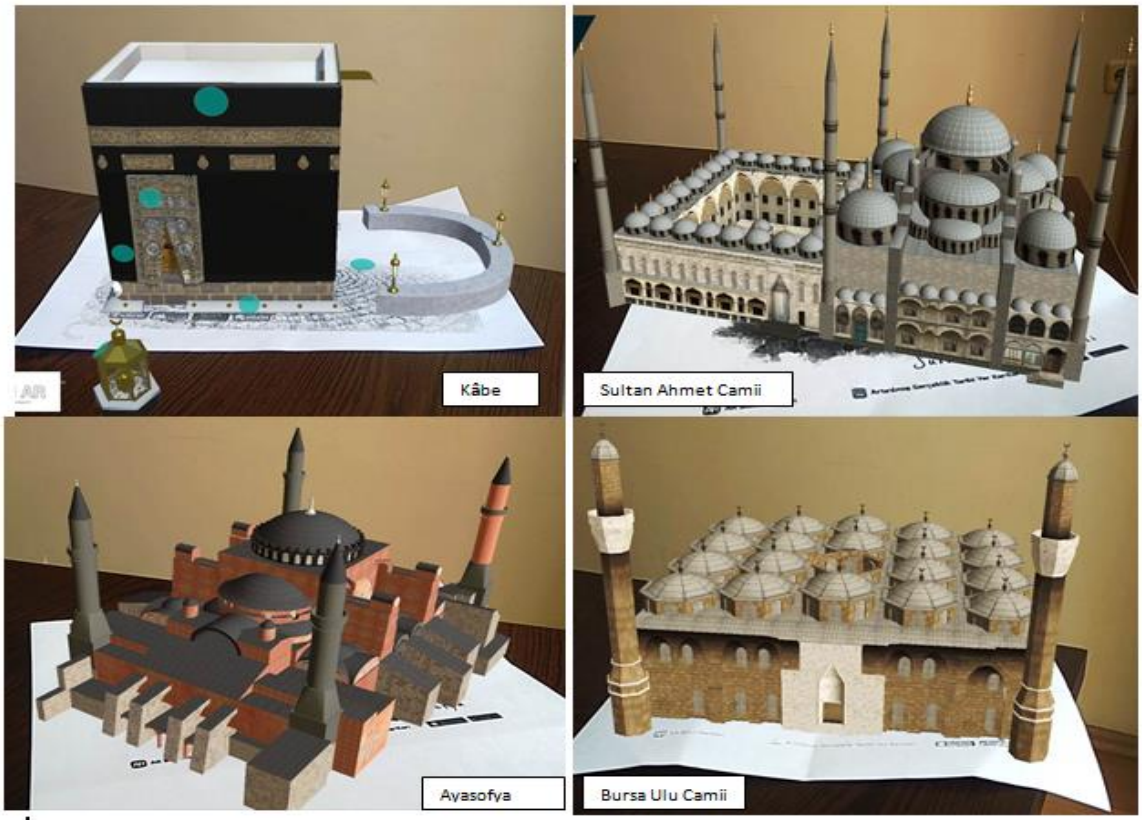
Evaluation of Augmented Reality Applications According to Student Views in Religious Culture and Moral Knowledge Teaching Course

Abstract

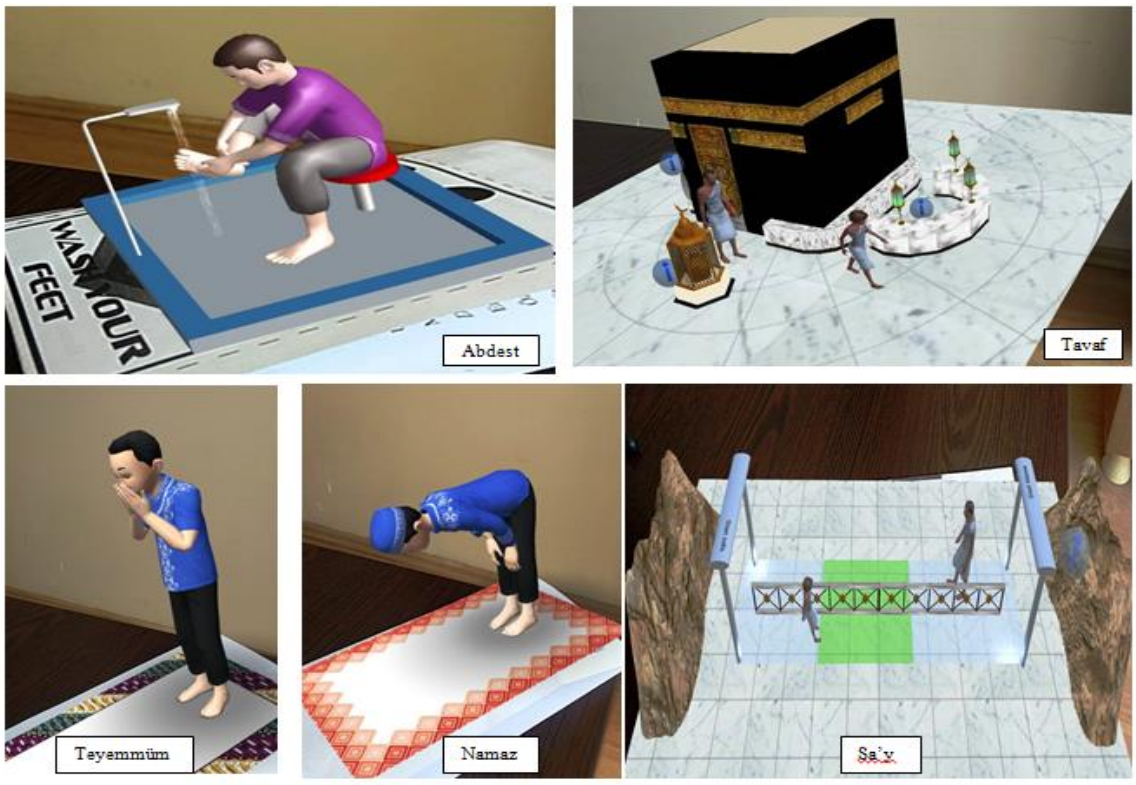
In today's world where the Internet is becoming widespread and mobile device technologies such as smartphones and tablets are developing very rapidly, science and technological innovations show themselves in every field, provide some convenience and it brings to mind to apply new technologies in education. There are many applications that are predicted to be used and used in education. Recently, one of them which is increasingly started taking place in educational environments and have a multidimensional content, are virtual or augmented reality applications. Augmented reality technology makes learning more enjoyable and permanent while enriching education and training environments. Considering the literature, while there are many studies on the use of augmented reality technology as a teaching and learning material in terms of different disciplines, it is noteworthy that it has not confirmed any research on this subject in the field of religious education. This study has aimed to analyze the effects of student attitudes to lesson of Religious Culture and Moral Knowledge Teaching Course (RCMKT) which is taught with augmented reality applications for this basic purpose, the mixed method has preferred, in which qualitative and quantitative research methods are used together. In the quantitative part of the research, pre-experimental pre-test - post-test model with single group has been used. Within the framework of this pattern, 49 students in the 4th grade who study in Hatay Mustafa Kemal University education faculty classroom teaching education program have been determined to examine the change on the attitude towards the lesson of the students of RCMK course taught with the using augmented reality technology. "Religion Culture and Moral Knowledge Teaching Course Attitude Survey" has been applied as a pre-test before the augmented reality applications for participants who has been selected randomly on a voluntary basis. The "Worship and Sacred Places in Islamic Religion" subject has been taught to the participants by using augmented reality applications for 4 hours in the RCMKT course. The Survey, which has been applied to the participants as a pre-test before the application, has been applied again as a post-test after the activity and it has been examined whether there was a difference between the scores obtained from both measurements. In the qualitative part of the study, qualitative data's has been obtained by conducting interviews with the semi-structured interview questions at the end of the application. As a outcome of the study, it has been determined that all of the students participating in the study enjoyed the course which has been processed with augmented reality applications. It has been determined that when the augmented reality applications are used, the majority of students are more keen on RCMKT course, they do not get bored from the lesson, they can focus their attention better on the lesson, and they want to use the augmented reality applications in other lessons. Lastly, in addition to the fact that there are some technical problems in the use of augmented reality applications by students, it is stated that the most frequently mentioned problem is that there are not enough applications with Turkish language support.

Keywords: *Augmented Reality, Religious Teaching, Religious Culture and Moral Knowledge, Attitude, Technology.*

Ekler: DKAB Öğretiminde Kullanılan Artırılmış Gerçeklik Örnekleri



Şekil 1 Kutsal Mekânlara Ait Artırılmış Gerçeklik Örnekleri



Şekil 2 İbadetlerin Yapılışına Dair Artırılmış Gerçeklik Örnekleri

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Üsküp Rifâî Âsitânesi Şeyhi Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin Mûsikî Yönü ve Bestelenmiş Eserleri

Musical Aspect of Sheikh of Skpoje Asitane Sa'deddîn Sırrî and his Composed Lyrics

Safiye Şeyda ERDAŞ[a]

[a] Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi Devlet Konservatuvarı, Müzik Bilimleri Bölümü Müzikoloji Anabilim Dalı
e-Posta: safiyeseyda@gmail.com , https://orcid.org/0000-0002-3277-6415

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	19.12.2019
Kabul Tarihi:	29.05.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Üsküp Rifâî Âsitânesi postnişinlerinden Sa'deddîn Sırrî Efendi edebiyat ve mûsikîye meraklı, zamanında cereyan eden hâdiselere duyarlı bir zâttır. Eğitim konusunda gayretlidir. Bir devrin bitişine ve başka bir devrin başlangıcına şahitlik eden bir ömür sürmüştür. Daha özele inecek olunursa, denebilir ki, herhangi bir dergâh şeyhi değil, bir âsitâne şeyhi olarak mûsikî konusunda gösterdiği gayretler, tekke mûsikîsinde İstanbul ve Üsküp arasında bir köprü olmuştur. Kadîm tekke kültürünü sonraki nesillere aktarmaya çalışmış, icrâ edilen eserleri tashih ettirmiş ve bu hususta İstanbul tekke ve dergâhlarındaki icrâ ile birlik içinde olmaya çabalamış, yeni besteler yaptırarak bu birikime katkıda bulunmuştur.

Bu çalışmada Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin üzerinde daha önce pek durulmamış mûsikî yönü ele alınmıştır. Hayatı hakkında kısaca bilgi verildikten sonra mûsikîye dair yazıları Latin harflerine aktarılmış; böylece onun mûsikîye dair görüş ve icralarının bir bütün olarak ele alınması hedeflenmiştir. Daha sonra mûsikîye dair faaliyetleri ve Manisa'daki mûsikî muallimliği üzerinde durulmuştur. Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin mûsikîye dair hatıratlarına değindiğimiz bu kısım, 20. yüzyılın başında Rumeli tekkelerindeki mûsikî ve bunların İstanbul dergâhları ile irtibatını göstermektedir. Ayrıca o dönemde basılı olan mûsikî kitaplarının Rumeli'ndeki varlığı hakkında fikir vermektedir. Sırrî Efendi'nin Manisa'daki muallimliği ise dönemin mûsikî eğitimine dair ipuçları sunmaktadır.

Çalışmamızın son kısmında 1956 yılında Türkiye'ye göç eden Üsküp Rifâî Âsitânesi'nin 6. şeyhi Mustafa Haznedar Baba ve oğlu Râik Haznedar vesilesi ile günümüze kadar ulaşmış, Rıfat Çalışkan'ın icrâsından tarafımızca notaya aktarılmış ilahilerin notaları sunulmuştur. Bu ilahilerin günümüze ulaşmasını sağlayan silsiledeki kişiler göz önüne getirildiğinde, söz konusu eserlerin geçmişi neredeyse yüzyıl öncesine kadar uzanmakta ve o dönemin Rumeli'sinin tekke mûsikîsine biraz olsun ışık tutmaktadır. Çalışmamızda güftesi Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait yeni bestelere de yer verdik. Bunlardan biri güftesinin kime ait olduğu belirtilmemiş bir Cüneyt Kosal bestesidir. Yaptığımız araştırmalar sonucu güftenin Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Diğeri ise M. Hakan Alvan'ın 2018 yılında bestelediği güftesi Sırrî Efendi'ye ait bir ilahidir. Güftesi ve bestesinin kime ait olduğu bilinmeyen, fakat Sırrî Efendi'nin kendi yazısı içerisinde yer verdiği bir ilahi de dönemin mûsikîsine örnek olarak kayıtlara geçmesi için bu çalışmaya eklenmiştir. Böylece 20. yüzyıl başında Üsküp Rifâî Âsitânesi'de şeyhlik yapmış Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin mûsikîye dair görüşleri ve mûsikîmizde Sa'deddîn Sırrî güfteli eserler toplu bir şekilde dikkatlere sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Sa'deddîn Sırrî, mûsikî, Rifâî, tekke mûsikîsi, Üsküp.*

Giriş

Sa'deddîn Sırrî Efendi, XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başında, siyasi çalkantıların ve kültürel değişimlerin yaşandığı bir dönemde yaşamış ve birçok değişime şahitlik etmiş, bir yandan geleneği korumaya, bir yandan da değişime ayak uydurmaya çalışmıştır. Edebî zevke sahip olan Sırrî Efendi, zamanında yaşanan hadiselerle de ilgilidir. Bunu kaleme aldığı yazı ve şiirlerinde görmekteyiz.

Çalışmamızda özellikle ilk gençlik yıllarında Yahya Kemal üzerindeki edebî tesiri ile tanınan ve edebî kişiliği daha çok bilinen Sırrî Efendi'nin mûsikî yönünü ele aldık. Kadim tekke kültürümüz içerisinde yetişen Sa'deddîn Sırrî Efendi ömrü boyunca bu sahada emek vermiştir. Makalemizde güftesi Sırrı Efendi'ye ait ilahileri toplu bir halde sunmayı amaçladık. Bu vesile ile şimdiye kadar bilinen tek eseri olan "Devrân bu devran" ilahisine de yer verdik. Ayrıca bestesi Cüneyt Kosal'a ait güfte sahibinin bilinmediği bir ilâhinin de Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait olduğunu tesbit ettik ve çalışmamıza ekledik. Daha önce notaya alınmamış, Üsküp Rifâî Âsitânesi yolu ile günümüze ulaşmış, güftesi Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait dört eseri notaya alarak çalışmamıza dâhil ettik. Bestesi M. Hakan Alvan'a ait yeni bir eseri ve Sırrî Efendi'nin gazete yazıları arasında notasını verdiği bir ilahiyi de dâhil ederek toplam yedisi daha önce literatüre geçmemiş toplam sekiz eseri çalışmamızda sunduk.

Onun mûsikî hakkındaki görüşleri ve anılan sanatın şahsi hayatındaki yerini belirtmek bakımından bu konudaki yazılarına yer verip hatıratına değindik. Böylece kadim tekke kültürümüzün izlerini sürmeye ve günümüze aktarımı sağlamaya çalıştık.

Hayatı:

Sa'deddîn Sırrî Efendi 1286 (1869-1870) yılında Üsküp'de doğmuştur. Annesi Sara Hanım, babası ise Üsküp Rifâî Âsitânesi'nin 3. postnişini Muhammed Bâkır Efendi (1256/1840-1314/1896)'dir. Çocukluk ve gençlik yılları babasının terbiyesi altında geçen Sa'deddîn Sırrî Efendi ilk dinî, tasavvufî ve edebî eğitimini de babasından tahsil etmiştir. Dervişlik yolunda babasından el alarak ilerleyen Sa'deddîn Efendi, onun vefatından sonra 1316/1898 yılında amcası el-Hacc eş-Şeyh Bedreddîn Efendi'den hilafet almıştır ve Üsküp Rifâî Âsitânesi'nin 4. postnişini olmuştur. Dedesi Sa'deddîn Efendi (v. 1296/1878)'ye nispetle II. Sa'deddîn olarak da bilinir. Postnişîn olduğu dönemde dergâhın imarı ve tamiri ile ilgilenen Sa'deddîn Sırrî Efendi çevresinde âlim ve faziletli bir zât olarak bilinmiş ve hürmet görmüştür. O yıllarda Üsküp'te vazife yapan Eşref Paşa ve Bursalı Tahir Bey gibi zamanının fâzıl insanları ile görüşmüştür.

İlk eşi Hayriye Hanım'ın 1896'da vefatından sonra Redife Hanım ile evlenmiş ve bu evlilikten üç kızı dünyaya gelmiştir. Eşi Redife Hanım'ı ise bir doğum esnasında genç yaşta kaybetmiştir.[1] Dört kez evlendiği, birçok çocuğu olduğu, fakat bunlardan sadece bir kızının yaşadığı bilinmektedir.[2]

1913 yılında Balkan Harbi sonrası Üsküp'ün Türk hâkimiyetinden çıkması üzerine

[1] Adem Ceyhan, "Üsküplü Mutasavvıf-Şair Sâdeddin Sırrî Hayatı, Bazı Yazı ve Şiirleri II", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 11, sayı 1, 2013, Manisa, s. 427.

[2] Adem Ceyhan, "I. Dünya Harbi Yıllarında Manisa'da Üsküp'lü Bir Mutasavvıf Şair: Sâdeddîn Sırrî ve Hatıraları", *Geçmişten Günümüze Manisa Şehzade III. Mehmed ve Manisa Tarihi-Kültürü-Ekonomisi*, c. II, 2018, Manisa, s. 1323.

Sa'deddîn Sırrî Efendi ailesi ile İstanbul'a göç etmiştir. Bu göçün en mühim sebeplerinden biri de çocuklarının millî ve dinî bir eğitim almalarını istemesidir. Altı ay kadar İstanbul Erenköy'de ikâmet eden fakat aradığını bulamayan Sa'deddîn Efendi buradan Manisa'ya göç etmiştir. İstanbul'da geçirdiği zaman zarfında oldukça zor bir dönem geçiren Sa'deddîn Efendi sonrasında dervişlerine şöyle nasihatte bulunmuştur: "Hicret etmeyiniz ederseniz büyük şehirlere gitmeyiniz. Vatanınız olan kasabaya mümâsil bir yer arayınız. Benden nasihat!"[3]

1913-1919 yılları arasında Manisa'da ikamet etmiş, burada kızının eğitimi ile alakadar olmuş ve mûsikî muallimliği yapmıştır. Ömrünün son yıllarına dair pek malumat bulunmayan Sa'deddîn Sırrı Efendi 6 Şubat 1936'da Türkiye'de vefât etmiştir. Kabri Üsküp Rifâî Âsitânesi bahçesindedir.[4]

Edebî Yönü, Mûsikîye Dâir Yazı ve Şiirleri:

Birçok mutasavvıf gibi şiir yazmayı ve okumayı seven Muhammed Bâkır Efendi, oğlu Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin edebî yönünün gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Sırrî Efendi, on iki yaş civarında yazdığı bazı manzum metinleri babasının görebileceği yerlere bırakarak bu metinleri görmesini ve onlar üzerinde düzeltmeler yapmasını sağlamıştır. Bu şekilde edebiyatta, bilhassa şiir türünde vukufunu artıran Sa'deddîn Sırrî Efendi on beş yaşına geldiğinde vezin ve kafiye usulünü öğrenmiş; Arapça ve Farsça kelimelerin metin içerisindeki kullanımlarına hâkim olmuştur.

Yıldız, *Cerîde-i Sûfiyye* gibi gazete ve dergilerde yazıları yayınlanan Sa'deddîn Sırrî Efendi Yahya Kemal Beyatlı'nın hayatında ve sanatında önemli bir yere sahiptir. Yahya Kemal on üç, on dört yaşlarında Üsküp Rifâî Âsitânesi'ne devam etmiş, âyinlerde zâkir olarak ilâhiler okumuştur. Ayrıca Sa'deddîn Efendi'den Farsça dersleri almıştır. Yahya Kemal'in şiir ve edebiyata dair duygularının açığa çıkmasında âlim ve şair bir zât olan Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin büyük etkisi vardır. "Ömrün şu biten neşvesi tam olsun erenler" mısrası ile başlayan bestelenmiş şiirini bu manevî hava ile yazdığı rivayet edilmektedir.[5]

Çeşitli gazete ve dergilerde birçok neşriyatı bulunan Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin mûsikî ile ilgili biri nazım diğeri nesir olmak üzere kaleme aldığı iki metin bulunmaktadır. *Mûsikî* başlıklı yazısında genel olarak mûsikî hakkındaki görüşlerini açıklamış, mûsikînin hayatın her alanındaki mevcudiyetini ve insandaki te'sirlerini ele almıştır. Hz. Peygamber'den misaller sunarak mûsikînin dinî çerçevedeki meşruiyetini izâha çalışmıştır:

MÛSİKÎ

Terânegâh-ı âleme nağme-i 'kün' edeliden beri mûsikî mevcuttur. Denebilir ki beşeriyyet ne vakit başlamış ise, mûsikî de o vakit ibtidâ etmiştir. Taş, tunç, ağaç devrelerindeki insanlar, elbette ahvâlin ilcââtıyla münferihan ve ya müteessiren terennüm etmişlerdir.

Mesken ve melbusâta olan ihtiyâc-ı kat'î henüz hiss olunmazdan mukaddem nasıl ki ekl u şürbe mübrem bir lüzum-ı tabîî var idi, mûsikî de o mebâdi-i edvârda hayatın bir lâzıme-i gayr-

[3] Ceyhan, "I. Dünya Harbi Yıllarında Manisa'da Üsküp'lü Bir Mutasavvıf Şair: Sâdeddîn Sırrî ve Hatıraları", s. 1321.
[4] Ceyhan, "I. Dünya Harbi Yıllarında Manisa'da Üsküp'lü Bir Mutasavvıf Şair: Sâdeddîn Sırrî ve Hatıraları", s. 1324-1327; *Feyzu'l-Sabah*, İstanbul, 1985, s. 10.
[5] Mustafa Kara, "Basra Bursa Bosna Güzergâhında Bir Mola: Üsküb Rifâî Tekkesi", *Keşkül*, sayı 28, İstanbul: Sûfi Kitap, 2013, s. 47; Yahya Kemal Beyatlı, *Çocukluğum Gençliğim Edebî ve Siyâsî Hâtıralarım*, İstanbul, 2018, s. 96.

ı mufârıkı idi. Belki henüz nutk ile yekdiğerine ifhâm-ı efkâr edemeyen eski insanlar bile iktizâ-yı hilkatle kendi kendilerine bir şeyler terennüm edip durmuşlardır.

Bugün bir sabiyy-i nevzâd gâ, gû diyerek müterennimdir. Bütün zevi'l-ervâh meşgul-i elhândır. Kumrunun hüzzâm edâlı kū kū kūları, yumurta kadar cüsseye mâlik olan bülbülün nevâ-yı âteşîni hep âsâr-ı mûsikîdendir. Nagamât-ı andelîbânenin dekāyık-ı üslûbu tedkîk edilse medîd mededlerle mukaddimeten bir gazel okuduğu, hezârfen şakırdılarla bir şarkı söylediği görülür.

Mûsikî mebâdi-i hilkatin esaslarıyla temelleşmiş bir lâzıme-i hayattır. Devâmı da mâdâme'l-beşerriyye kâim olacağı şüphesizdir. Fıtrat-ı ezeliyyenin insanlara bahş ettiği hasâis arasında mûsikî, mühim bir mevki ihrâz etmiştir. Muhârebelerde insanlara can acısını unutturan, suya koşan teşne gibi âteş-i cidâle koşduran, iş başında insana muâvenet eden, develere koca sahra-yı kebîri şedd ettiren, bin koyunu bir çobana râm eyleyen hep mûsikîdir.

İbadetler, şenlikler, matemler, her milletde her bir ayin-i beşeriyye savt sâyesindedir. Hayat âlem-i esvâta müftakirdir. Biz İslâmların namâzlarımız, ezânlarımız, zikirlerimizde vâsıta-i icrâiyye savttır. Savt-ı hasenle na't-ı şerîf okuyan bir âşıkın celî sayhaları, sabah namâzını kıldıran bir imamın cehrî kırâati ruhumuza ruh katar. Mezâmîn-i na'tiyyeyi ve mezâyâ-yı Kur'âniyyeyi bize ilkā eden sadâdır.

Efsahu'l-lisân Efendimiz hazretlerinin Kelâmullah'ı rûhu'l-elhân olan çargâhdan okudukları mervîdir. كلمني يا حميرا *(Ey Pembecik konuş benimle)* ارحنى يا بلال *(Ey Bilal ferahlat beni) kelimât-ı Nebevîsi halâvet-i savtiyyenin te'sîrât-ı rûhiyyesini pek vâzıh bir suretde göstermiştir. Bunca ashâb-ı kirâm arasında Bilâl-i Habeşî'yi bi'l-intihâb müezzin-i hass yapan şüphesiz ki onun kudret-i fevkalâde-i mûsikîyyesi idi. Binâenaleyh ibâdetde mûsikî vücûb derecesindedir. Çünkü gıdâ-yı ruhdur. Erkân-ı dîniyyemizden olan salât-ı mefrûzanın bir rükn-i azîmi bulunan kırâatdeki gavâmız-ı kudsiyyeyi rûh-ı beşere infâz eder. Bize 'Kur'ân-ı Kerîm'i lahn-i Arab üzere okuyunuz.' buyurulmuştur. Bir Arab Kur'ân tilâvet ederken mükemmel bir hicaz seyr-i tabiisiyle insanı gaşy eder. Fakat fazla gunnelerle sâmiayı tahrîş etmez. Filhakîka Kur'ân'da teganni olmaz. Ancak mezâyâ-yı mûsikıyye, ağız büzerek bir takım lüzumsuz teganniler değildir. Sâmiayı teşnîf ederek rûha nüfûz eden bir kuvve-i savtiyyedir ki fenn-i mûsikînin de'b-i mahsûsundan tecellî eder.*

Mûsikînin tekmîli Hazret-i Dâvud alâ nebiyyinâ aleyhi's-selâm devridir. Ma'lûmdur ki nebiyy-i müşârun ileyhin ahkâm-ı ibâdâtı şuûn-u luhûn üzere idi. Âleme ta'lîm-i elhân ile ba's olunan Dâvud Nebî maâbid-i mahsûsasında mezâmirini büyük santurlarla bir âyin-i rûh-nevzâda [nüvâza] tevfîkan okur ve okuturlardı. Bu sûretle Hâlık'a yalvarır, halkı Hakk'a celb içün ulvî sadâlarla insanların ruhlarına nüfûz ederek mezmûrlar okur, mezâya-yı savtiyyeyi ruhlandırarak nidâlar eylerdi.

Ses, gerçi bir ni'met-i vehbîdir. O, tahsil ile ele geçmez bir cevherdir. Ancak bu fevkalâdelikle mümtâz bir derecedir. Yoksa zamânımızda tevsi' ve tesbît edilen tarz u usûl ile mükemmel bir ilim olmuşdur. Alelâde bir dereceyi çalışmakla her müntesib tahsil edebilir, az çok akı karadan ayıracak kadar mahâret-i mûsikîyyeye mâlik olur.

Gönül ister ki ham sofularca ittihâz edilen dâire-i tengnâyîden biraz sıyrılarak esas-ı mesele memnuiyet-i sırfadan kurtulsun, mûsikî tahsiline rağbet verilsin, huffâz, hutebâ, eimme, mevlûdhân, zâkirler gibi dînen muhtâc olduğumuz zevât şimdiki mahdûdiyetde kalmasın. Bir câmiye, bir tekkeye gidilse ruhla beraber sâmia da hazzını alsın, mûsikîyi yalnız çeng addederek meziyyâtı inkâr edilmesin.

"Mûsikî, âşıkın aşkını, fâsıkın fıskını uyandırır." Mûsikî hakkında bu en güzel bir sözdür.

Filhakika mûsikî, meknûzât-ı vicdâniyenin meydana dökülmesine bir âletdir. Riyâkâr bir âbid-i müttekîyı bir anda çileden çıkardığı gibi, sâdık bir kulun kalbine bir nefesde aşk-ı ilâhîyi sokar, davul zurna ile oynayan bir bî-şuûru sırsıklam terletinceye oynattığı gibi nâyın nevâ-yı rûh-perverinden çıkan nefehât-ı kudsiyye ile bir âşıkı vecd ve cezebât içinde yıllarca döndürür, yandırır.

Bir fahûr-ı fâhiri katılınca güldürdüğü gibi bir felekzedeyi bayılınca inletir, ağlatır.[6]

Mûsikî terimlerinin yer aldığı *Istılâhât-ı Mûsikî* başlıklı şiiri ise âdeta bir kâr-ı nâtık güftesidir, makam ve usûl adları başta olmak üzere mûsikî ile ilgili birçok terime yer vermiştir. Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin bu ıstılaha hâkimiyeti onun mûsikî konusundaki yetkinliği ve gayreti konusunda bizlere fikir vermektedir:

"Istılâhât-ı Mûsikiyye
Reh-i **râst**ın budur âyîn-i evvel mûsikî ehli
Usûl üzre yola bir **pîş-rev**le ibtidâr eyler

Sürûr-ı aşk ezel bezminde **taksîm**-i ilâhîdir
Gazel tarzında güftârım o remzi âşikâr eyler
Verir aks-i **sadâ** her perdeden bir âh-ı cân-gâhım
Hem **âheng**-i **segâh**ım **çârgâh**a **müsteâr** eyler

Dügâh-ı şekden geçdim, **yegâh**-ı vahdeti buldum
Beni ehl-i hakîkat **pencgâh**ımdan ayâr eyler

Bayâtî beyt-i dilde mahşer-i **uşşâk**ı cem' etse
Kopar âhım **hüseynî**den cihânı zâr zâr eyler

Hicâzkârâne feryâdım **hicâz**ı **sûznâk** etdi
Zebânım **sûz-i dil**den dillere âteş nisâr eyler

Aşîrân-ı Acem duysa **nevâ**-yı âteşînim âh
Emînim **Isfahân**îler **Nihâvend**e karâr eyler

Perîşân oldu gönlüm kâkül-i **beste-nigâr**ımdan

[6] *Cerîde-i Sûfiyye*, 18 Recep 1331/10 Haziran 1329 (23 Haziran 1913), nr. 50, s. 17-19.

Sabâ devrinde bir **fasl-ı ferahnâk** intizâr eyler

Ferah-efzâ ve **şevk-efzâ** olursa sözlerim çok mu?
Muhayyer diler ise **şâhnâzı gül-izâr** eyler

Dedi üstâd **büzürg-nağme**-i aşka **pesendîde**
Hezâr-ı tab'ımın **elhân**ı vahy behredâr eyler

Nühüft olmaz **evic** evcinde **mâhûr-ı hümâyûn**um
Çıkar bir **zemzeme**m âfâka ebr-i eşk-bâr eyler

Evic-ârâda **tâhir** meşrebim bir rind-i şeydâyım
Ne **dilkeş hâverân**ım var havâyı **karcigâr** eyler

Olur rikkat-fezâ-yı merd-i Hak **hüzzâm**-ı hüzn-âver
Dayanmaz kalb-i **nikrîz**i **hisâr**ı ihtisâr eyler

Budur âdâb-ı **mutrib** bed' eder **devr-i kebîr**den **dem**
Dü-yekden devr eder sâgar dimâğı pür-mesâr eyler

Usûl-bendân-ı bezmin ihtirâmı var **makāmât**a
Hatâ-yı **düm-tekâ hânendegân**ı şermsâr eyler

Per-efşân fâhtem pervâz eder gāyet **hafîf** ammâ
Düşer **zencîr**-i kayda **darb-ı feth**inden güzâr eyler

Amân ey **sofiyân**ım pek **sakîl**dir **çenber**-i devrân
Ağır **aksak** gider bu **devr-i Hindî** câna kâr eyler

Dokunma **sâz**ıma zinhâr **mızrâb**-ı taabbüsle
Seni bir sayham ey zâhid o demde târümâr eyler

Budur **kānûn**-ı Cem çek sîneye sen bir **kemân**-ebrû
Çıkar dil micmerinden dûdu **ûd**un intişâr eyler

Dedem cânlar bağışlar nefh edince **nây**-ı mansûru
Bu **savt**-ı dil-fezâyı duysa **Dâvud** iftihâr eyler

Görünmezse **def** elde def'-i gam mümkün değil dilden
Cihân bezminde erbâb-ı **hevâ** hep inkisâr eyler

Kalan yok **bir nidâ**dan başka çünkü kubbede bâkî
Bakın **bu güfte**yi kim erganûnum yâdigâr eyler

Teessürle dü-nîm olmakda bağrım **düm-tekâ-tek**den
Çekince bir **meded hânende** yüz bin i'tizâr eyler

Zemîn ağlar, **zamân** ağlar **miyân** ağlar figānımla
Garîbim garb u **şarkı** âh ü zârım gam-güsâr eyler

Semâî şevkle teşnîfe sâ'îdir **terennümler**
Gezer dillerde **destânım**, **kalender**de karâr eyler

Ele geçmez o dilber **koşma** bî-hûde a cânım gel
Kaçar durmaz atar **mânî** cefâyı ihtiyâr eyler

Murakkas bir havâ tutdurdu **çeng**-i âleme hilkat
Cihân **oynar** keşâkeş âdemi hayret-şiâr eyler

Nedir bu nakş-ı gûnâgûn dünyâ **bestekâr**ında
Birer **tavr** ile her dem bir **giriş**den başka **kâr** eyler

Çıkar yüz bin kafâdan dehr içinde **tîz ü pes**den **ses**
Birer **nağme** bulur herkes tesellîye medâr eyler

Sırrî"[7]

Mûsikî Yolculuğu:

Sa'deddîn Sırrî'nin musikiye olan merakı ve ilgisi yazdığı yazılarda görüldüğü gibi, kaleme aldığı hatıratında da görülmektedir. *Menâkıb-ı Târihiyye- Mûsikî* başlıklı hatıratından, mûsikîye tasavvufî sebeplerle ilgi duyduğunu, kitaplardan ve etrafındaki mûsikîyle alâkalı kişilerden her zaman bu alanda bir şeyler öğrenme çabasında olduğunu görmekteyiz.

Sırrî Efendi mûsikî nazariyatına dair ilk bilgileri Üsküp Sanâyi Mektebi'ndeki zâtlardan edinmiştir.[8] Kendisine bir musiki muallimi bulamayan Sa'deddîn Sırrî Efendi irtibatta olduğu bazı kitapçılardan musikiye dair kitaplar istemiştir. Bunlar Zâtî Bey (1863-1951)'in *Nazariyât-ı Mûsikî*[9] kitabı ve *Ud Muallimi*[10] risalesidir. Bu eserlerden pek istifâde edemeyen Sırrî Efendi gittiği her yerde ve bulunduğu her mecliste daima mûsikîye dair mâlumât aramıştır. Manastır Rifâî Dergâhı postnişini, amcası Bedreddin Efendi'yi ziyareti sırasında dergâhın

[7] Ceyhan, *Gencîne Üsküplü Sâdeddîn Sırrî Bazı Yazı ve Şiirleri*, Kocaeli, 2018, s. 50-52; Gönül Paçacı Tuncay, *Önce Söz Kâr-ı Nâtık*, İstanbul, 2018, s. 166.
[8] Ceyhan, "I. Dünya Harbi Yıllarında Manisa'da Üsküp'lü Bir Mutasavvıf Şair: Sâdeddîn Sırrî ve Hatıraları", s. 1328.
[9] Mehmet Zâti Arca, *Kütüphâne-i Mûsikîden Nazariyât-ı Mûsikî*, İstanbul, 1315/1897.
[10] Ali Sâlâhi Bey, İlâveli Ud Muallimi, İstanbul, 1340.

müdavimlerinden Neyzen Nazîf Bey'den enstrümanlara ve nota yazımına dair bilgi edinmeye çalışmış, hatta uşşak makamında aksak usulünde bir eseri notaya aldırmıştır.[11] Üsküb'e döndüğünde dergâhın zâkirlerinden Hâfız Mehmet ile bu notayı icra etmeye çalışmışlar; bu vesile ile Selânik'ten bir kanun getirtmişler ve kanun ile eseri icraya çalışmışlardır. Sırrî Efendi, Binbaşı Rızâ Bey'in evinde tanıştığı kanun çalan genç bir zabitten kanunun perdelerini öğrenmiştir. Bunun üzerine Hâfız ile birlikte nazariyat kitaplarını inceleyerek kanunun mandalları ile diyez ve bemolleri tayin etmeye ve çeşitli makamlardan sesler yakalamaya uğraşmışlardır. Daha sonra Tanbûri Cemil Bey'in *Rehber-i Mûsikî*[12] adlı eserinden istifade etmişler ve özellikle Hâfız Mehmet kanun icrasında başarılı olmaya başlamıştır.[13]

Âsitanedeki zikirlere Hafız Mehmet'in kanunla eşliği ve ilahilerin icrasında belli bir seviyenin yakalanmasına rağmen Sırrî Efendi mûsikî alanında gayret göstermeyi bırakmamıştır. Bir yandan İstanbul'dan gelen dervişlere okudukları ilahileri tashih ettirmiş; usûl bakımından eksik olan yerleri tamamlattırmış; bir yandan da irtibatta olduğu bestekâr ve musikişinaslara kendi kaleminden çıkan güfteleri besteletmiştir. Önce bir ud, daha sonra da bir keman alarak bu enstrümanları icraya çalışmıştır. Bu sebeple ismi hâtıratta zikredilmeyen meşhur bir kemânîden ders almış ve daha önceden tanışıklığı olan Selânikli Ûdî Ahmet Efendi ile irtibata geçmiştir.[14]

1913'de ailesi ile birlikte Manisa'ya göç eden Sa'deddîn Sırrî Efendi Balkan Harbi'nin olumsuz etkileri ile geçim zorluğu çekmeye başlamıştır. Yine bu dönemde askere alımlar nedeniyle huzursuz olan ve ailesinin tek başına kalacağı endişesini taşıyan Sırrî Efendi İttihat ve Terakki Manisa kâtib-i mes'ûlü Avni Bey ve onun idâresindeki mektebin müdürü Yanyalı Şeyh Safvet Efendi vesilesi ile bu mektepte mûsikî muallimliğine atanmıştır. Hâtıratın bu kısmında Sırrî Efendi aktardıkları ile aynı zamanda bizlere o dönemin eğitim hayatı hakkında da fikir vermektedir.[15]

Mektebe piyano aldırmak isteyen Sırrî Efendi bu tahsîsâta kadar derslerine keman eşliğinde devam etmiş ve talebelere sadece meşk usulü ders yapmamış; nota yazımını da öğretmiştir. İmtihan dönemine kadar talebelerini, eseri notası ile yazabilecek ve keman eşliğinde icra edebilecek seviyeye getirmiştir. Sırrî Efendi kendi görevli olduğu mektebin yanında Kız Nümûne Mektebi'nde de dersler vermiştir.[16]

Bestelenmiş Eserleri:

Yaptığımız araştırmalar sonucunda güftesi Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait 7 ilâhi tesbit ettik. Ayrıca güftesi ya da bestesinin kime ait olduğu belirtilmemiş; fakat Sırrî Efendi'nin

[11] Bu eserin notaya aldığımız *Hû Deyip Girdik Bu Er Meydânına* ilâhisi olması muhtemeldir.
[12] Tanbûri Cemil Bey, *Rehber-i Mûsikî*, İstanbul: Şamlı İskender, Evkaf Matbaası,1341.
[13] Ceyhan, "I. Dünya Harbi Yıllarında Manisa'da Üsküp'lü Bir Mutasavvıf Şair: Sâdeddîn Sırrî ve Hatıraları", s. 1329,1331.
[14] Ceyhan, "I. Dünya Harbi Yıllarında Manisa'da Üsküp'lü Bir Mutasavvıf Şair: Sâdeddîn Sırrî ve Hatıraları" s. 1331-33.
[15] Ceyhan, "I. Dünya Harbi Yıllarında Manisa'da Üsküp'lü Bir Mutasavvıf Şair: Sâdeddîn Sırrî ve Hatıraları" s. 1341-42.
[16] Ceyhan, "I. Dünya Harbi Yıllarında Manisa'da Üsküp'lü Bir Mutasavvıf Şair: Sâdeddîn Sırrî ve Hatıraları", s. 1345-46.

Mûsikî başlıklı yazısı içerisinde notası verilen bir eseri de güftesinin Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait olması ihtimali ve dönemin tekke mûsikîsine dâir bir örnek teşkil etmesi sebebiyle günümüz harfleri ile notaya aktararak çalışmamıza ekledik.

Kudret Kandilinden Bir Nûr Süzüldü; Güftesi Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait olan Hüseynî makamındaki eserin bestekârı bilinmemektedir. Rıfat Çalışkan'ın icrâsından tarafımızca notaya aktarılmıştır. Eser serbest bir usulde icrâ edilmektedir.

Her Nefesde Bul Hayât-ı Câvidân; Güftesi Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait olan Rast makamındaki eserin bestekârı bilinmemektedir. Rıfat Çalışkan'ın icrâsından tarafımızca notaya aktarılmıştır. Eserin kendine mahsus bir usulü mevcuttur.

Gönlümde Kaynadı Şâhımın Aşkı; Güftesi Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait olan râhatülervâh makamındaki eserin bestekârı bilinmemektedir. Rıfat Çalışkan'ın icrâsından tarafımızca notaya aktarılmıştır. Eserin kendine mahsus bir usulü mevcut olup yürük semâî usulüne iki sekizlik eklenmesi ile ortaya çıkan 8/8'lik bir usulden oluşmaktadır. Eser usûl notası ile verilmiştir.

Hû Deyib Girdik Bu Er Meydânına; Güftesi Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait olan Uşşak makamındaki eserin bestekârı bilinmemektedir. Rıfat Çalışkan'ın icrâsından tarafımızca notaya aktarılmıştır.

Yetiş İmdâdıma Kehfü'l-Emânsın Yâ Resûlallâh; Hüzzâm makamındaki eser, Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin 18 Recep1331/23 Haziran 1913 tarihli *Cerîde-i Sufiyye*'de yayınlanan "Mûsikî" başlıklı yazısı içerisinde yer almaktadır. Güftesi ya da bestesinin kime ait olduğu belirtilmemiştir. Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin kendi yazısı içerisinde yer alması, özellikle güftenin kendisine ait olabileceği ihtimalini aklımıza getirse de bu hususta elimizde bir delil bulunmamaktadır. Dönemin tekke mûsikîsine dair bir örnek teşkil etmektedir.

Devrân Bu Devrân; Güftesi ve bestesi Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait olarak belirtilen rast makamındaki eser Râik Haznedar'ın sesinden Cüneyt Kosal tarafından notaya alınmıştır. Çalışmamızda eserin Cüneyt Kosal imzalı nüshasını vermeyi uygun gördük.

Mâh-ı Mâtem Geldi Yansın Âşıkān Kan Ağlasın; Güftesi Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait Irak makamındaki eserin bestesi Cüneyt Kosal'a aittir. Her ne kadar Cüneyt Kosal imzalı notada güfte belirtilmemiş ise de araştırmalarımız sonucu güftenin daha önce Sırrî Efendi'nin ricası üzerine Selânikli Ûdî Ahmet Efendi tarafından bestelendiğini öğrenerek güftenin Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait olduğunu tespit ettik.[17]
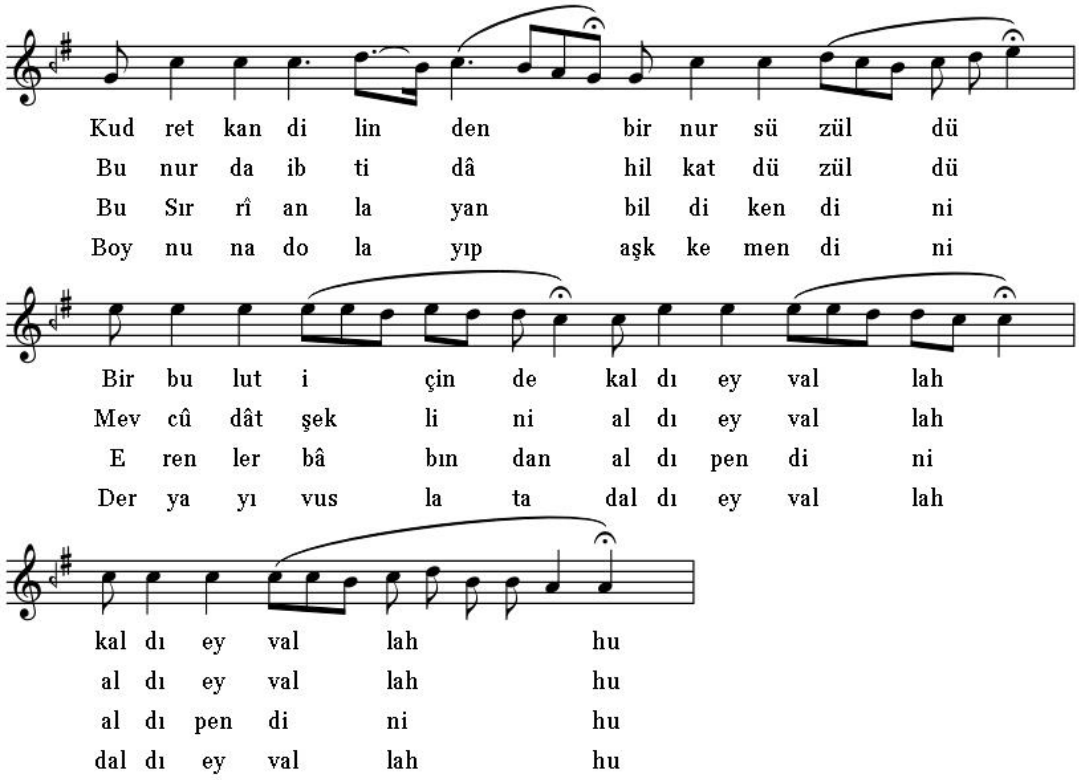
Söyler Lisân-ı Âhû; Güftesi Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait olan Hicaz makamındaki eser 28/ 02/ 2018 tarihinde M. Hakan Alvan tarafından bestelenmiştir.

[17] Ceyhan, "I. Dünya Harbi Yıllarında Manisa'da Üsküp'lü Bir Mutasavvıf Şair: Sâdeddîn Sırrî ve Hatıraları", s. 1333.

Hüseynî Nefes
Kudret Kandilinden Bir Nur Süzüldü

Güfte: Sa'deddîn Sırrî Efendi
Beste: ?

Usûl: Serbest



Kudret kandilinden bir nûr süzüldü
Bir bulut içinde kaldı eyvallâh
Bu nûrda ibtidâ hilkat düzüldü
Mevcûdât şeklini aldı eyvallâh

Muhammed Ali'nin nûrudur bu nûr
Verâ-yı vahdetde eyledi zuhûr
kesret içinde olunca mestûr
Herkesi gümâna saldı eyvallâh
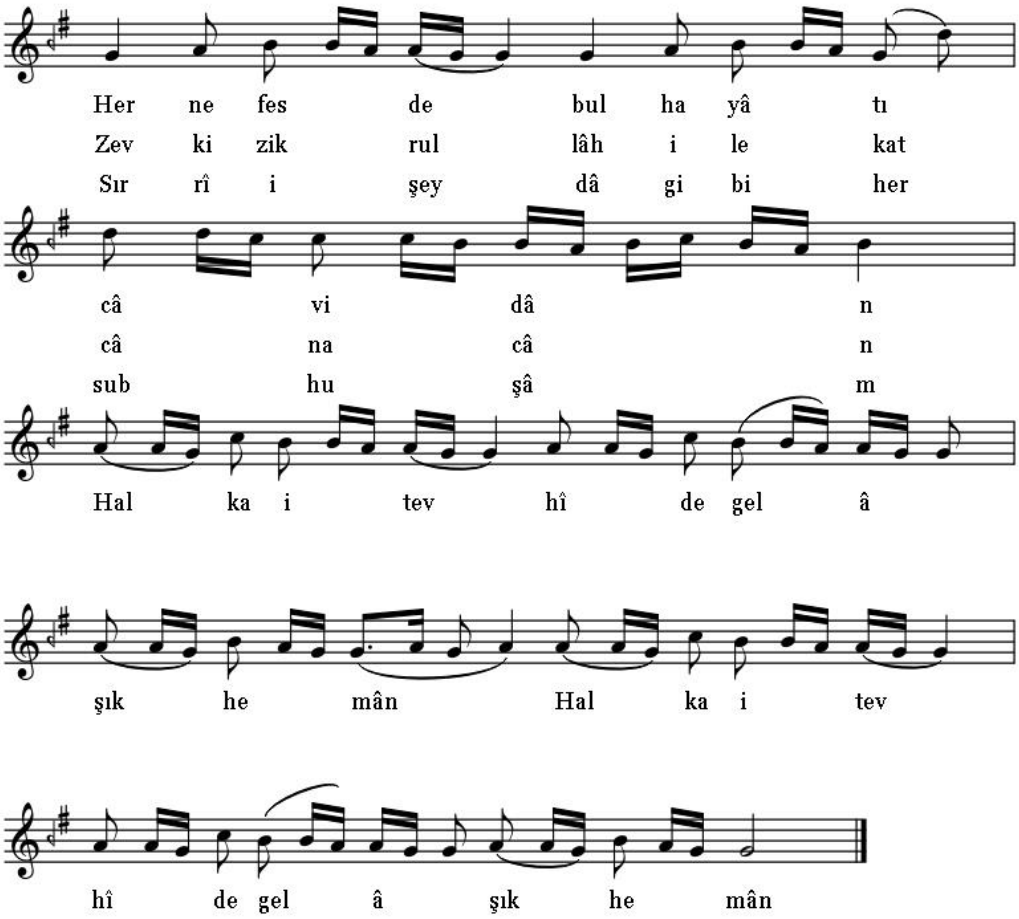
Aslından faslından var mı haberin
Evvel âhirde nerdedir yerin
Mebde ü meâdi bilmeyenlerin
Baltası taşa çaldı eyvallâh

Bu Sırrî anlayan bildi kendini
Erenler bâbından aldı pendini
Boynuna dolayıp aşk kemendini
Deryâ-yı vuslata daldı eyvallâh

Rast İlâhi
Her Nefesde Bul Hayât-ı Câvidân

Güfte: Sa'deddîn Sırrî Efendi
Beste: ?

Usûlü kendine mahsus



Her nefesde bul hayât-ı câvidân
Halka-i tevhîde gel âşık hemân
Zevk-ı zikrullâh ile kat câna cân
Halka-i tevhîde gel âşık hemân
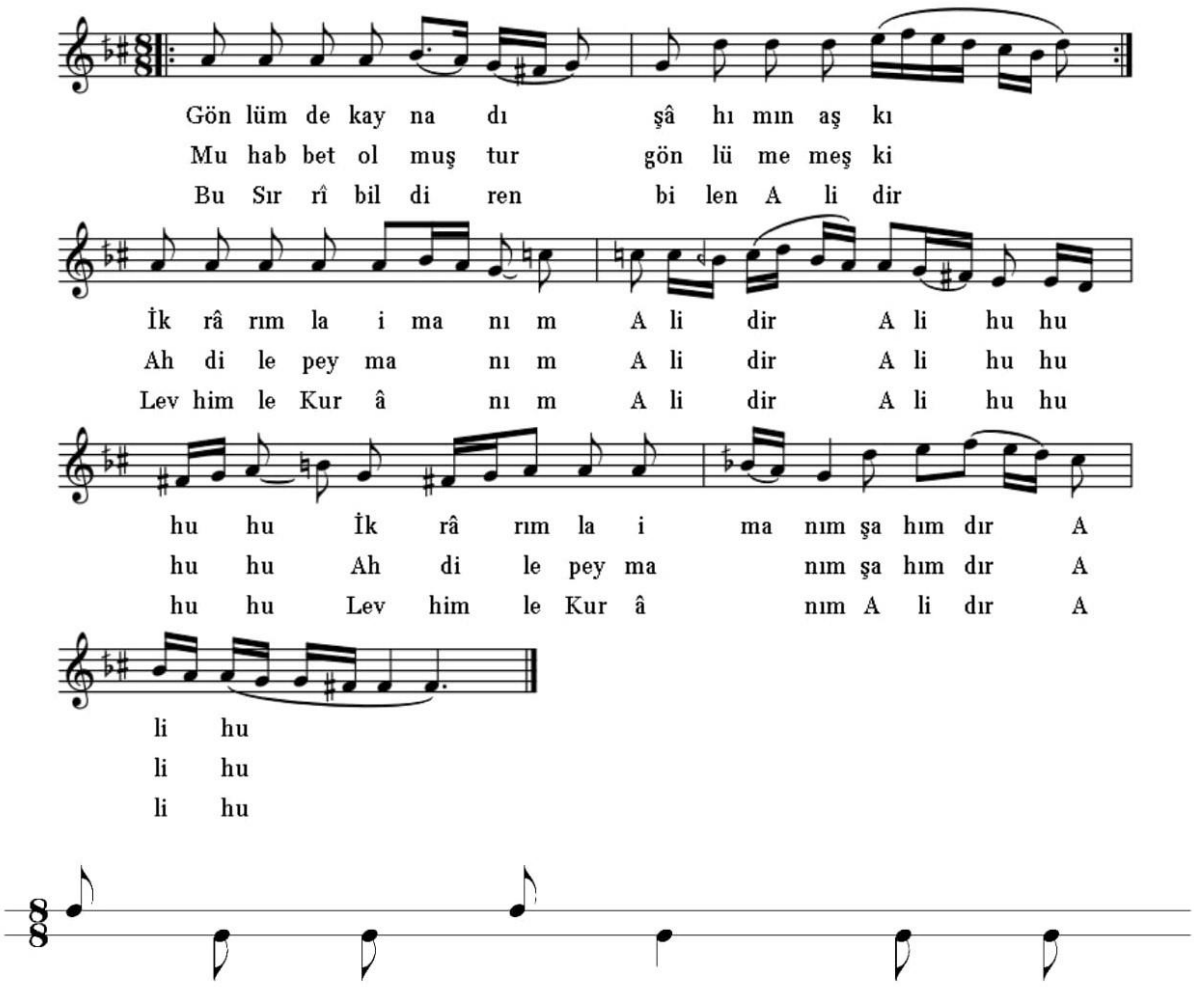
Bulmak istersen eğer cânânımı
Mâsivâdan kes dil ü dâmânımı
Behre-yâb et feyz-i Hak'dan cânımı
Halka-i tevhîde gel âşık hemân

Olma dünyâ-yı safâ-yı dil-i hayâl
Koy hayâli bezme gel ol ehl-i hâl
Raksın istersen eğer olsun helâl
Halka-i tevhîde gel âşık hemân

Bulmak istersen eğer zevk-i müdâm
Zikr-i Hakk'a sıdk ile kıl ihtimâm
Sırri-i şeydâ gibi her subh u şâm
Halka-i tevhîde gel âşık hemân

Râhatülervâh Nefes
Gönlümde Kaynadı Şâhımın Aşkı

Güfte: Sa'deddîn Sırrî Efendi
Beste: ?



Gönlümde kaynadı Şâh'ımın aşkı
İkrârımla imânım Ali'dir (şahımdır) Ali
Muhabbet olmuştur gönlüme meşki
Ahd ile peymânım Ali'dir Ali
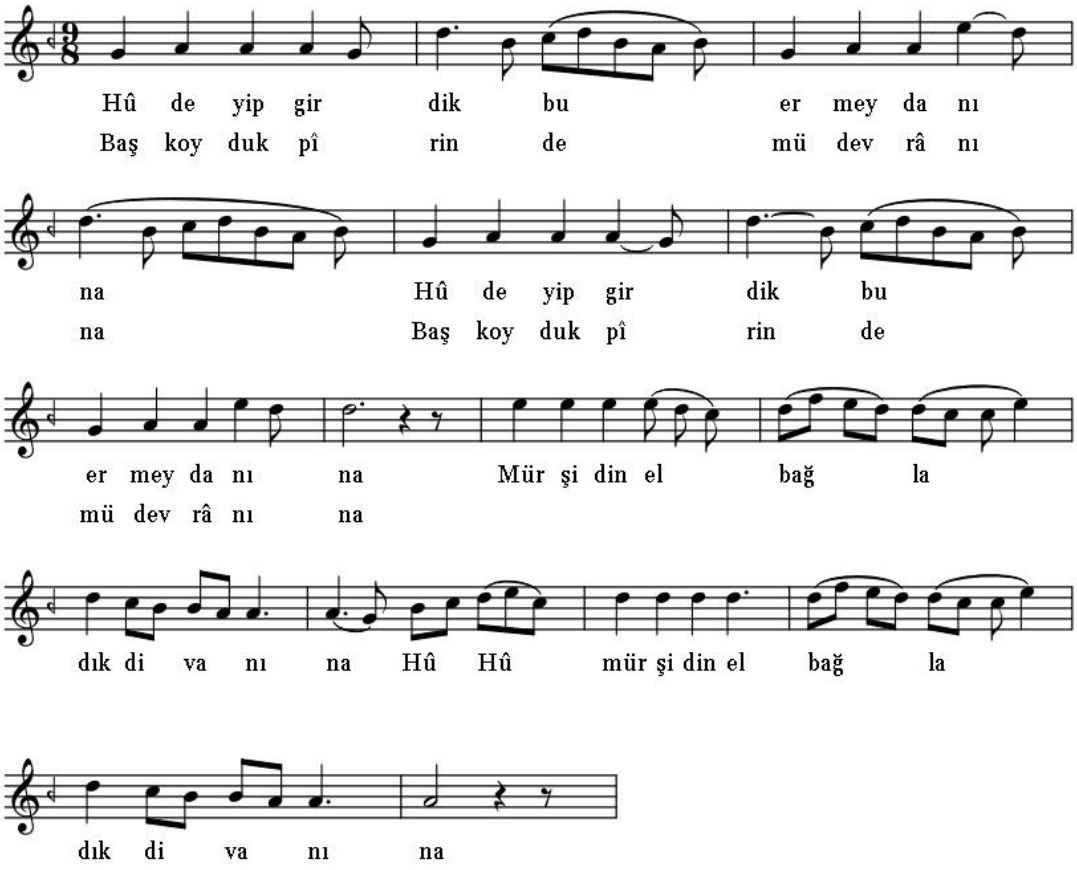
Muhammed Ali'dir ezelde kânım
Fâtımatü'z-Zehrâ'dır lahmimle kanım
Hasan Hüseyin'dir cismimle cânım
Ahd ile peymânım Ali'dir Ali

On iki imâma uyar katarım
Ârif olanlara cevher satarım
Mürşid eteğini elde tutarım
Her demde sultânım Ali'dir Ali

Cümle evliyâdan gelen Ali'dir
Devin kalkanını delen Ali'dir
Bu Sırrî bildiren bilen Ali'dir
Levhimle Kur'ân'ım Ali'dir Ali

Uşşâk Nefes
Hû Deyip Girdik Bu Er Meydanına

Güfte: Sa'deddîn Sırrî Efendi
Usûl: Aksak Beste: ?



Hû deyip girdik bu aşk (er) meydânına
Mürşidin el bağladık dîvânına
Baş koyduk Pir'in dem ü devrânına
Mürşidin el bağladık dîvânına
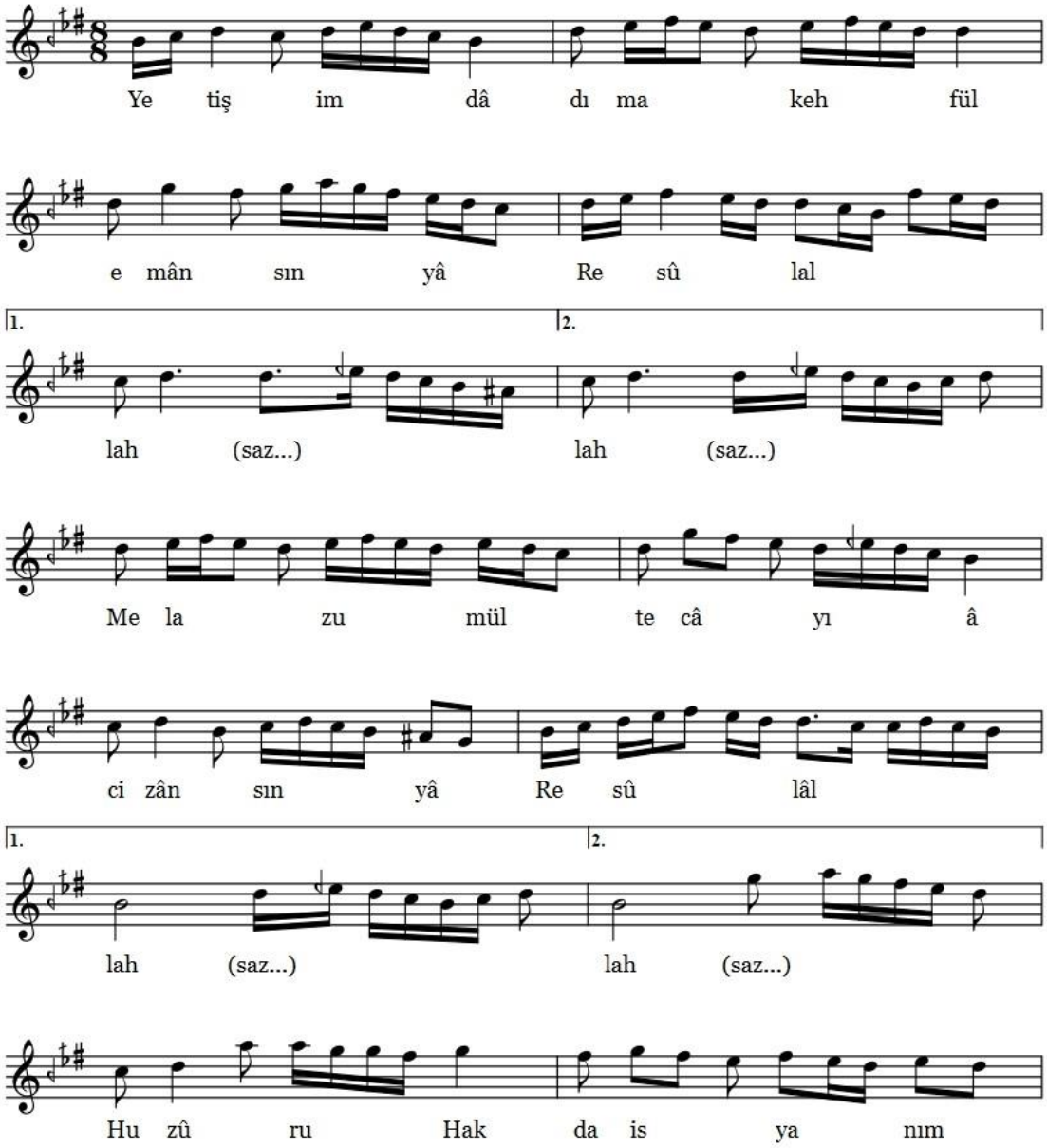
Anladık ne imiş Cemâl-i lâ yezâl
Vech-i bâkîdir ol yüz bulmaz zevâl
Etmeyiz bu yüzden gayri ihtizâr
Mürşidin el bağladık dîvânına

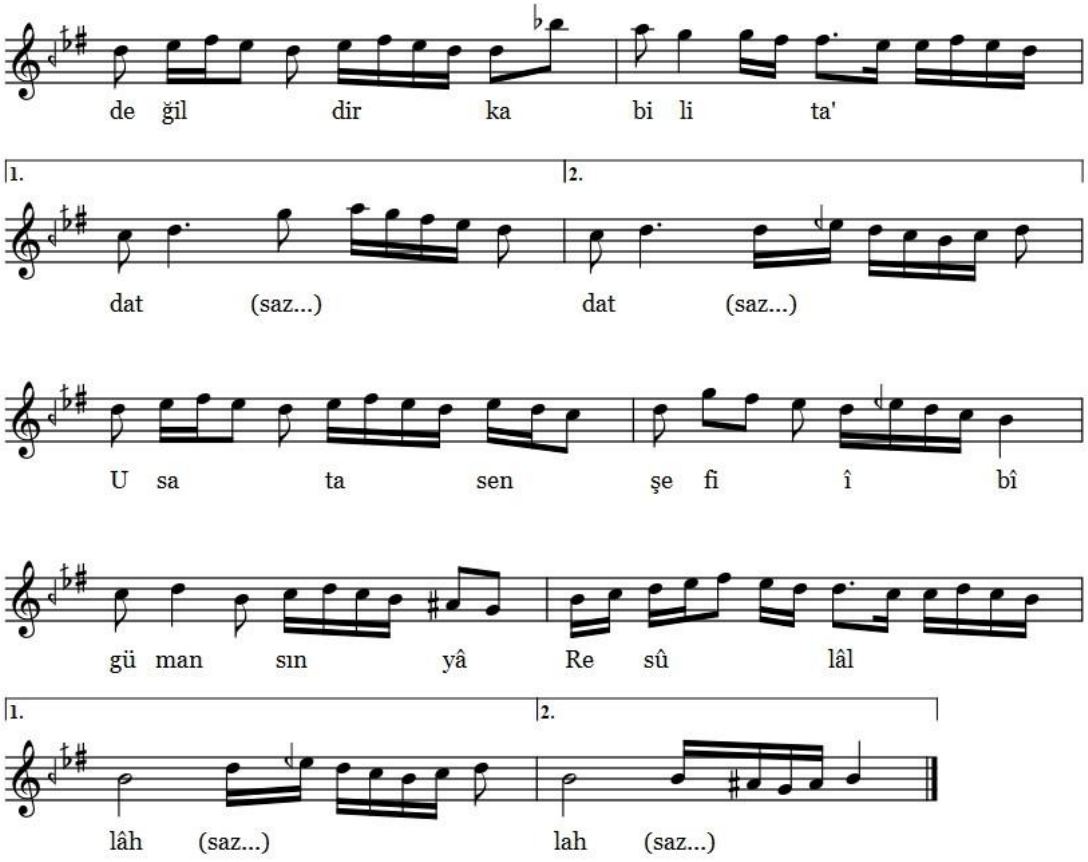
Bâb-ı teslîmden girip gördük huzûr
Vuslat-ı Hakk'a erip bulduk sürûr
Sırrî haketti huzûrunda zuhûr
Mürşidin el bağladık dîvânına

Hüzzam Na't-ı Şerîf
Yetiş İmdâdıma Kehfü'l-Emânsın Yâ Resûlallâh

Usûl: Düyek

Güfte: ?
Beste: ?
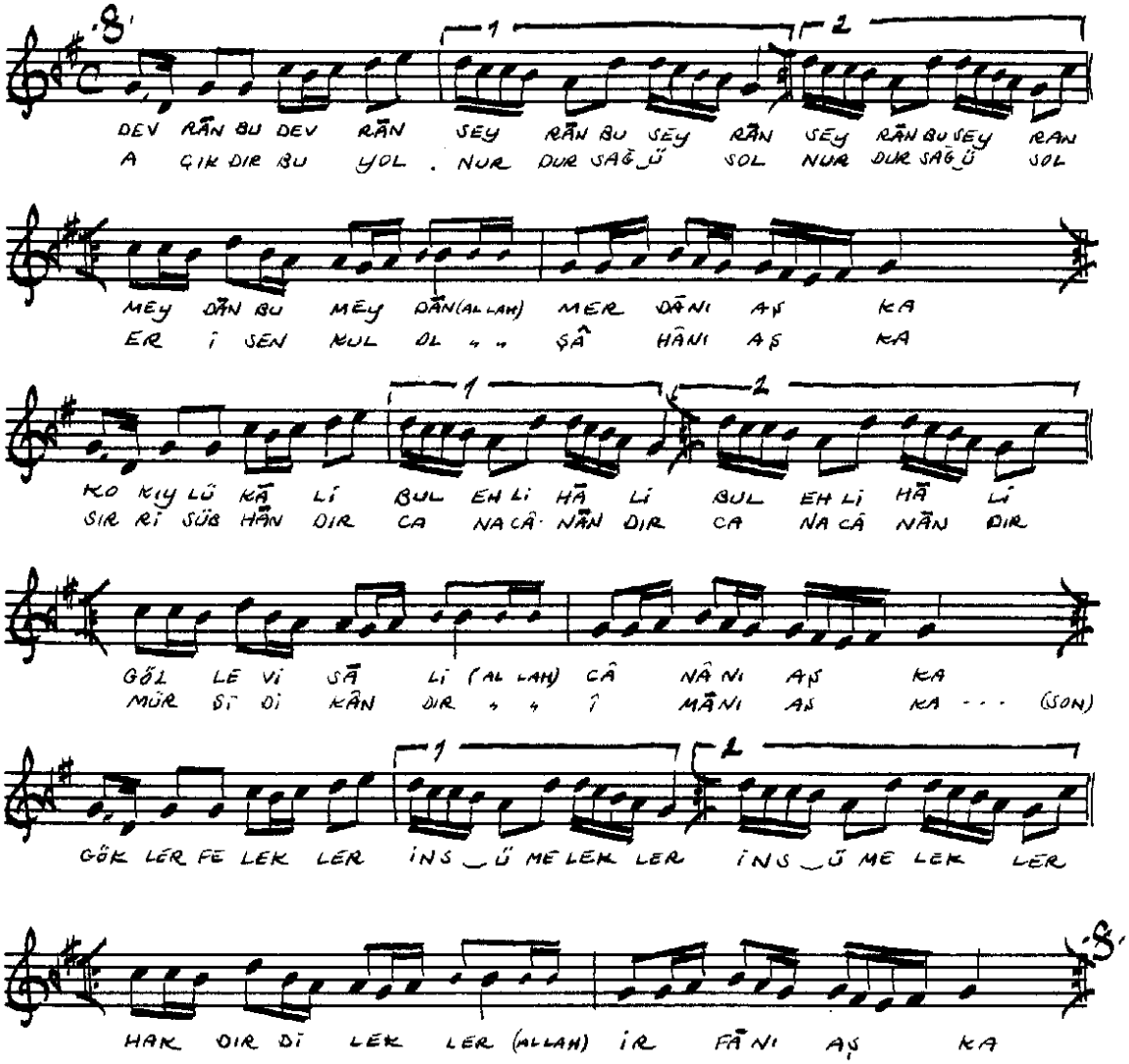




Yetiş imdâdıma kehfü'l-emânsın yâ Resûlallâh
Melâz u mültecâ-yı âcizânsın yâ Resûlallâh
Huzûr-ı Hak'da isyânım değildir kâbil-i ta'dât
Usâta sen şefî-i bî-gümânsın yâ Resûlallâh

Eser, Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin 18 Recep1331/23 Haziran 1913 tarihli "Cerîde-i Sufiyye"de yayınlanan Mûsikî başlıklı yazısı içerisinde yer almaktadır.

Usûlü: Sofyan

RAST İLÂHİ - 67

Beste: Şeyh Sâdeddin Rifâî Ef.
Güfte: Şeyh Sırrî Ef. (Üsküplü)



Devrân bu devrân
Seyrân bu seyrân
Meydan bu meydân
Merdân-ı aşka

Ko kuyl ü kâli
Bul ehl-i hâli
Gözle visâli
Cânân-ı aşka

Gökler felekler
İns ü melekler
Hakdır dilekler
İrfân-ı aşka

Açıkdır bu yol
Nurdur sağ ü sol
Er isen kul ol
Şâhân-ı aşka
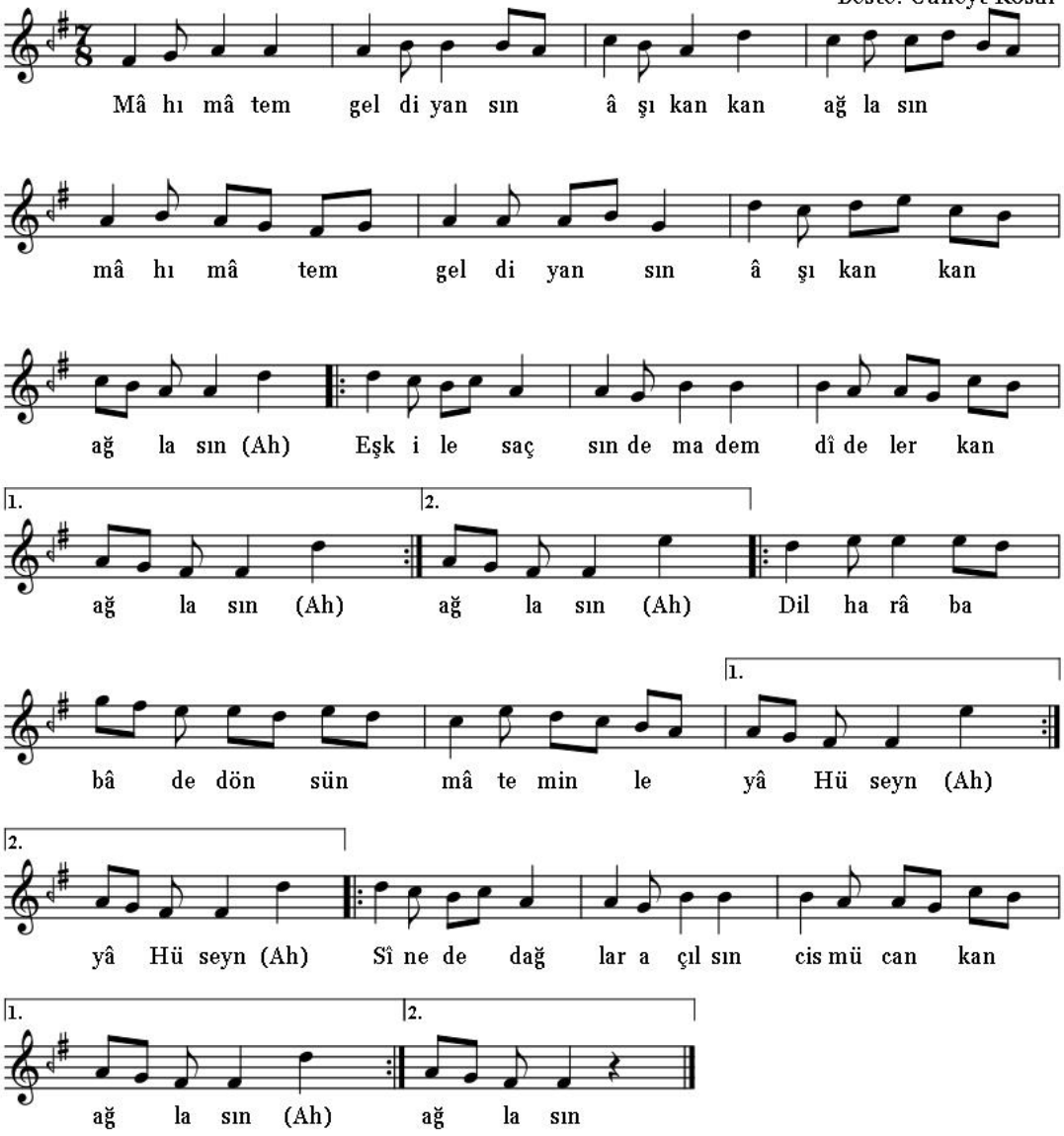
Sırr-ı Sübhan'dır
Câna cânandır
Mürşîd-i kândır
Îmân-ı aşka

Rûşen Efendinin Vakıf'da
kasete kaydedilen sesinden
30.10.1989
Ümeyr Koca

Irak İlâhi
Mâh- Mâtem Geldi Yansın Âşıkân Kan Ağlasın

Usûl: Devr-i Hindî

Güfte: Sa'deddîn Sırrî Efendi
Beste: Cüneyt Kosal
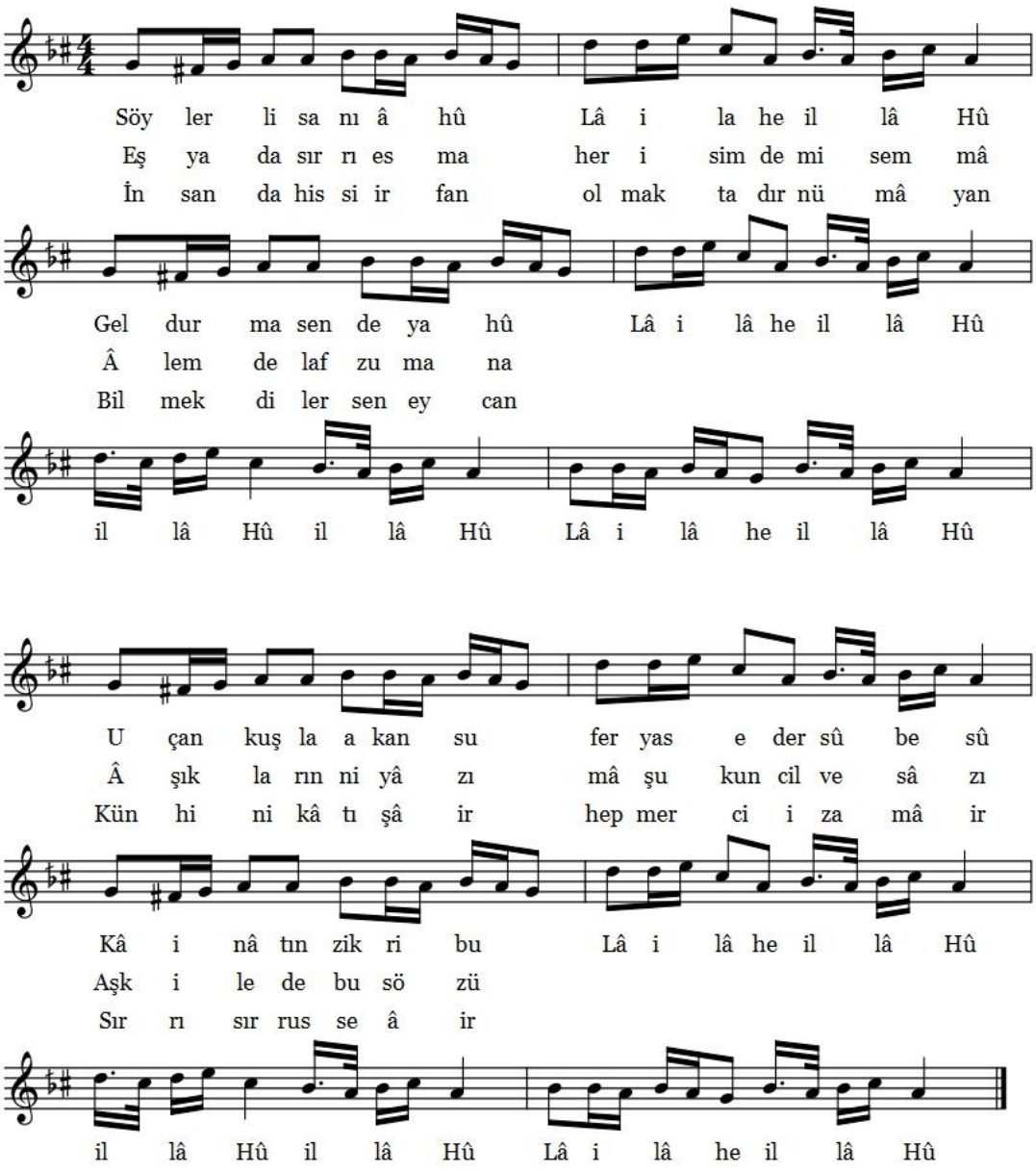


Mâh-ı mâtem geldi, yansın âşıkân kan ağlasın
Eşk ile saçsın dem-â-dem dîdeler kan ağlasın
Dil harâb-âbâde dönsün, mâteminle yâ Hüseyn
Sîneden dağlar açılsın cism ü cân kan ağlasın

Hicaz İlâhi
Söyler Lisân-ı Âhû

Güfte: Sa'deddîn Sırrî Efendi
Beste: M. Hakan Alvan

Usûl:Sofyan



Sonuç

Çalışmamızda edebiyat ve mûsikîye ilgi duyan ve gayretli bir âsitâne şeyhi olan Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin şimdiye kadar pek bilinmeyen mûsikî yönü üzerinde durmaya çalıştık. Bu vesile ile çalışmanın bir bütün oluşturması açısından mûsikî hakkında yazdığı yazılara yer verdik ve hatıratında kaleme aldığı mûsikîye dair gayret ve meşguliyetleri üzerinde durduk. Hangi seviyede olduğunu bilemesek de keman icrâsı, kanun ve ud sazı ile meşguliyeti, mûsikî ıstılahlarına olan hâkimiyeti, musiki konusundaki genel görüşleri, özellikle öğrencilerine nota yazımını öğretmesi ve onlara sazı ile eşlik ederek koro şefliği yapması, Sa'deddîn Sırrî Efendi'nin bu alanda sürekli ilerleyen bir gayreti olduğunu göstermektedir şüphesiz. Kendisinin ifadesi ile bir hoca bulamamış, yeni talebelerin arasına da karışamamış olsa da mûsikîyi dönemin nazariyat kitaplarından ve irtibatta olduğu musikişinaslardan şahsî gayreti sayesinde öğrenmiştir.

Çalışmamızda özellikle güftesi Sa'deddîn Sırrî Efendi'ye ait kadîm tekke geleneğimiz vasıtasıyla günümüze kadar ulaşmış ilahileri tespit etmeyi, bunları notaya alarak zengin mûsikî kültürümüze katkıda bulunmayı hedefledik. Bu eserler 1956 yılında Türkiye'ye göç eden Üsküp Rifâî Âsitânenin 6. şeyhi Mustafa Haznedar Baba ve oğlu Râik Haznedar vesilesi ile günümüze ulaşmıştır. Eserler son dönem Osmanlı tekke mûsikîsinin Balkanlardan günümüze kalan örnekleri olması açısından önemlidir. Bu sebeple eserlerde yer yer bölgenin müzikal esintileri usûl ve melodide kendisini hissettirir. Bunların yanında kendi yazısı içerisinde yer verdiği hüzzam ilâhi ise İster İstanbul'da ister Üsküp'te icrâ edilmiş olsun dönemin tekke mûsikîsine dair güzel bir örnektir.

Kaynaklar

Beyatlı,Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Edebî ve Siyâsî Hâtıralarım*, İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 2018.

Ceyhan, Adem, "I. Dünya Harbi Yıllarında Manisa'da Üsküp'lü Bir Mutasavvıf Şair: Sâdeddîn Sırrî ve Hatıraları", *Geçmişten Günümüze Manisa Şehzade III. Mehmed ve Manisa Tarihi-Kültürü-Ekonomisi*, Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Rektörlük Basımevi, 2018.

- *Gencîne Üsküplü Sâdeddîn Sırrî Bazı Yazı ve Şiirleri*, Kocaeli: KÜV Yayınları, 2018.

-"Üsküplü Mutasavvıf-Şair Sâdeddin Sırrî Hayatı, Bazı Yazı ve Şiirleri II", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Manisa, 2013.

Feyzu'l-Sabah, İstanbul, 1985.

Kara, Mustafa, "Basra Bursa Bosna Güzergâhında Bir Mola: Üsküb Rifâî Tekkesi", *Keşkül*, sayı 28, İstanbul: Sûfi Kitap, 2013.

Paçacı Tuncay, Gönül, *Önce Söz Kâr-ı Nâtık*, İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2018.

Sa'deddin Sırrî, "Mûsikî", *Cerîde-i Sûfiyye*, 18 Receb 1331/10 Haziran 1329/ [23 Haziran 1913], nr. 50, s. 17-19.

Musical Aspect of Sheikh of Skpoje Asitane Sa'deddîn Sırrî and his Composed Lyrics

Abstract

Sa'deddîn Sırrî Efendi, one of the sheikh of the Skopje Rifai Asitane, is a person who is interested in literature and music, and sensitive to events that took place in his time. He is enthusiastic about education. He lived a life that witnessed the end of one era and the beginning of another. More specifically, his efforts as a sheikh of asitane, not any tekke, have been a bridge between Istanbul and Skopje in the dervish lodge's music. He tried to transfer the culture of the dervish lodge to the next generations. And for this he made musicians correct the compositions, he tried to be in unity with Istanbul dervish lodge's music and contributed to this accumulation by encouraging the creation of new compositions.

In our study, we discussed the musical aspect of Sa'deddîn Sırrî Efendi, which was not emphasized before. After giving brief information about his life, we included his writings about music. Thus, we aimed to take his views and activities on music as a whole. Later on, we included efforts in music and teaching music in Manisa. This section, which we mentioned the memories of Sa'eddeddin Sırrî Efendi about the music, presents the connection of the musics in dervish lodges between Istanbul and Rumeli at the beginning of the 20th century. It also gives an idea about music books' existence in Rumelia at the time. Sirrî Efendi's teaching in Manisa provides clues about the musical education of the period.

At the end of our study we present the notes that have been reached today -with occasions Skopje Rifai Asitane's 6. sheikh Mustafa Haznedar and his son Raik Haznedar who immigrated to Turkey in 1956- and notated by us from Rıfat Çalışkan's performance. When we consider the people in the line that provide these hymns to the present day, the hymns go back almost a century ago and they shed some light on the dervish lodge music of the Rumeli of that period. In our study, we also included new compositions of Saudeddin Sirri Efendi's lyrics. One of them is a composition of Cüneyt Kosal, whose identity is not specified. As a result of our research, it has been determined that the lyric belongs to Sadeddîn Sırrî Efendi. The other hymn is a lyric of Sırrî Efendi, which was composed by M. Hakan Alvan in 2018. We have added a hymn, whose lyric and composition is not known from whom, but Sirrî Efendi included in his writing, to be recorded as an example of the music of the period.

Thus, we presented the views of Sa'eddeddin Sırrî Efendi, who was a sheikh in the Skopje Rifâî Âsitâne in the beginning of the 20th century and Sa'eddeddin Sırrî's lyrics in our music collectively.

Keywords: *Sa'deddîn Sırrî, music, Rifâî, lodge music, Skopje.*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Ölçülülük ve Aşkınlık Erdemi: Affetme, Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi

Temperance and Transcendence: The Relationship between Forgiveness, Humility and Religiosity

Sezai KORKMAZ[a]

[a] Dr. Öğr. Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
e-Posta: kzsezai@gmail.com , https://orcid.org/0000-0003-0250-6673

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	13.04.2020
Kabul Tarihi:	26.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Bu çalışmanın amacı şemsiye erdemler olan ölçülülük ile aşkınlığın içine giren bir kısım alt erdemler arasındaki ilişkiyi incelemektir. Araştırmada pozitif psikolojinin teorik zemini esas alınmıştır. Pozitif psikolojinin erdemler sınıflamasına göre affetme ve alçakgönüllülük alt erdemi ölçülülük erdemine dâhil olurken dindarlık alt erdemi ise aşkınlık erdemine girmektedir. Pozitif psikolojinin erdemler sınıflamasında altı temel erdemin birbiriyle ilişkili olduğu görülmektedir. Bu erdemler arasındaki ilişkilerin test edilmesi ve uygulama alanına dökülmesi çalışmanın önemini artırmaktadır. Çalışmada değişkenler arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla şu ölçekler kullanılmıştır; Heartland Affetme Ölçeği, Thompson ve diğerleri tarafından geliştirilmiş, Bugay ve Demir tarafından Türkçe'ye uyarlanmıştır. Alçakgönüllülük Ölçeği, Elliott tarafından doktora çalışmasında geliştirilip, Sarıçam ve diğerleri tarafından Türk kültürüne uyarlanmıştır. Dindarlık Ölçeği ise Ayten tarafından geliştirilmiştir. Ayrıca araştırmacı tarafından oluşturulan Kişisel Bilgi Formu ve katılımcıları aydınlatıcı ve bilgilendirici onam formu da çalışmada kullanılmıştır. Araştırma modeli olarak dokümantasyon ve tarama yöntemi benimsenmiştir. Çalışmada ikiden fazla değişken olduğundan tarama modellerinden ilişkisel tarama modeli esas alınmıştır. Araştırmaya 174 kişi katılmış olup, ölçeklerin toplam madde sayısı 44 olduğundan normallik ve örneklem seçimi şartlarını sağlamıştır. Araştırmaya katılanların cinsiyete göre dağılımına bakıldığında 54'ü (%31) erkek, 120'si (%69) kadındır. Örneklemin katılımcıları 17 ile 87 yaş aralığında ve çalışmanın yaş ortalaması ise 32,34'tür. Analizler IBM SPSS paket programı ve yapısal eşitlik modeli temelli Amos programıyla yapılmıştır. Analizde betimsel istatistik, t-test, faktör analizi, güvenirlik analizi, Pearson korelasyonu ve regresyon ağırlıkları kullanılmıştır. Araştırmanın t-test sonuçlarına göre affetme, alçakgönüllülük ve dini davranış boyutunda cinsiyet grupları arasında anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığı görülmüştür. Dindarlık ve dini ibadet boyutunda ise cinsiyet gruplarına göre erkekler ile kadınlar arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde bir farklılaşma söz konusudur. Bu durumu göre kadınlar erkeklere göre dindarlık ve dini ibadet boyutunda daha yüksek puanlar almıştır. Korelayon ilişkilerine bakıldığında ise affetme ile alçakgönüllülük, dindarlık, dini davranış boyutu ve dini ibadet boyutu arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Alçakgönüllülük değişkeni ile dindarlık, dini davranış boyutu ve dini ibadet boyutu arasında ise anlamlı düzeyde ve pozitif yönde ilişki olduğu tespit edilmiştir. Regresyon ilişkileri bulgularına göre ise dindarlık, dini davranış ve dini ibadet boyutu, affetme değişkenini yordamamıştır. Dindarlık, dini davranış boyutu ve dini ibadet boyutunun alçakgönüllülük davranışını anlamlı düzeyde açıkladığı saptanmıştır. Son olarak çalışmanın bulgularına göre dindarlık değişkeni, affetme ile alçakgönüllülük değişkenleri arasındaki ilişki de aracı değişken görevi görmemektedir.

Anahtar Kelimeler: *Affetme, Alçakgönüllülük, Dindarlık, Erdemler.*

Giriş

Erdemlerle ilgili çalışmalar felsefe ve ilahiyat alanlarında her dönemde çalışılmıştır. 19. yüzyılda psikolojinin felsefeden ayrılması ve bağımsız bir bilim dalı haline gelmesi erdemlerle ilgili çalışmaların felsefede ve dini metinlerde kalmasına neden olmuştur. Psikolojinin ilk ortaya çıktığı dönemde erdemler ve dindarlık/maneviyatla ilgili çalışmaların dışlanması, bu kavramların ölçülemeyen olgular olarak algısından kaynaklanmıştır. Psikoloji 19. ve 20. yüzyılda bilim dalı olma yolunda hızla ilerlemiştir. Psikolojideki ilerlemenin bilimsel sayılması ve kendini bilim çevrelerine kabul ettirmesi için dönemin bilim anlayışını benimsemiştir. Ayrıca bu dönemde bilim dallarında pozitivist ve determinist anlayış egemen olduğundan erdem, ahlak, dindarlık ve maneviyat gibi kavramlar psikolojinin konuları içinde değerlendirilmemiştir (Peterson & Seligman, 2004). Bu nedenle psikoloji erdem, ahlak ve maneviyat gibi "ölçülemeyen" alanları ötelemiş ve dışarda bırakmıştır (Bkz. Ayten, 2016).

1960'lı yıllara kadar psikanaliz, davranışçılık, biyolojik ve evrimsel yaklaşımlar gibi ekoller psikolojide ana akım olarak kabul görmüştür (Cüceloğlu, 2018). Bu psikoloji akımları erdem ve din gibi konuları ya hiç dikkate almamış ya da din ve maneviyat gibi konulara sert ve katı bir şekilde olumsuz bir tavır almışlardır. Bu durum 1960'lı yıllarda hümanist psikolojinin ortaya çıkışına kadar devam etmiştir diyebiliriz (Atkinson, Atkinson, Smith, Bem, & Hoeksema, 2019). Bu yıllardan sonra erdem, ahlak, din ve maneviyat gibi konuları, psikoloji literatürüne tekrardan olumlu bir değerlendirmeyle girmeye başlamıştır. Hümanist psikoloji, psikanaliz ve davranışçılık gibi ekollere bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Cüceloğlu, 2018). Çünkü 1960'lı yıllara kadar insanın özgür iradesi, seçme hakkı, kendini kaderini belirleyebilmesi, çevre ve güdüden kopup kendi başına davranabilmesi göz ardı edilmiştir. Hümanist psikologlar da bu konularda yoğunlaşmış, insan hayatının belli dönemlere bölünmesini reddetmiş, bireyin hayatının teorik kuramlarla açıklanmasına karşı çıkmış ve bilimsel metotları kullanma adına insanın birey olma haklarının elinden alındığını savunmuştur. Bu nedenle psikolojideki bilimsel metotları da eleştirmişlerdir (Peterson & Seligman, 2004).

Hümanist psikologların bilimsel metotları reddetmesi nedeniyle hümanist ya da fenomonolojik yaklaşım, ana akım psikoloji tarafından kabul görmemiştir. Ana akım psikoloji ekolleri, hümanist psikolojiyi bir ekol olarak kabul etmeme eğilimi içine girmişlerdir. Hümanist psikologların ardından psikolojide pozitif psikoloji akımı ortaya çıkmıştır. Aslında pozitif psikologlar, hümanist psikolojinin konularını işlemişler ve ele almışlardır. Hümanist psikoloji ile pozitif psikoloji arasındaki fark ise psikolojiye yaklaşımları konusunda olmuştur. Pozitif psikoloji de hümanist psikoloji gibi mutluluk, hayat memnuniyeti, insanın anlam arayışı, dindarlık, ahlak, maneviyat ve erdemler gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır (Bkz. Ayten, 2016; Csikszentmihalyi, 2020; Peterson & Seligman, 2004; Seligman, 2004). Fakat pozitif psikoloji, psikolojik bilimsel metotlarla çalışmış ve bu kavramları psikolojiye kazandırmıştır. Pozitif psikoloji 2000'li yıllarda ortaya çıkmıştır. Bu süreçten sonra mutluluk, hayat memnuniyeti, insanın anlam arayışı, dindarlık, ahlak, maneviyat ve erdemler gibi konular üzerindeki çalışmalar sürekli ve hızlı bir ivmeyle artmıştır (Seligman, 2006).

Bu çalışmanın amacı pozitif psikolojinin ele almış ve sınıflandırmış olduğu bazı erdemler arasındaki ilişkidir. Peterson ve Seligman (2004) yapmış olduğu çalışmada evrensel erdemleri belirlemeye çalışmışlardır. Erdemleri belirleyebilmek amacıyla doğu/batı felsefesini, İslam, Hristiyanlık, Yahudilik ve Budizm gibi dinleri incelemişlerdir. Bu incelemenin ardından altı temel evrensel erdem olduğunu tespit etmişlerdir. Bu erdemler bilgelik, cesaret, insancıllık, adalet, ölçülülük ve aşkınlıktır (Bkz. Peterson & Seligman, 2004; Seligman, 2006). Bu çalışmada ölçülülük erdemi ile aşkınlık erdemi arasındaki ilişki incelenmiştir. Ölçülülük erdemi altındaki affetme ve alçakgönüllülük alt erdemi ile aşkınlık erdemi altında yer alan dindarlık erdemi arasındaki ilişkiler araştırılmıştır.

Bu çalışmada affetme, alçakgönüllülük ve dindarlık değişkenleri pozitif psikoloji perspektifinden değerlendirilmiştir. Affetme kavramı çeşitli şekillerde tanımlanabilmektedir. Affetme kavramı haksızlığa uğramış bir kişinin kendi hakkından feragat ederek, haksızlık yapan kişiye karşı gönüllü olarak kızgınlıktan vazgeçme ve öfke duygusundan kurtulma durumu olarak tanımlanabilmektedir. Bu tanıma göre kişinin haksızlığa uğramasında öfkelenmesi, yanlış bir tavra maruz kalması veya zarar görmesi söz konusu olabilmektedir (Vandenbos, 2015). Bir bireyin affetmesi, kendi hakkından tamamen vazgeçmesi olmadığı gibi haksızlık veya yanlış yapan kişiye karşı kızgınlığı bırakması ve karşı tarafla uzlaşı içine girmesini kapsamaktadır. Affetme üç farklı şekilde olabilmektedir. Bireyin kendi hata ve yanlışlarını affetmesi, tanrıyı affetmesi ve başkasını affetmesi gibi gerçekleşebilmektedir (Ayten, 2009; Ayten & Tura, 2017).

Çalışmanın bir diğer temel değişkeni olan alçakgönüllülük (humility) ve tevazu (modesty) kavramları Türkçe'de eşanlamlı olarak birbirinin yerine kullanılmaktadır. Pozitif psikologlar da bu iki kavramın birbirine çok yakın olması nedeniyle erdemler sınıflamasında alçakgönüllülük ve tevazuyu aynı kategoride değerlendirmişlerdir (Bkz. Peterson & Seligman, 2004). Alçakgönüllülük ve tevazu kavramları eş anlamlı gibi düşünülmesine rağmen anlam ve yapı itibariyle farklılıklar olduğu ifade edilmiştir. Çünkü alçakgönüllülük kavramının daha durağan olmasından dolayı istatistiki olarak ölçümünün daha zor olduğu ve tevazu (modesty) kavramının alt boyutlarının daha belirlenebilir ve ölçülebilir olduğu söylenmiştir (Davis vd., 2011). Her şeye rağmen İngilizcede bu şekilde bir ayrım olsa bile Türkçe'de böyle bir ayrım yapabilmek pek mümkün görünmemektedir. Buradan hareketle alçakgönüllülük kavramının tanımına bakıldığında, alçakgönüllülük bireyin ölçülülüğü elden bırakmayarak narsist davranışlardan uzak durması ve karşıdaki insanın yanlışları ve hataları bilindiği halde, o kişiyi olduğu gibi kabul etme durumudur. Tevazu ise kişinin kibirden ve kendini büyük görmeden uzak durarak, her yönüyle sosyal hayata uyum sağlayabilme becerisi olarak tanımlanmaktadır (Vandenbos, 2015).

Dindarlık kavramı bu çalışmada boyutsal olarak ele alınmıştır. Stark ve Glock dindarlığın evrensel bir tanımının olmadığını ve dinlere göre farklılık göstermesinden dolayı dindarlığın boyutsal olarak ele alınması gerektiğini savunmuşlardır. Stark ve Glock dindarlığı, inanç, ibadet, bilgi, tecrübe ve etki boyutu olarak beşe ayırmışlardır (Stark & Glock, 1968). Bu çalışmada ise dindarlığın davranış boyutu ile ibadet boyutu bağlamında değerlendirme

yapılmıştır. Dinin davranış boyutu kişilerin sosyal hayatta sergilemiş olduğu dini davranışları içermektedir. Aynı zamanda dini davranış boyutu, Stark ve Glock'un (1968) belirttiği dini etki boyutuyla da ilişkilidir. Dinin ibadet boyutu ise bireylerin inandığı dine yönelik yapmış oldukları ritüel ve dua vb. kavramları içine almaktadır. Ayrıca dini ibadet boyutu, dini bilgi boyutuyla da ilişkilidir (Ayten, 2009; Ayten, 2012; Ayten & Tura, 2017).

Affetme, alçakgönüllülük ve dindarlık ilişkisini ele alan çalışmalara bakıldığında genel itibariyle bu değişkenlerin birbiriyle ilişkisi olduğu görülmektedir. Örneğin yapılan bir çalışmada Beyazlar ile Siyahlar, yaş değişkenleri açısından incelenmiştir. Bu çalışmada Yaşlı Siyahların, yaşlı Beyazlardan daha alçakgönüllü ve kendilerini daha affedici (self-forgiveness) olduğu saptanmıştır. Daha alçakgönüllü olanların, affetme oranlarının daha yüksek olduğu ve ayrıca dindarlığın affetme ve alçakgönüllülükle ilişkili olduğu saptanmıştır (Krause, 2015). Yine başka bir çalışmada ise alçakgönüllülüğün, affetme ve yaşamda maneviyata yönelme ile pozitif ve anlamlı düzeyde ilişkisi olduğu ortaya koyulmuştur (Krause, 2018). Türkiye örnekleminde yapılan bir çalışmada ise dindarlık ile affetme arasında pozitif, dindarlıkla intikam alma arasında negatif ilişki ve affetme ile alçakgönüllülük arasında pozitif yönde ilişki olduğu tespit edilmiştir (Ayten, 2012). Başka bir çalışmada ise affetme ile alçakgönüllülük ve manevi aşkınlık arasında pozitif ve anlamlı ilişki olduğu ifade edilmiştir (Powers, Nam, Rowatt, & Hill, 2007). Literatürde yapılan çalışmalara bakıldığında ölçülülük ile aşkınlık arasında bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu çalışmada da alan yazına bağlı olarak çalışmanın hipotezleri oluşturulmuş ve bu değişkenler arasındaki ilişkilerin istatistiki olarak anlamlı düzeyde çıkacağı öngörülmüştür.

Araştırmanın temel sorusu olarak ölçülülük (affetme ve alçakgönüllülük) ile aşkınlık (dindarlık) erdemleri arasındaki ilişkilerin ele alınması amaçlanmıştır. Bu çalışmada ölçülülük ile aşkınlık arasındaki ilişki, ölçülülük erdeminin alt erdemlerinden olan affetme ve alçakgönüllülük değişkenleriyle ölçülmüştür. Aşkınlık erdemi ise alt erdemlerinden biri olan dindarlık değişkeni ile ölçülmüştür. Bu üç değişken arasındaki ilişkiler aynı zamanda erdemler arasındaki ilişkilerin de olup olmadığını test etmiştir. Bu değişkenler ve araştırmacı tarafından oluşturulan kişisel bilgi formu göz önünde bulundurularak aşağıdaki hipotezler test edilmek üzere oluşturulmuştur.

Hipotezler

(H_1) Cinsiyete göre affetme, alçakgönüllülük, dinin davranış boyutu, dini ibadet boyutu ve toplam dindarlık farklılaşmaktadır.

(H_2) Dindarlık ve alt boyutları ile affetme ve alçakgönüllülük arasında pozitif yönde ilişki vardır.

(H_3) Affetme ve alçakgönüllülük arasında pozitif yönde ilişki vardır.

(H_4) Dindarlık ve iki alt boyutu affetme ve alçakgönüllülüğü yordamaktadır.

(H_5) Affetme ile alçakgönüllülük arasındaki ilişkide dindarlık aracı değişkenlik görevi görmektedir.

Metot

Bu çalışmada dokümantasyon ve tarama modellerinden (survey method) ilişkisel

tarama modeli kullanılmıştır. Nicel olarak yapılan çalışmalarda değişken sayına göre yöntem uygulanmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada birden fazla değişken olduğundan dolayı nicel analiz yöntemi olarak ilişkisel tarama yöntemi benimsenmiştir. Veriler anket yöntemi kullanılarak toplanmıştır. Anketler tesadüfi örnekleme yöntemine göre uygulanmıştır. Katılımcılar veri toplamada gönüllülük esasına dayalı olarak katkı sağlamıştır.

Örneklem, Veri Toplama ve Analizi

Anketlere katılımın büyük çoğunluğu Kahramanmaraş ilinden gerçekleştiği gibi farklı illerden katılımlar da olmuştur. Ölçeklerin çıktısı alınmış ve bir kısmı yüz yüze bir kısmı ise internet üzerinden yapılmıştır. Verilerin toplanmasında Google Dokümanlar kullanılmıştır. Onam formu çerçevesinde katılımcılara gerekli bilgilendirme yapılmış ve örnekleme dâhil olanların rıza/gönüllülük esasına dayalı olarak anket uygulanmıştır. Anketler 14 Kasım 2019 ile 27 Kasım 2019 tarihleri arasında yapılmıştır. Örnekleme katılanların meslek grubu, psikolojik danışman, akademisyen, öğrenci, diyanet çalışanı, kamu çalışanı, sağlıkçı ve hukukçu gibi çeşitlilik göstermektedir. Araştırmaya toplamda 174 kişi dâhil olmuştur. Araştırmada toplamda ölçeklerdeki soru sayısı 44'tür. Çalışmanın ölçek madde sayısı ve kalıtımcı sayısı göz önünde bulundurulduğunda istatistik yöntemlerine göre örneklem ve normallik dağılımı ön kabulü sağlanmıştır (Howitt & Cramer, 2011; Kul, 2014). Araştırmaya katılanların cinsiyete göre dağılımına bakıldığında 54'ü (%31) erkek, 120'si (%69) kadındır. Örneklemin katılımcıları 17 ile 87 yaş aralığında ve çalışmanın yaş ortalaması ise 32,34'tür. Verilerin analizinde SPSS programı ve yapısal eşitlik modeline dayalı AMOS programı kullanılmıştır. Veriler, frekans dağılımı, t-test, ANOVA, korelasyon, regresyon, aracı değişken, güvenirlik ve geçerlilik analizlerine tabi tutulmuştur.

Ölçüm Araçları

Kişisel Bilgi Formu: Kişisel bilgi formu hipotezleri test etmek ve örneklemin genel profili belirlenmek amacıyla araştırmacı tarafından oluşturulmuştur. Kişisel bilgi formunda katılımcıların cinsiyet, yaş, meslek ve ikamet ettikleri iller sorulmuştur.

Heartland Affetme Ölçeği: Heartland Affetme Ölçeği, Thompson, Snyder, Hoffman, Michael, Rasmussen ve Billings (2005) tarafından geliştirilmiştir. Türkçe uyarlaması ise Bugay ve Demir (2010) tarafından gerçekleştirilmiştir. Ölçek yedili Likert tipinde 18 sorudan oluşmaktadır. Ölçeğin Türkçe uyarlamasında 3 faktörlü alt boyut ortaya çıkmıştır (bkz. Bugay & Demir, 2010; Thompson vd., 2005). Bu çalışmada alt boyutlarla ilgili herhangi bir analiz yapılmamış olup, katılımcıların affetme toplam puan esas alınmıştır. Bu çalışmada affetme ölçeğinin Cronbach's Alpha değeri .795 olarak tespit edilmiştir.

Alçakgönüllülük Ölçeği: Alçakgönüllülük ölçeği Elliott (2010) tarafından doktora tez çalışmasında geliştirilmiştir. Türkçe'ye Sarıçam ve diğerleri (2012) uyarlamıştır. Bu ölçek beşli Likert tipinde 13 sorudan ve dört alt boyuttan oluşmaktadır (bkz. Elliott, 2010; Sarıçam, Akın, Gediksiz, & Akın, 2012). Affetme ölçeğinde olduğu gibi alçakgönüllülük ölçeğinde de alt boyutlar çalışmanın kapsamı içine alınmamıştır. Bu araştırmada ölçeğin toplam puanı esas alınmıştır. Alçakgönüllülük ölçeğinin Cronbach's Alpha değeri .703 olarak bulgulanmıştır.

Dindarlık Ölçeği: Dindarlık ölçeği Ayten (2012) tarafından geliştirilmiştir. Ölçek üçlü

Likert tipinde 11 sorudan oluşmaktadır. Dindarlık ölçeği alt boyutları ise dini davranış boyutu ve dini ibadet boyutudur. Bilindiği üzere Cuma ve Bayram namazına erkekler gidip kadınlar genel itibariyle gitmemektedir. Bu maddelerin ölçeklerde kullanılması dindarlık ölçümünde kadınlar aleyhine dezavantaj oluşturmaktadır. Bu nedenle dini ibadet boyutundaki Cuma Namazı ve Bayram Namazına gitme maddeleri cinsiyete bağlı olarak kadın ve erkekler arasındaki puan farkını açmasından dolayı ölçekten çıkartılmıştır. Dindarlık ölçeğinin toplam maddeler Cronbach's Alpha değeri .919, dini davranış Cronbach's Alpha değeri .919 ve dini ibadet Cronbach's Alpha değeri ise .791 olarak tespit edilmiştir.

Bulgu ve Yorumlar

Çalışmanın bu bölümünde hipotezler göz önünde bulundurularak analizler yapılmış ve literatürdeki farklı çalışmalarla kıyaslanmıştır. Bu bağlamda cinsiyete bağlı olarak t-test analizi, değişkenler arasındaki korelasyon ilişkileri, dindarlığın diğer temel değişkenler üzerindeki etkisi ve son olarak da dindarlığın aracı değişken görevine yönelik analizler yapılmıştır. Bu başlık altında; *"(H_1) cinsiyete göre affetme, alçakgönüllülük, dinin davranış boyutu, dini ibadet ve toplam dindarlık farklılaşmaktadır, (H_2) dindarlık ve alt boyutları ile affetme ve alçakgönüllülük arasında pozitif yönde ilişki vardır, (H_3) affetme ve alçakgönüllülük arasında pozitif yönde ilişki vardır, (H_4) dindarlık ve iki alt boyutu affetme ve alçakgönüllülüğü yordamaktadır,* ve *(H_5) affetme ile alçakgönüllülük arasındaki ilişkide dindarlık aracı değişkenlik görevi görmektedir"* hipotezleri test edilmiştir.

Tablo 1: Cinsiyete Göre Affetme, Alçakgönüllülük ve Dindarlık

	Cinsiyet	N	M	Std. S.	*df*	*t*	*p*
Affetme	Erkek	54	4,50	,83	100,1	,678	,499
	Kadın	120	4,41	,81			
Alçakgönüllülük	Erkek	54	3,26	,30	105,57	-,049	,961
	Kadın	120	3,26	,31			
Top. Dindarlık	Erkek	54	2,19	,59	96,2	-2,060	,042
	Kadın	120	2,38	,55			
Dini Davranış	Erkek	54	2,14	,67	99,6	-1,664	,099
	Kadın	120	2,33	,65			
Dini İbadet	Erkek	54	2,25	,59	88,78	-2,281	,025
	Kadın	120	2,46	,50			

Tablo 1'e bakıldığında cinsiyete göre gruplar arasında (erkek-kadın) affetme ($t_{(100,1)}$= ,678; p>0,05), alçakgönüllülük ($t_{(105,57)}$= -,049; p>0,05), ve dini davranış boyutunda ($t_{(99,6)}$= -1,664; p>0,05) istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma olmadığı görülmüştür. Cinsiyete göre toplam dindarlık ($t_{(96,2)}$= -2,060; p<0,05) ve dini ibadet boyutunda ($t_{(88,78)}$= -2,281; p<0,05) anlamlı derecede farklılaşma olduğu saptanmıştır. Buna göre toplam dindarlık açısından kadınların (m= 2,38) erkeklerden (m= 2,19) daha dindar olduğunu söylemek mümkündür. Dindarlığın diğer bir boyutuna bakıldığında kadınların (m= 2,46) erkeklerden (m= 2,25) daha

fazla ibadete yöneldiğini ifade edebiliriz. Buna göre *cinsiyete göre affetme, alçakgönüllülük, dinin davranış boyutu, dini ibadet ve toplam dindarlık farklılaşmaktadır* hipotezi çalışmanın toplam dindarlık ve dini ibadet boyutu değişkenlerinde doğrulanırken affetme, alçakgönüllülük ve dini davranış boyutu değişkenlerinde yanlışlanmıştır.

Yapılan bir çalışmada cinsiyete göre affetme değişkeninde herhangi anlamlı bir farklılaşma olmadığı tespit edilmiştir (Ayten, 2009). Dahil etme kriterlerine göre 70 çalışmanın içeriğe alındığı büyük çaplı bir meta-analiz çalışmasında ise cinsiyete göre affetme konusunda istatistiki olarak anlamlı düzeyde farklılaşma olduğu görülmüştür. Bu meta-analiz çalışmasının bulgularına göre kadınlar, erkeklerden daha fazla affetme davranışına eğilim göstermektedir (Miller, Worthington, & Mcdaniel, 2008). Cinsiyete göre alçakgönüllülük değişkenine bakıldığında bir çalışmada erkek ve kadınlar arasında anlamlı derecede farklılaşma olmadığı bulgulanmıştır (Aksoy, Aytar, & Kaytez, 2017).

Dindarlık ile alçakgönüllülük ilişkisini inceleyen bir araştırmaya göre ise cinsiyete göre alçakgönüllülük konusunda anlamlı düzeyde farklılaşmalar olduğu bulunmuştur. Bu çalışmaya göre kadınların alçakgönüllülük eğilimi erkeklerden daha yüksektir (Temiz, 2019). Çalışmalarda toplam dindarlık, dini ibadet ve dini davranış boyutunda genel itibariyle kadınların daha yüksek puanlar aldığı görülmektedir. Ayrıca sadece ülkemizde değil, dünya genelinde yapılan birçok araştırmada kadınların daha dindar olduğu görülmektedir. Kadınların daha dindar olması, dindarlığın davranış ve ibadet boyutunda da geçerlidir (Bkz. Ayten, 2009, 2016; Ayten & Ferhan, 2016; Davis & Hook, 2014; Krause, 2015; McCullough & Worthington, 1999; Temiz, 2019).

Tablo 2: Korelasyon Matrisi

	1	2	3	4	5
1.Affetme	1				
2.Alçakgönüllülük	,084	1			
3.Dindarlık	,070	,301**	1		
4.Dini Davranış	,077	,268**	,959**	1	
5.Dini İbadet	,049	,302**	,899**	,737**	1

**Korelasyon 0,05 (2-tailed) değerinde anlamlıdır.

Tablo 2'deki korelasyon matrisine bakıldığında dindarlıkla affetme arasında ($r_{(174)}$= ,070; p>0,05) istatistiki olarak anlamlı derecede korelasyon ilişki olmadığı ve dindarlıkla alçakgönüllülük arasında ise ($r_{(174)}$= ,301; p<0,05) anlamlı ve pozitif yönde ilişki olduğu tespit edilmiştir. Affetme ile alçakgönüllülük arasında da ($r_{(174)}$=,084; p>0,05) anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi olmadığı ve dini davranış ile affetme arasında ($r_{(174)}$= ,077; p>0,05) anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi olmadığı görülmüştür. Dini davranış ile alçakgönüllülük arasında ise ($r_{(174)}$=,268; p<0,05) istatistiki olarak anlamlı ve pozitif yönde ilişki olduğu bulgulanmıştır. Dini ibadet ile affetme arasında ($r_{(174)}$=,049; p>0,05) anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi bulunmazken dini ibadet ile alçakgönüllülük arasında ($r_{(174)}$=,302; p<0,05) anlamlı ve pozitif yönde korelasyon ilişkisi vardır.

Bulgulara dayalı olarak *dindarlık ve alt boyutları ile affetme ve alçakgönüllülük arasında pozitif yönde ilişki vardır* hipotezi dindarlık ile alçakgönüllülük ilişkisinde doğrulanırken dindarlık ile affetme arasındaki korelasyon ilişkisinde yanlışlanmıştır. Dini davranış ve dini ibadet boyutu ile affetme arasındaki ilişkide bu hipotez yanlışlanırken dindarlığın iki alt boyutu ile alçakgönüllülük ilişkisinde doğrulanmıştır. Çalışmanın diğer bir hipotezi olan *(H_3) Affetme ve alçakgönüllülük arasında pozitif yönde ilişki vardır* hipotezi de yanlışlanmıştır.

Bu çalışmanın bulgularının aksine yapılan çalışmaların birçoğunda affetme ile alçakgönüllülük arasında anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi olduğu tespit edilmiştir (Krause, 2015, 2018; Powers vd., 2007; Sezgin & Erdogan, 2018). Bazı çalışmalarda ise alçakgönüllülük ile kendini affetme davranışı arasında anlamlı ve pozitif yönde korelasyon ilişkisi olduğu bulgulanmıştır (Krause, 2015; Sezgin & Erdogan, 2018). Buna göre affetme ile alçakgönüllülük arasında pozitif yönde bir ilişki bulunmaktadır. Affetme davranışı artan kişilerin alçakgönüllülük davranışı da artmaktadır. Fakat Powers ve diğerlerinin (2007) yaptığı araştırmada, bu çalışmanın bulgularını destekleyen bir sonuç ortaya çıkmıştır. Powers vd. (2007) affetme, affetme eğilimi ile örtük alçakgönüllülük (implicit humility) arasında anlamlı düzeyde bir korelasyon ilişkisi olmadığını göstermişlerdir. Tüm bu ilişkiler göz önüne alınarak genel itibariyle literatürde bu çalışmanın bulgularının aksine affetme ile alçakgönüllülük arasında anlamlı düzeyde ilişki olduğunu söylemek mümkündür.

Bu çalışmada affetme ile dindarlık ilişkisine bakıldığında anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi olmadığı görülmektedir. Literatürde yapılan çalışmalarda affetme ile dindarlık ve alt boyutları arasında anlamlı düzeyde ilişki olduğu ifade edilebilir (Ayten, 2009; Davis & Hook, 2014; Karakaş, 2017). Örneğin bir çalışmada genel dindarlık ve dinin bilgi-ibadet boyutu ile affetme arasında anlamlı ve pozitif yönde korelasyon ilişkisi bulunurken dinin etki-davranış boyutu ile affetme arasında anlamlı düzeyde korelasyon ilişkisi olmadığı tespit edilmiştir (Ayten, 2009). Ayrıca bazı çalışmalarda affetme ile maneviyat ve manevi zeka arasında ilişkiler olduğuna dair bulgulara da ulaşılmıştır (Karakaş, 2017; Powers vd., 2007). Buradan hareketle literatürde dindarlık ile affetme arasında genel itibariyle karşılıklı bir ilişki söz konusu olmasına rağmen bu çalışmanın sınırlılığı dâhilinde ilişki çıkmamıştır denilebilir.

Çalışmanın alçakgönüllülük değişkeni ile dindarlık, dini davranış ve dini ibadet boyutu arasında anlamlı ve pozitif yönde korelasyon ilişkisi vardır. Dindarlığı değişken olarak ele alan çalışmalara bakıldığında alçakgönüllülük ile dindarlık arasında anlamlı ve pozitif yönde ilişki olduğu görülmektedir (Davis & Hook, 2014). Ayrıca bazı çalışmalarda manevi aşkınlık, manevi dua, manevi bütünlük gibi maneviyat değişkenleri ile alçakgönüllülük arasında da ilişki olduğu tespit edilmiştir (Krause, 2018; Powers vd., 2007). Literatürdeki bulgulara göre dindarlık ve maneviyat ile alçakgönüllülük ilişkisi bağlamında dindarlık ve manevi yönelim arttıkça alçakgönüllülüğün de arttığını söylemek mümkündür.

Tablo 3: Regresyon Ağırlıkları

	Std. C. (*β*)	Std. Er.	*t*	*p*
Dindarlık ---> Affetme	,070	,109	,928	,354
Dindarlık ---> Alçakgönüllülük	,301	,040	4,152	***
Dini Davranış ---> Affetme	,077	,093	1,010	,313
Dini Davranış ---> Alçakgönüllülük	,268	,034	3,661	***
Dini İbadet ---> Affetme	,049	,115	,648	,517
Dini İbadet ---> Alçakgönüllülük	,302	,042	4,169	***

***Regresyon ağırlıkları 0,001 (2-tailed) değerinde anlamlıdır.

Tablo 3'teki regresyon analizi sonuçlarına bakıldığında dindarlık ile affetme arasında (*β*=,070; p>0,001) istatistiki olarak regresyon ilişkisi yoktur. Dindarlık alçakgönüllülüğü ise anlamlı düzeyde (*β*=,301; p<0,001) yordamaktadır. Dindarlık, alçakgönüllülük değişkeninin ,301'ini açıklamaktadır. Dini davranış değişkeni ile affetme arasında anlamlı düzeyde (*β*=,077; p>0,001) regresyon ilişkisi olmadığı tespit edilmiştir. Dini davranış değişkeni alçakgönüllülük değişkenin ise anlamlı düzeyde (*β*=,268; p<0,001) yordayıcısıdır. Bu bulguya göre dini davranış alçakgönüllülüğün ,268'ini açıklamaktadır. Dini ibadet ile affetme değişkeni arasında anlamlı düzeyde (*β*=,049; p>0,001) regresyon ilişkisi olmadığı görülmüştür. Dini ibadet değişkeninin ise alçakgönüllülük değişkenin anlamlı düzeyde (*β*=,302; p<0,001) yordayıcısı olduğu bulgulanmıştır. Dini ibadet değişkeni alçakgönüllülük davranışının ,302'sini açıklayabilmektedir. Çalışmanın, *(H4) Dindarlık ve iki alt boyutu affetme ve alçakgönüllülüğü* yordamaktadır hipotezi, affetme değişkeninde yanlışlanırken alçakgönüllülük değişkeninde doğrulanmıştır.

Regresyon ağırlıklarına bağlı olarak aracı değişken analizi de yorumlanabilmektedir. Çalışmada affetme ile alçakgönüllülük arasındaki ilişkide dindarlığın aracı değişken görevi göreceği varsayılmıştır. Fakat yukarıdaki bulgulara bakıldığında affetme ile alçakgönüllülük arasında anlamlı düzeyde ilişki olmadığı görülmüştür. Aracı değişken analizinin ilk şartı affetme ile alçakgönüllülük arasında istatistiki olarak anlamlı düzeyde direk ilişki olmasıdır. Bu iki temel değişken arasında direk ilişki olmadığı saptandığından, bu çalışmada dindarlığın aracılık görevi görmediği ortaya çıkmıştır. Buna göre (H_5) affetme ile alçakgönüllülük arasındaki ilişkide dindarlık, aracı değişkenlik görevi görmektedir hipotezi yanlışlanmıştır.

Bu çalışmada dindarlık, dini ibadet ve dini davranışın affedicilik değişkenini yordamadığı görülmüştür. Fakat literatüre bakıldığında farklı bulgular olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Türk örneklemi üzerine yapılan bir çalışmada dindarlığın affediciliği anlamlı düzeyde yordadığı tespit edilmiştir. Dindarlığın, affetmeyi açıklama oranı ise %4 olarak belirtilmiştir (Ayten, 2012). Türk ve Ürdün Müslüman örneklem üzerinde yapılan başka bir çalışmada yine dindarlığın affediciliği anlamlı düzeyde yordadığı ve açıkladığı bulgulanmıştır. Bu çalışmaya göre dindarlık affetmenin %6'sını açıklamaktadır (Ayten & Ferhan, 2016). Başka bir çalışmada ise maneviyatın farklı boyutlarının affedicilik değişkenini yordadığı ortaya koyulmuştur (Powers vd., 2007).

Amerika örnekleminde yapılan bir çalışmada dindarlığı ölçmek amacıyla kiliseye gitme

ve maneviyat değişkenleri kullanılmıştır. Bu çalışmada kiliseye gitmek alçakgönüllülük davranışını yordamazken, affetme davranışını anlamlı düzeyde yordamaktadır. Ayrıca manevi destek (spiritual support) hem alçakgönüllülüğü hem de affetmeyi yordamaktadır (Krause, 2018). Krause (2015) tarafından yapılan başka bir çalışmada ise kiliseye katılım veya gitme davranışı, alçakgönüllülük değişkenini yordarken, kendini affetme davranışını yordamadığı tespit edilmiştir. Buna göre kiliseye gitme davranışı, Krause'un (2015, 2018) iki çalışmasında farklı sonuçlar vermiştir. Başka bir çalışmada ise iç yönelimli dindarlığın, alçakgönüllülük değişkeninin anlamlı bir yordayıcısı olduğu bulgulanmıştır. İç kaynaklı dindarlığın, alçakgönüllülük davranışını açıklama oranının yüksek olduğu ortaya çıkmıştır (Temiz, 2019).

Sonuç

Bu çalışmada cinsiyete göre farklılaşma sadece toplam dindarlık ve dini ibadet boyutunda ortaya çıkmıştır. Dindarlık ve dini ibadet boyutunda kadınların erkeklerden daha etkin olduğu tespit edilmiştir. Diğer değişkenler açısından cinsiyete göre gruplar arasında bir farklılaşma olmadığı saptanmıştır. Affetme ile çalışmanın diğer değişkenleri arasında korelasyon ilişkisi yokken alçakgönüllülük ile dindarlık, dini davranış ve dini ibadet boyutu arasında korelasyon ilişkisi olduğu bulgulanmıştır. Dindarlık, dini davranış ve dini ibadet boyutunun, affetme davranışı üzerinde etkili olmadığı, alçakgönüllülük davranışı üzerinde ise etkili olduğu ortaya koyulmuştur. Son olarak dindarlığın, affetme ile alçakgönüllülük arasındaki ilişkisinde aracı değişken görevi görmediği sonucuna ulaşılmıştır. Literatürde genel itibariyle affetme ile alçakgönüllülük ve dindarlık davranışı arasında anlamlı düzeyde ilişkiler olduğu görülmüştür. Fakat bu çalışmada affetme değişkeninin anlamlı ilişkiler sergilemediği tespit edilmiştir. Bu durum kullanılan ölçekten veya seçilen örneklemden kaynaklanmış olabilir.

Kaynaklar

Aksoy, A. B., Aytar, A. G., & Kaytez, N. (2017). Üniversite öğrencilerinin mutluluk ve alçakgönüllülük düzeylerinin bazı değişkenlere göre incelenmesi. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, *25*(3), 1119–1132.

Atkinson, Richard C. Atkinson, R., Smith, E. E., Bem, D. J., & Hoeksema, S. N. (2019). *Psikolojiye giriş. çev. Yavuz Alagon* (14. baskı). İstanbul: Arkadaş Yatınları.

Ayten, A. (2009). Affedicilik ve din: Affetme eğilimi ve dindarlıkla ilişkisi üzerine ampirik bir araştırma. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (37), 111–128. https://doi.org/10.15370/MUIFD.36508

Ayten, A. (2012). How religion promotes forgiveness: The case of Turkish muslims. *Archive for the Psychology of Religion*, *34*(3), 411–425. https://doi.org/10.1163/15736121-12341243

Ayten, A. (2016). *Erdeme dönüş psikoloji ve mutluluk yolu*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Ayten, A. (2012). Kimlik ve din: İngiltere'deki Türk gençleri üzerine bir araştırma. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)*, *12*(2), 101–119.

Ayten, A., & Ferhan, H. (2016). Forgiveness, religiousness, and life satisfaction: An Empirical study on Turkish and Jordanian university students. *Spiritual Psychology and Counseling*, *1*(1), 79–84.

Ayten, A., & Tura, H. (2017). Affetme ve dindarlık, hayat memnuniyetini nasıl destekler? *İslâmî İlimler Dergisi*, *12*(3), 27–54.

Bugay, A., & Demir, A. (2010). A Turkish version of heartland forgiveness scale. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, *5*, 1927–1931. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.07.390

Csikszentmihalyi, M. (2020). *Akış. çev. Barış Satılmış*. Ankara: Buzdağı Yayınları.

Cüceloğlu, D. (2018). *İnsan ve davranışı* (37. baskı). İstanbul: Remzi Yayınevi.

Davis, D. E., & Hook, J. N. (2014). Humility, religion, and spirituality: Introduction to the special ıssue. *Journal of Psychology and Theology*, *42*(1), 111–117. https://doi.org/10.1177/009164711404200112

Davis, D. E., Hook, J. N., Worthington, E. L., Van Tongeren, D. R., Gartner, A. L., Jennings, D. J., & Emmons, R. A. (2011). Relational humility: Conceptualizing and measuring humility as a personality judgment. *Journal of Personality Assessment*, *93*(3), 225–234. https://doi.org/10.1080/00223891.2011.558871

Elliott, J. C. (2010). *Humility: Development and analysis of a scale*. Unpublished Ph.D Dissertation, Knoxville: University of Tennessee.

Howitt, D., & Cramer, D. (2011). *Introduction to SPSS statistics in psychology: for version 19 and earlier*. Harlow: Pearson Education Limited.

Karakaş, A. C. (2017). Manevi zekanın iç yönelimli dindarlık, affetme esnekliği ve öznel iyi oluşla ilişkisi. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, *1*(1), 53–63. https://doi.org/10.32711/tiad.350504

Krause, N. (2015). Assessing the relationships among race, religion, humility, and self-forgiveness: A longitudinal investigation. *Advances in Life Course Research*, *24*, 66–74. https://doi.org/10.1016/j.alcr.2015.02.003

Krause, N. (2018). Assessing the relationships among religion, humility, forgiveness, and self-rated health. *Research in Human Development*, *15*(1), 33–49. https://doi.org/10.1080/15427609.2017.1411720

Kul, S. (2014). Uygun istatistiksel test seçim kılavuzu. *Plevra Bülteni*, *8*(2), 26–29. https://doi.org/10.5152/pb.2014.08

McCullough, M. E., & Worthington, E. L. J. (1999). Religion and the forgiving personality. *Journal of personality*, *67*(6), 1141–1164.

Miller, A. J., Worthington, E. L., & Mcdaniel, M. A. (2008). Gender and forgiveness: A meta-analytic review and research agenda. *Journal of Social and Clinical Psychology*, *27*(8), 843–876. https://doi.org/10.1521/jscp.2008.27.8.843

Peterson, C., & Seligman, M. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. New York: Oxford University Press.

Powers, C., Nam, R. K., Rowatt, W. C., & Hill, P. C. (2007). Associations between humility,

spiritual transcendence, and forgiveness. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, *18*, 75–94. https://doi.org/10.1163/ej.9789004158511.i-301.32

Sarıçam, H., Akın, A., Gediksiz, E., & Akın, Ü. (2012). Alçakgönüllülük ölçeğinin türkçe formu: Geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, *2*(2), 165–188.

Seligman, M. (2004). *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment*. New York: Simon and Schuster.

Seligman, M. (2006). *Learned optimism: How to change your mind and your life*. New York, NY: Vintage Books.

Sezgin, F., & Erdogan, O. (2018). Humility and forgiveness as predictors of teacher self-efficacy. *Educational Research and Reviews*, *13*(4), 120–128. https://doi.org/10.5897/err2017.3449

Stark, R., & Glock, Y. C. (1968). *American Piety: The Nature of Religious Commitment. Vol. 1 of Patterns of Religious*. California: University of California Press.

Temiz, Y. E. (2019). Dindarlar daha fazla mütevazı mı? Alçakgönüllülük ve dindarlık arasındaki ilişki. *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, *14*(4), 779–806.

Thompson, L. Y., Snyder, C. R., Hoffman, L., Michael, S. T., Rasmussen, H. N., Billings, L. S., … Roberts, D. E. (2005). Dispositional forgiveness of self, others, and situations. *Journal of Personality*, *73*(2), 313–360. https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2005.00311.x

Vandenbos, G. R. (2015). *APA Dictionary Of Psychology*. Washington: American Psychological

Temperance and Transcendence: The Relationship between Forgiveness, Humility and Religiosity

Abstract

The current study aimed to handle the relationship between temperance and transcendence which are only two of the umbrella virtues and of the six fundamental virtues of positive psychology. The research is based on the theoretical basis of positive psychology. According to the virtue classification of positive psychology, forgiveness and humility are included in the virtue of temperance while religiousness is in the transcendence virtue. In the classification of virtues of positive psychology, six basic virtues seem to be related to each other. In this study, Testing the hypotheses and the relationships between these virtues and performing the area of the application increases the importance of the study. The following scales were used in the study; The Heartland Forgiveness Scale was developed by Thompson et al. and adapted to Turkish by Bugay and Demir. The Humility Scale was developed by Elliott and adapted to Turkish culture by Sarıçam et al. Religiousness Scale was developed by Ayten. In addition, Personal Information Form created by the researcher. The documentation method and survey method have been utilized as the research model. Since there are more than two variables in the study, relational survey method was used. The sample size of the research was determined as 174. The distribution of the participants by gender is 54 (31%) male and 120 (69%) female. The participants of the sample are between 17 and 87 years old and the average age of the study is 32.34. The analyses were made by the IBM SPSS package program and Amos program based on the structural equation model. Descriptive statistics, t-test, factor analysis, reliability analysis, Pearson's correlation, and regression weights were used in the analysis. According to the t-test results of the current study, there was no significant difference between gender in forgiveness, humility, and religious behaviour. There is a statistically significant difference between men and women in terms of religiousness and religious worship according to gender groups. Therefore, women got higher scores in religiousness and religious worship than men. When looking at the correlation relations, it was found that there was no statistically significant relationship between forgiveness and humility, religiosity, religious behaviour dimension, and religious worship dimension. It has been determined that there is a significant and positive relationship between the humility and religiousness, religious behaviour dimension, and religious worship dimension. According to the findings of the regression relations, religiousness, religious behaviour, and religious worship dimension did not predict the variable of forgiveness. It has been determined that religiousness, religious behaviour dimension, and religious worship dimension significantly explain humility behaviour. Finally, according to the findings of the study, religiosity is not mediated the relationship between forgiveness and humility.

Keywords: *Forgiveness, Humility, Religiousness, Virtues.*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

İcma'ın Siyasî ve Mezhebî Yönü

A Policy and Sectarian Direction of Icma

Yüksel MACİT[a]

[a] Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
e-Posta: yuksel.macit@inonu.edu.tr , https://orcid.org/0000-0002-7954-7353

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	14.10.2019
Kabul Tarihi:	23.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

İcmâ başlangıçta dinî bir müessese olarak doğmuştur. Fıkıh usulü kitaplarında icmâ (ittifak) dinî konularda olur kaydı sürekli geçer. Mutezileden Nazzam icmâ'ın siyasî olarak icat edildiğini iddia eder. Onun görüşüne katılmasak da icmâ'ın zaman zaman siyasî ve mezhepsel amaçlarla da kullanıldığına rastlanmaktadır. Başta Ebu Ya'la el-Ferra'nın el-Udde adlı usul kitabında ve Serahsî'nin Usul'ünde icmâ bahsinde Ebu Bekir'in halife seçiminde icmâ olduğundan söz edilmektedir. Halife seçimi aslında siyasî bir konudur, fakat dinî bir konu haline getirilmiştir, daha çok da kelam kitaplarının sonunda imamet bölümünde tartışılmıştır. Ancak Cüveynî İrşad adlı kelam kitabının imamet bölümünün başında bu konunun usul-i dinden olmadığını itiraf etmiştir ama alışılageldiği için o da imamet konusunu tartışmıştır.

Ehl-i sünnet kabul edilen fıkıh usulcülerinin usul kitaplarında Ehl-i bidat denen mezhepler özellikle Hariciler icmâ'ın dışında tutulmuştur. Bunu sadece Ehl-i sünnet usulcüleri değil bazı Mutezile usulcüleri de yapmıştır. Böylece icmâ'ın siyasî ve mezhebî olarak kullanılmasıyla bazı muhalif siyasî gruplar yerilmiş, bazı muhalif mezhepler itibarsızlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu çalışma icmâ'ın siyasî ve mezhebi kullanımını tarafsız olarak tespit etmektedir. Zira icmâ'ya dahil edilmeyen veya icmâ için görüşleri itibara alınmayan ve ehl-i bidat diye kınanan mezhepler de toplumda çoğunluğu elde etseydi büyük bir ihtimalle onlar da icmâ'yı muhaliflerine karşı kullanacaktı. Nitekim Haricilerin daha ileri giderek kendilerinden olmayanları açıkça tekfir ettiği bilinmektedir. İçtihadî meselelerde tüm ümmetin icmâ'sı azdır; genelde çoğunluğun ittifakına icmâ denmiştir. Fiilî durum budur. Tarihî bir realitedir ki az da olsa Ebu Bekir'in halife seçiminde de muhalifler vardı.

İcmâ'ın çağımızdaki durumuna gelince, dağınık ve kalabalık İslam coğrafyasında icmâ edecek bütün müçtehitleri tespit kolay olmasa da icmâ'ın imkânından bahseden ve bunun gerçekleşmesi için önerilerde bulunan Müslüman düşünürler ve fıkıh usulcüleri vardır. Çalışmalarını 20.asrın başlarında da sürdüren Muhammed Abduh ve Reşid Rıza gibi İslam düşünürleri icmâ'ın nasıl işlevsel hale geleceği hususunda imal-i fikirde bulunmuşlardır. Fıkıh usulü kitabı sahibi Abdulvahhab Hallaf ve Abdülkerim Zeydan icmâ'ın imkânı için öneriler yapmışlardır. Bunların yaptıkları önerilerin siyasete taalluk eden yönleri de vardır. Bunların yanı sıra kelimenin tam anlamıyla icmâ olmasa da veya usuldeki icmâ tanımına tam uymasa da İslam dünyasında yer yer icmâ havasında toplantılar yapılmaktadır. Bunlar icmâ fikrinin çağımızda hala önemini koruduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle icmâ, üzerine ilgi çekmeye devam etmektedir. Biz bu konuda durum tespiti yaparak icmâ'ın siyasî ve mezhebî yönüne dikkat çektik. Bu bağlamda icmâ'ın dışa karşı stratejik yönü de vardır.

Anahtar kelimeler: *İcmâ, görüşte ittifak, dinî mesele, siyasî ve mezhebî amaç.*

Giriş

İcmâ sözlükte bir araya getirmek, toplamak, birleştirmek, azmetmek, bir işi, bir görüşü, niyeti sağlam yapmak, bir konuda ittifak etmek gibi anlamlara gelir.[1] İcmâ terim olarak çeşitli ifadelerle tanımlanmıştır: Peygamber'den sonra dinî bir konuda ümmetin icmâ'ı (icmâ-i ümmet), alimlerin icmâ'ı, fakihlerin icmâ'ı,[2] müçtehitlerin icmâ'ı gibi. İcma tanımında standart bir akış olmasa da genelden özele doğru bir gelişme olmuştur. Ümmetin icmâ'ından maksat müçtehitlerin icmâ'ıdır, halkın icmâ'ı ise ihtisas gerektirmeyen, herkesin bilmesi farz olan konularda olur denmiştir.[3] Zamanımızda icmâ Diyanet İslam Ansiklopedisinde şöyle tanımlanmıştır: "Muhammed ümmetinin (müçtehitler) onun vefatından sonraki herhangi bir zamanda dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleridir."[4]

Fıkıh usulü kitaplarının icmâ tanımlarında genelde ittifakın "dinî" konuda olması kaydı geçer.[5] Dini geniş anlamda ele alanlar vardır ama çoğunluk itikadî konularda icmâ olmaz, icmâ şer'î konularda olur demektedir.[6] Dinî toplumlarda neyin dinî, neyin dinî değil, neyin itikadî, neyin şer'î hatta neyin siyasî olduğu hususunda görüş ayrılıkları vardır[7] ve bunların bir kısmı temel konulardadır. Devlet başkanlığı siyasî bir konu olmasına rağmen imamet adı altında daha çok kelâm kitaplarının son bölümünde işlenmiştir.[8] Devlet başkanlığının şer'î ve siyasî yönü *el-Ahkamu's-Sultaniyye* adlı kitaplarda ele alınmıştır.[9] Siyasetname ve o türde yazılan eserler ise strateji ve siyasî nasihat içeriklidir.[10] Günümüzde de bazı konuların hem hukukî hem siyasî yönü vardır, ancak ağırlıklı olarak siyasî veya tamamen siyasî bir konu ile dinî bir konu büyük ölçüde birbirinden ayrılabilmektedir.

İcma konusunda müstakil kitaplar[11] ve makaleler yazılmıştır;[12] fakat bir kısmı icmâ'ın dinî boyutunun dışına çıkmamış, bir kısmı ise onun siyasî boyutuna kısmen göndermelerde

---

[1] İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab,* 3.Baskı, Beyrut 1993, II, s.355-357.

[2] İcma'da alimin fakih olması kaydı için bkz. el-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *el-Varakat*, Riyad 1996, s. 14.

[3] İcma'ın ortaya çıkışı ve gelişmesi bölümünde daha geniş olarak verileceği üzere İmam Şafiî, icmayı, insanların (Müslüman halkın) icma'ı ve alimlerin icma'ı diye iki kısma ayırmaktadır. Bkz. eş-Şafiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale,* Ofset basım, İstanbul 1985, s. 203-205, 230-232.

[4] Tanımda geçen parantez içi (müçtehitler) kaydı ilgili ansiklopediye ait. Bu tanım için bkz. Dönmez, İ. Kâfi, "İcma", *Diyanet İslam Ansiklopedisi, XXI*, s. 417.

[5] Gazali'nin icma tanımında geçtiği gibi: "İcma ile kastım ümmet-i Muhammed'in özellikle dinî işlerden bir iş üzerinde ittifaklarıdır." el-Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul,* tahk. Süleyman Aşkar, Beyrut 2012, 325.

[6] İlgili tartışmalar için bkz. el-Cüveynî, *et-Telhis fi Usuli'l-Fıkh*, tahk. Muhammed Hasan, Beyrut 2003, s. 386.

[7] Bu konuyu Peygamber'in risalet, fetva, kaza ve devlet başkanlığı tasarruflarının tasnifi ve örnekler üzerindeki ihtilaflar üzerinden takip etmek mümkündür. Bkz. el-Karafî, Şehabeddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *el-İhkam fi temyizi'l-fetava ani'l-ahkam ve tasarrufati'l-kâdî ve'l-imam*, tahk. Abdulfettah Ebu Gudde, Halep 1967, s.86-109. Bu konu İhkam'ın Türkçe çevirisinden de okunabilir. İhkam (2.Baskı, İstanbul 2018) tarafımızdan Türkçeye çevrilmiştir.

[8] Bunun için Bakillani'nin *Temhid,* Nesefî'nin *Tabsıratü'l-Edille'*sinin ve daha başka klasik kelâm kitaplarının son bölümlerine bakılabilir. Ancak el-Cüveynî *el-İrşad* (Beyrut 1985, s. 345) adlı kelam kitabının imamet bölümünde devlet başkanlığının (imamet) usul-i dinden olmadığını itiraf eder, ancak alışıla geldiği için o da imamet konusunu tartışır.

[9] Bkz. el-Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkamu's-Sultaniyye,* Beyrut trz. s.5-24; EbuYa'la el-Ferrra, muhammed b. huseyn, *el-Ahkamu's-Sultaniyye***,** tah. Nuhammed Hamid el-Fekî,Mısır 1966, s. 19-28.

[10] Siyasetname türü eserler içerik itibariyle *el-Ahkamu's-Sultaniyye* adlı eserlerden farklıdır ve sayıları çoktur. Onlardan Türkçeye çevrilmiş üç tanesi: İbn Ebi'r-Rebi', *Sülukü'l-Malik fi Tedbiri'l-Memalik;* Keykavus. *Kabusname;* Nizamülmülk, *Siyasetname*. Geniş bilgi için bkz. Macit, Yüksel, *Ahkamu's-Sultaniyye'lerde Devlet Başkanlığı Müessesesi,* E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1994, s. 20-28.

[11] İcma konusunda yazılan ilk kitaplardan biri Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim b. el-Münzir en-Nisaburî'nin (ö.318/930) *el-İcma* (Mektebetü Mekketi's-Sekafiyye, 2.baskı 1999) adlı kitabıdır. Bu kitapta icma'nın ne zaman başladığına dair teorik bilgi yoktur, yapılmış icmalar sıralanmıştır. Bunlar numaralanmıştır, bu kitabı tahkik eden Dr. Ebu Hammad Sağir Ahmed b. Muhammed Hanif bunu yapmış olabilir. Bu numaralamaya göre alimler (ehl-i ilim) sekiz yüz kırk beş (845) konuda icma etmiştir. İcma konusunda başka eserler de yazılmıştır.

[12] Yavuz, Y. Vehbi, "İcma'ın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 3 [Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a Armağan], s. 85–112.

bulunmakla yetinmiştir. Biz de bir çalışmamızda icmâ'ın siyasî yönünün olduğuna dikkat çekmiş, ancak bunun ayrı bir inceleme konusu olduğunu belirtmiştik.[13] İcma ile dolaylı ilgisi olan konular üzerine çalışmalarımız sırasında icmâ'ın siyasî ve mezhepsel yönünü ilgilendiren örneklere çokça rastladıkça ve icmâ fikrinin çeşitli toplantılarda canlı tutulmaya çalışıldığını gördükçe onun siyasî ve mezhepsel yönü üzerine özel bir çalışma yapmayı uygun bulduk. İlk önce çalışmaya "icmâ'ın siyasî ve mezhebî arka planı" demeyi düşündük, fakat bu ifade mutlak olarak anlaşılıp icmâ'ın dinî yönünün olduğu gerçeğini örter mi diye endişe ederek, icmâ'ın siyasî ve mezhebî yönüne dikkat çeken bir başlık koymayı tercih ettik. Bir yön diğer yönü hatırlatır.

İcma ile ilgili siyasî mülahazalar icmâ'ın ortaya çıkışını takiben başlar, mezhepler teşekkül edince onlara mezhebî (mezhepsel) amaçlar da eklenir ve öyle bir hal alır ki siyasî ve mezhepsel saikler iç içe geçer. Siyaset mezhepleri, mezhepler siyaseti etkiler veya kullanır. Çağımızda icmâ'ya ilişkin mezhebî saiklerin etkisi azalsa da icmâ ile ilintili yapılan toplantılardan anlaşıldığı üzere icmâ'dan siyasî olarak yararlanma fikrinin devam ettiği görülmektedir. Bu çalışmada icmâ'ın ortaya çıkışı ve gelişmesi dönemlerindeki siyasî ve mezhebî mülahazaları bir başlık altında ele alacağız. Sonra çağımızda icmâ'ya siyasî bakışları vereceğiz.

I. İcma'ın Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi Döneminde Siyasî ve Mezhebî Mülahazalar

İcma fikrinin ortaya çıkışı sahabe asrında başlayıp gelişerek devam etmiştir. Hz. Ömer, kadı Şureyh'a yazdığı risalede "Kitap ve Sünnette bulamazsan salihlerin verdiği hükümle hükmet" diye yazmıştır, diğer bir rivayette ise "İnsanların içtima ettiği/birleştiği şeye bak, onu al" demiştir; İbn Mes'ud'un da "Salihlerin verdiği hükümle hükmet" şeklinde tavsiyesi bulunduğu nakledilmiştir.[14] Sahabe döneminde birçok icmâ'ın olduğu, hatta icmâların çoğunun sahabe döneminde vaki olduğu, ilk icmâ'ın ise Ebu Bekir'in halife seçilmesinde yaşandığı belirtilmiştir.[15] Serahsî sahabe icmâ'ı konusunda şöyle demektedir: "Sahabenin üzerinde icmâ ettiği şey kesinlikte Kitap ve sünnetle sabit gibidir, hatta onu inkâr eden kâfir olur."[16] Bu görüş Ehl-i sünnet arasında yaygındır. Hatta Ahmed b. Hanbel ve Zahirîlerin sadece sahabe icmâ'ını kabul ettikleri rivayet edilmiştir.[17] Ancak Mutezileden Nazzam (ö.231/845), sahabe reisler edinilsinler diye insanları icmâ'ya tabi olmaya çağırdılar ve icmâ'yı kararlaştırarak serbestçe görüşlerini ona isnat ettiler der.[18] Bu iddia icmâ'ın siyasî ve kişisel çıkarlarla icat edildiğini ima eder, fakat özel bir örneği yoktur veya zikredilmemiştir. Nazzam'ın iddiası bir genelleme hatasıdır. Sahabe dinî amaçla da icmâ etmiştir. Meşhur bir örnekte olduğu üzere sahabe döneminde dedeye ittifakla mirastan pay verilmesinin neresi

[13] Macit, Yüksel, "Müçtehidi Tespit Etmenin İzâfîliği Ve Nazarîliği Üzerine," *Hikmet Yurdu,* Yıl: 6, C: 6, Sayı: 11, Ocak – Haziran 2013/1, s.13, ss. 305-318.
[14] Bkz. Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim el-Uveyd, *Usuli'l-Fıkh inde's-Sahabe*, Kuveyt 2011, s. 75.
[15] Bkz. Abdulaziz el-Uveyd, *Usuli'l-Fıkh inde's-Sahabe,* 68-75; Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi,* çev. H. Songur, İstanbul 1999, s. 182-183.
[16] Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ebu Sehl, *Usulu's-Serahsî,* tah. Ebu'l-Vefa el-Efkanî, İstanbul, 1984, I, 318. Ayrıca bkz. *Usulu'l-Fıkh inde's-Sahabe,* 74.
[17] Bkz. Ebu Ya'la el-Ferra, Muahammed b. Huseyn, *el-Udde fî Usuli'l-Fıkh,* tah. Ahmed b. Ali Seyr el-Muberekî, Riyad 1993 (dört cilt bir arada), s. 1090-1094; Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi,* s. 182
[18] el-Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *el-Burhan fî Usuli'l-Fıkh,* tahk. Abduazim Dîb, 2.Basım Kahire 1980, II, 761-762.

siyasîdir? Joseph Schacht'ın İ.Goldziher'e dayanarak icmâ'ın ortaya çıkışı ile ilgili olarak icmâ ile Roma hukukundaki opinio prudentium (bilge görüşü) arasında bağlantı kurması da[19] kısmî bir benzerlikten öteye gitmez. Hz. Peygamber toplumdan ve çoğunluktan ayrılmamayı öğütlemiştir,[20] halifeler ise herkesten biat almaya çalışmış, şûra ve istişareye önem vermişlerdir.[21] Her toplumda insanlar psikolojik olarak ortak kararlardan daha fazla hoşnut olmaktadırlar. Bütün bunlardan zamanla icmâ fikrinin doğması doğaldır. Sahabe dönemi içinde bu fikrin oluşmaya başlaması pekâlâ mümkündür. Fakat geçtiği üzere sahabe döneminde Ebu Bekir'in halife seçiminde az sayıda muhalifler olmasına rağmen icmâ fikrî siyaseten kullanılmış olabilir. Bu hal sahabe dönemi için bir ihtimal olsa da ileride geleceği üzere daha sonra icmâ'ın siyaseten ve mezhepsel olarak kullanıldığı açıktır. Bu amaçla kullanılan özel başka örnekler de vardır.

Tabiin ve onları takip eden dönemlerde icmâ fikri gelişme göstermiş ve genelde ona büyük önem verilmiştir. Ebu Hanife hüküm vereceği zaman Kufeli alimlerin bir ittifakı var mı diye bakmıştır; İmam Malik Medine ehlinin amelini hüccet saymıştır.[22] Ebu Yusuf'un Evzai'ye yazdığı *Reddiye* kitabında ve *Kitabu'l-Harac'da* icmâ'dan söz ettiği, İmam Muhammed'in eserlerinde Müslümanların icmâ ettiğinden bahsettiği, ecmaa'l müslimune, ala haza ammetu emri'n-nas vb. tabirler kullandığı tespit edilmiştir.[23] Ancak iş İmam Şafiî'ye gelince *Risale* adlı usul kitabında ona icmâ'dan sorulduğu ve onun da cevap verdiği çok açıktır. İnsanların üzerinde birleştiği konuya (ma içtemaa'n-nas aleyhi) tabi olmanda hüccetin nedir sorusuna, onların geneli hiçbir zaman Peygamber sünnetine aykırı bir konu ve hata üzerine birleşmezler demektedir. İmam Şafiî kendinden sonra da devam edeceği üzere icmâyı iki kısma ayırmaktadır: Herkesin bilmesi gereken konularda "insanların" (Müslüman halkın) icmâ'ı, bilinmesi ihtisas gerektiren konularda ise alimlerin icmâ'ı. Ancak o, icmâ'ya dayanak olarak Hz. Ömer'in Hz. Peygamberden naklettiği ve içinde "Kimi cennete girme sevindirirse cemaatten ayrılmasın" sözünün geçtiği hadisi zikretmektedir. Şafiî'ye göre cemaatten ayrılmamanın tek bir anlamı vardır; o da bedenen beldelere dağılmış Müslümanların cemaatine devam etmeye kimsenin gücü yetmeyeceğine göre helal, haram ve taat konularında onlardan ayrılmamaktır.[24] Şafiî, Müslüman toplumun hata üzerine birleşmeyeceğini söylemekle birlikte, onun icmâ'ya dayanak olarak genelde zikredilen "Ümmetim hata (bazı rivayetlerde dalalet) üzerine birleşmez"[25] hadisine yer vermemesi dikkatleri çekmiştir. Bir yoruma göre bu hadis Şafiî döneminden sonra ortaya çıkmış olabilir. Zira Müslüman toplumun bozulmaması, bir arada tutulması için icmâlarında hata olmaz fikrine de ihtiyaç vardır.[26]

Bize göre de Müslümanların diğer insanlar gibi bir arada yaşamaya ihtiyaçları vardır,

---

[19] Bkz. Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London 1967, s. 83; Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi,* s. 186.
[20] Bkz. Buharî, İ'tisam, 19; Tirmizî Fiten, 7.
[21] Abdulaziz el-Uveyd, *Uslulu'l-Fıkh inde's-Sahabe,* s. 244-247.
[22] Geniş bilgi için bkz. Ebu Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi,* çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1981, s. 171-172
[23] Bkz. Dönmez, "İcma", DİA, s. 419. Ayrıca bkz. Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi,* s. 187-203.
[24] Bkz. eş-Şafiî, *er-Risale,* s. 203-205, 230-232.
[25] "Ümmetim dalalet üzere birleşmez." İbn Mace, Fiten, 8.
[26] Bkz. Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi,* s. 183-185.

ortak kararlarına güven duymaları da doğaldır, ancak toplumlarının icmâlarında hiç hata etmeyeceklerini kabul etmek pek gerçekçi olmadığından, ümmetin hata etmeyeceği fikrini Ehl-i sünnet Şia'nın masum imam görüşüne karşı bir cevap olarak benimsemiş olabilir. İmam hata etmezse ümmet hiç hata etmez! Masum imam görüşü bir mezhebin (Şia) savunduğu siyasî bir konu olduğuna göre, bu durum ona karşı toplum icmâ'ının siyasî ve mezhebî amaçla kullanıldığına işaret eder. Nitekim yukarıda da geçtiği üzere ilk icmâ siyasî bir konuda Ebu Bekir'in halife seçilmesinde gerçekleşmiştir. Fıkıh usulü kitapları genelde siyasî konulara pek ilgi göstermezken Ebu Bekir'in halife seçilmesini içtihat yoluyla icmâ'ya örnek göstermekten geri kalmamışlardır.[27] Bunda Ebu Bekir'in hilafetini kabul etmeyen fert ve mezheplere karşı siyasî bir cevap olduğu açıktır. Zira Ebu Bekir'in seçiminde icmâ olduğu kabul edilirse artık onun hilafetinin meşruiyeti tartışılamaz.

İcma'ın siyasî ve mezhebî (mezhepsel) konularda kullanıldığına dair başka örnekler de vardır. Haklarında icmâ olduğu söylenen halife Ebu Bekir döneminde zekât vermeyenlere karşı savaş siyasîdir, çünkü zekât vermeyenler genelde nitelendiği gibi dinden dönenler (ehl-i ridde) değil, Kureyşin ele geçirdiği bir güç olarak gördükleri devleti vergi vermemek suretiyle tanımak istemeyen bazı Arap kabileleridir. Bu meşhur olayı nakleden temel kaynaklar onların İslam inancını ve namaz gibi ibadetleri kabul ettiklerini de aktarmaktadırlar.[28] Bazı fıkıh usulü kitapları Ebu Bekir'in zekât vermeyenlerle savaşı üzerine sahabenin ittifakını içtihat yoluyla icmâya örnek göstermektedirler.[29] Halife Ömer döneminde savaşarak alınan toprakların savaşanlar arasında dağıtılmayıp haraç ve cizye karşılığında sakinlerine bırakılması[30] da siyasîdir. Zira bu olay daha önceki görüş ve uygulamalara ters düştüğü için ilk başta bazı sahabenin itirazıyla karşılaşmasına rağmen Ömer'in fethedilen geniş arazilerin (Sevad arazisi/Irak) dağıtıldığında oraların savunulmasının zorluğu, daha sonraki nesillere de bir şeyler kalması vb. gerekçelerle sahabeyi ikna etmesi üzerine ittifak sağlanmıştır. Sahabe sonrası icmâlarda da dinî gerekçeli olanlar hariç tutulursa hem siyasî hem mezhebî olanlar vardır. Ehl-i sünnet usulcülerinin kendi mezheplerinden olmayan ehl-i bid'a ve dalal, ehl-i heva dedikleri mezhepleri icmâ'ya dahil saymamaları hem siyasî hem mezhebîdir, çünkü bu sayede bazı mezheplerin Ebu Bekir'in halifeliği konusundaki muhalefetini değersiz kılacaklardır.[31] Mutezilenin Müşebbihe, Cebriye ve Haricîlerden olan kimseleri mümin olmayanlar gibi icmâ'da itibara almamasının[32] siyasî yönü olmakla birlikte mezhebî yönü ağır basmaktadır. Mutezile başarabilirse bu yolla bazı rakip mezhepleri itibarsızlaştıracaktır,

[27] Bkz. Ebu Ya'la el-Ferra, *el-Udde fî Usuli'l-Fıkh,* s. 1125; es-Serahsî, *Usul,* I, 301.
[28] Bkz. el-Belazurî, Ebu'l- Abbas Ahmed, *Futuhu'l-Buldan,* Edıdıt, M. J. De Goeje, Lugduni Batavorum, E. J. Brill, 1866, s.94; İbn Kesir, Ebü'l-Fida İsmail, *el-Bidaye ve'n-Nihaye,* Beyrut 1966, VI, 311; es-Suyuti, Celalüddin Abdurrahman, *Tarihu'l-Hulafa,* Beyrut 2003, s. 61.
[29] Bkz. Ebu Ya'la el-Ferra, *el-Udde fî Usuli'l-Fıkh,* s. 1127
[30] Ebu Yusuf, Kitabu'l-Harac, Bulak 1302 h., s. 30; es-Serahsi, Usul, I, 301.
[31] es-Serahsî, Usul'ünde icma ehliyeti bahsinde kendi mezheplerinin görüşü olarak ehl-i hevanın ve fıskını ilan edenlerin icmada itibara alınmayacaklarını söylerken şu örneği verir: "Ebu Bekrin hilafeti konusunda Rafizilerin, Alinin hilafeti hususunda Haricilerin muhalefetine itibar edilmez." Serahsî, *Usul,* I, 311.
[32] Mutezileden Kadı Abdulcebbar şöyle demektedir: "Doğrusu, delil olan icma'ın müminlerin icma'ı olması gerekir, müminleri şahsen bilirsek icmaları muteber olur, onları şahsen bilmesek de müminler grubuna girdiklerini bilmekle icmalarına itibar ederiz. Müminlerden olmadığını bildiğimiz kimseler, Müşebbihe ve Cebriye gibi tekfir edilmesi gereken kimseler, dalalette olan ve fasık sayılması gereken Haricîler vb. kimselere itibar etmeyiz." Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, XVII. eş-Şer'iyyat,* Kahire 1963, s. 168.

çünkü Mutezile daha çok adı geçen mezheplerle tartışmalıdır, öteki mezheplerle ilişkileri nispeten iyidir, onlardan bir kısmına etki edebilmiştir. Bu cümleden olarak Hanefîlerden Cessas, Ebu Abdullah, Zemahşerî ve daha birçok alim itikatta Mutezilî kabul edilir; Şafiîlerden mütekellim metoduyla fıkıh usulü yazan Cüveynî, Gazalî ve Fahreddin er-Râzî gibi alimlerin Mutezileden etkilendikleri gözükmektedir; Şia'nın Zeydiyye ve İmamiyye kolu fıkıh usulü ve kelam alanında büyük ölçüde Mutezilenin etkisi altındadır.[33] İcma'yı kabul edenlere karşı İmamiyye Şia'sının masum imamın içinde olmadığı hiçbir icmâ'yı hatta içtihadı delil saymaması[34] siyasî ve mezhebîdir. Zira Şia genel icmâ'yı kabul etse, başta sahabe icmâ'ını kabul edecek, onu kabul etse, Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın hilafetini kabul etmeye yanaşmış olacaktır. Haricîlere gelince, onların kendilerinden olmayanların icmâlarını kabul etmemeleri bir tarafa onları tekfir etmeleriyle meşhurdurlar.[35]

II. Çağımızda İcma'ya Siyasî Bakışlar

Çağımızda[36] icmâ'ya bakışlar, aşağıda örnekleri görüleceği üzere daha çok dinî ve siyasî gözüküyor. İcma'ın bu çağda mezhebî amaçla kullanımı azdır. İcma konusunda usule ait geleneksel kalıplaşmış görüşleri tekrar eden çalışmalar tartışma alanımızın dışındadır. Yeni sayılabilecek görüşlerden bazı örnekler vereceğiz.

Bir tespite göre Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşid Rıza (1865-1935) icmâ'ın "müçtehitlerin ittifakı" şeklinde tanımlanıp müçtehitlere tahsisini yanlış bulur, onlara göre icmâ'da asıl olan ümmetin icmâ'ıdır, fakat ümmetin bütün fertlerinin toplanması mümkün olmadığından onları temsil eden ulü'l-emrin bir araya gelmesiyle maksat hasıl olur. Ulü'l-emr, toplumsal alanın çeşitli alt dallarında bilgi ve söz sahibi kimselerdir. Onlara itaatin vacip olması usulde belirtildiği üzere ismet sebebiyle değil maslahat sebebiyledir, maslahat değişince icmâ'da değişebilir.[37] Diğer bir tespite göre Abduh ve Reşid Rıza, yasamada ehl-i hall ve akd'den bahsetmişler, fakat bu ortaçağ politik kavramının içinden çıkamamışlardır; onların nasıl belirleneceği, halk tarafından mı seçileceği, yöneticinin bunların kararına uyup uymayacağı, uymadığında ne olacağı gibi hususlarda net olamamışlardır.[38] Bu tespit kısmen vakıaya uygun değildir, zira Reşid Rıza, tefsirinde ehl-i hall ve akdi hükümetin etkisi ve baskısı olmadan tam bir hürriyetle halk seçer demektedir.[39] Burası açık, fakat onların hükümetle ilişkisi nasıl olacak? Biri hükümeti oluşturan diğeri ehl-i hall ve akd olarak şûra yapan iki meclis mi olacak? Yoksa hükümet-i ehl-i hall ve akd mi seçecek? Şûra kararları hükümeti ne derece bağlayıcı olacak? Bunlar belirsizdir. Aynı çağın mütefekkiri M. İkbal'in (1877-1938) ise İslam dünyasındaki rasyonalist düşünceye karşı olmakla birlikte ferdî içtihat

[33] Bkz. Macit, Yüksel, Mutezile'nin Fıkıh Usulündeki Yeri ve Etkisi", *Marife Mutezile Özel Sayısı*, 2003, s.73-82.
[34] Bkz. Şeyh Müfid, *et-Tezkire bi Usuli'l-Fıkh,* tahk. Şeyh Mehdi Necef, Beyrut 1993, 45; Ferhan, Adnan, *Edvaru'l-İctihad inde'ş-Şiati'l-İmamiyye***,** Kum 1428/2007, 47-48.
[35] Ancak Haricilerin bir kolu olarak kabul edilen ve bugün çeşitli İslam ülkelerinde hayatiyetlerini sürdüren İbâdîler (onlardan bazıları Hariciliğe nispet edilmelerini kabul etmez) icma'yı delil saydıklarını belirtmektedirler. İbâdilerin icma anlayışlarının Ehl-i sünnetin icma anlayışı ile pek farkı yoktur. Bkz. Ağberî, İsmail b. Salih b. Hamdan, *el-Medhal ila Fıkhi'l-İbâdî,* Umman 2002, s. 97-110.
[36] Çağımız tabiriyle 20.asrın başından itibaren devam eden zamanı kastediyoruz.
[37] Bkz. Dönmez, İ.Kafî, DİA, "İcma", s. 427
[38] Bkz. Sıddıkî, Mazharuddin, *İslam dünyasında modernist düşünce,* çev. Murat Fırat-Göksel Korkmaz, İstanbul 1990, s.138
[39] Bkz. Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Menar,* Beyrut 1999, V. 160.

yetkisinin kişilerden alınarak İslâmî bir yasama meclisine verilmesini savunduğu kaydedilmiştir.[40] Bu açıdan bakıldığında İkbal'in yasama meclisinin ittifakla aldığı kararları icmâ gibi görmesi gerekir. Müslüman ülkelerde parlamentoların ittifakla aldıkları kararlara icmâ denilebileceğini açıkça söyleyenlerin olduğuna dair nakiller de vardır.[41] Ancak görünen o ki onlara karşı klasik icmâ anlayışını esas alarak zamanımızda parlamentoda her meslekten insan var, İslam'da icmâ müçtehit alimlerin ittifakıyla olur diye itiraz edenlerin sayıca daha çok olacaklarını tahmin etmek zor değildir. Şu kadar ki, yukarıda da işaret edildiği üzere icmâ evreler geçirerek ümmetin icmâ'ından alimlerin, fakihlerin, müçtehitlerin ittifakına ulaşmıştır; bütün müçtehitleri tespit etme ve görüşlerini alma zor olduğuna göre, hadiste hata etmez diye geçen "ümmet" olduğuna göre Müslüman milletin icmâ'ı, Müslüman milletin seçtiklerinin ittifakı ile temsil edilebilir dense ne olur? Haliyle seçenler ve seçilenler içinde alimler de olacağından icmâ bu şekilde kurumlaşamaz mı? Bu şekilde ikinci meclise de ihtiyaç kalmaz; hükümeti de onlar seçer. İcma böyle kurumlaşsa, bu takdirde Hanefî usulcü Pezdevî'nin (ö.482/1089) maslahata dayalı icmâ daha sonraki bir icmâ ile değiştirilebilir görüşü[42] kabul edildiği zaman ihtiyaçlara göre değişimin önü de tıkanmaz. Abduh,, Reşid Rıza ve İkbal'in önerileri bu şekilde vuzuha kavuşabilir.

Bunlara karşı zamanımızda artık icmâ işlevini yitirmiştir de denebilir. Ancak meşhur birçok fıkıh usulcüsü bunu demek de istemiyorlar; icmâ'ın imkânı sorununa aşağıda geleceği üzere kısmen yukarıdakilere benzer kısmen farklı çözüm yolları öneriyorlar. Bu önerilerin de siyasî yönleri vardır. Şöyle ki:

Abdülvahhab Hallaf usul kitabında icmâ'ın gerçekleşme imkânı bahsinde şöyle demektedir:

> "Açıkladığımız erkân ve tarifiyle icmâ'ın gerçekleşmesi adeten mümkün değildir, çünkü bu iş Müslüman milletlerin ve kavimlerin fertlerine kalır. Ancak bu işi, muhtelif olmakla birlikte İslâmî hükümetler üstlenirse icmâ'ın gerçekleşmesi mümkün olur. Her hükümet, elde ettiğinde şahsı içtihat mertebesine ulaştıracak şartlar belirleyebilir ve bu şartları elde eden kimseler için içtihat icazeti (içtihat izni) verebilir. Böylece her hükümet müçtehitlerini ve herhangi bir olay hakkında onların görüşlerini bilir. Her hükümet olay hakkında müçtehitlerinin görüşlerine vakıf olduğu zaman ve her İslâmî hükümetteki müçtehitlerin hepsinin görüşleri o olay hakkında bir hükümde birleştiği zaman, bu icmâ olur. Üzerinde icmâ edilen hüküm şer'î bir hüküm olur ve ona uyulması bütün Müslümanlara farz olur."[43]

Hallaf'ın bu önerisinde her hükümetin müçtehitlerini hangi yöntemle nasıl belirleyeceği hususu açık değildir. Ayrıca her hükümet kendine yakın gördüğü ilim adamlarını müçtehit sayarsa diğerleri ne olacak?

Abdülkerim Zeydan ise icmâ'ın çağımızda gerçekleşebilmesi sorununa şöyle bir çözüm

---

[40] Sıddıki, *İslam dünyasında modernist düşünce,* 105
[41] Bkz. Yıldırımer, Şaban, *İslam Hukukunda Yargı Denetimi* (Doktora Tezi), Ankara 2007, s. 19-29.
[42] Bkz. el-Pezdevî, Fahru'l-İslam Ali b. Muhammed, *Usulü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vusul ila Marifeti'l-Usul),* Karaçî, trz. s. 247.
[43] Hallaf, Abdulvahhab, *İlmu Usuli'l-Fıkh,* Kahire 1956, s. 49-50.

getirmektedir: "İslam âleminde bütün fakihlerin katıldığı fıkıh kurulu icat edilir, bunlara muayyen mekân, mal, kitap, kâtip vs. temin edilir ve bunlar belirli vakitlerde toplanırlar, şeriatın naslarının, kaide ve genel ilkelerinin ışığında ahkam icat ederler." [44]

Zeydan'ın bu görüşü gerçekçi gözükmüyor. Zira İslam aleminin bütün fakihlerini hangi mekan alır? Kimler fakih? Fakih ismini onlara kim verecek? Resmen İslam hukukçusu ismini alanlar mı? Din konusunda diğer ilim adamları ne olacak? Akademisyen olmayıp kendini fakih görenler de var. Bunlar ne olacak? Bunlar hep sorun.

İcma'ın imkanıyla ilgili olarak bir görüş daha verelim: Yunus Vehbi Yavuz hoca icmâ ile ilgili bir makalesinde şöyle demektedir: "İcma, Muhammed (AS)'ın ümmetinden hal ve akd yetkisine sahip müçtehit kişilerin şûra meclisindeki müzakereleri sonucu Müslümanların herhangi bir sorununun hükmü üzerine birleşmelerinden ibaret devlete ait resmi bir iştir:" Bu tanım yukarıdakiler gibi icmâ sorununa yeni bir çözüm sunma olarak değerlendirilebilir, ancak hall ve akd yetkisine sahip müçtehit kişileri kim nasıl belirleyecek veya seçecek? Burası belli değil. [45] Bu noktaların vuzuha kavuşturulması uygun olur. Bu hususta ayrıntı önemlidir.

Bu bakımdan burada icmâ ile ilintili olarak çok kullanılan ehl-i hall ve akd tabirinin ayrıntısına girmemiz uygun olur: Ehl-i hall ve akd tabiri halifeyi seçen ve azleden kişiler demektir, çıkışı itibariyle siyasîdir. Maverdî (ö.450/1058) ve Ebu Ya'la el-Ferra (ö.458/1065), *el-Ahkamu's-Sultaniyye* adlı eserlerinin İmamet (Devlet başkanlığı) bahsinde ehl-i hall ve akd'de bulunması gereken şartlardan ve onların halife seçme görevlerinden bahsederler, onlar için ehl-i ihtiyar (seçim ehli, seçiciler) tabirini de kullanırlar.[46] Ehl-i hall ve akd, toplumun ileri gelen kişileridir. Onlar içinde alimlerin olması da doğaldır. Nitekim *Tarih-i Ebu'l-Fida'da* örneklerine rastlandığı üzere Abbasîlerin son zayıf dönemlerinde halifeler görevden alaşağı (hall) edilirken ehl-i hall ve akd cümlesinden olarak zaman zaman alimlere danışıldığı da olmuştur. Ehl-i hall ve akdin dinî toplumlarda böyle bir ortak yanı vardır. Ehl-i hall ve akd tabirini alimler ve müçtehitler için açıkça kullananlar da olmuştur. Nitekim Gazalî icmâ'ın rükünlerinden birincisi olarak icmâ edenlerden bahsederken "Fetvası makbul her müçtehit kesinlikle ehl-i hall ve akd'dir, icmâ'da muvafakati gerekir" der.[47] Böyle bir isimlendirme yapılabilir, ancak ehl-i hall ve akd denen fetvası makbul müçtehitler kimler? Burası açık değil. Bu müçtehitleri kim belirleyecek? Ehl-i hall ve akd nasıl bilinecek?

Çağımızda icmâ'da ehl-i hall ve akd'den söz edenlerin de onlarla kimi kastettiklerini tasrih etmeleri uygun olur. Bunlar dinî konularda müçtehitler iseler Müslüman nüfusun ve alimlerin çoğaldığı dağınık coğrafyalarda bütün müçtehitleri tespit etmek ne kadar mümkündür? Müçtehidi tespit ne kadar nesnel veya reel olabilir?

Bu iş geçmişte olduğu gibi halka bırakıldığında herkes kendi benimsediği görüşe yakın bulduklarına, taklit ettiklerine, meşhur gördüklerine veya reklamı yapılanlara (reklam bulaşıcıdır) müçtehit diyeceğinden dolayı müçtehitler üzerinde anlaşma olmayacaktır. İsteyen

---

[44] Zeydan, Abdülkerim *el-Veciz fî Usuli'l-Fıkh,* İstanbul 1979, s. 159.
[45] Bkz. Yavuz, Y. Vehbi, "İcma'ın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 3 [Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a Armağan], s. 85–112.
[46] el-Maverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye,* s.6-16; Ebu Ya'la el-Ferra, *el-Ahkamu's-Sultaniyye,* s. 19-24.
[47] el-Gazalî, *el-Mustasfa,* I, 340.

herkes internet vb. yollarla görüş beyan edebilir denirse milyonlarca insan bir görüşte nasıl birleşecek? Bize göre en iyisi, tartışmalı dinî konular üzerine mümkün oldukça çok sayıda akademisyenin ve yüksek din görevlilerinin katılacağı ilmî toplantılar yapmaktır. Burada alınan kararlar fıkıh usulü kitaplarında geçen terim anlamıyla icmâ olmasa da tek kişinin kararından daha fazla güven verebilir. Bu toplantıları dünya Müslüman alimler icmâ toplantısı havasına sokmak icmâ'yı siyasallaştırabilir. Ancak buna karşı olarak icmâ'ın zaten siyasî yönü vardır diyenler de olabilir; zira iyiniyetle Müslümanların siyasî birliği için veya başka sebeplerle icmâ'dan yararlanmak isteyen Müslümanlar olabilir. Şu kadar ki dünya Müslüman alimleri ittifakı çapında bir icmâ teşebbüsü dışa karşı açık strateji olacağından bazı durumlarda zarar da getirebilir. Zira icmâ stratejik açıdan başkalarını da ilgilendirir.

Sonuç

Fıkıh usulü kitaplarında icmâ dinî konular üzerine kurulur denmekle birlikte, pratikte icmâ olduğu söylenen konularından dinî olanları da siyasî ve mezhebî (mezhepsel) olanları da vardır. Bazı siyasî konular bazı fıkıh kitaplarına girse de aslı siyasîdir. Geçmişte Müslümanların genel siyasî birliğini sağlama amacıyla iyi niyetle icmâ'dan yararlanma düşünceleri olduğu gibi, siyasî grup ve mezhep çıkarı için karşı siyasî grupları ve mezhepleri dışlamak üzere kullanıldığına da rastlanmaktadır.

Çağımızda Müslüman nüfus çoğaldığı için bütün müçtehitleri tespit kolay olmadığından icmâ'ın gerçekleşme imkânı zorlaşsa da Müslümanların çeşitli konularda görüş birliğini sağlamada icmâ fikrinden yararlanılabileceğini düşünenlerin olduğu görülmektedir. İcma'ın imkânı ve gerçekleşmesi noktasında önerileri olan fıkıh usulcüleri vardır. Bu önerilere örnekler verildi. Bu öneriler ne derece tatbik edilebilir? Zamanımızda icmâ fikriyle yapılan ilmî toplantılar usuldeki dinî aslına uygun olsun diye siyasî mülahazalardan ne kadar arındırılabilir? Siyasî meclislerin ittifakla aldıkları kararlara siyasî icmâ denebilir mi? Bu sorular tartışılabilir.

Bununla birlikte bir şey tam anlamıyla elde edilemese de mümkün olanına bakılır. Bu açıdan ilmî dinî toplantılarda alınan ortak dinî kararlar da önemlidir. Usuldeki tam anlamıyla değil, bu manada icmâ yaşayabilir. İslam ülkeleri arasında belli sayıda ilim adamının katıldığı dinî toplantılar da yapılıp ortak kararlar alınabilir. Bunun stratejik önemi vardır. Diğer ülkelerin dikkatini de çeker. Strateji zamanla değişebilir. Nitekim meşhur Hanefî usulcü Pezdevî maslahata dayalı icmâ'ın değişebileceğini söylemiştir. Biz de onun bu görüşüne katılıyoruz.

Kaynaklar

Agberî, İsmail b. Salih b. Hamdan, *el-Medhal ila Fıkhi'l-İbâdî,* Umman 2002

Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi,* çev. H. Songur, İstanbul 1999

Belazurî, Ebu'l- Abbas Ahmed, *Futuhu'l-Buldan,* Edıdıt, M. J. De Goeje, Lugduni Batavorum, E. J. Brill, 1866

Cüveynî, İmamu'l-Haremeyn, *el-Burhan fî Usuli'l-Fıkh,* tahk. Abduazim Dîb, 2.Basım Kahire

1980

Cüveynî, *el-İrşad* (Beyrut 1985

Cüveynî, *et-Telhis fî Usuli'l-Fıkh*, tahk. Muhammed Hasan, Beyrut 2003

Cüveynî, *el-Varakat*, Riyad 1996

Dönmez, İ. Kâfi, "İcma," *Diyanet İslam Ansiklopedisi, XXI*

Ebu Ya'la el-Ferrra, Muhammed b. Huseyn, *el-Ahkamu's-Sultaniyye***,** tahk. Nuhammed Hamid el-Fekî, Mısır 1966

Ebu Ya'la el-Ferra, *el-Udde fî Usuli'l-Fıkh,* tahk. Ahmed b. Ali Seyr el-Muberekî, Riyad 1993 (dört cilt bir arada)

Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac,* Bulak 1302 h

Ebu Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi,* çev. Abdulkadir Şener, Ankara 1981

Ferhan, Adnan, *Edvaru'l-İctihad inde'ş-Şiati'l-İmamiyye***,** Kum 1428/2007

Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul,* tahk. Süleyman Aşkar, Beyrut 2012

İbn Kesir, Ebü'l-Fida İsmail, *el-Bidaye ve'n-Nihaye,* Beyrut 1966

İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab,* 3.Baskı, Beyrut 1993

İbnü'l-Münzir en-Nisaburî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim, *el-İcma* tahk. Ebu Hammad Sağir Ahmed b. Muhammed Hanif, Mektebetü Mekketi's-Sekafiyye, 2.baskı 1999

Hallaf, Abdulvahhab, *İlmu Usuli'l-Fıkh,* Kahire 1956

Kadı Abdulcebbar, *el-Muğnî, XVII. eş-Şer'iyyat,* Kahire 1963

Karafî, Şehabeddin, Ebu'l-Abbas Ahmed, *el-İhkam fî temyizi'l-fetava ani'l-ahkam ve tasarrufati'l-kâdî ve'l-imam*, tahk. Abdulfettah Ebu Gudde, Halep 1967

Macit, Yüksel, *Ahkamu's-Sultaniyye'lerde Devlet Başkanlığı Müessesesi,* E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri 1994

Macit, Mutezile'nin Fıkıh Usulündeki Yeri ve Etkisi", *Marife* Mutezile Özel Sayısı, 2003, s.73-82.

Macit, "Müçtehidi Tespit Etmenin İzâfiliği ve Nazarîliği Üzerine," *Hikmet Yurdu,* Yıl: 6, C: 6, Sayı: 11, Ocak – Haziran 2013/1, s.13, ss. 305-318.

Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *el-Ahkamu's-Sultaniyye,* Beyrut trzPezdevî, Fahru'l-İslam Ali b. Muhammed, *Usulü'l-Pezdevî (Kenzü'l-Vusul ila Marifeti'l-Usul),* Karaçî, trz

Reşid Rıza, *Tefsirü'l-Menar,* Beyrut 1999

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London 1967

Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ebu Sehl, *Usulu's-Serahsî,* tahk. Ebu'l-Vefa el-Efkanî, İstanbul 1984

Sıddıkî, Mazharuddin, *İslam dünyasında modernist düşünce,* çev. Murat Fırat-G. Korkmaz, İstanbul 1990

Suyutî, Celaleddin Abdurrahman, *Tarihu'l-Hulafa,* Beyrut 2003

Şafiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale,* Ofset basım, İstanbul 1985

Şeyh Müfid, *et-Tezkire bi Usuli'l-Fıkh,* tahk. Şeyh Mehdi Necef, Beyrut 1993

Uveyd, Abdulaziz b. Muhammed b. İbrahim *Usuli'l-Fıkh inde's-Sahabe*, Kuveyt 2011

Yavuz, Y. Vehbi, "İcma'ın Hakikati ve İslâm Teşri'indeki Önemi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2004, sayı: 3 [Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a Armağan], s. 85–112.

Yıldırımer, Şaban, *İslam Hukukunda Yargı Denetimi* (Doktora Tezi), Ankara 2007

Zeydan, Abdülkerim *el-Veciz fi Usuli'l-Fıkh,* İstanbul 1979

A Policy and Sectarian Direction of Icma

Abstract

Icma was originally born as a religious institution. In usul al-fiqh books, icma (consensus) is constantly recorded in religious matters. Nazzam of Mutezile claims that icma was invented politically. Although we disagree with his view, icma is sometimes used for political and sectarian purposes. At first, ın Abu Ya'la al-Ferra's usul book al-Udde and Usul al-Serahsî' mentioned that there is ıcma ın the choice of caliph Abu Bakr. The choice of the caliph was actually a political issue, but it was turned into a religious one, mostly discussed in the Imamat section at the end of the Kalam books. However, at the beginning of the imamat section of his Islamic theology book Irşad, Cüveynî confessed that this was not a matter of principles of faith in religon (Usul al-din) but as it is customary he also discussed the subject of imamat.

In the books of usul al-fiqh's experts who are accepted from Ahl al-Sunnah, denominations called Ahl al-Bidat were specifically Kharijic excluded from icma. This was done not only by the Ahl-i Sunnah methodologists but also by some Mutezile methodologists. Thus, by using icma as a political and sectarian, some opposition political groups were deteriorated and some opposing sects were tried to be discredited. This study objectively determines the political and sectarian use of icma. If the sects that were not included in the icma or whose opinions for icma were not taken into consideration and condemned as hl ahl-i bidat de had obtained the majority in the society, they would probably use the icma against their opponents. As a matter of fact, it is known that Kharijites go further and openly declared unbelief those who are not of them. In usul al-figh the whole ummah is necessary for ıcma, but often the majority's alliance is called icma. This is the actual situation. It is a historical reality that there were some opponents in Abu Bakr's selected of caliph.

When it comes to the situation of Ijma in our age, there are Muslim thinkers and usul al-fiqh proceduralists who talk about the possibility of icma, although it is not easy to identify all the mujtahits that will be icma in scattered and crowded Islamic geography. Islamic thinkers such as Muhammad Abduh and Rashid Reza, who continued their work at the beginning of the 20th century, have made an idea about how icma will become functional. Abdulwahhab Hallaf and Abdülkerim Zeydan, the owner of the book of usul al-fiqh, made suggestions for the possibility of icma. There are also some aspects of their suggestions to politics. In addition to these, although there is no icma in the full sense of the word or even if it does not meet the definition of icma, meetings are held in places of icma in the Islamic world. These reveal that the idea of icma is still important in our age. In other words, it continues to attract attention on icma. We made a due diligence on this issue and drew attention to the political and sectarian aspects of icma. In this context, icma has a strategic aspect towards the outside.

Keywords: *Consensus (Icma), alliance on opinion, religious matter, purpose of political and sectarian.*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Nikâhta Denkliğe Konu Olan Vasıflar ve Bunların Fıkhî Tesiri*

The Qualifications that are Subject of Equivalence in Marriage and Their Fiqhi Effect

Fatih ÇİNAR[a]

[a] Arş. Gör. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
e-Posta: fatih11982@hotmail.com , https://orcid.org/0000-0002-5901-3135

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	22.01.2020
Kabul Tarihi:	01.05.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Bu yazı nikâhta zikredilen denklik/kefâet şartları ve bunların fıkhî tesiri hakkındadır. Bu çerçevede denklik şartlarının ne olduğu ve bunların hukukî açıdan tesiri olup olmadığı ele alınmıştır. Yazının metaryallerini toplamak için ilgili klasik fıkhî ve diğer eserler derinlemesine araştırılmıştır. Tabiatıyla yeni çalışmalardan da istifade edilmiştir. Elde edilen bulgular sistemli bir şekilde tasnif edilerek yorumlamaya tabi tutulmuştur. Evklilikte denklik meselesine genellikle lüzûm şartı çerçevesinde temas edilmiştir. Buna göre evlilik akdinin bağlayıcı olabilmesi için denklik gerekli olmaktadır. İslam fakihleri evlilik akdinin bağlayıcı olabilmesi, diğer bir ifadeyle veli veya kıza fesih yetkisi vermekten hali olması için bazı vasıflar sıralamışlardır. Her bir şartta olmasa da genel olarak denkliğin nikâh akdinde şart olduğu hususunda çoğunluk görüş birliğine varmıştır.

Bir fıkıh terimi olarak denkliğin evlilik akdi bağlamında, "erkeğin evlenmek istediği kadına çeşitli açılardan denk olması" şeklinde tanımlandığı söylenebilir. Denkliğin aslî tarafları erkek ve kızdır, ama akit esnasında kızın erkeğe değil, erkeğin kıza denk olması gerekli görülmüştür. Bu sebeple erkek, kendine denk olsun olmasın istediği herhangi bir kıza talip olup, kızın muvafakat etmesi halinde onunla evlilik akdi yapabilir. Öte yandan erkeğin kıza denk olmadığı bir durumda cari olan akdin feshi söz konusu olabilir. Nikâh akdinin feshini bizzat kadının kendisi talep edebildiği gibi veliler de talep edebilir. Fakihler feshe imkân veren vasıfları din, neseb, haseb, hürriyet, meslek, mal, yaş farkı ve kusurlardan hali olmak şeklinde sekiz mesele olarak zikretmiştir. Bu vasıflardan en önemlisi olarak zikredilen dinde dahi ihtilaf çıkmıştır. Nitekim az sayıda âlim nikâh akdinde kuruluş ve bağlayıcılık cihetinden denkliği hiçbir şekilde şart olarak muteber görmemiştir. Söz konusu âlimlerin denkliği kabul etmeyen görüşleri din kıstasının mahiyeti cihetinde bir sorun teşkil edebilidir. Din kıstası inanç farkı veya dindarlık yahut da her ikisini birlikte ihtiva etmektedir. Şu kadar var ki din farkından ötürü kadının erkeğe veya erkeğin kadına haram olduğu muhtelif durumlar nikâhın şartları arasında açıklanarak neticede Müslüman kadının kâfir bir erkeğe haram olduğunda âlimler ittifak etmiştir. Bu nedenle din kıstasını din farkı değil de dindarlık açısından ele almak daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Zikredilen deliller bağlamında denkliği kabul etmeyen fakihlerin görüşlerinin tercihe şayan olduğu söylenebilir. Buna göre denkliğe konu vasıfların fıkhî yönden bir tesiri olmadığı, bununla birlikte doğru eş seçiminde yol gösterici bir rol üstlendiği düşünülebilir.

Anahtar Kelimeler: *Fıkıh, Nikâh, Denklik.*

* Bu makale, 15-24 Nisan 2019 tarihlerinde Mekke'de düzenlenen Uluslararası Asya Modern Bilimler Kongresi'nde sunduğum "Evlilik Akdinde Denklik Şartları" başlıklı bildirinin makaleye dönüştürülmüş halidir. Ayrıca bu makalenin yazımı esnasında tarafımızca tamamlanan "İslam Aile Hukuku Bağlamında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Görüşleri" isimli doktora tezinden de istifade edilmiştir.

Giriş

Evlilik bütün dinler ve hukuk sistemlerinde meşru görüşmüş, dolayısıyla hakkında çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Muamelate dair bir konu olmasına rağmen evlilik, kimi fakihlerce bir tür ibadet olarak kabul edilmiştir. Bu durum onun önemini artırması yanında, muhafazası için de dikkate alınması gereken bir nitele olarak düşünülmüştür. Bununla birlikte Son yıllarda kişisel özgürlüklerin önünde, evliliğin engel teşkil ettiği yönünde bir algı oluşturulmaya çalışılarak aileyi yıpratma çabaları yadsınamaz bir olgudur.

Ailenin öneminden hareket eden âlimler şer'î metinleri temel alarak evliliğin rükûn, in'ikâd ve sıhhat şartları yanında akdin fesihten hali olması için denklik şartları sıralamışlardır. Umumiyetle lüzûm şartı olarak zikredilen denklik, taraflar arasında sosyo-ekonomik vb. pek çok açıdan kefâetin bulunmasını gerekli kılar. Zira denklik bulunmaması nedeniyle zaman zaman ailede huzur ve mutluluk yerini anlaşmazlıklar, son tahlilde ise boşanmalar alabilmektedir.

Denkliğin evliliğe etkisinin tartışılacağı bu çalışmanın odağında kefâet şartları ve bunların fıkhî tesiri olacaktır. Böylelikle denkliğin ve bu çerçevede zikredilen vasıfların hukûkî yönü tespit ve tahlil edilecektir. Denklik vasıflarını detaylı denilebilecek bir şekilde ele alan çeşitli çalışmalar yapıldığından bu vasıflara temas etmekle birlikte onların mahiyetine dair ayrıntılı bilgi verilmeyecektir. Ancak denklik vasıflarını muteber telakki eden ve etmeyen âlimlerin yaklaşımlarına temas edilerek aslında hangi denklik şartlarının ittifakla muteber olduğu veya olmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra bu vasıfları hiçbir şekilde kabul etmeyen âlimler ve her iki tarafın delillerine temas edilerek veli ve kızın izni bağlamında bu vasıfların hukukî açıdan oynadığı rol değerlendirilecektir.

1- Denkliğin Muhtevası ve Tarafları

Kefâet/denklik sözlükte, "eş, denk, benzer," anlamlarına gelir.[1] Istılahta ise evlilik akdinde "erkeğin evlenmek istediği kadına denk olması" şeklinde tanımlanır.[2] Denklik meselesi çoğunlukla lüzûm şartları bağlamında ele alınmıştır.[3] Diğer yandan onu nefaz, sıhhat veya in'ikâd şartları çerçevesinde değerlendiren âlimler olmuştur.[4] Nitekim Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) iki görüşünden birine göre deklik, sıhhat; Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) gelen bir görüşe göre ise in'ikâd şartıdır.[5]

Denkliğin akdin in'ikâd veya sıhhat şartlarından sayılması halinde tarafların rızalarının akde sıhhat yönünden herhangi bir etkisi olmayacağı aşikârdır. Çünkü bu durumda denklik

---

[1] Nesefî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Tılbetü't-talebe fi'l-ıstılâhâti'l-fikhiyye*, nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1995, s. 127.

[2] Cürcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, thk. Âdil Enver Hızır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, s. 169; Cezîrî, Abdurrahman, *Kitâbu'l-fıkh 'ale'l-mezâhibi'l- erba'a*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2003, IV, 44; Aktan, Hamza, "Kefâet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXV, 116, ss. 166-168, Ankara 2002.

[3] Kâsânî, Ebû Bekir 'Alâeddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, II, 317; Mevsılî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Beşşâr Bekrî Arabî, Dâru Kubâ, Dımaşk ts. II, 115; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr 'alâ Düreri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebsar*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvid, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 2003, IV, 204; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1976, II, 71; Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, I, 335.

[4] Zeydan, Abdulkerim, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, VI, 105.

[5] İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî-Adulfettâh Muhammed el-Hulû, Dâru 'Âlemu'l-Kütüb, Riyad ts. IX, 387; Bilmen, *Hukukı İslâmiyye*, II, 72.

kul hakkı değil Allah hakkı kapsamına girmektedir. Kefâetin tarafları erkek, kız ve velilerdir. Denkliğin kadında aranacağı şeklindeki kimi görüşler[6] zikredilmesine rağmen denklik, esasında erkekte aranır.[7] Bu itibarla erkek, kendine denk olsun olmasın istediği kadınla evlilik akdi yapabilir.[8] Denkliğin erkekte aranması kadını koruma amacı taşır.[9] Erkeğin ise evleneceği kadına denk olma ihtiyacı yoktur. Diğer yandan denklik ailenin sosyal yönünü yansıtmaktadır.[10]

2- Denklik Konusunda Mezheplerin Görüşü

Genel olarak mezhepler nazarında denkliğin arandığı bilinmektedir. Serahsî'nin (ö. 483/1090) ifadesine göre erkekte denkliğin bulunmaması kadının ailesi için utanç vesilesidir.[11] Kâsânî (ö. 587/1191), onun şart koşulmasını nikâhtan elde edilecek maslahatın gereği olarak izah etmektedir.[12] Bu durumda Mâverdî'nin (ö. 450/1058) de dediği gibi kızın ailesine bir ayıp sirayet etmektedir ki bu da mefsedet anlamına gelir.[13] Denkliğe konu olan özellikler fakihlere göre farklılık arz etmektedir. Bu itibarla burada mezheplere göre hangi hususlarda ittifak ve ihtilaf olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

I- Hanefîler

Kefâetin evlilik akdinde aranan bir şart olduğunda Hanefîlerin fikir birliği içinde olduğu söylenebilir.[14] Onlar genel olarak şu altı konuda denklik arandığını kaydetmiştir: "Din, neseb, hürriyet, mal, meslek, haseb."[15] Ancak Kudûrî (ö. 428/1037) denklik kıstası için "neseb, din ve mal" şeklinde üç madde zikretmiştir.[16] Suğdî (461/1068), "din, neseb, mal ve meslek" şeklinde dört,[17] Serahsî ise "neseb, hürriyet, mal, meslek ve haseb" şeklinde beş konu saymıştır.[18] *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi* ise ölçüyü "mal ve meslek" şeklinde ikiyle sınırlamıştır.[19]

Zikredilen konularda Hanefî imamların da görüş ayrılığı içinde olduğu anlaşılmaktadır. Serahsî'nin ifadesine göre Ebû Hanîfe, mesleği muteber görmezken Ebû Yusuf (ö. 182/798) muteber telakki etmiştir. Yine Serahsî haseb şartının Ebû Yusuf ve Muhammed (ö. 189/805) tarafından şart koşulduğunu Ebû Hanîfe'den bu konuda herhangi bir görüş zikredilmediğini kaydeder. Fakat doğru görüşe göre onun nazarında şart olmadığını söyler.[20] Kâsânî ise din

---

[6] Dirik, Mehmet, "İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* 2015, XXVI, s. 232, ss. 229-262, 2015.
[7] Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012, s. 51.
[8] Kâsânî, *Bedâi',* II, 320; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 397; Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Dâru Sâdır, yy. ts. I, 290; Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l- erba'a*, IV, 47.
[9] Gümüş, Emine, *İslâm Hukukuna Göre Eşler Arasında Denklik*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1999, s. 43.
[10] Ferruh, Ömer, *İslam Aile Hukuku*, Sebil Yayınevi, İstanbul 1994, s. 81.
[11] Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989, V, 25-26.
[12] Kâsânî, *Bedâi'*, II, 317.
[13] Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, IX, 100.
[14] Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995, II, 252.
[15] Hallâf, Abdulvehhâb, *Ahkâmu'l-ahvâli'ş-şahsiyye fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1990, s. 69-71.
[16] Kudûrî, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 146-147.
[17] Suğdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selahaddin en-Nâhî, Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, Beyrut-Umman 1984, I, 290-291.
[18] Serahsî, *el-Mebsût,* V, 24.
[19] Heyet, *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi,* nşr. Orhan Çeker, Mehir Vakfı Yayınları, Konya 2016, md. 45.
[20] Serahsî, *el-Mebsût,* V, 25. Ayrıca bkz. Mergînânî, Ebu'l-Hasan Burhâneddin Ali, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*,

lafzı kullanarak ele aldığı hasebi Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un geçerli saydığını, buna karşılık İmam Muhammed'in geçerli saymadığını zikreder.[21] Mergînânî (ö. 593/1197) de bunu teyit eder.[22] Kâsânî, mal konusunda her üç imamın da ittifak ettiğini, başka bir rivayete göre ise Ebû Yusuf'un buna muhalefet ettiğini belirtmesine rağmen ilk görüşün evla olduğunu ifade eder.[23] Görüldüğü üzere mal, haseb ve meslek konularında Hanefîler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Öte yandan her üç imamın da neseb ve hürriyetin denklik açısından şart olduğu konusunda ittifak ettiği anlaşılmaktadır.

II- Mâlikîler

İmam Mâlik (ö. 179/795) nezdinde tek kafâet şartı, Hattâbî[24] (ö. 388/998), Kâdî Abdulvehhâb[25] (ö. 422/1031) ve İbn Abdulberr'in[26] (ö. 463/1071) vurguladığı gibi dindir. Diğer yandan Mevvâk (ö. 897/1492) vb. âlimler ise din ve ayıplardan uzak olmak şeklinde iki şart zikretmiştir.[27]

III- Şâfiîler

Evlilik akdinde denkliğin arandığını ifade den Şîrâzî (ö. 476/1083) "din, neseb, hürriyet ve meslek" şeklinde dört şart zikrederek, mal konusunda ise ihtilaf bulunduğunu belirtmiştir.[28] Mâverdî ise "din, neseb, hürriyet, keseb/meslek, mal, yaş farkı ve kusurlardan hali olmak" şeklinde yedi madde kaydetmiştir.[29]

Cüveynî (ö. 478/1085), Mâverdî'nin zikrettiği "mal ve yaş farkı" dışındaki maddeleri saydıktan sonra mal konusunda görüş ayrılığı olduğunu söylemiş, yaş farkına ise temas etmemiştir.[30] İmrânî (ö. 558/1163) yaş farkı dışındaki altı maddeyi zikretmiştir.[31] Râfiî (ö. 623/1226) ise mal dışındaki beş maddeye itibar etmiştir.[32] Nevevî'nin (ö. 676/1277) kaydına göre İbnü'l-Münzir'in (318/930) Büveytî (ö. 231/846) kanalıyla yaptığı nakilde Şâfiî (ö. 204/820) sadece din kıstasını muteber görmüştür.[33]

IV- Hanbelîler

İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) nakline göre Ahmed b. Hanbel sadece "din ve neseb"i

---

thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde, Dâru'l-Farfûr, Dımaşk 2006, I, 608.

[21] Kâsânî, *Bedâi'*, II, 320.

[22] Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 607.

[23] Kâsânî, *Bedâi'*, II, 319.

[24] Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim, *Me'âlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, el-Metbbaatü'l-İlmiyye, Halep 1932, III, 207.

[25] İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Vezâretü Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1967, XIX, 163.

[26] Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed b. Ali b. Nasr, *'Uyûnu'l-mesâil*, thk. Ali Muhammed İbrâhim, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2009, s. 302.

[27] Mevvâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl (Mevâhibü'l-celîl* içinde*)* nşr. Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003, V, 106. Ayrıca bkz. Tusûlî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdusselâm, *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I, 412-413; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1985, VII, 229.

[28] Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, nşr. Zekeriyya Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, 433-434.

[29] Mâverdî, *el-Hâvî,* IX, 101; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 433-434; İmrânî, Ebu'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebu'l-Hayr, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2000, IX, 198.

[30] Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2007, II, 153.

[31] İmrânî, *el-Beyân*, IX, 198.

[32] Râfiî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerim b. Muhammed, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, VII, 573-577.

[33] Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Münîriyye, Mısır ts. XVI, 183-184.

muteber görmüştür. Diğer bir rivayete göre "hürriyet, meslek ve mal"ı da "din ve neseb"e ilave ederek toplamda beş şart zikretmiştir. Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) görüşüne göre ise din ve neseb dışındaki diğer üç şart da denklik kıstasıdır, fakat bu üç şart nikâhı feshetme yönünden muteber telakki edilmemiştir.[34] İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), "din, neseb, hürriyet, meslek ve mal" konusunda denklik arandığını ifade eder.[35] Haccâvî[36] (ö. 968/1560) ve Buhûtî[37] (ö. 1051/1641) gibi sonraki Hanbelî âlimlerin de bu beş maddeyi şart olarak zikrettikleri anlaşılmaktadır. Yalnız İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Ebû Ya'lâ gibi bir ayrıma gittiği, akdin feshi cihetinden sadece dinin kıstas kabul edildiğini, diğer dört maddenin ise dikkate almadığını ifade ettiği görülmektedir.[38] Mezhepler konusundaki nakillerden anlaşıldığı kadarıyla aslında üzerinde ittifak edilen tek vasıf dindir.

3- Denklik Şartları ve Bunların Değerlendirilmesi

Mezheplerin yaklaşımlarından denkliğe konu olan vasıfların toplamda sekize ulaştığı anlaşılmaktadır. Bunlar, "din, neseb, haseb, hürriyet, meslek, mal, yaş farkı ve kusurlardan hali olmak" şeklindedir. Bunlar içerisinde en önemli kıstasın din olduğu ifade edilmektedir.[39] Dinden sonra ise neseb gelmektedir. Yalnız bunların hiç birinde ümmetin icmâı hâsıl olmamıştır. Öyle ki aşağıda da geleceği üzere din kıstasında dahi ihtilaf bulunmaktadır.[40]

Bu başlık altında söz konusu vasıflar mahiyetlerine girilmeden ele alınacaktır. Ancak din şartında bir istisna yapılarak sadece dinden kastın ne olduğu noktasında bir açıklama ve tartışma yapılacaktır. Çünkü aşağıda da geleceği gibi bu konuda bir problem olduğu açıktır.

I- Din

Müslüman kadının kâfir bir erkeğe haram olması bakımından nikâh akdinde denkliğin muteber olduğunda âlimler ittifak etmiştir.[41] Denklikte şart olarak sadece dini kabul eden fakihler bulunmaktadır ki yukarıda da geçtiği gibi Mâlik ve Şafiî onlardan bazılarıdır. Hz. Ömer (ö. 23/644), İbn Ömer (ö. 73/692), İbn Mesûd (ö. 32/652-53); Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729), Ömer b. Abdulazîz[42] (ö. 101/720) ve Buhârî[43] (ö. 256/870) de onlar arasındadır. Bununla birlikte dindarlık bakımından din kıstasını dahi muteber görmeyen fakihler vardır. Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Ebu'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) onlardandır.[44] Bu açıdan bu âlimler nikâh akdinde denkliği hiçbir şekilde kabul etmemiştir.

---

[34] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 391.
[35] İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyub, *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994, V, 146.
[36] Haccâvî, Ebu'n-Necâ Musa b. Ahmed, *el-İknâ' fî fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdüllatîf Muhammed Mûsâ es-Sübkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. III, 179.
[37] Buhûtî, Mansûr b. Yunus, *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstekni'*, nşr. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr, Dâru'l-Müeyyed-Müessesetü'r-Risâle, Riyad-Beyrut ts. s. 517.
[38] İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 145.
[39] Kâsânî, *Bedâi'*, II, 317; Bilmen, *Hukukı İslâmiyye*, II, 66.
[40] İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 145.
[41] Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 101; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 184; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî-Muhibbîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960, IX, 132; Aynî, Bedreddin Muhammed b. Ahmed, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts. XX, 83.
[42] İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, VII, 183; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 132.
[43] Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993, "Nikâh" 16.
[44] Kâsânî, *Bedâi'*, II, 317; Bilmen, *Hukukı İslâmiyye*, II, 72.

Zikredilen açıklamalardan din kıstası denilince inanç farkı, dindarlık yahut da her ikisi birlikte anlaşılmaktır. Nitekim fakihlerin açıklamalarında her üç manaya da rastlanmıştır. Örneğin Kâsânî, din lafzını haseb, yani dindarlık manasında ele almıştır.[45] Şîrâzî "fâsık olan iffetli olana denk değildir" diyerek dinden kastın inaç farkı değil de dindarlık olduğunu ilgili rivayetler çerçevesinde açıklamıştır.[46] İmrânî,[47] İbn Kudâme[48] ve Haccâvî[49] ise din şartıyla sadece dindarlığı kastetmiştir.

Mâverdî ise dinden kastın inanç farkı olduğunu ve bu konuda icmâ bulunduğunu söylemiştir.[50] Nevevî'nin yaptığı "müslüman kadına kâfir haramdır" nakilden de anlaşıldığı gibi onun nazarında dinden kasıt inanç farkıdır.[51] İbn Kayyim el-Cevziyye ise Müslümana kâfirin, iffetliye zinekârın haram olduğunu dile getirerek dini, hem inanç farkı hem de dindarlık olarak kullanmıştır.[52]

İnanç farkı babaların İslam'a giriş önceliği çeçevesinde de ele alınmıştır. Ancak bu husus daha çok ilk Müslümanları ilgilendiren bir mesele olduğundan din kıstasını din farkı değil de dindarlık açısından ele almanın daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Çünkü inanç açısından din farkı, nikâhın in'ikad veya sıhhat şartları arasında evlenilmesi haram olan kadınlar başlığı altında sayılmıştır. Dolayısıyla din farkından ötürü kadının erkeğe veya erkeğin kadına haram olduğu durumlar zaten zikredilerek -yukarıda da geçtiği gibi- Müslüman kadının kâfir bir erkeğe haram olduğunda âlimler icmâ etmiştir.

Nikâh akdinde denklik şartını asla kabul etmeyen âlimlerin görüşleri dikkate alındığında din vasfında dahi ihtilaf olduğu ortaya çıkmaktadır. İmam Muhammed'in -dindarlığı kastederek- "bu, uhrevî bir meseledir, denklik ise dünya işleriyle alakalıdır dolayısıyla kişinin fıskı kendisine zarar vermez" sözü, bu şartta görüş birliği olmadığı bilgisini teyit etmektedir.[53]

II- Neseb

Nesebin muteber olduğu hususunda âlimlerin cumhuru ittifak etmiştir.[54] Serahsî'nin kaydına göre nesebi muteber görerek Arap olmadığı halde nefsini Arab'a denk görmeyen Ebû Hanîfe, Arap olduğu halde acemi kendisine denk gören Sevrî de tevazu örneği sergilemiştir.[55] Ancak Sevrî gibi âlimlerin görüşü dikkate alındığında din gibi neseb şartında da görüş ayrılığı olduğu açıktır.

III- Hürriyet

Başta Hanefî imamlar olmak üzere fakihlerin çoğunun hürriyet konusunda ittifak ettiği

[45] Kâsânî, *Bedâi'*, II, 320.
[46] Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 433-434.
[47] İmrânî, *el-Beyân*, IX, 201.
[48] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 391-392.
[49] Haccâvî, *el-İknâ'*, III, 179
[50] Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 101.
[51] Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 184.
[52] İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 145.
[53] Kâsânî, *Bedâi'*, II, 320.
[54] Mâverdî, *el-Hâvî,* IX, 101; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî,* IX, 132; Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *'Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968, VI, 91.
[55] Serahsî, *el-Mebsût,* V, 22-23.

anlaşılmaktadır.[56] Fakat İmam Mâlik ve iki görüşünden birine göre Ahmed b. Hanbel aksi kanaattedir ki bu konuda onların yalnız kalmadığı aşikârdır. Dolayısıyla bu şartta da ihtilaf bulunmaktadır.

IV- Mal

Mal yani belirli bir zengiliğe sahip olma vasfında ciddi tartışmalar yaşandığı görülmektedir. İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765), Mâlik, Ebû Yusuf, Şâfiî, iki görüşünden birine göre Ahmed b. Hanbel, İbn Kayyim el-Cevziyye malı muteber görmemiştir. Bu durum mal konusundaki ihtilafın da ciddi boyutta olduğuna işaret etmektedir.

V- Meslek

Ebû Hanîfe ve Mâlik gibi fakihler meslek konusunda olumsuz bir görüş benimsemiştir. Bu itibarla mesleğin muteberliği meselesinde de derin görüş ayrılıkları görülmektedir.

VI- Haseb

Haseb şartının genellikle dindarlık anlamında din şartıyla müradif olarak kullanıldığı görülmektedir ki dindarlık konusunda yukarıda yeterli açıklama yapılmıştır.

VII- Yaş

Yaşın muteber olduğu hususunu ileri süren sadece bazı Şâfiîler zikredilebilir ki bu da yukarıda geçmişti. Bu itibarla yaşın İslam fakihlerinin kahir ekseriyeti tarafından dikkate alınmadığını söylemek yanlış olmaz.

VIII- Kusurlardan Uzak Olmak

Bunun denklik şartı olduğunu bazı Mâlikî ve Şâfiî fakihler ileri sürmüş, tercihe şayan görüşe göre Mâlik bunu kabul etmemiştir. Yine Hânefî ve Hanbelî fakihler buna itibar etmemiştir ki onların çoğunluğu temsil ettiğini ifade etmek doğru bir tespit olacaktır.

4- Kabul Edenlerin Delilleri

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla denklik şartların her birinde olmasa da bir kısmının muteber olduğu hususunda cumhur ittifak etmiştir. Nesebi, kefâet için bir ölçüt kabul eden fukahaya göre, Arap olmayan biri Arap'a, dahası Kureyşli olmayan Kureyşli'ye denk değildir. Özgürlük açısından köle hüre, meslek açısından hacamatçı, muteber bir meslek sahibi aileye mensup kadına denk değildir. Ahlakî ve dinî yönden zaafları bulunan biri de dindar bir kadına denk olamaz. Denkliği savunan fakihlere göre "*Muhakkak ki en değerli/üstün olanınız, Allah'tan en çok korkanınızdır*.[57] ayeti denklik anlayışını nakzetmez. Çünkü Serahsî'nin de ifade ettiği gibi üstünlüğün asıl tesiri kendisini ahirette gösterecektir. Dolayısıyla dünyada çeşitli açılardan üstünlük söz konusu olabilir.[58]

Evlilikte denkliğin şart olduğu hususunda Kur'an'da açık bir hüküm bulunmamasına karşın cumhurun çeşitli deliller sıraladığı görülmektedir.[59] Bu itibarla deliller daha çok rivayet merkezlidir. Bu deliller ve bunların değerlendirmesi şu şekildedir: "*Kadınlar dengi olmayan*

[56] Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, III, 207.
[57] Hucurât, 49/13.
[58] Serahsî, *el-Mebsût*, V, 23.
[59] Heyet, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 389; Aktan, "Kefâet", *DİA*, XXV, 167.

biriyle evlendirilemez."[60] Bu rivayeti aktaran Dârekutnî (ö. 385/995) senetteki ravilerden biri olan "Mübeşşir b. Ubeyd"i metrûk[61] olarak nitelemiştir.[62] Beyhakî (ö. 458/1066) ve Zeylaî (ö. 762/1360) de bunu teyit ederek rivayetin zayıf olduğunu söylemiştir.[63] İbn Abdülber ise aslının olmadığını kaydetmiştir.[64] Ayrıca yalancı olmak ve tedlîs[65] yapmakla da itham edilen raviden dolayı rivayetin delil olamayacağı beyan edilmiştir.[66] Elbânî (ö. 1999) ise rivayetin mevzu olduğunu beyan etmiştir.[67] Bu nakil ve değerlendirmelerden hareketle mezkûr rivayetin istidlalinin çok da isabetli olmadığı söylenebilir.

Onların ziktettiği diğer bir rivayet, "*Nutfelerinizi seçiniz. Denk kadınlarla evleniniz.*"[68] şeklindedir.[69] Bu rivayet hakkında cerh ifadeleri kullanılmıştır. Nitekim İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), babası Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 277/890) ravilerden biri olan Hâris'i zayıf olarak nitelediğini, böylelikle bu hadisin münker olduğunu belirtir. Bunun üzerine kendisinin başka bir tarik zikrettiğini, babasının ise bu tariki bâtıl olarak nitelediğini kaydetmiştir.[70] İbnü'l-Harrât (ö. 582/1186) ise bu rivayetin aslının olmadığını vurgulamıştır.[71]

Cessâs'ın (ö. 370/981) delil olarak naklettiği rivayette, "*Ya Ali üç şeyi geciktirme; vakti girince namazı, defne hazır cenazeyi, dengini bulduğun zaman kadını evlendirmeyi.*"[72] buyrulmuştur.[73] Rivayeti nakleden Tirmizî (ö. 279/892) hadisin garib olduğunu, dahası muttasıl bir senedini bilmediğini belirtmiştir.[74] Bir başka rivayet şu şekilde varit olmuştur: "*Eşraftan olan kadınlar ancak denkleriyle evlendirilebilir.*"[75] Elbânî bunu da, zikrettiği diğer

---

[60] Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdulmün'im Şelebî, Abdullatif Hırzullah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, IV, 358; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VII 215.

[61] Yalan konuşma yanında çokca hata yapan ve gaflete düşün raviyi niteler. Bkz. Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* İFAV Yayınları, İstanbul 2011, s. 181.

[62] Dârekutnî, *Sünen*, IV, 358.

[63] Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII 215; Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997, III, 199. Ayrıca bkz. Gassânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yahyâ, *Tahrîcü'l-ehâdîsi'z-zı'âf min Süneni'd-Dârekutnî*, nşr. Eşref b. Abdulmaksûd b. Abdurrahim, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1991, s. 294; İbn Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî, *Tenkîhu't-Tahkîk fî ehâdîsi't-Ta'lîk*, thk. Sâmî b. Muhammed Câdüllah-Abdülazîz b. Nâsır el-Habbânî, Advâü's-Selef, Riyad 2007, IV, 378; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *İthâfü'l-mehere bi'l-fevâidi'l-mübtekire min etrâfi'l-'aşere*, thk. Merkezü Hizmeti's-Sünne ve's-Sire, Mecma'u'l-Melik Fehd, Medine 1994, III, 262; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts. II, 62-63; Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdulhâdî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1351, II, 368.

[64] İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XIX, 165.

[65] Ravinin kusurlu bir hadisi, kusursuzmuş gibi rivayet etmesidir. Bkz. Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, s. 195.

[66] İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *et-Tahkîk fî ehâdîsi'l-hilâf*, nşr. Mes'ad Abdülhamîd es-Sa'denî - Muhammed Fâris, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, II, 282; Zehebî, Şemseddin b. Muhammed, *Tenkîhu't-Tahkîk fî ehâdîsi't-Ta'lîk*, thk. Mustafa Ebu'l-Gayt Abdulhay Acîb, Dâru'l-Vatan, Riyad 2000, II, 196.

[67] Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *İrvâu'l-ğalîl fî tahrîc-i ehâdîs-i Menâri's-sebîl*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1979, VI, 264.

[68] İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaut ve dğr. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009, "Nikâh" 46.

[69] Mâverdî, *el-Hâvî,* IX, 100.

[70] İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitabü'l-'ilel*, thk. İlmî Heyet, nşr. Said b. Abdullah el-Humeyyid, Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî, Riyad 2006, III, 721-722

[71] İbnü'l-Harrât, Ebû Muhammed Abdulhak b. Abdurrahman, *el-Ahkâmü'l-vüstâ min hadîsi'n-nebî sallallâhü 'aleyhi ve sellem*, thk. Hamdi es-Selefî-Subhî es-Sâmerrâî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1995, III, 125. Ayrıca bkz. Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. s. 130.

[72] Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, thk. A. M. Şâkir ve dğr. Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977, "Cenâiz" 73.

[73] Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed ve dğr. Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, Beyrut-Medine 2010, IV, 252.

[74] Tirmizî, "Salat" 13.

[75] Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII 215.

bir tariki de zayıf olarak nitelemiştir.[76]

Bu âlimler, "*Arap Arap'a, kabileler kabilelere, adamlar adamlara denktir. Arap olmayanlar birbirlerine denktir. Dokumacılar ve hacamatçılar hariç.*"[77] hadisini de istidlal etmiştir.[78] Bu rivayete göre başta neseb olmak üzere mal ve meslek de kefâet ölçütüdür. Ancak bu hadisin senedinde meçhûl bir ravi olduğundan hadisin sahih olmadığı, hatta aslının bulunmadığı belirtilmiş, dahası bâtıl ve mevzu olduğu vurgulanmıştır.[79] Rivayet hakkındaki problemleri dikkate alan Nevevî[80] ve İbn Hacer'in[81] (ö. 852/1449) de dediği gibi nesebin şart koşulması hadislerde sabit değildir. Bu sebeple zikri geçen rivayetin de hüccet olamayacağı aşikârdır.

Mâverdî, "*Kadınla dört şey için evlenilir: mal, şeref, güzellik ve dindarlık. Eli toprak olasıca sen dindar olan (kadını) seç.*"[82] rvayetini ve "*Dünya ehlinin şerefi maldır.*"[83] hadisini de istidlal etmiştir.[84] Her iki rivayet toplumdaki vakaya dikkat çekdiğinden bunların doğrudan denklik ölçütü olduğunu gösteren bir durum yoktur. Denklik için din yönünden muteber kabul edilse dahi yine de delil olamaz. Çünkü denklik erkekte aranır, burada ise erkeğin kadında aradığı vasıflar sıralanmıştır.

Onlara göre şu rivayet de hüccettir[85]: "*Rasûlullah, size, dindarlığından ve ahlakından emin olduğunuz biri gelirse onu (kızınızla) evlendirin! Eğer bunu yapmazsanız yeryüzünde fitne ve yaygın bir fesad meydana gelir, dedi.*"[86] Bu rivayet olsa olsa din yönünden denkliğin şart olduğuna istidlal edilebilir. Kaldı ki bunda da denklik şartının doğrudan muteber olduğunu gösteren bir yön yoktur. Aslında *"kadınla dört şey için evlenilir*" rivayeti ve bu rivayet veliler ve evlenmek isteyen erkekler için dindarlık olgusunun tercih sebebi olduğunu haber vermektedir. Bu cihetten bunların istidlalini yerinde olmamıştır.

Şu hadis dindarlık açısından dinin kıstas olduğu naktasında zikredilmektedir: "*Yetişkin bir kız Rasûlullah'a gelerek, babam hakirliğini benimle giderip (konumunu) yükselmek için beni kardeşinin oğlu ile evlendirdi, dedi. Rasûlullah, yetkiyi kıza verdi. Bunun üzerine kız da, babamın yaptığını onayladım. Ancak babaların böyle yapmaya hakları olmadığının kadınlar tarafından bilinmesini istedim, dedi.*"[87] Denklik yönünden nakısa bulunmasından ötürü kızın

---

[76] Elbânî, *İrvâu'l-ğalîl*, VI, 264.
[77] Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 217-218; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Vefâ, Kahire 1991, X, 64.
[78] Serahsî, *el-Mebsût*, V, 24.
[79] İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmü'l-vüstâ*, III, 126; İbnü'l-Kattân, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Fâsî, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâmi'l-vâkı'ayn fî Kitâbi'l-ahkâm*, thk. Hüseyin Âyt Sa'îd, Dâru Taybe, Riyad 1997, II, 493; Azîmâbâdî, *'Avnu'l-ma'bûd*, VI, 130.
[80] Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 183-184.
[81] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 133.
[82] Buhârî, "Nikâh" 16; Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991, "Radâ" 53; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsılî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsılî*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs-Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Dımaşk-Beyrut 1986-1992, XI, 451; Begavî, Ebû Muhammed Huseyin b. Mes'ûd, *Mesâbîhu's-sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî ve dğr. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987, II, 399.
[83] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001, XXXVIII, 160.
[84] Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 101, 102, 105.
[85] Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 433; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 184.
[86] Tirmizî, "Nikh" 3; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, el-*Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire ts. XXII, 299; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 132.
[87] İbn Mâce, "Nikâh" 12. Ayrıca bkz. Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Mektebü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts, "Nikâh" 36; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmün'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, V, 177.

muhayyer bırakılması mümkün olduğu gibi kızın rızası sıhhat şartı olduğuna göre Rasûlullah'ın kızı muhayyer bırakması lüzûm değil de sıhhat şartının eksik olmasından kaynaklanmış olabilir. Bu durumda mezkûr hadis denklik yönünden işlevsiz kılınabilir.

Görüldüğü kadarıyla en önemli şart olarak zikredilen din ondan sonra gelen neseb konusunda cumhurun sadra şifa bir delili yoktur. Rivayet ve haberlerden de bunu teyit eden bir sağlam bir veri yoktur.[88] Bu durum diğer şartlar için de geçerlidir. Bilhassa nesebin kıstas olarak zikredilmesinde dönemin siyasi ve sosyal politikalarının etkisi olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Şöyle ki Araplar kendilerini diğer milletlerden üstün görmüş,[89] Emevîler döneminde ise bu düşünce güçlü bir karşılık bulmuştur. Bunun neticesinde bazı Araplar, diğer Müslümanları mevâli olarak niteleyerek hor ve hakir görmüştür.[90] Son kertede özellikle neseb konusunda zamanın örfünün etkisinin belirleyici olduğu söylenebilir.[91]

5- Kabul Etmeyenlerin Delilleri

Hasan el-Basrî, Süfyân es-Sevrî ve Ebu'l-Hasan el-Kerhî gibi bazı âlimler denklik şartlarını kabul etmemişlerdir.[92] Bu âlimler çeşitli deliller sıralamışlardır. Onlara göre insanlar eşit olduğundan takva dışında bir üstünlük kıstası olamaz. Bu sebeple bir neseb başka bir nesebden üstün addedilemez.[93] İbn Hazm (ö. 456/1064) zina dışında herhangi bir günahtan ötürü, fıskı son raddeye varmış bir Müslümanın dahi fazilet sahibi bir Müslüman kadına denk olduğunu ifade etmiştir.[94] Nitekim Sevrî, "*Muhakkak ki en değerli/üstün olanınız, Allah'tan en çok korkanınızdır.*"[95] ayeti ve "*İnsanlar tarağın dişleri gibi eşittir.*"[96] hadisinden hareketle kendisinin Arap olmasına rağmen acemi, kendisine eşit görmüştür. Aslında Sevrî, neseb şartını kabul etmemiş, dolayısıyla üstünlük iddiasında bulunmamıştır.[97]

Onların görüşlerine şu ayetleri de istidlal ettikleri nakledilmiştir:[98] "*Müminler ancak kardeştir.*"[99] *Mümin erkek ve kadınlar birbirlerinin velileridir.*"[100] Yine onlar şu hadisleri de delil getirmiştir: "*Arap'ın aceme, acemin Arap'a; beyazın siyaha, siyahın beyaza üstünlüğü yoktur. (Üstünlük) ancak takva iledir.*"[101] Bir diğer rivayette Rasûlullah, dostluğun ve yakınlığın bir zümrede olmadığını Allah'a ve kendisine dost olanların müttakiler olduğunu haber

[88] Kahveci, Nuri, *İslâm Aile Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014, s. 86; Topaloğlu, Bekir, *İslam'da Kadın*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013, s. 78.
[89] Apak, Âdem, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 70; Hatiboğlu, Mehmed Said, *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*, OTTO, Ankara 2009, s. 20.
[90] Hatalmış, Ali, "İbn Garsiye ve Şu'ûbiye Risâlesi: Takdim ve Tercüme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, s. 119, ss. 117-148, Adana 2017.
[91] Pekdemir, Şevket, "Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XV/I, s. 129, ss. 113-149, 2015.
[92] Serahsî, *el-Mebsût*, V, 24.
[93] Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, VII, 230.
[94] İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, IX, 151.
[95] Hucurât, 49/13.
[96] Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme, *Müsnedü'ş-şihâb*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, I, 145.
[97] Serahsî, *el-Mebsût*, V, 23.
[98] İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 144.
[99] Hucurât, 49/10.
[100] Tevbe, 9/71.
[101] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVIII, 474; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târık b. Avdillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1995, 86; İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan, *Mu'cemü'ş-şüyûh*, thk. Vefâ Takıyyüddîn, Dâru'l-Beşâir, Dımaşk 2000, II, 834.

vermiştir.[102] Denkliği muteber görmeyen âlimlerin zikrettiği bir başka rivayet şudur ki yukarıda denkliği muteber gören âlimleri hüccetleri arasında da geçmişti. Buna göre Rasûlullah, "*Siz dindarlığından ve ahlakından emin olduğunuz biri gelirse onu evlendirin! Eğer bunu yapmazsanız yeryüzünde fitne ve yaygın bir fesad meydana gelir, buyurdu.*" Yine onlara göre Rasûlullah'ın hacamatçılık yapan Ebû Hind'le ilgili, "*Ey Beyâda oğulları! Ebû Hind'i evlendirin, onu evlendirin.*"[103] talimatı da denklik şartını ortadan kaldırmaktadır.[104]

Zeyd b. Hâris'in (ö. 8/629) Kureyşli Zeynep bint Cahşla, (ö. 20/641) Usâme'nin (ö. 54/674) ise yine Kureyşli Fâtıma bint Kays'la (ö. 54/674) evlenmesi de bu yönde istidlal edilmiştir.[105] Onlara göre fakir ve Kureyşli olmayan Zeyd ile oğlu Usâme'nin hem Kureyşli hem varlıklı hem de hür olan kadınlarla evlenmeleri kefâet kıstaslarını geçersiz kılmaktadır.[106] Bunlara Ebû Huzeyfe'nin (ö. 12/633) evlat edindiği Sâlim'i -ki aslen köledir- yeğeniyle evlendirmesi rivayetini de ekleyebiriz.[107]

Aslında bu son rivayetler denklik şartını muteber gören âlimler için de dayanak olabilir. Şöyle ki, söz konusu kadınlar kendilerine denk olmayan erkeklere razı olmuş, böylelikle rıza sonrası şart iptal olmuştur. Diğer yandan Zeyd ile Zeyneb'in anlaşaması sonrası ayrılmaları da sosyo-ekonomik dengenin gerekliliği şeklinde yorumlanabilir. Bu itibarla bu vb. rivayetlerin denklik meselesinin muteber olup olmadığı hususuna doğrudan bir etkisi olmadığı düşünülebilir.

6- Denkliğin Evlilik Akdine Tesiri

Cumhurun ifade ettiği şekliyle denklik lüzûm şartı kapsamında değerlendirildiğinde veli veya kızın rızası belirleyici bir konuma gelmektedir. Erkeğin kadına denk olmadığı bir durumda akdin feshini kimin isteyeceği tartışma konusu olmuştur. Mâverdî[108] ve İbn Kudâme'nin[109] kaydına göre bizzat kadının kendisi veya veliler akdin feshini isteyebilir. İbn Kayyim el-Cevziyye bunu aynı zamanda cumhurun görüşü olarak nakleder.[110]

Serahsî, Kâsânî, Mergînânî ve İbn Nüceym (ö. 970/1563) gibi Hanefî fakihler itiraz ve fesih hak sahibi olarak sadece velileri zikreder.[111] İbn Nüceym'e atıfla feshin sadece velilerin hakkı olduğu şeklindeki Hanefî fakihlerin genelinin görüşüne itiraz ettiği anlaşılan İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) hakkın müşterek olduğunu dile getirir.[112] Kimi Hanefî fakihler nazarında kızın mehrinin emsal kadınlara göre eksik olması da veliye itiraz hakkı vermektedir. Fakat *Hukuk*-

---

[102] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX, 340; Müslim, "İman" 366.
[103] Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımaşk 2009, "Nikâh" 26; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertîbi İbn Balabân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, IX, 375; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 460; Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, II, 178.
[104] İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 145.
[105] Rivayetler için bkz. Buhârî, "Nikâh" 69: Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, II, 580; Müslim, "Talâk" 36; İbn Mâce, "Nikâh" 11; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 461-462.
[106] İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 145.
[107] Buhârî, "Megâzî" 9; "Nikâh" 16; İbn Mâce, "Nikâh" 9; Nesâî, "Nikâh" 8.
[108] Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 107.
[109] İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 389. Ayrıca bkz. Haccâvî, *el-İknâ'*, III, 179; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli'ş-şahsiyye*, s. 72.
[110] İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 146.
[111] Serahsî, *el-Mebsût,* V, 13; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 318; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 606; İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, nşr. Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, 225
[112] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 207-208. Ayrıca bkz. Karaman, Hayreddin, *Aile İlmihali*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 107.

ı Aile Kararnâmesi dengiyle evlenen kızın mehrinin emsallerine göre eksik olması halinde dahi veliye itiraz hakkı vermemiştir.[113]

Cumhurun denklikteki fesih anlayışına göre Mâverdî'nin de beyan ettiği gibi şu üç durum ortaya çıkmaktadır: **I-** Kız razı olur da veliler razı olmazsa nikâh bâtıldır. **II-** Veliler razı olur da kız razı olmazsa nikâh yine bâtıldır. **III-** Her iki taraf rıza gösterirse nikâh caiz ve bağlayıcı olur.[114] Denkliğin nikâh kıyıldığı sırada var olması yeterlidir, bu sebeple akitten sonra denklik şartlarında biri veya birkaçı ortadan kalksa da artık aldatma durumu dışında fesih söz konusu değildir.[115]

Kefâet hususunda velinin izni ve kızın rızasının önemi büyük olduğundan nikâh akdinde veli izni ve kızın rızasına kısaca açıklık getirmekte yarar var. Zira bu konuda çeşitli görüşler vardır ki bu da denklik meselesindeki görüşlerin farklılık arz etmesine doğrudan etki etmektedir.

Cumhur, veli olmadan nikâh kıyılamayacağı görüşünde hemfikirdir.[116] Mâverdî'nin nakline göre Hz. Ömer, Hz. Ali (ö. 40/661), Hz. Âişe (ö. 58/678), İbn Ömer, İbn Abbas (ö. 68/687-88); Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Ömer b. Abdulazîz, Hasan el-Basrî'nin yanında İbrâhim en-Nehaî (ö. 96/714), Evzâî (ö. 157/774), İbn Ebû Leylâ, Süfyân es-Sevrî, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye (ö. 238/853) bu görüştedir.[117]

Hanefî fakihler genel olarak velisiz nikâh kıyılabileceğini beyan etmiştir.[118] Ebû Hanîfe ve Züfer (ö. 158/775) velinin kendisi veya izni olmaksızın bekâr bir kızın evlenebileceğini ifade etmiştir.[119] Cessâs, Şa'bî (ö. 104/722), Muhammed b. Sîrîn, Zührî (ö. 124/742) ve Katâde'nin (ö. 117/735) de bu görüşü benimsediğini kaydetmiştir. Ebû Yusuf ve Muhammed ise veli veya izni olmadan nikâh kıyılamayacağı şeklindeki görüşü benimsemiştir. Onlara göre erkek kıza denk olduğu halde veli yine de akde rıza göstermezse bu durumda hâkimin onayıyla akit sıhhat kazanır.[120] Anlaşıldığı üzere Ebû Yusuf ve Muhammed velinin bizzat kendisinin akde iştirak etmesini veya nikâh kıymasını şart görmemiştir. Tahâvî'nin (ö. 321/933) de dediği gibi,

---

[113] *HAK*, md. 47.

[114] Mâverdî, *el-Hâvî,* IX, 107. Ayrıca bkz. Sahnûn, Abdusselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, II, 142; Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*, II, 253; Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali, *et-Tenbîh fî fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, thk. Ali Mu'avvaz-Âdil Abdulmevcûd, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1997, s. 426-427; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 327-328; İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Mecma'u'l-Meliki Fehd, Medine 2004, XXXII, 171; Zeylaî, Ebû Muhammed Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1313-1315, II, 128.

[115] Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan, *Fethu babi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut 1997, II, 42; Şeyh Nizam, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 291.

[116] Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Üm*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1973, V, 12-13; İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *ez-Ziyâdât 'alâ Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Hâlid b. Hâyif b. Ureyc el-Matîrî, Dâru Advâi's-Selef-Dâru'l-Kevser, Riyad-Kuveyt 2005, s. 462-466; Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 39-40; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi'l-mezheb*, nşr. Ahmed Mahmud İbrâhim, Dâru's-Selâm, Kahire 1997, V, 58; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 345; Râfiî, *el-'Azîz*, VII, 531; Nevevî, *el-Mecmû'*, XVI, 148-149; Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*, nşr. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1993, V, 8-9.

[117] Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 38.

[118] İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 153.

[119] Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Matba'atu'l-Vefâ, Kahire 1357, s. 175; Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*, II, 247; Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 1992, II, 101; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10.

[120] Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân,* II, 101. Ayrıca bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10.

velinin bizzat kendisi değil izni şart koşulmuştur.[121]

Veli hakkında istidlal edilen deliller dikkatlice incelendiği takdirde akit anında veliden izin alınması gerektiği açıkça anlaşılmış olur. Ancak ilgili ayetlerin delaletinin, rivayetlerin de sübûtunun zannî olması meselenin tartışmaya açık olduğunu göstermektedir.[122] Öte yandan veli şart koşulse dahi velinin bizzat bulunması gerekmez. Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Tahâvî'nin de ifade ettiği gibi iznin bulunması yeterlidir.[123] Bu sebeple Ebû Yûsuf ve Muhammed'in de benimsediği bu görüşün şer'î delillere uygunluğu ise izahtan varestedir. Pek çok şer'î nasta güçlü bir biçimde vurgulanan ebeveyne itaatle aile içi denge ve kızın istediği kişiyi seçme arzusu bir bütün olarak ele alındığında bu görüşün tercihe şayan olduğunu anlaşılmaktadır.

Yetişkin kızların, evliliğe zorlanıp zorlanamayacağı hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. İbn Ebû Leylâ, Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel -ikinci görüşü- İshak b. Râhûye, Hırakî (ö. 334/946) ve Kâdî Ebû Ya'la (ö. 458/1066) bekârın iznini şart koşmamıştır ki onlara göre veli izin almaksızın kızı nikâhlayabilir.[124]

Sünnet'in kızın iznini gerekli kıldığı aşikârdır[125] ki buradan hareketle Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel Evzâî, Süfyân es-Sevrî, İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye ve Şevkânî (ö. 1250/1834) bekâr kızın izninin şart olduğunu ifade etmektedir.[126] İbn Teymiyye, babanın, yetişkin kızın malından izni olmadan almadığına göre yine izni olmadan onu nikâhlayamayacağını söylemeye ihtiyaç yoktur.[127] Zira evlilik maldan daha önemli bir anlam ifade eder.

Doğrusu yetişkin kızı izinsiz bir şekilde nikâhlamak onu köle edinmek demektir. Kızı zorla istemediği biriyle evlendirmenin mutsuzluk getireceğini tahmin etmek güç değildir. Mutsuzluğun zamanla buğz ve nefrete dönüşmesi de muhtemeldir ki bu da mefsedetin çıkmasına neden olur. Bu itibarla yetişkin kızların izni alınmadan kıyılan nikâhın geçerli olmayacağı görülmektedir. Fakat izni şart koşan âlimlere göre kızın rızası olmadan kıyılan nikâh bâtıl değil mevkûftur. Buna göre bu nikâh kızın izni olması halinde sıhhat kazanacaktır.[128]

Bu izahlardan açıkça anlaşılmaktadır ki nikâh akdinde veli ve kızın izni aslında sıhhat şartıdır. Âlimler veli bulunmadan kıyılan nikâh veya kızın evliliğe zorlanması ihtimali karşısında denklik şartlarını fesih çerçevesinde zikrederek tarafların maslahatını gözetmek

---

121 Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994, III, 8.

122 Köse, Saffet, "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, I, s. 112, ss. 101-116, 2003.

123 Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, III, 8; Mâverdî, *el-Hâvî*, IX, 38.

124 Hırakî, Ebu'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin, *Muhtasar*, nşr. Ebû Huzeyfe İbrâhim b. Muhammed, Dâru's-Sahabe, Tanta 1993, s. 99; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 5; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 22; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ahâdîsi seyyidi'l-ehyâr*, nşr. İsâmüddin es-Sabâbıtî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993, VI, 147.

125 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmud Muhammed Halîl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, I, 569; Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, Riyad 2000, "Nikâh" 13; Müslim, "Nikâh" 66-67.

126 Serahsî, *el-Mebsût*, V, 2; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 241; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 596; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 22; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 88; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 147; Menbecî, Ebû Muhammed Ali b. Zekeriyyâ, *el-Lübâb fi'l-cem' beyne's-sünne ve'l-kitâb*, thk. Muhammed Fadl Abdulaziz el-Murad, Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, Dımaşk-Beyrut 1994, II, 664.

127 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XXXII, 23; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, V, 89.

128 Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, IV, 87; Kâsânî, *Bedâi'*, II, 242.

istenmiştir. Kendi içinde tutarlı olan bu görüşe karşın biz tarafların izninin sıhhat şartı olduğundan hareketle mutlaka izinlerinin alınması gerektiği, değilse nikâh mevkuf halde kalacağı, bu sebeple de denklik şartlarını sıhhat şartlarına takdim etmenin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Buna göre kızın rızası olmadığı halde veli, erkeğin kıza denk olduğundan hareketle nikâh akdi yapamaz. Yapsa dahi akdi mevkuf olmaktan çıkaran âmil denklik bulunması değil kızın rızasıdır. Aynı durum velinin rızası olmadan kıyılan nikâh için de geçerlidir.

Son tahlilde denklik vasıfları olarak zikredilen şartların esasında fıkhî açıdan taraflara fesih yetkisi vermediği kanaatindeyiz. Söz konusu vasıfların hukukî açıdan bağlayıcı olmadığı şeklindeki çıkarımımız bu vasıflara bir rol yüklenmeyeceği anlamına gelmez. Buna göre evlilikte bu vasıfların dikkate alınması huzurlu bir aile ortamının oluşumu ve sürekliliği için taraflara yol gösterici olacaktır. Fakat ahlakî açıdan gerekli olan bu vasıflara fıkhî anlam yüklemek Müslümanlar arasında kast distemi oluşmasına sebebiyet verebilir.[129] Bu sebeple denklik şartları bilhassa ahlak açısından ele alınmalı böylelikle başta tarafların, dolayısıyla aileler ve toplumun maslahatına katkı sağlanmalıdır.[130]

Sonuç

Fakihlerin kahir ekseriyeti nikâh akdinde denkliği şart olarak kabul etmekle birlikte din şartında dahi ittifak olmaması yanında denkliği asla şart olarak görmeyen fakihlerin görüşleri dikkate alındığında bu mesele ile ilgili tartışmalar bulunduğu görülmektedir. Denkliğe konu vasıfların şart olduğu hususunda şer'î naslarda açık bir hüküm bulunmaması, dolayısıyla salt ictihadın devreye girmesi bu görüş ayrılığında belirleyici olmuştur. En önemli vasıf konumundaki dinde dahi ihtilaf bulunması inanç açısından değil de dindarlık cihetinden bir tartışma olduğunu göstermektedir. Zira inanç birlikteliği olmaması nedeniyle kadının erkeğe veya erkeğin kadına haram olduğu çeşitli haller evlilik akdinin sıhhat veya in'ikâd şartları arasında detaylı bir şekilde açıklanmış, neticede Müslüman kadının kâfir bir erkeğe haram olduğunda fakihler icmâ etmiştir. Bu da göstermektedir ki din şartı inanç değil de dindarlık cihetinden değerlendirilmelidir. Mamafih evlilik akdinde denkliği asla kabul etmeyen âlimlerin din şartını inanç yönünden ele almadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Cumhurun denkliği lüzûm şartı olarak kabul etmesinde kız veya velinin rızası dışında kıyılan nikâhta denge rolünü gözetmesinin tesiri büyüktür. Fesih bağlamındaki denklik görüşü kendi iç dinamikleri açısından tutarlı olabilir, ancak bu görüş veli ve kız izni yönünden sıhhat şartı çerçevesinde tashih edilebilir. Şöyle ki sıhhat şartı gereği bir akdin inşa edilebilmesi için velinin ve kızın rızası şarttır. Bunlardan birinin rızası olmadığı vakit nikâh caiz olmaz, fakat doğrudan bâtıl değil de mevkûf olur. Bu itibarla mutlaka veli ve kızın rızası alınmalıdır. Tarafların izin aldıktan sonra herhangi bir bir kusur veya aldatma olmadıkça veli veya kız, dönürcü erkeğe razı olduğuna göre denklik şartları işlevsiz kalmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere denklik şartlarının sıhhat şartlarına takdim edilmesi isabetli olmaz.

---

[129] Demircan, Adnan, *Cahiliyeden İslam'a Kadın ve Aile*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, s. 29.

[130] Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *İslâm'da Aile Hukuku (Karı-Koca Hakları)*, çev. Memiş Tekin, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2013, s. 26.

Din dâhil bütün vasıflar hakkında tartışmalar bulunması ve bu yönde zikredilen delillerin denklik vasıflarını temellendirmede yetersiz kalması aslında bu şartların taraflara fesih yetkisi veren kefâet kıstası olamayacağını göstermektedir. Bu sebeple denkliğin hukuki yönden muteber sayılamacağı, mezkûr vasıfların da fıkhî bir tesiri olmadığı kanaatindeyiz. Dolayısıyla tarafların fesih yetkisinden söz edilemez. Din ve diğer bütün denklik şartları, veli ve kızın dikkate alacağı hususlar olarak değerlendirilebilir. Zira bunlar sevgi ve saygının yerleştiği sağlıklı ve sağlam, bir diğer ifadeyle sürekli huzur kaynağı olan bir aile ortamının oluşumunda etkin bir rol oynamaktadır.

Kaynaklar

Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdulhâdî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire 1351.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001.

Aktan, Hamza, "Kefâet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXV, ss. 166-168, Ankara 2002.

Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan, *Fethu babi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut 1997.

Apak, Âdem, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü,* İFAV Yayınları, İstanbul 2011.

Aynî, Bedreddin Muhammed b. Ahmed, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Daru'l-Fikr, Beyrut ts.

Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsülhak, *'Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968.

Begavî, Ebû Muhammed Huseyin b. Mes'ûd, *Mesâbîhu's-sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî ve dğr. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, nşr. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Vefâ, Kahire 1991.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1976.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993.

Buhûtî, Mansûr b. Yunus, *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdi'l-müstekni'*, nşr. Abdülkuddûs Muhammed Nezîr, Dâru'l-Müeyyed-Müessesetü'r-Risâle, Riyad-Beyrut ts.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 1992.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh

İnâyetullâh Muhammed ve dğr. Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye-Dâru's-Sirâc, Beyrut-Medine 2010.

Cezîrî, Abdurrahman, *Kitâbu'l-fıkh 'ale'l-mezâhibi'l- erba'a*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2003.

Cürcânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali eş-Şerîf, *et-Ta'rîfât*, thk. Âdil Enver Hızır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb, Dâru'l-Minhâc, Beyrut 2007.

Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdulmün'im Şelebî, Abdullatif Hırzullah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.

Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, Riyad 2000.

Demircan, Adnan, *Cahiliyeden İslam'a Kadın ve Aile*, Beyan Yayınları, İstanbul 2015.

Dirik, Mehmet, "İslâm Aile Hukukuna Göre Evlenmede Eşler Arasında Denklik", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2015*, XXVI, ss. 229-262, 2015.

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımaşk 2009.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsılî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsılî*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs-Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Dımaşk-Beyrut 1986-1992.

Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrâhim, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, nşr. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Matba'atu'l-Vefâ, Kahire 1357.

Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *İrvâu'l-ğalîl fî tahrîc-i ehâdîs-i Menâri's-sebîl*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1979.

Ferruh, Ömer, İslam Aile Hukuku, Sebil Yayınevi, İstanbul 1994.

Gassânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yahyâ, *Tahrîcü'l-ehâdîsi'z-zı'âf min Süneni'd-Dârekutnî*, nşr. Eşref b. Abdulmaksûd b. Abdurrahim, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 1991.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi'l-mezheb*, nşr. Ahmed Mahmud İbrâhim, Dâru's-Selâm, Kahire 1997.

Gümüş, Emine, *İslâm Hukukuna Göre Eşler Arasında Denklik*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1999.

Haccâvî, Ebu'n-Necâ Musa b. Ahmed, *el-İknâ' fî fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdüllatîf Muhammed Mûsâ es-Sübkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Muhammed b. Abdullah, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

Hallâf, Abdulvehhâb, *Ahkâmu'l-ahvâli'ş-şahsiyye fî'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Dâru'l-Kalem, Kuveyt 1990.

Hatalmış, Ali, "İbn Garsiye ve Şu'ûbiye Risâlesi: Takdim ve Tercüme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, ss. 117-148, Adana 2017.

Hatiboğlu, Mehmed Said, *Kültürel Mirasımızı Tenkid Zarureti*, OTTO, Ankara 2009.

Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim, *Me'âlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, el-Metbbaatü'l-İlmiyye, Halep 1932.

Heyet, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006.

Heyet, *Hukuk-ı Aile Kararnâmesi,* nşr. Orhan Çeker, Mehir Vakfı Yayınları, Konya 2016.

Hırakî, Ebu'l-Kâsım Ömer b. Hüseyin, *Muhtasar*, nşr. Ebû Huzeyfe İbrâhim b. Muhammed, Dâru's-Sahabe, Tanta 1993.

İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan, *Mu'cemü'ş-şüyûh*, thk. Vefâ Takıyyüddîn, Dâru'l-Beşâir, Dımaşk 2000.

İbn Abdilhâdî, Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî, *Tenkîhu't-Tahkîk fî ehâdîsi't-Ta'lîk*, thk. Sâmî b. Muhammed Câdüllah-Abdülazîz b. Nâsır el-Habbânî, Advâü's-Selef, Riyad 2007.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdulkebîr el-Bekrî, Vezâretü Umûmi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1967.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr 'alâ Düreri'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebsar*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvid, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 2003.

İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed, *Kitabü'l-'ilel*, thk. İlmî Heyet, nşr. Said b. Abdullah el-Humeyyid, Hâlid b. Abdurrahman el-Cüreysî, Riyad 2006.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî-Muhibbîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1960.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali, *İthâfü'l-mehere bi'l-fevâidi'l-mübtekire min etrâfi'l-'aşere*, thk. Merkezü Hizmeti's-Sünne ve's-Sîre, Mecma'u'l-Melik Fehd, Medine 1994.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bendârî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi-tertîbi İbn Balabân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir b. Eyyub, *Zâdu'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*, thk. Şuayb el-Arnaût-Abdulkâdir el-Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut-Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, Kuveyt 1994.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin Türkî-Adulfettâh Muhammed el-Hulû, Dâru 'Âlemu'l-Kütüb, Riyad ts.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dakâik*, nşr. Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî, Mecma'u'l-Meliki Fehd, Medine 2004.

İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, *ez-Ziyâdât 'alâ Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Hâlid b. Hâyif b. Ureyc el-Matîrî, Dâru Advâi's-Selef-Dâru'l-Kevser, Riyad-Kuveyt 2005.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *et-Tahkîk fî ehâdîsi'l-hilâf*, nşr. Mes'ad Abdülhamîd es-Sa'denî - Muhammed Fâris, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

İbnü'l-Harrât, Ebû Muhammed Abdulhak b. Abdurrahman, *el-Ahkâmü'l-vüstâ min hadîsi'n-nebî sallallâhü 'aleyhi ve sellem*, thk. Hamdi es-Selefî-Subhî es-Sâmerrâî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1995.

İbnü'l-Kattân, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Fâsî, *Beyânü'l-vehm ve'l-îhâmi'l-vâkı'ayn fî Kitâbi'l-ahkâm*, thk. Hüseyin Âyt Sa'îd, Dâru Taybe, Riyad 1997.

İmrânî, Ebu'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebu'l-Hayr, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi'ş-Şâfi'î*, nşr. Kâsım Muhammed en-Nûrî, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2000.

Kâdî Abdulvehhâb, Ebû Muhammed b. Ali b. Nasr, *'Uyûnu'l-mesâil*, thk. Ali Muhammed İbrâhim, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2009.

Kahveci, Nuri, *İslâm Aile Hukuku*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014.

Karaman, Hayreddin, *Aile İlmihali*, Timaş Yayınları, İstanbul 2014.

Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.

Kâsânî, Ebû Bekir 'Alâeddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

Köse, Saffet, "İslam Hukukuna Göre Evlenmede Velâyet", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, I, ss. 101-116, 2003.

Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme, *Müsnedü'ş-şihâb*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.

Kudûrî, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed 'Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmud Muhammed Halîl, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.

Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Mu'avvid-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Menbecî, Ebû Muhammed Ali b. Zekeriyyâ, *el-Lübâb fi'l-cem' beyne's-sünne ve'l-kitâb*, thk. Muhammed Fadl Abdulaziz el-Murad, Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, Dımaşk-Beyrut 1994.

Mergînânî, Ebu'l-Hasan Burhâneddin Ali, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde, Dâru'l-Farfûr, Dımaşk 2006.

Mevsılî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr,* thk. Beşşâr Bekrî Arabî, Dâru Kubâ, Dımaşk ts.

Mevvâk, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl (Mevâhibü'l-celîl* içinde*)* nşr. Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad 2003.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Mektebü Tahkîki't-Türâsi'l-İslâmî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şu'ayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmün'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

Nesefî, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Tılbetü't-talebe fî'l-ıstılâhâti'l-fıkhiyye*, nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1995.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, İdâretü't-Tıbâ'ati'l-Münîriyye, Mısır ts.

Pekdemir, Şevket, "Evlilikte Denklik Konuları Üzerine Bir Değerlendirme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XV/I, ss. 113-149, 2015.

Râfiî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerim b. Muhammed, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Râfiî, Ebu'l-Kâsım Abdulkerim b. Muhammed, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Sahnûn, Abdusselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebû Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1989.

Suğdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Selahaddin en-Nâhî, Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, Beyrut-Umman 1984.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Üm*, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1973.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Mu'allimî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr min ahâdîsi seyyidi'l-ehyâr*, nşr. İsâmüddin es-Sabâbıtî, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993.

Şeyh Nizâm, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, Dâru Sâdır, yy. ts.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, nşr. Zekeriyya Umeyrat, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrâhim b. Ali, *et-Tenbîh fî fıkhi'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, thk. Ali Mu'avvaz-Âdil Abdulmevcûd, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1997.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, el-*Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire ts.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târık b. Avdillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1995.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1995.

Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdelhak, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, thk. A. M. Şâkir ve dğr. Şirketü Mektebeti ve

Matba'ati Mustafâ el-Bâbî, 1962-1977.

Topaloğlu, Bekir, *İslam'da Kadın*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2013.

Tusûlî, Ebu'l-Hasan Ali b. Abdusselâm, *el-Behce fî şerhi't-Tuhfe,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Yaman, Ahmet, *İslâm Aile Hukuku*, İFAV Yayınları, İstanbul 2012.

Zehebî, Şemseddin b. Muhammed, *Tenkîhu't-Tahkîk fî ehâdîsi't-Ta'lîk*, thk. Mustafa Ebu'l-Gayt Abdulhay Acîb, Dâru'l-Vatan, Riyad 2000.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*, nşr. Abdullah b. Abdurrahman el-Cibrîn, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad 1993.

Zeydan, Abdulkerim, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997.

Zeylaî, Ebû Muhammed Osman b. Ali, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1313-1315.

Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuh*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1985.

The Qualifications that are Subject of Equivalence in Marriage and Their Fiqhi Effect

Abstract

This article is about the conditions of equivalence in marriage and their fiqhi effect. In this context, it is discussed what the equivalence requirements are and whether they have legal effect. To collect the material of the manuscript, related classical fiqhi and other works have been investigated in depth. Naturally, new studies have also been utilized. The findings have been systematically classified and interpreted. The issue of equivalence in marriage is often addressed within the framework of the requirement. Accordingly, the equivalence is necessary for the marriage contract to be binding. The Islamic faqihs listed some qualifications for the marriage contract to be binding, which implies the parent or his/her doughter is not authorised the power of termination. They agreed that, even if not in every condition, the equivalence is a condition in the marriage contract.

As a fiqhi term, it can be said that equivalence is defined as the man being equivalent to the woman he wants to marry in various respects, in the context of marriage contract. The main parties of the equivalence are man and woman, but during the contract it was deemed necessary that the man is equivalent to the woman, not the woman is equivalent to the man. For this reason, whether he is equivalent to the woman or not, the man can aspire to the woman and make a marriage contraction with her, if she is consent. On the other hand, if the man is not equivalent to the woman, the termination of the current contract may be in question. The termination of the marriage contract can be requested by the woman herself or by her parents. The faqihs have cited the qualifications that allow for termination as eight issues: religion, lineage, nobility, liberty, profession, property, age difference and state of imperfection. There has been no alliance of the scholars in any of these qualifications. On the contrary, there is a conflict even in the religion that is mentioned as the most important condition. As a matter of fact, a group of scholars who could be considered as minorities did not regard the equivalence as a condition of marriage in terms of establishment and binding. The opinions of these scholars who do not accept the equivalence may constitute a problem in the nature of the religious criterion. The criterion of religion includes the difference of religion or religiosity, or both. However, various situations are mentioned among the conditions of marriage, in which woman is forbidden to man or man is forbidden to woman because of the difference in religion, and eventually, the scholars agree that the a muslim woman is forbidden to a non-muslim (disbeliever) man. Therefore, it would be more appropriate to take the criterion of religion in terms of religiosity rather than religion difference. It can be said that the opinions of the faqihs who do not accept the equivalence in the context of the mentioned evidence are preferred. Accordingly, it can be considered that qualifications that are subject of equivalence have no fiqhi effect, however play a guiding role in choosing the right spouse.

Keywords: *Fiqh, Marriage, Equivalence.*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Timur Dönemi Hediye ve Hediyeleşme

Timur Period Gift and Gifting

Mehibe ŞAHBAZ[a] , Hasan TAŞKIRAN[b]

[a] Öğr. Gör. Dr., Çukurova Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Bölümü
e-Posta: msavas@cu.edu.tr , https://orcid.org/0000-0002-0597-925X
[b] Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü
e-Posta: htaskiran@beu.edu.tr , https://orcid.org/0000-0002-4320-8851

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	15.02.2020
Kabul Tarihi:	29.05.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Tüm kültürlerin var oluşlarında ve devamında çok önemli bir yeri olan "hediye" kavramı, devletlerarası ilişkilerde diplomasinin temel taşlarından biri olmuştur. Devletler arasında elçilerin herhangi bir sebepten dolayı gidip-gelişlerinde meseleyi oluşturan mevzunun çok önemli bir payı ola gelmiştir. Ayrıca Hediyeleşme her toplumda sosyal ilişkilerin kurucusu, yenileyicisi, güçlendiricisi ve pekiştiricisidir. Sosyal ilişkiler kapsamında etkileşimli bir bağ ve kültürel değerlerin karşılıklı olarak yapıldığı bir buluşma köprüsü olurken, bazende siyasi mesajlar vererek savaşlara sebep olmuştur. Hediyeler bir nevi devletlerin birbirlerine bağlılığını bildirmede bir araç olmuştur. XIV. yüzyılın ikinci yarısında Semerkand'da ortaya çıkan Timurlular Türk-Moğol geleneklerine bağlı olup kısa sürede bölgede hâkimiyetlerini sağlayarak Türk tarihinin büyük devletleri arasına girmişlerdir. Timurlular yabancı devletlerle olan ilişkilerinde birçok hediyeler almışlar ve hediyeler vermişlerdir. Yabancı devletlerler kimi zaman Timurlulardan savaşlarda aman dilemek kimi zamanda Timurlulardan yararlanmak için göz boyamak amaçlı hediyeler göndermişlerdir. Timurluların tarihinde siyasî, ictimâî, iktisadî ve gündelik hayatta yer edinmiş hediyeleşme geleneğinin birçok örneğine rastlamaktayız. Timurlu Devleti başta Osmanlı, Çin, Mısır, Ermeniler, İspanya, İran, Akkoyunlular gibi birçok devletlerle siyasî, iktisadî, askerî ilişkiler içerisinde olmuştur. Çalışmamızda Timurluların bahsini ettiğimiz devletlerin hükümdarları veya beyleri ile sultanları arasında teâti olunan hediyeler, bu hediyelerin anlamları, hangi vesile ile geldikleri veya gönderildikleri belirtilmeye çalışacağız. Ayrıca Timurlular'da başta hanedan üyelerinin, devlet ricâlinin, seçkin ve sıradan kimselerin kendi aralarında hediyeleştikleri ve bu hediyeleşmeninde çeşitli nedenlere dayandığı görülmektedir. Timurlularda akrabalık, dostluk, tâbi ve metbûlar arasında sevgi, hürmet, zafer kutlama, barış, bayram, düğün, doğum, sünnet, zifaf, taziye, yardım ve hâkimiyeti tanıtma gibi amaçlarla hediyeleştikleri görülmektedir. Bu hediyeler başta hil'at olmak üzere altın, çeşitli mücevherler (firuze), para, gulâm, cariye, kâğıt, kürk, at, deve, merkep ve giyim kuşam olarak kullanılan her türlü eşyanın hediye olarak verildiği ve alındığı görülmektedir. Timurlu Devletinde hediyenin kıymeti çok önemliydi. Bu sebepten dolayıdırki yabancı ülkeler elçiler vasıtasıyla Timurlu hükümdarlara mücevher olarak firuze göndermeye dikkat etmişlerdir.

Timurlu hükümdarlarının gücüne göre hürmet ediliyor ve hürmete göre de hediyenin değeri artıyordu. Yine Timurlulara birçok ülkeden çeşitli amaçlar doğrultusunda takdim edilen hediyelerin kabulünde Timurlularca belirlenmiş belirli kurallar vardı. Bu kurallara oldukça önem veren Timurlular bu kurala aykırı bir davranışta bulunulduğunda hakaret olarak nitelendirirdi. Aynı şekilde çeşitli ülkelerden elçiler vasıtasıyla gönderilen hediyelere karşılık, Timurlularda bu ülkelerin elçilerine toy ve eğlenceler düzenleyerek hediyeler vermekteydiler. Elbetteki yabancı ülkelerden Timurlu ülkesine gelen bu elçilere verilen eğlencelerin süresi, büyüklüğü, ikramların çeşitliliği ve hediyelerin değeride ülkelerin gücü ve kudretine göre değişmekteydi. Timurlularda hediyenin çokluğu ve azlığı da önemliydi. Timurlulardaki hadiyeleşme geleneğinden bu devletin maddi ve manevi güçleri hakkında da bilgi edinmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: *Timurlular, Hediye, Kültür, İlişkiler, Gelenek.*

GİRİŞ

Arapça kökenli bir kelime olan "hediye" Türklerin İslamiyet'i kabul etmesiyle birlikte Türkçeye geçmiştir. Hediye'nin çoğulu "hedâyâ" ise zaman zaman tarihi metinlerde kullanılmıştır. Hediye, kelimesinin Türkçe karşılı ise armağan'dır. Bazen Farsça bir kelime olan "pîş-keş" de kullanılmıştır (Pakalın, 1993:794). Ancak hediye, farklı amaç ve beklentiler çerçevesinde "armağan, ihsan, lütuf, inayet, hibe, bağı, bahş, behiyye, yadigâr, hörmet, bahşiş, eşantiyon, çorba parası, çay puli" ve benzeri sözcüklerle de ifade edilmektedir (Özdemir, 2008:468). İnsanlık tarihi kadar eski olan ve iyi niyetin göstergesi olan hediye yahut hediyeleşme toplumu oluşturan bireyler arasında gerçekleştiği gibi devletlerarasında da başvurulan önemli bir iletişim aracıdır. Öyleki devletlerarası siyasi ilişkilerde karşılıklı olarak hediye verme devletlerin ilişkilerini olumlu ve olumsuz yönde sağlamada etken olmuştur. Bazen devletlerarası karşılıklı olarak verilen hediyeler kararların değişmesinde rol oynarken bazen de barışın sağlanmasına aracı olmuştur. Birçok milletin tarihinde hükümdarların tahta çıkışları, vefatlarında, sünnet törenlerinde ve evlilik merasimlerinde karşılıklı olarak hediyeler alınıp verilmiştir. Ayrıca zor durumda kalmış olan devletlerin aman dilemelerinde veya karşı devletlerden askerî yardım istemelerinde hediye vermek önemli bir rol oynamıştır. Tarih boyunca farklı coğrafya ve medeniyete ait devletlerde olduğu gibi Türk devletlerinde de bu tür hediyeleşme ritüellerini yoğun olarak görmek mümkündür. Farklı amaçlara hizmet eden hediyeleşme ritüelinin en yoğun yaşandığı Türk devletlerinden biri de Timurlu devletidir.

Bilindiği üzere Çağatay Devleti'nin zayıflama sürecinde tarih sahnesine çıkan Timur (Roemer, 1979:346), Çağataylarla kurmuş olduğu akrabalık yoluyla önemli bir güce erişmiştir (Andican, 2019:22).. Timur, kendi adını vermiş olduğu Timurlular devletini merkezi Semerkant olan çok geniş bir coğrafya üzerine kurmuştur (Aka, 2017:43). 1382 yılından 1405'e kadar Delhi'den Moskova'ya, Orta Asya'dan Tanrı Dağları'na, Anadolu ve Toroslar üzerinden Avrasya'ya kadar "Kuvveti sonsuz" olarak nitelendirilen ordularıyla oldukça geniş toprakları hâkimiyeti altına almıştır (Manz, 2006:12). Timur'un kendisinden sonra gelen halefleri bu toprakları elde tutmayı başaramamıştır. Geniş bir coğrafyaya üzerinde hâkimiyet kuran Timurlular, yakın veya uzak komşusu; Osmanlı, Çin, Mısır, Ermeniler, İspanya, İran, Akkoyunlular gibi birçok devletlerle siyasî, iktisadî, askerî ilişkiler içerisinde olmuştur (Clavijo, 1993:82). Timurlu devleti ilişkide olduğu bu devletlerle münasebetlerini sürdürmek için elçiler vasıtasıyla karşılıklı olarak hediyeleşmeye yoluna gitmiştir (Clavijo, 1993:83). Bunun yanı sıra Timurlu devletinin içtimai, siyasi, iktisadî, kültürel ve gündelik hayatlarının belli dönemlerinde da hediyeleşme geleneğinin olduğu ve bu hediyelerin miktarı, cinsi ve değeri bilinmektedir. Ayrıca hediyeleşme devletlerarasındaki ticari ilişkilerin sağlanmasında vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Timur'un kendisi ticaretten elde edilen gelirin Timurlular için en büyük gelir kaynağı olduğunu bilmekteydi. Timur 1402 yılında Fransa kralına dünyanın tüccarlar sayesinde zenginleşip gelişeceğine dair mektup yazarak ticaretin önemini vurgulamıştı (Aka, 1994: 201) Bu sebeptendir ki Timur ülkeler arasındaki ticari tilişkilerin sağlanmasında elçilik müessesesine ve hediyeleşmeye büyük önem vermiş olup komşu ülkelerle ilişkileri karşılıklı hediyeleşmelerle iyi tutmaya çalışmıştır.

1. Timur'un Tabii Beylikler, Komşu ve Diğer Devletlerle Hediyeleşmeleri

Merkezi Semerkant olan çok geniş bir coğrafya üzerine kurulan Timurlu Devleti, doğuda Hindistan ve Çin'den, batıda Anadolu ve Suriye'ye kadar uzanan büyük bir coğrafyada yaklaşık 137 yıl hüküm sürmüştür (Grousset, 2011:414). Timurlular bu süreçte başta tabii bey ve emirlerin yanı sıra Timurlularla yakın yahut uzak Çin, İspanya, İran, Osmanlı, Mısır ve Ermeniler gibi birçok devlet veya hanlıklar ile münasebet içerisinde olup birçok vesileler ile bu devletlerle karşılıklı olarak hediyeler teâti etmişlerdir. Hediyeler, devletlerarasındaki siyaseti belirlemede, dengelerin sağlanmasın da ve çıkarları doğrultusunda karşı devleti hoş tutma gibi durumlarda önemli rol oynayan unsurlardan biridir. Hediyeler, devletlerin birbirlerine bağlılığını bildirmeleri sırasında da önemli yere sahip olmuştur. Nitekim bu sırada gelen elçiler eli boş gelmemekte, bağlılıklarını bildirecekleri devlete birtakım hediyeler sunmaktaydılar. Timurlu Devletine ait kaynak ve araştırmalardan edindiğimiz bilgilere göre Timurlularla komşu ülkeler ve beylikler arasındaki en fazla hediyeleşmenin olduğu dönem Timur dönemidir. Timur'un halefleri Şahruh, Uluğ Bey ve Halil Bey zamanında Timurlular daha doğuda bulunan ülkelerle dostça ticari münasebetler kurularak komşu devletlerle olan ilişkilerde hediyeleşme ön plana çıkmıştır. Timur Devleti'nde hediye sunmak, hediye almak yahut hediyeleşmenin amaç ve hedefleri farklıydı. Bu bağlamda metodik bir yaklaşımla en yakından en uzağa doğru Timurluların farklı coğrafyalardaki otoritelerle hediyeleşmesini ele almakta fayda vardır.

Timur'un güçlenmeye başladığı bir zamanda önceleri Çobanlı ve Celayirli mücadelelerinden etkilenen Şirvanşahlar, sonraları Altın Orda devleti ve Timurluların çekişme sahasına dönüştü. 1386 tarihinde Timur'un Toktamış Han üzerine yürümesi sürecinde Toktamış Han yaklaşık 90 bin kişilik bir orduyla karşılık vermek için Derbend'den geçerek Şirvanşah topraklarını yağmaladı. Buna mukabil Şirvan Hâkimi Şeyh İbrahim (1379-1417) Toktamış Han tehlikesinden kurtulmak için Timur'a yanaşmak zorunda kaldı. Şirvanşah Şeyh İbrahim bunun için kıymetli ve büyük hediyelerle Timur'un huzuruna çıkmaya karar verdi. Ancak bunun öncesinde Timur nezdinde tabii ve metbû hukukuna göre kabul görebilmek için onun adına hutbe okutarak sikke bastırdı (İbni Arabşah, 2012:131,132). Karabağ'da bulunan Timur'un huzuruna çıkmak için hazırlığını yapan Şeyh İbrahim, hükümdarlara 9 çeşit hediye ve 9 adet köle yanında armağan verilmesi geleneğine göre hazırlığını yaptı. Esasen Timurlularda verilen hediyelerin sayıları her zaman için önemli olmuştur. Eski Türklerde ve Timurluların halefi sayılan Çağataylarda olduğu gibi Timurlularda da 3, 7, 9 gibi sayıların şans ve uğur getirdiğine inanıldığı için hediyeler kutsal kabul ettikleri bu sayılar kadar verilmekteydi (Taşağıl, 1995:50). Çağatay Hanlarının âdetlerine göre, Timurlularda bilhassa 9 sayısı kutsal kabul edilmiş ve kendilerine sunulan hediyelerin 9 sayısında olmasına dikkat etmişlerdir. Şayet sunulan hediyelerin 9 sayısının altında veya üstünde olmasını kendilerine karşı bir hakaret olarak kabul ederlerdi (İbni Arabşah, 2012:132). Kıymetli hediyeler ve köleleriyle Timur'un huzuruna çıkan Şirvanşah İbrahim, o sırada Karabağ'da olan Timur'un huzuruna Çağataylıların âdeti gereğince, kıymetli 9 hediyenin yanında 8 köleyle çıktı. Hediyeleri kabul merasiminde hediyeleri takdim edince

bunları kendisinden alan görevliler *"dokuzuncu köle nerede?"* diye sorduklarında Şeyh İbrahim 8 kölenin arasına girerek *"dokuzuncu da benim, ben kurbanım"* demiştir. Şirvanşah İbrahim'in verdiği bu cevap karşısında şaşkınlık ve hayranlık duyan Timur ona, *"hayır, sen köle değil benim oğlum ve bu ülkedeki vekilim olacaksın"* diyerek onu Şirvan hâkimi olarak tanıyıp Şirvan eyaletinin valiliğine atadı (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:155; İbnArabşah, 2012: 132; Hvandmır,1333: 439; Barthold, 1975: 573; Paydaş, 2006: 116,117). Şirvan Hâkimi Şeyh İbrahim'in Timur'a sunduğu hediyeler ise 9 kılıç, 9 yay, 9 çadır, 9 ağır kumaş, 9 cins at ve 8 cariyeydi (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013: 155). Ancak sunulan armağanlar arasında hiç şüphesiz bozkır toplumları için hayati öneme sahip bir araç olan atlarla ilgili bazı kaynaklarda 6 bin baş at, gibi çok fazla bir sayı bilgisi yer almaktadır (Ca'ferî b. Muhammed el-Hüseynî, 2011: 4; Muhammed Yusuf Valeh-i İsfehâni-yi Kazvinî, 1379: 267).

Timur'un batı yönündeki seferleri sırasında sonraları Anadolu'da onun sadık emirlerinden biri olacak olan Erzincan Hâkimi Mutahharten'de her fırsatta Timur'a elçilerle birlikte kıymetli hediyeler göndermiştir. 1386 yılında Timur'un Batı İran'da görünmeye başlaması ve 1387 yılının kışında Karabağ'da konaklaması, Erzincan Emiri Mutahharten'i kaygılandırmaya başladı. Ancak Timur, Mutahharten'e elçi göndererek onun itaatini istedi. Buna mukabil Mutahharten bağlılığını bildirdi. Elçinin gönlünü alıp iyi ağırlayıp kıymetli hediyelerle birlikte geri gönderdi (Aziz b. Erdeşir-i Esterâbâdî, 1990: 309). Timur'a bağlılığını bildirmiş olsa da Emir Mutahharten yine de ondan korkmaktaydı. Öyleki Timur Ahlat'ı zapt etmesi ve tekrardan Van gölü havzasında inip Bargiri ve Van'ı aldığı sırada Mutahharten elçisiyle birlikte kıymetli hediyelerle gönderip itaatini bildirdi. Timur ise huzuruna gelen elçiye taltif ederek hil'at giydirip geri gönderdi. Mutahharten'in bağlılık bildirmesi karşılığında Timur, onun Erzincan hâkimiyetini tanıdı (Nizamüddin Şami, 1987:125). Timur'un 1393/1394 tarihinde çıkacağı Anadolu seferini duyan Mutahharten, Kadı Burhaneddin tehlikesinden dolayı Timur'a bağlılığını sürdürdü. 1394 yılının yazında Aladağ'dan Avnik kalesini almaya yöneldiğinde Üç kilise mevkiinde muhteşem bir alayla birlikte Timur'un huzuruna kıymetli hediyelerle çıktı. Timur ise Mutahharten'e izaz, ikram ile hil'at, kemer ve külahla taltif etti (Abdurrezzak-i Semerkandî, 1383:826; Nizamüddin Şami, 1987:187). Hindistan seferi sonrasında Timur, 1399/1400'da Azerbaycan'a geldi. Onun Batı İran'da görülmesine en çok sevinen ise Mutahharten oldu. Hızlıca Timur ile temasa geçmeye çalışan Emir, Timur'un Gürcistan seferi hazırlıklarını yaptığı sırada Karabağ'da Akkoyunlu Kara Yülük Osman Bey ile birlikte onu ziyaret etti ve hediyeler sundu (Ebû Bekr-i Tihrânî, 2014;43,44). Buna mukabil Timur ise Emir Mutahharten'e ihsanda bulunarak ona, tuğ, âlem, hançer ve nekkare'nin yanı sıra hil'at, külah ve altı kemer hediye etti (Hâfız-ı Ebrû, 1385:887; Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:335; Nizamüddin Şami, 1987:256). Başta Timur olmak üzere onun evlat ve torunları kendilerine gelen hediyelere misliyle mukabele etmişlerdi.

Hediye vermek yahut hediye almak bir bağlamda affetme, affedilme, bağışlanma veya aman dilemenin bir başka ifade biçimiydi. Bu tür hediyeleşmeyi en fazla Timur'un Gürcistan Seferleri sırasında Gürcü Krallarıyla gerçekleştiğini müşahede etmek mümkündür. Bilindiği üzere Timur 1986-1403 tarihleri arasında Gürcistan'a 6 sefer düzenledi. Bu seferlerin temel

amacı, Toktamış Han'ın Gürcülerle birleşmesini engellemenin yanı sıra Gürcülere yönelik gazada bulunarak İslam'ın onlar arasında yayılmasını sağlamaktı. Timur, 1386-1388 tarihlerinde çıkmış olduğu seferler sırasında Kafkasya'daki birçok şehir ele geçirdi ve Tiflis'e kadar geldi. (Aka, 2017: 18,19). Tiflis kalesini kuşatarak Gürcü Kralı V. Bağrat ve kraliçe Anna'yı esir aldı. Kral Bağrat, esir olarak Karabağ'a getirildi. Timur, ona İslam dinine girmesi halinde onu ve diğer esir Gürcüleri serbest bırakmayı teklif etti. Buna karşılık Kral Bağrat Müslüman oldu. Bağrat'ın Müslüman olmasına çok sevinen Timur, ona büyük hediyeler, hil'at ve idaresindeki yerlere yenilerini ekleyerek serbest bıraktı (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:153,155; Brosset, 1849:653). Timur'un Kral Bağrat ile yaşamış olduğu durumun bir benzerini Bağrat'ın oğlu Kral VII. Giorgi ile de yaşamıştır. 1395'te babasının yerine geçmiş olan Kral VII. Giorgi, Timur'un Gürcistan üzerindeki hâkimiyetini tanımayarak, başta Şaki hâkimi Sidi Ali ve Ahmet Celayir'in oğlu Tahir'i yanına aldı (Hâfız-ı Ebrû, 1385:887,888). Timur'un Hindistan Seferinde (1398) olmasını fırsat bilerek Azerbaycan valisi Miranşah'ın akli dengesinin yerinde olmadığı durumunu kullanarak güçlenmeye başladılar (Yücel, 1989:63,64). Hindistan Seferi dönüşünde Timur, 1399'da Gürcistan seferine çıktı. Sefer sırasında Timur, Kral Giorgi'ye itaat için elçi gönderdiyse de Gürcü kralı büyük bir kibre kapılarak bunu kabul etmedi. Timur'un Gürcülere ait birçok kaleyi alması karşısında Kral Giorgi, Celayrli Ahmet'in oğlu Tahir'i koruyamayacağını anlayınca onu Anadolu'ya gönderdi. Ayrıca Timur'a aman dilemek için de İsmail adındaki bir Müslüman'ın aracı yaparak hediyelerle birlikte ona gönderdi Abdurrezzak-iSemerkandî, 1383:828; Muhammed Yusuf Valeh-i İsfehâni-yi Kazvinî, 1379: 276,277). Bu defa kabahatlerini af ile geri dönerse itaatten hiç ayrılmayacağını ve Müslümanlara eziyet etmeyeceğini hizmetkârlık vazifesini yerine getireceğini bac ve cizye vereceğine dair yemin etti (Ca'ferî b. Muhammed el-Hüseynî, 2011:10; Nizamüddin Şami, 1987:258,259; Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:337). Ancak Timur, Gürcü Kralını affettikten sonra Kral tekrardan itaatten ayrıldı ve düşmanca tavırlarını sürdürmeye başladı (Hâfız-ı Ebrû, 1385:890-891). 1400'te Timur Gürcülerin üzerine sefere çıkınca Gürcü Kralı VII. Giorgi Timur'a itaatlerini bildirdi. Ancak bir yıl sonra Gürcüler tekrardan Timur'a bağlılıklarını yitirdiler. Timur, Şemkûr mevkiine geldiğinde Gürcüler kaçtılar. Ancak Gürcüler, Timur'un gazabından kurtulmak için ona elçiler aracılığıyla atlar ve diğer bazı hayvanların olduğu hediyeler göndererek bunları Timur'a peşkeş ettiler ve şu talepte bulundular; "*Emir hazretleri, âlemlerin tanrısı ve bütün merhametlilerin merhametlisi olan Tanrı'nın bir gölgesidir, Tanrı'nın rahmeti ise Müslümanlara, kâfirlere, müşriklere şamildir. Onun kerem sofrasından herkes nasibini alır. Onun merhamet ve ihsanından herkes müstefit olur; binaenaleyh Emir'in ve Allah'ın bu âdetine itibaren, merhamet ederek bizim kabahatlerimizi affetmesini rica ederiz, bu defa da bize mühlet versin. Eba ve ecdadımız, eski padişahlar zamanında nasıl bu topraklarda yaşadılarsa biz de yaşayalım. Haraç ve vergi malını hazine-i mamureye gönderelim. Her seferde ne kadar arzu edilir ve karar verilirse o kadar asker; cizye arzu edilirse verelim muktezasınca emn-ü amanda olalım*". Emir Timur onların bu ricalarını dinledikten sonra onları affederek hediyelerini kabul etti. "*Ayrıca bundan sonra bağlılık ve itaat dairesine girerek bendelik hizmetinde kusur etmemelerini, gönderip*

getirme ile gidip gelme kapılarını açmalarını ve Müslümanların her şeyini aman ve emniyet altına alarak onları aziz ve muhterem tutmalarını, dinsizlerin kaide ve ayinlerini Müslümanların memleketlerinde alenen yapmamalarını şart koştu; onlar da bu şartı kabul ile bunun üzerine yemin ettiler". Timur, gelen Gürcü elçilerine bunları söyledikten sonra onlara ikramlarda bulundu hil'atlar verdi ve gönüllerini hoş ederek onları geri gönderdi (Nizamüddin Şami, 1987:290,291). Gürcü halkı Timur'a hediyeler göndererek aman dilerken Gürcü Kralı VII. Giorgi de kardeşi Constantineile birlikte Timur'a birçok hediye göndermiş ve af dilemişti (Abdurrezzak-iSemerkandî, 1383:895). Kral kardeşi aracılığıyla Timur'a cizye vergisi vererek askeri destek sağlayacağını iletti. Buna karşılık Timur Gürcü Prensi Constantine'ye hediye ve hil'at vererek abisini, Müslümanlara iyi davranması karşılığında affettiğini, söyleyerek onu gönderdi (Ca'ferî b. Muhammed el-Hüseynî, 2011:24; Şerefüddin Ali Yezdi, 2013: 378,379; Muhammed Yusuf Valeh-i İsfehâni-yi Kazvinî, 1379:336).

Ankara Savaşı sonrası Gürcü Kralı VII. Giorgi, Timur'u zaferden dolayı tebrik etmedi. Bu durum Timur'un tepkisine neden oldu. Timur, Mingöl'e geldiği vakit, Gürcü kralı ile çekişme halinde bulunan kralın kardeşi Constantine ve Samtshe Beyi İvane Ağbuğasdze Timur'un huzuruna çıkarak ona hediyeler taktim ettiler. Bu sırada endişeye kapılan Kral Giorgi de Timur'a elçiler aracılığıyla hediyeler gönderdi. Ancak Timur onun hediyelerini kabul etmedi. Zira kralın önce Timur'un huzura çıkması gerekmekteydi. Bunun üzerine Kral Giorgi, elçileri yeni hediyelerle birlikte tekrardan Timur'un huzuruna göndererek; onun merhamet buyurarak teminatı evvelâ aldıktan sonra huzura gelen Mardin hükümdarı ve diğer emirler gibi kendisinin de sonradan gelmesine müsaade buyurmasını talep etti (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:413,415). Ancak Timur, bunu kabul etmeyerek kralın göndermiş olduğu hediyelerin hepsini mecliste hazır bulunanlara dağıtarak gelen elçilere; "*Ona deyiniz ki; senin meselen diğerlerinin meselelerine benzemez, eğer cezadan kurtulmak istersen, hiç düşünmeden gel ve huzura geldiğinde eğer Allah yardımını yoldaş eder de Müslüman olursan, o zaman senin hakkında ne kadar çok lütuf ve ihsan edildiğini âlem görür ve işitir. Eğer Tanrıdan tevfik bulmazsan sana yapacağım hiçbir şey yoktur, çünkü Cenabı Hak buyuruyor, sana yalnız cizye tarh ederim. Malın, ırzın, kadın ve çocukların masun kalır. Sana izaz ve ikram ederim ve memleketini yine senin uhdende bırakırım. Eğer badema bir mazeret gösterirsen hiç kabul edilmez*" dedi (Nizamüddin Şami, 1987:332,333).

Timur'un 1403'te çıkmış olduğu Gürcistan seferinde Gürcüleri elindeki müstahkem kalelerden biri olan Kurtin/Kertîn'i sonra Berts/Birtvis aldı. Kalenin düşmesi Gürcü halkı ve Kral nezdinde büyük bir korku yarattı. Bu muhkem kaleyi düşüren Timur, Abhaza üzerine yürürken Kral Giorgi, bütün Gürcü memleketine ve Hristiyanlara büyük zararı dokunur düşüncesiyle ondan elçiler aracılığıyla aman diledi. Vergi ve haraç vermeyi kabul eden kral, Timur'a kıymetli hediyeler gönderdi (Ca'ferî b. Muhammed el-Hüseynî, 2011: 40; Şerefüddin Ali Yezdi, 2013: 416-419; Abdurrezzak-i Semerkandî, 1383:894; Alan, 2015: 77; Kafalı, 1979:345). Buna mukabil Timur, ulemanın telkinleri ve Şirvan Hâkimi Şeyh İbrahim'in hatırına Kral VII. Giorgi'yi affetti (İbni Arabşah, 2012:344; Muhammed Yusuf Valeh-i İsfehâni-yi Kazvinî, 1379:337,338). Elçiler hızlıca krala giderek Timur'un onu affettiğini ilettiler.

Bağışlanma karşılığında VII. Giorgi, birkaç gün sonra elçileri aracılığıyla Timur'a on sekiz miskal ağırlığında bir yakut (lâl), çeşitli kaplar, kristal vazolar, altın ve gümüş nesneler, birçok değerli kumaşlar, 1000 at ve Timur'un adına darp edilmiş olan 1000 eşrefî'yi hediye olarak getirdiler. Buna mukabil Timur da elçilere hil'atlar verdi (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:419; Nizamüddin Şami, 1987:341; Paydaş, 2006:435).

Timur, Anadolu'dan ayrılıp Gürcü Kralı VII. Giorgi'yi itaat altına aldığı sıralarda Karabağ'a gelmişti. Timur burdayken Anadolu ve Kafkasya'dan birçok Bey, Emir ve Prensin yanı sıra Azerbaycan, Sultaniye ve Kazvin'den birçok ahali gelerek yeri öpme şerefini elde ettiler. Burada bir toy düzenlendi ve gelen insanlar burda eğlendiler. Bu sırada Mardin Hâkimi İsa, pekçok hediye ile Timur'un huzuruna çıktı. Mardin şehrinin anahtarını Timur'a sunan İsa Bey, tabiiyetinin yanı sıra kızını da Mirza Ebubekir ile evlendirdi. Bu bağlılık karşısında Timur da taç, kemer ve hil'at vererek onu taltif etti (Ca'ferî b. Muhammed el-Hüseynî, 2011:39; Muhammed Yusuf Valeh-i İsfehâni-yi Kazvinî, 1379:336).

Timurluların yoğun olarak hediye teatisinde bulunduğu devletlerden biri de Osmanlılardı. Ankara Savaşı öncesinde Timur ve Yıldırım Bayezid arasında elçiler aracılığıyla yoğun bir diplomatik ve hediyeleşme süreci yaşanmıştır. Osmanlı devleti ile Timurlu Devleti arasında elçiler aracılığıyla gönderilen hediyeler içtimaî, politik ve gelenekten kaynaklı sayılara göre düzenlenmiştir. Timurlu devleti Osmanlı Devleti'ne hediye gönderirken geleneğe riayet ederken, Osmanlı Devleti bu geleneğe itibar etmemiştir. Osmanlı hükümdarı Sultan Bayezid, Timurlulardaki bu ananeye hürmet etmeyerek, Timur'a gönderdiği çeşitli hediyelerin yanı sıra gönderdiği kuşların ve atların sayısını hakaret maksadıyla 10'a çıkarmıştır (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:387; Elçin, 196:144). Timur bir keresinde Osmanlı Sultanı Bayezid Han'a bazı hediyeler ve bir elbise göndermiş, ancak Sultan Bayezid elçinin yüzüne bakmayarak, hediyelere ilgi göstermemiştir (Aşıkpaşazade, 2010:121). Timur'un Kemah kalesini fethetmesi üzerine Osmanlı hükümdarı Sultan Bayezid, Timur'a birçok kıymetli hediyelerle bir elçi göndererek özür diledi (Nizamüddin Şami, 1987:301). Bu defada Timur bu hediyelere önem vermeyerek elçiye Sultan Bayezid'e söylemesi için "…. *Bir kimseye devlet yar olmazsa, kendisinin hayrını isteyen nasihat edenlerin nasihatları ona fayda vermez, bir de mert o kimsedir ki, sözünde durur, çünkü sözü ve işi birbirine uymamak namertlik alametidir. Eğer sen Kara Yusuf ailesini göndermiş olsaydın, hanedanın selamete kalırdı ve Kamah kalesi meselesinde mübarek Mürdeazad etseydin kendi boynunu mezellet halkasından kurtarmış olurdun. Şimdi merdane sebat et ve intikamımıza hazır ol"* (NizamüddinŞami, 1987:301) diye haber gönderdi.

Osmanlı Padişahı Yıldırım Bayezid ile Timur arasında Ankara Savaşı öncesi Yıldırım Bayezid'in göndermiş olduğu hediyenin sayısı Timurluların adetlerine ters düşerek hakaret kabul edilmiştir (Aryancan, 2014:566). Çağatay Hanlığının âdetlerine göre, 9 çeşit hediye uygulaması Timur Devleti'ne karşı Osmanlı Devleti tarafından farklı şekilde uygulanarak savaş sebebi olarak kabul edilmiştir. Timur ile Yıldırım Bayezid arasındaki düşmanlık, iki devlet arasında karşılıklı olarak gelip giden elçilerin görüşmelerine ve getirdikleri hediyelere de doğrudan yansımaktaydı. Hediyeleşme geleneği olan hemen hemen tüm devletlerde hediye

sadece ülkeler arasında iyi ilişkileri sağlanmasına vesile olmamış ilişkilerin bozulmasına da aracı olmuştur (Elçin, 1964:144). Osmanlı Padişahı Yıldırım Bayezid'in Timurlu devleti hükümdarı Timur'a göndermiş olduğu hediyeler iyi ilişkileri bozmak maksadıyla gönderilmiştir.

Yine Yıldırım Bayezid'in oğulları Ankara Savaşı sonrası elçi olarak Şeyh Ramazan'ı Timur'a bağlılıklarını bildirmek üzere birçok peşkeşin yanı sıra kızıl altın, atlar, kuşlar, hayvanlar ve simli kumaşları hediye olarak gönderdi. Yıldırım oğullarından Müslüman Çelebi elçisi aracılığıyla *"Sahipkıran, lütf-u keremiyle babama merhamet gösterdiğinden, herkes ondan ümit vardır ve itaat kemerini bağlamıştır. Her ne emredilirse başımız üstüne"*diye haber göndermiştir. Şehzadenin bu sözlerinden memnun olan Timur, İsreyka'yı, nahiye ve köyleriyle birlikte şehzadeye bağışladı. Müslüman Çelebi'nin kendisine göndermiş olduğu elçiye Timur, şehzadeye vermesi için altın işlemeli hil'at, altın kemer, mücevher işlemeli bir taç ve at hediye etti (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:400).

Timur ile hediye teatisinde bulunan bir diğer devlet ise Bizans İmapratorluğuydu. Ankara Savaşının hemen öncesinden başlayan münasebetler temelde Timur'un Bayezid'i yenmesi ve Timur'un onunla hiçbir surette onunla anlaşmaması üzerine kurulmuştu. 10 Aralık 1399'da uzun bir Avrupa seyhatine çıkan II. Manuel Palaiologos'un yerine Bizans idaresinidebulunan VII. İoannesPalaiologos, bir taraftan Bayezid ile anlaşma yoluna giderken diğer taraftan Timur'a elçi olarak bir Dominiken keşişini gönderdi. Elçi, Timur'un huzuruna çıkarak Bayezid'i mağlup ettiği taktirde Bizans'ın Türklere ödemiş olduğu yıllık haracı kendisine vereceklerini, iletti (Nicol, 2016: 387). Ankara Savşı sonrası Timur'un galip gelmesi neticesinde VII. İoannesPalaiologos, elçileri yanında hediyelerle birlikte, onu tebrik etmek, itaat bildirmek ve cizye vermeye hazır olduğunu haberini götürmek için gönderdi. Timur bunları kabul ile muayyen bir cizye kararlaştırarak elçilere hil'at verdi ve kendilerine izaz ve ikramda bulunduktan sonra memleketlerine gönderdi (Nizamüddin Şami, 1987: 315). Timur ve Bizans arasında elçilik teatisinin gerçekleştiği vakasının yanı sıra Bizanslı yöneticinin Timur'a gönderdiği hediyelerin mahiyetiyle ilgili ne Hristiyan ne de Müslüman mülliflerin eserlerinde detaylı bilgi bulunmamaktadır. Ancak *Târîh-i Kebîr*'de Timur'un Bizans Tekfuruna elçi gönderdi, cizye istedi. Buna karşılık Tekfur, değerli armağanlarla 10 yük (harvar) filori gönderdi, şeklinde bilgi yer almaktadır (Ca'ferî b. Muhammed el-Hüseynî, 2011:44).

Ankara Savaşı sonrasında Timur ağırlıklarıyla bilikte Batı Anadolu yönünde ilerleyişini sürdürdü. Adalar denizinde birçok prens ve Bizans İmparatoru Timur ile temasa geçerek onun Yıldırım Bayezid'i mağlup edişini tebrik ederek kıymetli hediyeler sundular. Timur, İzmir'e gelme yolundayken Foça'daki Rumlar, elçiler aracılığıyla pekçok hediye göndererek itaat ve bağlılıklarını bildirdiler. Bu sırda Midilli Prensi'de Foça'daydı. Timurlu askerleri İzmir Kalesini kuşattıkları sırda Timur torunu Muhammed'i Foça'nın ahvalini tetkik için oraya gönderdi. Muhammed Foça'ya geldiğinde Midilli Prensi onu karşıladı, ona layık olduğu dercede hürmet ve ikramda bulundu. Middili Adası Prensi Timur'un torununa birçok hediyeler taktim etti. Mirza Muhammed ise bu hediyelere karşılık prense muhabebet alameti olarak bir asa hediye etti. Bu ziyafet ve hediyeleşmeden sonra ikisi ayrıldı. Mirza Muhammed atına binerek Timur

ordugahına giderken Midilli Adası Prensi de kadırgasına binerek Foça'dan ayrıldı (Dukas, 2013:63,65).

Timur'un hediyeleşme teatisi içerisinde olduğu ülkelerden biri de Mısır ve Çin olmuştur. Timur her iki ülkeyle ilişkileri iyi tutup geliştirmek için kendi aralarında hediye teatisinde bulunmuşlardır. Karşılıklı verilen hediyelerin başında kürk, at, firuze taşı, altın, gümüş, ipekli kumaşlar, köle, misk, amber, deve kuşu, zürafa gelmekteydi (Clavijo, 1993:95). Mısır hükümdarı Sultan Berkuk oğlu Ferec, Ankara Savaşı sonrasında Yıldırım Bayezid'in başına gelenlerden çekindiği için yanında alı koyduğu Atalmış'ı bıraktı ve onunla birlikte iki de adamını elçi olarak Timur'a gönderdi (İbni Tagrıberdî, 2013:346). SultanFerec, ona;*"….Ben Emir'in bir bendesiyim; benim sığınacak bir yerim varsa o da Emir'in bargahının eişiğidir, eğer Emir merhamet edip de bendeliğe kabul ederse bundan sonra mazinin hilafına olarak bendelikten ayrılmam bu memleketin hutbesini emir'in adına okutur ve sikkesini onun adına basarım ve her sene haracı, hazineiamireye gönderirim"* (Nizamüddin Şami, 1987:327), sözlerini anlatan bir mektupla birlikte peşkeş olarak altın, gümüş, mücevher, bol miktarda Mısır kumaşı, at, katır ve devegöndermişti. Buna karşılık Timur, gelen elçilere hil'atlar giydirip altın kemerler verdi. Sultan Ferec'e verilmek üzere bir taç, murassa kemer, altın ve hil'at-ı hassa'yı elçilerle birlikte gönderdi (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:409; Ca'ferîb. Muhammed el-Hüseynî, 2011:36,37). Çin yıllıklarında Timur'un 1388, 1392, 1394 yılında ve sonrasında Çin sarayına vergi yerine geçebilecek hediyeleri elçiler aracılığıyla yolladığı (Grousset, 2011:445) ve Çin'inde birçok defa Timurlulara paha biçilmez hediyelerle elçi gönderdiği bilinmektedir (Roux, 2014:342).

Timur, yakın veya uzak komşu devletlerle ekonomik nedenlerden dolayı iyi ilişkiler içerisine girmiştir. Fransa Kralı VI. Charles'a bir mektup göndererek Timurlu tüccarlar ile Fransız tüccarların iki ülkenin topraklarında serbest bir şekilde ticaret yapmaları gerektiğini " *…Çünkü dünya tüccarlar sayesinde refaha erer.."* sözleriyle vurgulamaktadır (Aka, 2005:115). Timur, İspanya ile ticari ilişkiler içerisine girmiş bilhassa da İspanya ile ilişkileri iyi tutarak bu ilişkilerin gelişmesinde elçilikler aracılığıyla hediyeleşme teatiyle yapmıştır. Timur ülkesinin başkentini müreffeh seviyeye çıkarmak istemesi İspanya Kralı Hanri'nin Timurlu ülkesine elçi olarak görevlendirdiği İspanyol elçisi Clavijo'nun dikkatini çekmiş ve seyahatnamesinde de Timur'un bu çabalarını dile getirmiştir (Aka, 2017:186,190). Clavijo Timurluların hâkim olduğu topraklara vardığımızda, Timur'un emri gereği yol boyunca her türlü ihtiyaçlarının gece gündüz demeden karşılandığını ve kendilerine şenlikler düzenletip hediyeler sunulduğundan bahsetmektedir. Clavijo, Timur'un Semerkant'ta kendilerini Timurlu adetleri gereğince karşılandıklarını ve öncelikle Timur'un İspanya Kralı Hanri'nin sıhhatini " *İspanya kralı oğlum nasıl*?" diye sorduğunu ve niçin geldiklerini anlattıktan sonra içerisinde şahinlerinde olduğu birçok kıymetli hediyeleri sunduklarından bahseder (Clavijo, 1993:128,141).

2. Özel Günler ve Seferler Sırasında Timur ve Yakınlarının Hediyeleşmeleri

Timurlu devletinde hediyeleşme sadece siyasi ve askeri ilişkiler çercevesinde sınırlı kalmamıştır. Timurlu devletinde evlenme, doğum ve sünnet düğünlerinde, Mirzaların tahta

çıkmalarında, seferler sonrasında mücevher ve para saçılması (hediye verilmesi) gelenek haline gelmişti. Timur'un Nisan 1394 yılında ikinci defa Mardin'i kuşatması esnasında Saray Mülk Hatun, çaparla Şahruh Mirzanın bir oğlu olduğu müjdesini göndermesi üzerine (NizamüddinŞami, 1987:184) Timur sevincinden başındaki miğferini havaya fırlatarak sadece toylar düzenletip büyüklü küçüklü herkese hediyeler vermemiş aynı zamanda şehir halkını da bu doğum haberi üzerine affetmiştir (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013: 238,239,246). Görüldüğü gibi Timurluların sevinçlerini paylaşmak için de hediyeler verdikleri görülmektedir. Nitekim Timur buluğ çağına gelmiş olan şehzadeleri evlendirmek için toy düzenlemiş ve bu toya dönemin seyyidlerini, kadılarını, hafızlarını, ilim adamlarını, şehir halkını ve birçok ülkenin elçilerini davet etmiştir. Düzenlenen bu toyda şehzadeler Hanefi mezhebine uygun bir şekilde nikahlamış, zifafa giren şehzadelere önce Timur'un kendisi daha sonra da beyleri çeşitli hediyeler vermişlerdir. Ayrıca Timur bu toy sonrası ülkenin dört bir yanından gelen elçilere hediye olarak sırmalı elbiseler ve altın kemerler verilmesini emretmiştir (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:439). Yine Timur, Dilşad aka ile evlenmesi ve zifaf sonrasında halka birçok hediyeler dağıttırmıştır. Harezmin yönetimini elinde tutan Hüseyin Sufi öldükten sonra yerine kardeşi Yusuf Sufi geçmişti (İbni Arabşah, 2012:73). Yusuf Sufi, Timur ile iyi geçinmek niyetindeydi. Timur da barıştan yanaydı. Karşılıklı olarak barış anlaşması yapıldıktan sonra Timur, Yusuf Sufiden güzelliğiyle meşhur yiğeni Hanzede'yi (Sevinbike) oğlu Cihangir'e istedi (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:106). Yusuf Sufi, Hanzede'nin çehizini tamamladıktan sonra istedikleri vakit Hanzede'yi götürmelerini söyledi. Ancak ilerleyen dönemlerde Yusuf Sufi Timur'a verdiği sözü tutmayarak Kat şehrini yağmalayarak ahalisini de şehirden sürdü. Timur, bu durum üzerine ordusunu toplayarak Yusuf Sufi üzerine yürümeye hazırlanırken, Yusuf Sufi aman dileyerek isterlerse Hanzade'yi çehizi ile birlikte yollayacağını söyledi. Timur, Hanzade'yi Harezmden getirmeleri için Karaçar Noyan'ın asilzadelerinden oluşan beylerini gönderdi. Yusuf Sufi, bu beyleri izzet ve ikramla karşılayarak şenlikler düzenledi. Karşılıklı hediyeler verildikten sonradaHanzade'ye güzel bir düğün yaptı ve Semerkant'a gönderdi. Hanzade, Semerkantta gelince şehir muazzam bir şekilde süslenerek toy düğünü yapıldı. Hanzadenin nikahı esnasında saçılan altın ve mücevher'in haddi ve hesabı yoktu (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:108). Hanedan üyelerinin düğün toylarında çok kıymetli ve kalabalık hediyeler sunulmaktaydı. Timur henüz hayattaken torunu Uluğ Bey'in Aka Biki/Hanzade Bike ile evliliklerini görmek isteyerek onları Eylül 1404'te büyük bir toyla evlendirdi. Kân-ı Gül yurdunda gerçekleşen toyda sayılamayacak kadar çok çadır kuruldu. Muhteşem toyda çeyiz olarak verilenler nikahnamede kayda geçirildi. Bunlar, Keşmir ve Hindistan şehzadeleri ile Hotan ve Türkistan padişahlarının hediyeleri 1000 köle, çok sayıda deve, at ve katırdan oluşmaktaydı (Tacü's-Selmânî, 1999: 13).

Timurlulardaki hediyeleşmeye bir başka örnekte Timur'un komşu ülkelere karşı başlatmış olduğu seferler sonrasında elde etmiş olduğu başarılar sonrasında fetihnameler yazdırarak çaparlar (haberci) aracılığıyla kendi haremini yanına getirtip fakir ve miskinlere bolca hediyeler dağıtmalarıdır. Nitekim Timur Mazenderan (Yücel, 1989:9) topraklarını fethettikten sonra Şehzade Şahruh'a, torunları Halil ve Şehzade Rüstem'e kızından olan

torunu sultan Hüseyine, Saray Mülk Hanıma, Tuman ağa ve diğer ağaları getirmeleri için çaparlar gönderdi. Timur'un Semerkanda göndermiş olduğu çaparlara hanedan üyeleri sayısız hediyeler verdiler. Timur'un isteği üzerine Cilavun denilen yerde buluştular. Şenlikler düzenleyerek fakir ve miskinlere sadakalar vererek Semerkant'dan getirdikleri hediyeleri dağıttılar (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013: 202,203).

Timurlulardaki hediyeleşmeye bir başka örnekte seferler sonrası Timurlu hanedan üyelerine ve beylerine verilen hediyelerdir. Timur, Hindistan seferi sonucunda şehzadelere ve şehrin ileri gelenlerine Hindistan'dan getirmiş olduğu hediyeler arasında şehzade Sultan Muhammed'e iki fil göndermesi dikkat çekicidir (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:321). Timur, 1391 yılına Semerkant'tan Deşt-i Kıpçak'a doğru askerleriyle birlikte yol alırken olumsuz hava koşullarında dolayı kışı Taşkent'te geçirmek zorunda kalmıştı. Timur, askerlerine cesaret vermek amacı ile silahlar ve rütbeler vererek emirlerine ve ileri gelen devlet ricaline sevgi göstererek, askerlerinin tamamına yüğrük atlar, sırmalı hila'tlar, dirhem ve dinarlar hediye etmiştir (Nizamüddin Şami, 1987:142). Timur, din konusunda son derece titiz olup yaptırmış olduğu hayratları yakinen takip etmiş ve hayratların yapımından sonra da şenlikler düzenleyip ustalara hila'tlar giydirerek atlar hediye etmiştir (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:321). Timur'un ölümünden sonra halefleri de hediyeleşme geleneklerini devam ettirmişlerdir. Mirza Şahruh, oğlu Uluğ Bey'in karısı Hanzade Bike'nin hamile olduğu haberini alınca Hanzade Bike'yi Herât'a davet ederek gelini ve doğacak torununun onuruna bir eğlence düzenlemiş ve halka sayısız hediyeler dağıtmıştır. Timur'un haleflerinden Mirza Şahruh'un hanımı Gevherşad Ağa'nın Mirza Muhammed Cukî ile Mihr-i Nigâr Ağa Binti Şems-i Cihan'ın evlilikleri için vermiş olduğu eğlenceler de dağıtılan hediyeler Timurluların tarihinde dağıtılan unutulmayacak hediyeler arasında arasındaydı (Alan, 1999:236). Mirza Ebû Said, Şehzade Baysungûr'un doğumu için Herât'ta büyük bir toy düzenlemiş ve bu toya birçok ülkeden insanlar davet edilerek dönemin meşhur müzisyenleri hünerlerini sergileyerek hediyeler dağıtılmıştır (Hasan-ı Rumlu, 2006:423).

Timurlularda hediye sunulmasının sebeplerinden bir tanesi de taziye idi. Timurluların hâkim olduğu coğrafyaya çeşitli vesilelerle gelen komşu ülkelerin elçileri, Timurlu hükümdarların her şehirde görevlendirdiği refakatçılar eşliğinde Timur'un huzuruna getirildi. Bu yabancı elçilere Timur'un emriyle konakladıkları her yerde şenlikler düzenlenir hediyeler sunulurdu (Roux, 2014:354). Buna karşılık yabancı ülkelerin elçileride kendilerine eşlik eden görevlilere işleri bitince bu hizmetlerinden dolayı at hediye etmek zorundaydı. Yabancı ülkelerden Timur'un huzuruna gelen elçiler Timur'un izni olmadan da ülkeden ayrılamazlardı (Clavijo, 1993:116,124).

3. Timur Dönemi Sunulan veya Kabul Edilen Hediyeler

Timurlularda hükümdarlara mahsus ve yöneticilerin hükümdar olduğunu gösteren çeşitli hâkimiyet alâmetleri vardı. Bu hakimiyet alemetlerini maddi ve manevi unsurlar olarak iki grupta değerlendirmek mümkündür. Ünvan ve lakapları manevi unsurlar arasında değerlendirirken, taht, tâc, sikke, çetr, hil'at, ok, yay, yüzük (mühür), kemer, çadır'ı maddi

unsurlar arasında olup, Timurlularda teati olunan hediyeler arasında olduğu görülmektedir (Nizamüddin Şami, 1987:297,327).

Timurlularda hakimiyet alemetlerindenbiride hükümdarlara verilen ünvanlardı. Timur Cengiz soyundan olmadığı için Moğol soyundan gelen Kazan Han'ın kızı Saray Mülk Hanımla evlenerek "Küregan" (Han güveysi) ünvanını alarak Çağatay devleti sonrası Timurlu devletinin başına geçmiştir Böylece Timur'un Küreganünvanını alması (İbni Arabşah, 2012:36) bölgedeki güçleri birleştirmede temel etken olmuştur. Timur Emir ünvanını aldıktan sonra dünyaya hükmeden anlamına gelen "Sahipkıran" ünvanını almasıda gücüne güç katan manevi hediyelerdendir (Roux, 2001:493).

Timurlu tarihinde en çok zikredilen hediye türü hila't'dır. Hil'at; İslâmiyet öncesi Türk devletlerinden başlayarak Çin, Eski Mısır, Karahanlı, Gazneli, Büyük Selçuklu, Bizans ve Memlûk tarihinde de verilen hediyelerdendi (Merçil, 2007:43). Timurlularda hil'at, hükümdarlar tarafından taltif etmek ve şereflendirmek maksadıyla devlet adamlarına ve diğer bazı kişilere giydirilen değerli elbiseyi ifade eder. Timurlularda hil'atlar hâkimiyet sembolü olarak derece ve rütbe itibariyle daha yüksek olan bir makamdan, daha aşağı kademelerde olan vassal hükümdarlara, devlet adamlarına, kendilerinin yaptıkları hizmetlerden veya itaatlarından dolayı ödüllendirmek için verilmekteydi (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:155,186,214,264,273,404,409).

Timurlularda giyim kuşam olarak hediye edilen eşyalar arasında genelikle ipek kumaşlar, yünlü dokumalar, kadifeler, kürkler, börk, kaftan, kemer, bulunmaktaydı (Aka, 1994:193). Clavijo seyahatnamesinde, Timurluların hâkim olduğu bölgelerde rengarenk ipekli kumaşların ve tafta ve kreplerin bolluğundan bahsederek Timurluların bu eşyaları hediye ettiğinden bahsetmektedir (Clavijo, 1993:176,177).

Timurlulara ait kaynak ve araştırma eserlerinden edilen bilgiler ışığı altında ev eşyası olarak başta çadır, gümüş ve altın vazolar, altından ve gümüşten yapılmış kadehler ve tabaklar, çeşitli desenlerde dokunmuş kilimler verilen hediyelerin arasındaydı. Fars vilayetinin padişahı Şah Şücanı Timur'un büyüklüğünü anlayınca beylerinden Ömer Şah'ı Timur'a elçi olarak, iki ülke arasında dostluk kurulması için içinde ak çadırların da olduğu nadide hediyelerle bir de mektup gönderdi. Şah Şücanı mektupta *"… Dostluk adına sana elçi gönderip, bizim buralarda yetişen iyi şeylerden peşkeş yolladım. Eyer ve koşumları altından yapılmış atlar, binicileriyle birlikte katırlar, kumaşlarla yüklü develer, scarlet ve ak çadırlar, ala bargahlar ve kandiller gönderdim. Bunların tamamı yalnız dostluk hatırınadır "*(Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:136).

Timurlu hükümdarları ziynet eşyası olarak hanedan mensuplarına verdikleri hediyelerin başında altın ve çeşitli mücevherler gelmekteydi. Ancak yabancı ülkelerden gelen veya gönderilen hediyelerin başında da firuze ve elmas gelmekteydi (Aka, 1994: 204). Bu değerli maden eşyaları dışında gümüşten yapılmış, kolye, bilezik, yüzük ve benzeri ziynet eşyalarıda hediye olarak alınmış veya gönderilmiştir (Clavijo, 1993:116).

Timurlular arasında en değerli hediyelerden biri olarak savaş araç gereçleri olarak başta silah gelmekte olup, devletler ve hükümdarlar arasında arasındaki hediyeleşmelerde taltif,

dostluk ve iyi niyet göstergesi olarak hediye edilmiştir. Timurlular döneminde daha çok silah tabii metbû ilişkisinin bir sonucu olarak sunulan silah, siyasî bir mesaj mahiyetinde bir tehdit unsuru olarak kullanılmıştır (Göksu, 2008:457). Timurlular için en değerli silahların başında ok, yay ve kılıç gelmektedir. Timurlularda hükümdarlara hediye edilen ve gönderilen kılıçarın namlusuna altın ve gümüş kakmalar işlenmiştir (Bozkurt, 2002: 407). Ayrıca mızrak ve eyer takımı, zırh ve miğferlerlerden oluşan çeşitli savaş araç ve gereçlerinin hediye olarak verildiği ve alındığı bilinmektedir. Clavijio, elçilik heyeti ile Semerkant'ta ulaştığında Çinden Timur'a gelen hediyeler arasında iki bin zırhlı elbise ve miğfer olduğundan bahsetmekte olup bu zırhlı elbiselerin ve miğferlerin ispanyadakilere benzediğini söylemektedir (Clavijo, 1993:180).

Birçok kültürde önemli bir yeri olan at, Timurluların hayatlarının bir parçası olmuştur. Timurlu hükümdarlar kendi aralarında ve komşu devletlarle olan siyasi iktisadi, içtimai ilişkilerini devam etirmelerinde binek hayvanı olarak atı hediye etmişlerdir. Ata Timurlular hayatlarını önemli ölçüde kolaylaştırdığı için büyük önem vermişler gerek hanedan üyeleri ve devlet ricali arasında gerekse yabancı devletlerle ilişkilerin sürdürülmesinde en önemli hediye unsuru olarak tercih edilmiştir. Şirazdan gelen Kutbuddin Kummi Timur'un dergahına geldiğinde, Timur'a hediye olarak at, deve, katır, kumaş, altın, gümüş, çadır ve otağdan oluşan çok sayıda kıymetli hediyeler getirmiştir (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:418). Timur'un Akşehir'de olduğu sırada Mısırlılar Timur'un gücünden çekindikleri için Timur'un ne zamandan beri kendilerinden istediği Emir Atlamışı ve Ahmet ve Akte adında iki elçiyi Timur'a takdim edilmek üzere çok sayıda mal, sayısız hazineler, altın eğerli Arap atları, çok sayıda mücevherler, cevherler, misk, amber, Mısır kılıçları ve nadide İskenderiye kumaşlarını hediye olarak gönderdi (Nizamüddin Şami,1987: 327). Timurlularda hediye olarak alınan hayvanlar arasında deve, katır, kartal, şahin, zürafa, fil, deve kuşu bulunmaktaydı. Mısır hükümdarı Sultan Berkuk'un elçisi Mengli Buga, Timur'un ergenlik çağına gelen şehzadeleri evlendirdiği düğün toyuna davet edilmiş, beraberinde hediye olarak bir zürafa ve dokuz deve kuşu getirmişti (Şerefüddin Ali Yezdi, 2013:437). İspanyol kralının Timur'a göndermiş olduğu hediyeler arasında şahin de bulunmaktaydı. İspanyol elçi Clavijo seyahatnamesinde Timur'a getirdiğimiz hediyelerden olan şahin'i gören Timur'un torunu Sultan Ahmet Mirza şahinlerden birini istediğini ancak Ahmet Mirza'nın bu isteğini kabul etmediklerini kendilerinin bu hediyenin Timur'a verilmesi için gönderildiğini söylediklerini yazmaktadır (Clavijo, 1993:108).

Köylerde ve göçebe yaşamda ise kölelerin gücünden yararlanıldığı için Timurlularda köleler teâti olunan hediyelerin başında gelmektedir. Yine Timurlularda yiyecek ve içeceklerinde hediye edildiği ve kabul edildiği bilinmektedir. Hediye edilen bu yiyecek ve içecekler arasında mercimek, buğday, pirinç, kabak, havuç, şalgam, keşkek, şalgam turşusu, harda, gül suyu, elma, incir, kayısı, üzüm, kavun, pekmez ve bal, yoğurt, şarap bulunmaktaydı. Timur'a bir defasında Tebrizden turfanda bir kavun getirmişlerdi. Timur *"Gerçi Yusuf Sofi bize mualefet ediyor, fakat mademki aramızda akrabalık vardır, bu turfanda kavun onsuz yemek doğru değildir"* diyerek kavunun bir altın tabak içinde hediye olarak Yusuf Sofi'ye gönderdi (Nizamüddin Şami,1987:327). Timurlularda hangi kesimler arasında

karşılıklı olarak verilen ve alınan hediyelerin mahiyetine balılacak olursa, bu hediyelerin gündelik hayatta ihtiyaç duyulan maddeler olması oldukça dikkat çekicidir.

4. Timur Dönemi Hediyelerin Anlam ve Önemi

Timurlular, hediyeleşme geleneğine büyük önem vermekteydi. Bu yüzdendir ki Timurlularda birçok vesilelerle çeşitli devletlere sunulan ve bu devletlerden alınan hediyelerin anlamı ve işlevi vardır. Ayrıca Timurlularda hediyeleşme belli kurallar çercevesinde yapılmaktaydı. Çeşitli vesilelerle birçok komşu ülkelerden elçiler vasıtasıyla gönderilen hediyelerin sunumu ve kabulü belli kurallar doğrultusunda yapılmaktaydı. Timurluların geleneklerine göre elçiler Timurlu hükümdarların huzuruna çıkmadan önce elçilerin önem derecesine göre birkaç gün ağırlanır (Clavijo, 1993:138) ve Timurlu hükümdarlarının kendilerini huzuruna kabul etmelerini beklerlerdi. Daha sonra Timur ve haleflerinin yaşadığı sarayların bir odasında çağrılmalarını beklerlerdi (Clavijo, 1993:132). Timurlu hükümdarların huzuruna kabul edelen elçiler ülkelerinden getirdikleri hediyeleri sunmadan önce Timurlu devletinin adeti gereğince üç defa hükümdarın karşısında eğilmek zorundaydı. İspanya Kralı tarafından Timurlu ülkesine gönderilen Clavijo ünlü seyahatnamesinde "*Timur'un huzuruna kabul edildiğimizde Timur'u görür görmez hemen eğildik. Dizlerimizi yere koyduk. Kollarımızı çaprazvari olarak göğsümüzün üzerine bağladık. Sonra bir adım ilerledik ve aynı şekilde tekrar eğildik. Üçüncü adımı atttıktan sonra dizlerimizin üzerinde kaldık. Ta ki Timur kalkmamız için emir verene kadar. Timur bu emir verdi.…"* diye bahsetmektedir. Timurluların elçi kabulu ve hediyeleşme adeti gereğince Timurlu hükümdarlara komşu ülkeler tarafından sunulan hediyeler hemen açılmaz üç gün bekletilirdi. Clavijo, Timur'un Mısırlı Sultanın göndemiş olduğu hediyelere hemen bakmadığını üç gün sonra bakacağını seyahatnamesinde bahsetmektedir (Clavijo, 1993:143). Timurlularda yabancı ülkeleden gelen elçilere hediye sunumunda Timurlu hükümdarlar tarafından birçok sorular da sorulabilmekteydi. Aynı zamanda Timur kime bir hediye sunduysa karşılığında bir hediye verilmeliydi. Timur'a sunulan hediyelerin değeri Timur'a gösterilen hürmeti ve saygınında göstergesiydi. Yabancı ülkelerden gelen elçiler ülkelerinin sahip olduğu önem derecelerine göre kabul ediliyor ve Timur'a hediyelerini sunuyorlardı. Clavijio kendilerinin Semerkant'a Timur'un huzuruna çıktıkları sırada Çinli elçilerinde Timur'a sunulmak üzere beklediklerini ancak Timur'un emriyle önce kendilerinin huzura alındığını belirtmektedir (Clavijo, 1993: 129,149).

Hediyelerin sayısı Timurlularda çok önemliydi. Genellikle Çağatayların 9 sayıs yahut 9 çeşit hediye geleneği Timur döneminde de sürdürülmüştür. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi Şirvanşah Şeyh İbrahim ve Yıldırım Beyazid'in Timurla hediyeleşmesinde görüldüğü üzere Timurlularda 9 çeşit hediyenin karşılıklı sunulması önemliydi. Timur'un diğer devlet ve hanlıklarla hediyeleşmelerinde 9 çeşit hediye sunma geleneğinde dönemin kaynakları kifayetsiz kalmaktadır. Bu kaynaklar, daha ziyade birkaç hediyenin ismini zikrederek yahut onları da zikretmeden hediyeleştiler ifadesini kullanmışlardır.

Sonuç

Hemen hemen bilinen tüm kültürlerde var olan hediyeleşme geleneği toplumsal hayatın önemli bir parçası olmuştur. Hediyeleşmeye büyük önem veren Timurlularda hediye gündelik

hayatta hanedan üyelerinin ilişkillerinin gelişmesinde ve karşılıklı muhabbet ve dostluk ortamının sağlanmasında etkili olmasının yanı sıra siyasî ve iktisadî hayatta da etkili omuştur. Bu bağlamda yapılan karşılıklı hediyelerin başında at, kumaş, elbise, takı, para, altın ve zarurî ihtiyaç maddeleri olunan eşyalar gemektedir. Timurlularda komşu devletlern hükümdarları arasında çeşitli sebeplerden dolayı hediyeleşmeler olduğu tespit edilirken, devletlerarası siyasî ilişkilerin düzeltilmesi ve yenilenmesi amacıyla hediyeleşmeye gidildiği görülmektedir. Gerek Timurlularda gerekse komşu ülke ve beyliklerde hediyeler, hem gönderen hem de kabul eden hükümdarların karşılıklı olarak güç ve nüfuzlarını ortaya koymalarının en iyi yollarından biriydi. Timur ve halefleri zamanında gerçekleşen hediye teatisi ile komşu hükümdarlar arasında diplomatik, siyasî veya ticarî ilişkiler kurulmuştur. Timurlular dönemini anlatan kaynak ve araştırma eserlerindeki bilgiler doğrultusunda, Timur ve haleflerinin birçok kez çeşitli sebeplerden dolayı komşu ülkelerle karşılıklı olarak kıymetli hediyeler teâti ettikleri görülmektedir. Timurlu Devleti'nin başına geçen hükümdarlar, öncelikli olarak hükümdarlığını hissettirmek için başta hanedan üyeleri olmak üzere emîrlere, devlet ricaline ve halka hediyeler dağıtmışlardır. Bu hediyeleri Timurlu Hükümdarlar dinî ve sosyal kutlamalarda sevgisini, memnuniyetini belirtmek için hediyeler ve sadakalar dağıtmışlardır. Timurlularda hediye ve hediyeleşme, yalnızca geleneksel bir devamlılıktan kaynaklanmayıp, siyasî ve iktisadî açıdan bağlılık, itaat, dostluk, barış ve dayanışmanın aracıydı. Timurlular döneminde komşu ülke ve beyliklerle gerçekleştirilen hediyelerin her iki tarafın ve dönemin kültürel yapısına uygun olarak gönderildiği görülmektedir. Yine Timurlularda hediyeleşme geleneğinin belirli kurallar çerçevesinde yapıldığı ve karşılıklı olarak verilen eşyaların her birinin birer anlam taşıdığı da bilinmektedir.

Kaynaklar

Abdurrezzak-i Semerkandî, (1383). *Matla'-ı Sa'deyn ve Mecma'-ı Bahreyn*, C. I/II, Neşr. Abdul Hüseyin Nevâi, Tahran, Pejuhaşkah-ı Ulum-i İnsanı ve Muta'alat-ı Ferhengi.

Aka, İsmail (1994). *Mirza Şahruh Ve Zamanı (1405-1447),* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Aka, İsmail (2005). "Timur Sadece Bir Asker Mi İdi?", Makaleler, C.II. (Haz. E.S. Yalçın – Ş. Gedikli), Ankara: Berikan Yayınları.

Aka, İsmail (2017). *Timur ve Devleti*, Ankara: TTK Yayınları.

Alan, Hayrunnisa (1999). "Bir Timurlu Hanımı; Gevher Şad Ağa ve TarhanîEmîrler", *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı*, İzmir: s.231-248.

Andican, A.Ahat (2019). *Emir Timur, Tarih, Siyaset, Miras,* İstanbul: Selenge Yayınları.

Araycan, Ayşe Atıcı (2014). "Ankara Savaşı Öncesi Diplomatik Görüşmeler", *1402 Ankara Savaşı Uluslararası Kongresi (Yıldırım- Timur) Bildiri Kitabı*, Ankara: 9-12 Ekim 2012, TTK Yayınları.

Âşıkpaşazade, (2010). *Tevarih-i Al-i Osman,* (Haz. Kemal Yavuz, M.A. Yekta Saraç), İstanbul: Gök kubbe Yayınları.

Barthold, Wılhelm (1990). *Uluğ Bey ve Zamanı,* (Çev. İsmail Aka), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1000 Temel Eser Serisi.

Bozkurt, Nebi (2002). "Kılıç", *DİA,*XXV, ss. 405-408.

Ca'ferî b. Muhammed el-Hüseynî, (2011). *Târîh-i Kebîr (Tevârîh-i Enbiyâ ve Mülûk)*, (Çev. İsmail Aka), Ankara: TTK Yayınları.

Dukas, (2013). *Kroniği (1341-1462)*, (Çev. V. Mirmiroğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Ebû Bekr-i Tihrani, (2014). *Kitab-ı Diyarbekriyye*, (Çev. Mürsel Öztürk), Ankara: TTK Yayınları.

Elçin, Şükrü. (1964). "Türklerde Atın Armağan Olması", *Türk Kültürü Araştırmaları*, S.I, Ankara: Ankara Basımevi.

Göksu, Erkan (2008). *Türk Kültüründe Silah,* İstanbul: Ötüken Yayınları.

Grousset, Rene, (2011). *Stepler İmparatorluğu, Atilla, Cengiz Han, Timur*, Ankara: TTK Yayınları.

Hâfız-ı Ebrû, (1385). *Zübdetü't-Tevârîẖ*, C. 2, (Neşr. Seyyid Kemal HâcSeyyid Cevadi), Tahran: Vizâret-i Ferheng ve İrşad-i İslâmî.

Hasan-ı Rumlu, (2006). *Ahsenü'tTevârîh,*(Çev. Mürsel Öztürk), Ankara: TTK Yayınları.

İbni Arabşah, (2012). *Acâibu'lMakdûr- Bozkırdan Gelen Bela,* (Çev. Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yayınları.

İbni Tagrıberdi, (2013). *En-Ncûmu'z-Zâhire (Parlayan Yıldızlar)*, (Çev. D. Ahsen Batur), İstanbul: Selenge Yayınları.

Manz, Beatrice Forbes (2006). *Timurlenk-Bozkırların Son Göçebe Fatihi*, (Çev. Zuhal Bilgin), (2. Baskı), İstanbul: Kitap Yayınları.

Merçil, Erdoğan (2007). *Selçuklular'da Hükümdarlık Alâmetleri*, Ankara: TTK Yayınları.

Muhammed Yusuf Valeh-i İsfehâni-yiKazvinî, (1379). *Hold-i Barin (Tarih-i Timuryan ve Türkmenan)*, **(**Haz. Mir Haşim Muhaddis), Tahran: Miras-ı Mektub Neşriyat.

Nicol, Donald M., (2016). *Bizans'ın Son Yüzyılları 1261-1453*, (Çev. Bilge Umar), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Nizamüddin Şami (1987). *Zafername*, (Çev. Necati Lugal), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Özdemir, Nebi (2008). "Türk Hediyeleşme Geleneği ve Medya", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, TheJournal Of InternatıonalSocialResearch,* Volume ¼, Summer 2008, s.461-480.

Pakalın, Mehmet Zeki, (1993). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. I, İstanbul: MEB Basımevi.

Paydaş, Kazım (2006). "Timurlu ve Türkmenlerin Şirvanşahlarla Olan Münasebetleri", Ankara: *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi,* s. 113-140.

RoemerHans R., (1979). "Timurlular", *İA*, C.12/1, İstanbul: MEBYayınları, s.346-376.

Roux, J. P. (2001). *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, (Çev. Aykut Kazancıgil- Ayşe Bereket), İstanbul:Kabalcı Yayıncılık.

Roux, J. P. (2014). *Ora Asya Tarih ve Uygarlık,*(Çev. Lale Arslan Özcan), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık

Şerefüddin Ali Yezdi, (2013). *Emir Timur (Zafername),* İstanbul: Selenge Yayınları.

Tacü's-Selmânî, (1993). *Tarihnâme*, (Çev. İsmail Aka), Ankara: TTK Yayınları.

Taşağıl, Ahmet (1995). *Göktürkler,* Ankara: TTK Yayınları.

Yücel, Yaşar (1989). *Timur'un Ortadoğu-Anadolu Seferleri ve Sonuçları (1393-1402),* Ankara: TTK Yayınları.

Timur Period Gift and Gifting

Abstract

The concept of "gift", which has a very important place in the existence and continuation of all cultures, has been one of the corner stones of diplomacy in inter state relations. It has been a very importantpart of the issue that constitutes the issue among the states for the ambassadors for any reason. In addition, gift making is the founder, renewer, strengthener and reinforcer of social relations in every society. While it was an interactive link and a meeting bridge where cultural valueswere made mutually with in the scope of social relations, it sometimes caused wars by giving political messages. In a way, gifts have been a tool for reporting the inter dependence of states. XIV. The Timurids, who emerged in Samarkand in these cond half of the century, are connected to the Turkish-Mongolian traditions, and soon became one of the major states of Turkish history by main taining their dominance in the region. Timurians received many gifts and gave gifts in their relations with foreign states. Foreign states have sometimes sent gifts to paint the Timurians to wished forwar and sometimes to take advantage of the Timurids. We come across many examples of the tradition of gift giving, which took place in the history of the Timurids in political, secular, economic and daily life. The Timurid State was in political, economic and military relations with many states such as the Ottomans, China, Egypt, Armenians, Spain, Iran and Akkoyunlu. In our study, we will try to state the gifts, the meanings of these gifts, the occasion they came or were sent, between the rulers or gentlemen of the states we mentioned in Timur, and their sultans. In addition, it is seen that the members of the dynasty, state officials, elite and ordinary people gift edamong themselves in the Timurids, and this gift was based on various reasons. It is seen that among Timurians, they are gifted for kinship, friendship, of course, love, respect, victorycelebration, peace, holidays, weddings, birth, circumcision, weakness, condolence, aid and domination. It is seen that these gifts are given and received as gifts, especially hil'at, gold, various jewelery (turquoise), money, gulâm, concubine, paper, fur, horse, camel, donkey and clothing. The value of the gift was very long lasting in the Timurid State. For this reason, foreign countries have paid attention to sending turquoise as jewelry to Timurian rulers through the envoys. According to the power of the Timurid rulers, the value of the gift increased according to the reverence. Again, there were certain rules determined by the Timurians in the acceptance of the gifts presented to the Timurids for various purposes from many countries. The Timurians, who gave great importance to these rules, would describe them as an insult when acting against this rule. Like wise, in response to gifts sent through ambassadors from various countries, Timurians were giving gifts to the ambassadors of these countries by arranging toys and entertainment. Of course, the duration of the entertainment given to these ambassadors, who came to the Timurian country from foreign countries, varied according to the strength handpower of the countries, the variety of treats and the value of gifts. In Timurids, the abundance and scarcity of the gift was also important. We also learn about them a terial and spiritual powers of this state from the tradition of the Timurid tradition.

Keywords:*Timurids, Gift, Culture, Relations, Tradition.*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Ahmed Ziyâd Muhabbik'in "Beyaz Dişi Güvercinler ve Nargile" Adlı Romanındaki Karakterlerin Yapısı ve Sosyal ve Psikolojik Boyutları

بناء الشخصيات وأبعادها الاجتماعيّة والنفسيّة في رواية "حمامات بيض ونارجيلة" لأحمد زياد محبّك

The Structure of the Characters and their Social and Psychological Dimensions in the Novel "Hamamat Beed wa Narjila" by Ahmed Ziad Mohebik

Mohamad TURKEY[a]

[a] Öğr. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
e-Posta: turkey@ankara.edu.tr , https://orcid.org/0000-0002-6778-1003

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	16.03.2020
Kabul Tarihi:	18.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Bu araştırma, romancı Ahmed Ziyâd Muhabbik'in "Beyaz Dişi Güvercinler ve Nargile" romanındaki karakterleri ve onların sosyal ve psikolojik boyutlarını tanıtmaya çalışmaktadır. Çünkü herhangi bir roman çalışmasında karakterin önemi büyüktür. Karakterler, olayları gerçekleştirir, zamanını ve mekanını belirler ve nesnel açıdan da romancının görüşlerini ifade ettiği bir araçtır. Teknik yönden de bütün anlatı unsurlarının etrafında döndüğü itici güçtür ve bütün bu unsurların tamamının kendisinde buluştuğu ana unsurdur. Araştırma ayrıca, romancının karakterleri oluşturmak için kullandığı üslupları açıklamayı amaçlamaktadır.

Bu karakterlerin özelliklerinin etki bırakması, okuyucunun zihninde canlanması ve kurgusal karakterlerin tam bir resminin oluşturulması için okuyucu, karakterlerin yaşadığı farklı yaşam koşulları hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Ayrıca okuyucunun, karakterlerin sosyal, ekonomik, bilimsel, kültürel ve psikolojik seviyesini ve onunla ilişkili çeşitli duyguları, romancının içinde yaşadığı toplumdaki diğer karakterlerle olan çoklu ilişkileri de bilmesi gerekir.

Başka romanların değil de bu romanın seçilmesinin sebebi, yirminci yüzyılın ikinci yarısı ve yirmi birinci yüzyılın başlangıç dönemindeki genel olarak Suriye tarihini özel olarak da Halep tarihini konu ediyor olmasıdır. Bu dönem Halep'in sanayi alanına girmesine tanıklık etmektedir. Bu dönemde toplumda yeni bir sınıf olan fabrika işçisi sınıfı ortaya çıkmıştır. Bu işçi sınıfının ortaya çıkması, bazı kişilerin hakları olmadığı halde başkalarının paralarını ve mallarını ele geçirmelerine ve kendi yararlarına kullanmalarına imkan sağlayan idari yolsuzluğun çıkmasına eşlik etmiştir. Bu durum dolandırıcılık yoluyla olmuştur. Bu grup insanlar dolandırıcılıkla sermaye sahiplerinin mallarını çalmakla yetinmediler, aynı zamanda sanayi sektörüne girdikten sonra işçi sınıfını da sömürdüler. Bunlar sermayelerini artırmak ve diğer kişisel amaçlarına ulaşmak için yolsuzluk yapmaya başladılar.

Bu yeni sosyal durum, işçi sınıfında ve parası çalınan sömürülen sınıfta endişe ve psikolojik sıkıntı yarattı. Bu endişe ve sıkıntı, genel olarak sosyal yaşamlarında olumsuz tepkiler verilmesine neden olmuştur.

Araştırma birkaç bölüme ayrılmıştır. Bunlar: Giriş, romancının tanıtılması, romanın kısa bir özeti, karakter çeşitleri, her türden karakter oluşturma yöntemleri, karakterlerin isimlendirilmesi ve bu isimlerin dilsel işaretleri, karakterlerin sosyal ve psikolojik boyutu, sonuç ve genel bir değerlendirmeden oluşmaktadır. Son olarak da kaynaklar ve referanslar verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Roman, Karakter, Sosyal ve Psikolojik Boyutlar, Beyaz Dişi Güvercinler, Muhabbik.*

ملخص البحث

يُسلّطُ هذا البحثُ الضوءَ على الشّخصيّات الرّوائيّة وعلى أبعادِها الاجتماعيّةِ والنّفسيّة في رواية "حمامات بيض ونارجيلة" للرّوائي أحمد زياد محبّك، لِمَا للشّخصيّة من أهمّيّة كبيرة في أي عمل روائي من جهةٍ؛ فالشّخصيّاتُ تصنعُ الأحداثَ وتحدّدها زماناً ومكاناً، وهي من الجانبِ الموضوعيّ أداةُ الروائي ووسيلتُه للتعبيرِ عن رؤيتِه، وهي من الوجهةِ الفنيّةِ بمثابةِ الطاقةِ الدافعة التي تتحلّقُ حولَها كلُّ عناصرِ السّرد، والعنصرِ الأساسيّ الذي تلتقي عنده هذه العناصر كافة. وبغيةَ توضيحِ الأساليبِ السّرديّة التي استثمرها الروائيُّ في بناء الشخصيات من جهةٍ ثانيةٍ.

ولكي تنطبعَ معالمُ هذه الشخصيات، وتكونَ قابلةً للحياة في ذهنِ المتلقّي، إلى حدّ تكوينِ صورةٍ مكتملةِ الملامحِ عن الشخصية الروائية لا بدّ من اطّلاعِ المتلقي على ما تعيشُه من ظروفٍ حياتيّةٍ مختلفةٍ، ومعرفةِ مستواها الاجتماعي والاقتصادي والعلمي والثقافي، والمستوى النّفسي لها وما يرتبط به من أحاسيسَ ومشاعر متنوّعة، والوقوفِ على علاقاتها المتعدّدة مع الشخصيّات الأخرى في المجتمع الرّوائي الذي تعيش فيه.

وجاء اختيار هذه الرواية دون غيرها لأهمّيّة المرحلة التي تتناولها في تاريخ سورية عامّة، وحلب خاصة، وهي النصف الثاني من القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين. وقد شهدت هذه المرحلة دخول مدينة حلب ميدان الصناعة، وتشكّلت طبقة جديدة في المجتمع هي طبقة عمّال المصانع، ورافق ظهور هذه الطبقة فساد إداري مكّن بعض الأشخاص من استغلاله لصالحهم في حيازة أموال ونقل ملكيات آخرين لا حقّ لهم فيها، وذلك عن طريق التزوير، ولم تكتف هذه الفئة من الناس عند حدّ سرقة أصحاب رؤوس الأموال بالتزوير، بل عملت أيضًا على استغلال الطبقة العاملة بعد أن دخلت ميدان الصناعة، وراحت تعيث فسادًا لزيادة رأسمالها، ولتحقيق أغراض شخصيّة أخرى.

هذا الوضع الاجتماعي الجديد ولّد حالةً من القلق والاضطراب النّفسي لدى الطبقة العاملة والفئة المستغلّة التي سُرِقت أموالها، وقد نتج عن هذا القلق والاضطراب ردود أفعال سلبية على الحياة الاجتماعية عامّة.

وقد جاء هذا البحث على جزئيّات، هي: مقدّمة، وتعريف بالروائي، وملخّص الرّواية، وأنواع الشّخصيّات، وأساليب بناء الشّخصيّات، وتسمية الشخصيات والعلامة اللغوية لها، والأبعاد الاجتماعية والنّفسية للشّخصيّات وتجلّياتها في الرواية، وخاتمة ونتائج عامّة، ثمّ توضيح المصادر والمراجع.

***الكلمات المفتاحية:** رواية، الشّخصيّة، أبعاد اجتماعية ونفسية، حمامات بيض، محبّك.*

مقدمة

تعدّ رواية "حمامات بيض ونارجيلة" من الرّوايات التي عالجت البعدين الاجتماعي والنّفسي لشخّصيّاتها في فترة بزوغ الفكر الاشتراكي لدى جيل الشّباب، في خمسينيّات القرن الماضي وبعدها، نتيجة انتشار المطبوعات المروّجة لهذا الفكر، وتتناول الرّواية المشكلات الاجتماعيّة والإداريّة حينذاك، ولا سيّما مشكلات الفساد والتّزوير والغش والاستغلال وغيرها.

عمدتُ في هذا البحث إلى التركيز على دراسة الشّخصيّات، وصَبَبتُ معظم اهتمامي على البنية الفنّيّة للشّخصيّات، وميّزتُ بين الشّخصيّات الرّئيسيّة والثّانويّة والهامشيّة والدور الذي قامت به في الرّواية، وطرائق الرّوائي في بنائها، وعلاقة كل اسم في الرّواية بصفاته الاجتماعيّة والنّفسيّة والجمالية، ودرستُ اللغة التي صبّها الرّوائي على ألسنتها من خلال تتبّع الحوار بنوعيه: الديالوج، وهو الحوار المباشر بين شخصيتين، أو أكثر، والمونولوج، وهو الحوار مع الذات، أو الحديث إلى النفس، بصوت مسموع[1]، وسيبين البحث مدى مناسبة كلّ نوع للمستوى الثّقافي والاجتماعي للشخصية، وقدرته على التّعبير عن هذا المستوى.

وبيّنت البعد الاجتماعي لكلّ شخصيّة من خلال انتمائها الطّبقي ومستواها الفكري والثّقافي والديني، والدور الذي تقوم به في حياتها الاجتماعية، كما بيّنت البعد النّفسي لها من خلال تتبّع ما يؤرّقها وينغّص حياتها، وما تنطوي عليه نفسيّاتها من مشاعر القبول والكراهية لبعضها، وذكرت الأسباب وراء هذا كلّه، واقتصرت نظرتي إلى كلا المستويين الاجتماعي والنّفسي للشّخصيّات على ما يفي

1- فاتح عبد السلام، *الحوار القصصي*، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999)، 109.

بهدف البحث الأساسي، وهو تكوين نظرة عامّة وعميقة حول هذه الشّخصيّات، والوقوف على مستواها المعرفي والعلمي والثقافي، ومن الملاحظ أنها في معظمها شخصيات مثقفة ولاسيما البطل بكري، فهو حقوقي، وهذا يدل على أن الحقوقيين أنفسهم لا يكادون يستطيعون تحصيل حقوقهم، وزوجة المحاسب هشام متخرجة في قسم اللغة الإنكليزية، ويطمع فيها هشام مدير المعمل، ودلال حقوقية أيضًا، وتعد رسالة للدكتوراه في الحقوق.

وأودّ الإشارة إلى وجود دراسة بحثية لهذه الرّواية بعنوان "البعد النفسي في رواية حمامات بيض ونارجيلة لأحمد زياد محبك"، قام بدراستها الباحث محمد الأحمد، نُشِرَت في مجلة شرقيات[2]، وهي دراسة تختلف في عنوانها ومضمونها عمّا تناولته في بحثي هذا؛ فقد قامت دراستي هذه على توضيح طرائق بناء الشّخصيّات بأنواعها، إضافة إلى اهتمامها بالجانب الاجتماعي لشخوص العمل الروائي، وعلاقات هذه الشّخصيّات ببعضها وبالواقع المحيط بها، وتأثرها به، وبيّنت هذا من خلال الحالة التّفسيّة لشخوصها في ظل سيطرة الحياة الصناعية الجديدة على المجتمع الحلبي، أمّا دراسة الأستاذ محمد الأحمد فقد قامت على سبر الجوانب التّفسيّة لشخوص العمل الروائي فقط مثل: الظلم، الحب، الكراهية، القلق وغيرها، دون التعرض للحديث عن بناء الشّخصيات وأبعادها الاجتماعية.

1. تعريف بالروائي

الدكتور أحمد زياد محبك قاص وروائي وأستاذ الأدب العربي الحديث في جامعة حلب، ولد عام 1949، وتخرج في قسم اللغة العربية بجامعة حلب عام 1972، ثم نال الماجستير في الأدب العربي الحديث من جامعة حلب عام 1981، وحاز على الدكتوراه في الأدب العربي الحديث من جامعة دمشق عام 1984. عمل مدرّسًا في وزارة التربية بين عامي 1974 و1977، وعين مدرّسًا لمادة الأدب العربي الحديث عام 1984. رُقّع إلى مرتبة أستاذ عام 1996. حاضر في عدد من الجامعات السوريّة، وله مؤلفات كثيرة في المجالين النقدي والإبداعي، أهمها:[3]

في الدراسات: "حركة التأليف المسرحي في سورية" (1982)، و "المسرحية التاريخية في المسرح العربي المعاصر" (1989)، و"دروب الشعر العربي الحديث" (2000)، وغيرها.

في القصة: "يوم لرجل واحد" (1986)، و"حجارة أرضنا" (1989)، و"عريشة الياسمين" (1996)، و"لأنك معي" (2000)، و"طعم العصافير" (2001)، وغيرها.

في الرواية: "الكوبرا تصنع العسل" (1996)، و"حمامات بيض ونارجيلة" (2001)، و"شقة على شارع النيل" (2018). وله رواية كتبها عام 2010 عنوانها: "النيل لا يجف"، لم تنشر بعد.

2. ملخص الرواية

2- محمد الأحمد، "البعد النفسي في رواية حمامات بيض ونارجيلة لأحمد زياد محبك"، *مجلة شرقيات*، 2/11 (آب 2019).

3- حصلت على رسالة مكتوبة تتضمن سيرته الذاتية الكاملة حتى تاريخ حوارنا، وينظر: كتاب التكريم للدكتور أحمد زياد محبك، وهو لمجموعة مؤلفين، منشورات: اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، يقع في 219 صفحة.

تقع رواية "حمامات بيض ونارجيلة".[4] لأحمد زياد محبك في مئة وثماني عشرة صفحة، تدور أحداثها في مدينة حلب في النصف الثاني من القرن العشرين، وتمتد حتى مطلع القرن الحادي والعشرين، فترة بزوغ الفكر الاشتراكي في خمسينيات القرن العشرين وبعدها، وتتناول الرواية المشكلات الاجتماعية والإدارية في تلك الفترة، والفساد الكبير في القضاء، وتتحدث عن الصحافة ودورها في الحياة، ودور المطالعة، واستخدام الشبكة العنكبوتيّة (الإنترنت).

وتُسلّط الرواية الأضواء على حالة المرأة في المجتمع الحلبي في تلك الفترة، فتبدو مظلومة في مجتمع شرقي ذكوري غير مكترث بحقوقها، وتصف البيئة الحلبية بأمكنتها وعادات أهلها وتقاليدهم، كما تصف نشوء بعض الأفكار الجديدة لدى جيل الشباب التي تتعارض مع أفكار الآباء، وتؤثر سلبًا في العادات الحلبية، وتدعو إلى التمسك بعادات الآباء والأجداد وتعاليمهم التي تؤدي بدورها إلى تماسك المجتمع والترويج عن جيل الشباب الذي بدا مثقلاً بمشكلات اجتماعية ناشئة انبثقت عن تغييرات اجتماعية كبيرة.

ويمثل معظم شخصيات الرواية شريحة ثقافية، سواء في ذلك بكري ودلال وزوجها هشام وأكرم مدير قسم الرصد في البريد، فهؤلاء جامعيون، وبعضهم مظلوم، وبعضهم مستبد وظالم، وهم يعكسون واقعا اجتماعيا، وثقافيا، كما يعبرون عن حالة اقتصادية غير متوازنة، والرواية لا تعلن عن هذا مباشرة، بل يتجلى هذا من خلال المواقف والأفعال وردَّات الفعل.

ولعل أجلى صورة للقمع والخوف، الذي يحس به بكري وهو يتناول طعام الإفطار في شقة صديقه هشام، وبحضور زوجة هشام وأم الزوج، إذ ينظر إلى صورة طفل معلقة على الجدار، دمعاته تنحدر على عينيه، فيخيل إليه تحول الصورة إلى صورة هشام الذي سرقه المعمل، وهو يتوجه إلى بكري بخطاب يتوعده ويتهدده، وقد طبع الخطاب بحرف مائل، ليدل على أنه خطاب متوهم، وهو خطاب مطول، وأشبه ما يكون الحوار الداخلي، المونولج، استغرق حوالي الصفحتين، نقتطف منه الأسطر التالية: "أنت من جيل انتهى، نحن لا نعول عليك، أنت في الخامسة والستين، كل من في جيلك ماتوا، نحن نعول على الجيل الجديد... يجب أن تعلم حتى شقتك يمكنني الآن أن أمتلكها بصورة شرعية، وأرميك خارجها".[5]

والروائي في هذه اللوحة يستعين بالخيالي والفانتازيا وهي عملية تشكيل تخيّلات، لا تملك وجوداً فعليّاً، ويستحيل تحقيقها[6]، ليدلّ على ما هو واقعي اجتماعيا[7]، فالصّورة تتحول ويخرج منها هشام الظالم المستبد ويهدد، ويدور هذا كله في مخيلة بكري، وهو في ضيافة جاره هشام يتناول معه طعام الإفطار.

وتولي الرواية اهتماما ملحوظا بالجانب النفسي لشخصياتها، وتبين معاناة الشعب بسبب ظروف الفقر الصّعبة التي يمرّ بها الموظفون والاستغلال الذي يتعرّضون له، ممّا ينعكس على حياتهم سلباً ويدفعهم إلى ردود أفعال غير متوقعة نتيجة الضّغط النّفسي، وتقدّم الرواية هذه الطروحات من خلال العلاقات الاجتماعية بين شخصيات متعدّدة في الرواية تتقدّمها شخصيتان رئيسيتان، هما: بكري وهشام.

4- أحمد زياد محبك، *حمامات بيض ونارجيلة*، ط1 (حلب: دار الفرقان للغات، 2011).
5- محبك، *حمامات بيض ونارجيلة*، ص 49.
6- سعيد علوش، *معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة*، ط1 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985)،170.
7- ينظر معنى الواقعيّة، علوش، *معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة*، 232.

يبلغ بكري خمسًا وستين سنة، ويعيش وحيداً في بيته في حي العرقوب في عزلة شبه تامة لا يزوره إلا جاره هشام، درس الحقوق، وعمل في مكتب البريد مدة ثلاثين عامًا، ثم تقاعد، مطلع على الفكر الاشتراكي، ومتأثّر به وخاصة في شبابه، تعرّف على كثير من الشّخصيات الذكورية والأنثوية، يحب الطبيعة، كما يحب الخير للناس.

وهشام جار بكري يعمل محاسباً في معمل نسيج، وهو متزوج وله طفلة، لكنه يعاني مشكلاتٍ زوجيةً بسبب ظروفه المالية الصعبة، والضّغط الّذي يسبّبه له مديره هشام في المعمل؛ فقد طلب منه تزوير دفاتر الحسابات ليسرّح عمال المعمل، ويتخلص من دفع الضرائب، لكنه لم يفعل، فازدادت مشكلاته مع زوجته، وازداد الضغط النفسي الذي يعانيه، وهذا ما دفعه إلى الانتحار.

ويمثل كلّ من بكري وهشام المحاسب الفئة الاجتماعية المظلومة مقابل هشام المدير المستغل الذي سرق المعمل من صاحبه الأساسي والد بكري، وتحكّم بعدها بهشام الموظف وبالعمال. وهشام المدير يمثل الفئة الاجتماعية الاستغلالية الظالمة المتحكّمة المتسترّة بالدّين، فقد تسبب بأذى لكثير من الناس وخاصة بكري؛ فهو السّبب الرئيس بعزلة بكري، وهو السّبب أيضاً في مشكلات هشام المحاسب مع زوجته، والدافع إلى انتحاره.

3. الشّخصيّات

تعدُّ الشّخصيّة الرّوائيّة من العناصر الأساسيّة في بناء الرّواية، لا يمكن للكاتب أن يستغني عنها.[8] ومعنى هذا أنّ الرّوائي لا يستطيع أن يصوّر حياة بدون أشخاص يتحدّثون ويفعلون، وتتعدّد شخوص العالم الرّوائي بقدر تعدد الأفعال والأفكار وتشابكها.

وليس للشّخصيّة في العالم الرّوائي وجود واقعيّ بقدر ما هي مفهوم تخيلي تشير إليه تعابير مستعملة في الرّواية بالدّلالة على الشّخص ذي الكينونة المحسوسة الفاعلة التي تعانيها كل يوم.[9]

ونستطيع أن نصنّف الشّخصيّات في السّرد الرّوائي تبعاً للدور الذي تقوم به إلى: (شخصيّة رئيسيّة) "وهي الشخصية التي تتمحور عليها الأحداث في السرد، وهي الفكرة الرّئيسيّة التي تنتج حولها الحوادث، وهي الإيهام بموقف بطولي فردي"[10]، أو (شخصية ثانويّة) "وهي التي تضيء الجوانب الخفيّة للشّخصيّة الرّئيسيّة، وتكون إمّا عوامل كشف عن الشّخصيّة المركزيّة، وتعديل لسلوكها وإمّا تتبع لها، تدور في فلكها وتنطق باسمها فوق أنّها تلقي الضوء عليها وتكشف عن أبعادها"[11]، أو (شخصيّة هامشيّة) مكمّلة، دورها صغير تفرضه طبيعة تطوير الأحداث وتدرّجها، وتقوم بدور الرابط الفنّي بين عناصر الرّواية. إن دور الشّخصيّات الثانوية والهامشية البسيط في الرّواية لا يقلّل من أهمّيّتها، فالرّاوي الماهر "هو الّذي يجعل عنايته بالشّخصيّة العابرة مماثلة لعنايته بالشّخصيّة الأساسيّة، بحيث تؤدّي الشّخصيّة العابرة وظيفة لا تستقيم الرّواية من غيرها".[12]

8- إدريس بودية، *الرؤية والبنية في روايات الطاهر وطّار*، ط 1(قسنطينة: منشورات وزارة الثقافة، 2000)، 85.

9- محمد سويرتي، *النقد البنيوي والنص الروائي*، (الدّار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1994)، 70.

10- علوش، *معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة*، 126.

11- صبحية زعرب، *غسان كنفاني جماليّات السّرد في الخطاب الروائي*، ط2 (عمان: دار مجدلاوي للنشر، 2006)، 132.

12- سمر روحي الفيصل، *بناء الرّواية العربيّة السّوريّة*، ط1 (اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 1995)، 110.

وتضمّنت رواية "حمامات بيض ونارجيلة" مجموعة من الشّخصيّات الرئيسة والثّانويّة والهامشيّة، أحدث بينها الرّوائي علاقات متشابكة، وصاغ من خلالها نسيج هذا العمل الرّوائي.

1.3. الشّخصيّات الرّئيسيّة

أبرزت الرّواية ثلاث شخصيّات رئيسيّة قامت بأدوار متفاوتة أسهمت في تشكيل الحدث الرّوائي، وهي: (بكري)، الذي يمثّل مع جاره هشام المحاسب فئة المظلومين في الرّواية، اعتزل النّاس، بسبب الحال التي وصل إليها نتيجة الظلم الذي مورس عليه بمختلف أشكاله. وجاره (هشام المحاسب) صاحب القلب الطّيّب، والذي أخذ أيضا قسطاً كبيراً من الظلم في المكان الذي يعمل فيه، ممّا دفع به في نهاية المطاف إلى الانتحار. و(هشام مدير المعمل) الظالم المغتصب الذي اغتصب معمل والد بكري ومارس الظّلم على العاملين ولا سيّما هشام المحاسب. قُدِّمت الشّخصيّات من خلال سرد الراوي، ومن خلال أفعالها أيضاً، إذ رسمها من الدّاخل والخارج بتقديم صفاتها المادّيّة والنّفسيّة.

والرواية مسرودة بضمير المتكلم، والراوي فيها هو البطل بكري نفسه، فهو الراوي وهو البطل، وهو أيضا الراوي العليم بكل شيء، فهو يضع نفسه تارة داخل الحدث، وأحيانا يصور الحدث من الخارج، ولكنه يظل هو الراوي، فهو الراوي والمشارك والعليم، لكن المونولجات كلها هي مونولوجاته هو نفسه، ولا يقدم أي منولوج لشخصية أخرى، وهو بذلك يحفظ في الرواية التوازن، ويحافظ على بؤرة السرد[13].

ومن أجل مزيد من الدقة فقد جعل المؤلف، وهو طبعا غير الراوي، الحوار الحي بين اثنين أو أكثر بحرف أسود قاتم، في حين جعل المونولوجات الداخلية بحرف أسود عادي، ومن أجل مزيد من التمييز، وليريح القارئ، كان المؤلف يضع نجمة بين الحوار وبين المونولوج، وأحيانا يروي المونولوج بضمير المخاطب: أنت، ليكون أشبه بتيار الوعي، وهو ما ستأتي دراسته بالتفصيل في هذا البحث في أثناء الحديث عن أساليب بناء الشخصيّات.

تظهر شخصيّة (بكري) - التي تستأثر بالمساحة الأكبر من حركة السّرد – أوّلاً على مسرح الأحداث عن طريق السّرد الذّاتي الذي يستخدم ضمير المتكلم، والمونولج، ويعلن كراوٍ بدء السّرد بعبارة " إيقاع هادئ حنون كأنه حبات العقيق تتدحرج، وعلى حافة النافذة المطلة على الحديقة حمام أبيض يزقّ أنثاه البيضاء، الريش الناعم في العنق يتموّج مثل موسيقا هادئة"[14]، معبّراً بالحوار الدّاخلي عن الحالة النّفسيّة لشخصيّته في إحدى غرف بيته وأمامه حديقة المنزل ذات الإطلالة الجميلة، ثمّ تتوالى حركة السّرد لتتكشّف هذه الشّخصيّة للقارئ شيئاً فشيئاً.

و(بكري) الذي يحبّ أن ينادى بكراً[15]، عجوز في الخامسة والسّتّين من عمره، أرمل، من مواليد برج الثّور، يسكن وحده في

13- لطيف زيتوني، *معجم مصطلحات نقد الرواية*، ط1 (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، دار النّهار، 2002)، 40 وما بعدها.
14- *محبّك، حمامات بيض ونارجيلة، 3.*
15- *محبّك، حمامات بيض ونارجيلة*،17.

بيته في حي العرقوب بحلب في عزلة شبه تامّة، توفّي والده – صاحب المعمل الصغير – وكان في المرحلة الثّانويّة، وتوفّيت والدته بعد وفاة والده بسنتين نتيجة حزنها على اغتصاب معمل زوجها، لا يزوره إلّا جاره هشام، سلبه المعمل شريك والده بعد وفاة والده واستولى عليه، ولم يعطه شيئاً من حقّه، واسم هذا الشريك هشام أيضا؛ لذا نذر بكري نفسه لاستعادة حقّه المسلوب وامتنع عن الزّواج فترة طويلة، وبقي يرتاد المحاكم أكثر من خمس وعشرين سنة من غير جدوى، كان قد درس الحقوق، وعمل في مؤسّسة البريد ثلاثين عاماً، ثمّ أحيل إلى التّقاعد، تزوّج أرملة صديقه وعاش معها عشر سنوات ثمّ توفّيت ولم يتزوّج بعدها.

تثقّف بالفكر الاشتراكي المناهض للرأسمالية، وظنّ أباه صاحب المعمل الصّغير رأسماليّاً مستغلّاً، لكنّه عدل عن هذا الفكر في أواخر حياته، وفهم حقيقته. بدا من خلال الرّواية مثقّفاً ذا اطّلاع على مختلف أنواع الثّقافات، ويستخدم الشّبكة العنكبوتيّة (الإنترنت) التي أعطته الفرصة للانفتاح على العالم كلّه.

خَبِر بكري الحياة، وعرف فيها أنواعاً من الرّجال والنّساء خلال سنوات عمره، ومرّ بعلاقات نسويّة عدّة، وهو يرى أنّ المرأة مظلومة، ويبدو في الرّواية متعاطفًا معها إلى حدٍّ كبير. يحبّ الحرّيّة؛ ولهذا أهدى الحمامات البيض في نهاية الرّواية لحارس البناء أبي محمود لتعيش في جوّ القرية، يرى نفسه مقصّراً في واجباته الدّينيّة وأراد التّوبة[16]، ويتساءل كيف سيلقى ربّه وهو على هذه الحال.

والشّخصيّة الرّئيسة الثّانية (هشام المحاسب) جار بكري، مثقّف، يعمل محاسباً في المعمل نفسه الذي كان يملكه والد بكري، متزوّج وله طفلة، يحبّ مساعدة الآخرين، ولا يتأخّر عن عمله[17]، لطيف جدّا ورقيق جدّا وودود، جسمه ضئيل، ناحل، نقيّ، طيّب، بل ساذج كما يقول عنه الرّاوي.[18] "هو هادئ وديع مطيع، في الظاهر، وعلى السطح، ولكنه في الداخل والعمق قلق جداً ومتوتر وحاد المزاج، كأنه بركان، سطحه غابات ومروج وحول فوهته ثلوج بيضاء ناصعة، لكنه قد يقذف الحمم فجأة، هذه هي مشكلته".[19]

توفي والده وهو ابن ثلاث سنوات، ولكنّه لم يشعر باليتم بفضل أمّه التي أمّنت له كل شيء، لكنّه يعترف أنّ الدّنيا قد ظلمته بعد تقدّمه في السّنّ، وأنّ الشّقاء بعد العزّ لا يحتمل "صدقتِ يا أمي، بارك الله فيك، توفي والدي، ولكن ما شعرت باليتم، أنت ربيتني على العزة، ما عرفت معنى اليتم ولا معنى الموت، توفي والدي وأنا ابن ثلاث سنين، أنا لا أعرفه، وأختي أكبر مني بست سنين، لكن الدنيا بعدها ظلمتني، والشقاء بعد العزة صعب".[20] يعاني من مشكلات كثيرة مع زوجته بسبب الضّائقة الماليّة التي يعيشها، والضغط الذي يسبّبه له مديره؛ فقد طلب منه تزوير دفاتر الحسابات ليسرّح عمّال المعمل، ويتخلّص من دفع الضّرائب، لكنّه أبى ذلك، فازداد الضّغط النّفسي الذي يعانيه، ممّا دفعه إلى الانتحار.

والشّخصيّة الرّئيسة الثّالثة (هشام مدير المعمل) درس الحقوق وتخرّج فيها، ضخم، طويل بطول الحائط، أشقر، لم تسقط شعرة

16- محبّك، *حمامات بيض وناريجيلة*، 70.
17- محبّك، *حمامات بيض وناريجيلة*، 22.
18- محبّك، *حمامات بيض وناريجيلة*، 35.
19- محبّك، *حمامات بيض وناريجيلة*، 4
20- محبّك، *حمامات بيض وناريجيلة*، 45.

من رأسه، بشوش الوجه، وجهه برئ[21]، وهو يتظاهر بكلّ هذه الأشياء، بل هي عادته كما يقول الرّاوي: "يقابلك بالابتسامة، بل يضحك، تنفرج أساريره عن ضحكة دائماً، بمناسبة وغير مناسبة، أظنه سيضحك ولو كان يوقع حكماً بالإعدام، سيضحك ولو كنت تخاصمه، هي عادة".[22] عنده تسعة أولاد وثلاث بنات، يحبّ الطّفولة والأطفال كما يدّعي، لشخصيّته جاذبيّة وسحر، يحبّه العمّال وتحبّه العاملات؛ لا لجماله أو حسن خلقه، ولكن تقرّباً منه وزلفى، وخشية أن يفصلوا من أعمالهم. اغتصب معمل والد بكري بعدما قام بتزوير الأوراق ونقل ملكيّة المعمل إلى اسمه خفية، وبعد وفاة والد بكري صاحب المعمل الحقيقي أبرز كل شيء، وامتنع أن يعطيَ بكري شيئاً. كان السّبب الرئيس في عزلة بكري وابتعاده عن النّاس، كما كان هشام المحاسب يكرهه ويريد قتله لظلمه، يقول هشام المحاسب: "أتمنى أن أحز عنقه بالسكين التي أمامه على المنضدة، ولكنها سكّين غير حادة، يفتح بها الرسائل وأطراف الجرائد، لا بأس، هي أشد إيلاماً له".[23]

2.3. الشّخصيّات الثّانويّة

احتوت الرّواية عشر شخصيّات ثانويّة، وهي: (سناء) زوجة هشام المحاسب، طالبة جامعيّة، في السّنة الرّابعة في قسم اللغة الإنكليزيّة، قوامها رشيق لا تكلّف فيه، ذكيّة وصبورة، مثقّفة، صاحبة ذوق، ابنة أسرة كريمة وراقية، هادئة لا يسمع وقع أقدامها، عانت مشكلات زوجيّة بسبب وضع زوجها في عمله وفقره. وابنتها الصّغيرة (هناء) ذات خمس السنوات، كأنّها فراشة بيضاء صغيرة، تضجّ بالحركة والحيويّة والنّشاط، كأنّها الدّنيا بأكملها. وجدّتها (والدة هشام) امرأة تقيّة، عجوز، وجهها أبيض، صادقة مع نفسها ومع ولدها، لا تتوانى في تقديم النّصح له، ربّة الحكمة كما يطلق عليها بكري[24]، ربّت ابنها على العزّ، ما عرف طعم اليتم، ولا معنى الموت.

ويبدو أن الروائي أحمد زياد محبك متأثر في بناء هذه الشّخصيّة بالحكايات الشّعبيّة لأنّه مهتمّ بها، وله دراسة عن التراث الشعبي والحكاية الشعبيّة على نحو ما أشار إليه عبد الهادي تمورتاش في بحثه "الحكاية العربية الشعبيّة في ماردين دراسة تحليليّة"25؛ وهو تأثّر عام وغير مباشر؛ لأنّ الروائي محبّك يحرص في روايته على عنصر المكان ويعنى بتفاصيله، ويظهر هذا بشكل أوضح في شخصيّة الجدّة التي كانت تحكي الحكايات، وتنصح أحفادها.

و(روضة) صديقة بكري في الجامعة، في سنتها الثّالثة، أحبّها، وكان يذهب معها إلى مكتبة التّصوير، ويشربان الشّاي، عملت مدير مكتب لدى السيد عبد القادر إسماعيل مدير أحد المصارف الخاصّة، وهي شابّة متفتّحة كما تصف نفسها[26]، والدها تاجر قطع تبديل سيّارات، توفّيت أمّها وهي في الثّالثة من عمرها، وعندها ثلاث أخوات متزوّجات وهي أصغرهنّ، اشترى لها والدها شقّة، وكان بكري يذهب معها إلى شقّتها ويقضيان معاً بعض الوقت. و(نجوى) فتاة جامعيّة، تخرّجت في كلّيّة العلوم، دعاها بكري لمراجعته في مؤسّسة البريد من أجل رسالة بريديّة وصلت إليها من المملكة السّعوديّة، زارته في مكتبه بالبريد، ثم تكرّرت اللّقاءات، في الثانية والعشرين من

21- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 12.
22- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 12.
23- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 22.
24- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 57.
25- ينظر عبد الهادي تمورتاش، "الحكاية العربية الشعبيّة في ماردين دراسة تحليليّة"، *مجلة دراسات*، الإمارات، العدد 39 (خريف 2015)، 148-149.
26- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 89.

عمرها، عرضت على بكري أن يقدّم استيداعاً ويذهب معها إلى السّعوديّة، وهي سمراء، ناحلة، رشيقة الحركة، أنفها دقيق وناعم، وعيناها سوداوان، وشعرها أسود ناعم، كانت حبّه الثّاني. و(نوال) زوجة بكري، موظّفة، متخرّجة في كلّيّة الحقوق، وظّفت معاونة له في مكتبه بالبريد، بعدما عملت في شركة الكيماويّات خمس سنوات، في الثّلاثين من عمرها، متزوّجة، وعندها بنت في الثّامنة من عمرها، مواظبة في عملها، تُعنى بمظهرها، تحبّ الزّهور، أسرتها راقية ومثقّفة، لها ثلاث إخوة وأب، يعمل والدها بائعا للمفروشات، توفّي زوجها بمرض سرطان الدّم، فتزوّجت بعده ببكري بشرط عدم إنجاب الأولاد، وعملا بوصيّة زوجها.

و(أكرم) مدير مكتب الرّصد والمقابلة في مؤسّسة البريد، قصير، بدين، ممتلئ، مدوّر، رأسه كبير، عيناه مدوّرتان، نظرته حادّة شرسة عدوانيّة، في وجهه انقباض، كثّ النّفس، فمه واسع، شفتاه غليظتان، على عينيه نظّارة سوداء طبّيّة[27]، يكتب الشّعر، يملأ غرفته سحابات من دخان السّجائر، يدّعي أنّه يهتمّ بأمور المواطنين ويحميهم، يدقّق في كل صغيرة وكبيرة تأتي إلى البريد، وفي عمله هذا عرقلة لأمور المواطنين وأعمالهم. و(أبو محمود) حارس العمارة، في السّتّين من عمره، ضئيل، معروق، ناحل، لا يبلغ وزنه سبعين كيلو، ابن قرية، طيّب، بسيط، صادق وأمين، الكلّ يحبّه، عنده أربعة أولاد رجال.

و(عبد القادر إسماعيل) مدير مصرف خاص، في الخمسين من عمره، يبقى في المصرف مع روضة بعد انصراف كل الموظّفين في ساعات عمل إضافية، رجل مكتمل الرّجولة، كان دائما يخاصم زوجته على الهاتف، علاقاته واسعة، ذاكرته قويّة، صاحب نفوذ، ذات يوم دعا روضة إلى نزهة، ولكن داخل المصرف، وفي ساعة سكر ولهو فضّ غشاء بكارتها بورقة من فئة مئة دولار لعجزه الجنسي، وكان يصرّح دائما برجولته أمام الموظّفين.

وفي هذا ما يدل على سيطرة المال في المجتمع، وقوة الحضور للقطع الأجنبي، وضعف ما هو وطني وعجزه، وفيه أيضا تعويض عن العجز الجنسي، والفعل غير مبرر أخلاقيا ولا اجتماعيا، ولكنه يدل على تفكك المجتمع، وسيطرة شخصيات مثل المدير، الذي يمكن أن يعد رمزا لأكثر من شكل من أشكال الإدارة والسلطة، وهو وجه آخر لاستبداد هشام وظلمه لبكري واستيلائه على المعمل.

ويمكن أن تعد قوة الدولار وقدرته على فض بكارة روضة رمزاً جنسياً هو بديل من العجز عند عبد القادر مدير المصرف، ويمكن أن نجد مقابل ذلك الكبت الشديد عند بكري، فدلال تزوره ليساعدها على استكمال رسالتها للدكتوراه، وهي في كامل أنوثتها، وقد ربطت حول عنقها منديلا أصفر، وحلم بكري بفك هذا المنديل، وهو تعبير عن رغبة جنسية مكبوتة.

وآخر الشّخصيّات الثّانويّة (دلال) طالبة دكتوراه، استعانت ببكري في بحثها، كانت تزوره في بيته زيارات شبه دوريّة استغرقت تسعة أشهر، عمرها في الثّلاثين، واثقة من نفسها، معاونة مدير المركز الفرعي للتّنمية الوطنيّة، أنيقة، ساحرة، فمها ناعم، شفتاها رقيقتان، شعرها أشقر، عيناها زرقاوان، أناملها بضّة ناعمة، متزوّجة، والدها ضابط متقاعد برتبة لواء، وزوجها ضابط برتبة عقيد، بعد مناقشة الدّكتوراه أصبحت المدير العام لمركز التّنمية الوطنيّة في العاصمة.

27- محبك، *حمامات بيض وطارجيلة*، 70.

3.3. الشّخصيّات الهامشيّة

تضمنت الرواية شخصيات هامشية كثيرة، شكّلت المجتمع الروائي، نذكر بعضًا منها: (جدّة بكري) وهي متوفّاة، لكنه يراها في الحلم تلبس ثياباً بيضاء، ووجهها أبيض جدّاً. و(أمّ بكري): توفّيت بعد وفاة والده بسنتين حزناً عليه، كانت تضمّه إلى صدرها، ويخبئ وجهه في عنقها وينام. و(والد بكري): مهندس معماري، صاحب معمل صغير للنسيج، استولى عليه هشام، وصفه ابنه بأنّه وردة من الوردات، يحبّ الطّبيعة. و(زميل نجوى): متخرج معها في كلية العلوم، أحضرته مرّة إلى مركز البريد لتعرّفه إلى بكري، ووعدته بتأمين عقد عمل في السّعوديّة، وذهب معها. و(حياة): أخت هشام جار بكري، أرملة تسكن في بيت وحدها، عندها بنت واحدة متزوّجة، وولد واحد متزوّج، متقاعدة طيّبة مثل أخيها وحنون، عرضت أمّها على بكري الزّواج بها، لكنّه رفض لأنّه نفى فكرة الزّواج بعد زوجته نوال. و(زوج مساعدته نوال): محام، في الثّلاثين من عمره، ممشوق القوام، ناحل، أنيق، شديد التّهذيب، أصيب بسرطان الدّم، وتوفّي. و(ليلى): ابنة معاونته نوال، وحيدة لأهلها، صغيرة في التّاسعة من عمرها، جميلة كأنّها نسخة مصغّرة عن أمّها، ذكيّة جدّاً، تخرّجت في الثّانويّة بمعدّل عالٍ، دخلت الطّب، وحلمت بتخصّص في علاج السّلطان، سافرت إلى أمريكا لهذا التّخصّص، وتزوّجت هناك من شاب في تخصّصها.

4. أساليب بناء الشّخصيّات

استند الروائي في سرد أحداث روايته على تقنيّة (تيّار الوعي)، وهي اتجاه جديد مهّد لظهوره العديد من الأسباب، أهمّها نظرية فرويد عن الوعي واللاوعي والعقل الباطن، وتهدف هذه التقنية إلى تعميق الشكل الواقعي للنص القصصي، حيث تتجسّد من خلالها القضايا الكبرى التي يبتغيها القارئ، وهي تسهم في الكشف عن "التجربة العقلية والروحية من جانبيها المتصلين بالماهية والكيفية؛ وتشمل الماهيّة على أنواع التجارب العقلية من الأحاسيس والذكريات والتّخيلات، والمفاهيم وألوان الحدس، كما تشمل الكيفية على ألوان الرمز والمشاعر وعمليات التّداعي"[28]، وهو نوع من القصص يركّز على "ارتياد مستويات ما قبل الكلام من الوعي، بهدف الكشف عن الكيان النّفسيّ للشّخصيّات"[29]، ويعتمد تيّار الوعي على سبر أغوار الشّخصيّات بطريقة غير منتظمة، ومتشابكة، عكس ما عرف عن تقنيّة المونولوج[30] الّتي تمتاز بسرد الأحداث بطريقة منتظمة. واحتوى سرد الرّواية لنوعي الحوار الخارجي والدّاخلي المسترجعَين من خلال تيّار الوعي، وهذان النّوعان من الحوار ساعدا في بناء الشّخصيّات في الرّواية.

ويعدّ الحوار الخارجيّ، الأكثر شيوعاً في الرّواية العربيّة، كما يكثر في الرّواية ذات الأصول المتعدّدة، وتظهر وظيفته في الكشف عن الملامح الفكريّة للشّخصيّات، وتحديد موقفها من أحداث الرّواية، ومن القضايا الاجتماعيّة والسّياسيّة التي تطرحها أحداث الرّواية، لذا يجب أن يكون الحوار معبّراً عن المستوى الفكري، والموقع الاجتماعي للشّخصيّات المتحاورة.[31] أمّا الحوار الدّاخلي، الّذي يجري داخل

28- روبرت همفري، *تيّار الوعي في الرّواية الحديثة*، ترج. محمود الربيعي، ط2 (القاهرة: دار المعارف بمصر، 1975)، 24.

29- همفري، *تيّار الوعي في الرّواية الحديثة*، 17.

30- همفري، *تيار الوعي في الرواية الحديثة*، 17.

31- Mohamad Alahmad, "Necip Mahfuz'un "Başkan'ın Öldürüldüğü Gün" Adlı Romanındaki Karakterlerin Sanatsal Yapısı, Toplumsal

الشّخصيّة، فيستخدم "للكشف عن جوهر الشّخصيّة وحقيقتها، وما يعتلج في داخلها من أفكار ومشاعر "[32]، ممّا يسمح للقارئ بالدّخول إلى باطن الشّخصيّة.

وقد اتّكأ الرّوائي على تيار الوعي الحر في بناء روايته بشكلٍ رئيس، واستطاع من خلاله أن يسرد بزمن قصير نسبيّاً، امتدّ من الصّباح حتّى الظّهر، حياة شخصيّاته الذي امتدّت منذ طفولة بكري إلى بلوغه الخامسة والسّتين؛ فقدّم ماضي الشّخصيّات، ولا سيّما بكري وهشام المحاسب، وفسح لهما التّداعي الحر المجال واسعاً للتّعبير عن أفكارهما، والكشف عن معاناتهما ومشاعرهما تجاه العالم الرّوائي الذي يعيشان فيه.[33]

وقصد الروائي إلى إضفاء الصّفات المادّية والنّفسيّة لشخصيّاته بطرق مختلفة؛ كإخبار الشّخصيّة عن ذاتها، أو إخبارها عن غيرها، أو بطريقة الحوار الخارجيّ، لكنّ اعتماده النّوع الثّاني طغى على النّوعين الآخرين. وغالباً ما اقتصر الوصف على النّفسيّ دون المادّي، وحين عمد الرّوائي إلى الوصف المادّي جعله متداخلاً مع الوصف النّفسيّ غالباً، وقلّما جاء وصفاً مادّيّاً محضاً.

ومما جاء من إخبار الشّخصيّات عن نفسها فيما يخص الصّفات الجسديّة قليل جدّاً إذا ما قيس بغيره من أساليب بناء الشّخصيّة، فمنها على سبيل المثال ما جاء على لسان بكري بعد حديثه مع هشام عن عصبيّته وزوجته " نعم، أنا العجوز أعيش الآن وحدي، لا أم لا زوجة لا ولد"[34]، ومنه ما جاء على لسان هشام جار بكري: " وأنا قزم، ناحل، مثل هذه النارجيلة، ولا أكاد أملأ هذا المقعد".[35]

وجاء إخبار الشّخصيّات عن غيرها فيما يخص الصّفات الجسديّة في اثني عشر مقطعا، ومنها ما جاء في حوار داخلي وعددها تسعة مقاطع ما جاء على لسان هشام يصف زوجته عند تعرفه إليها أوّل مرّة: "فالتفتَتْ، التفاتُتها عطِرة، شعرها تناثر على ظهرها، وتألّق جيدها، وردّت: "وكيف عرفت اسمي؟"، لم يكن سؤالاً إنما كان دهشة، في عينيها حقول خضر تدعوني إليها".[36]

ومنها ما جاء في الحوار الخارجي وعددها ثلاثة مقاطع كما ورد على لسان بكري يصف جاره هشام: "هشام بجسمه الضئيل الناحل داخل جلابيته البيضاء يتقلقل، المقعد أوسع منه، وأكبر، كأن المقعد قفص هو محبوس فيه".[37]

واقتصر إخبار الشّخصيّات عن نفسها فيما يخص الوصف النّفسي على سبعة مقاطع، منها ما جاء على لسان هشام في حديثه عن تقلّباته ومعاملته لزوجته: "يا إلهي، أنا متوحش حقيقة، ليتني أقتلها وأنتهي منها، أنا حقيقة مجنون، ولكن المجنون لا يعرف أنه مجنون، المجنون يقول أنا عاقل، والعاقل يقول أنا مجنون، ما دمت أعي جنوني فأنا غير مجنون، ليتني أجن، لا أعرف لماذا أستيقظ في الصباح وأنا لست أنا، في الليل أنا هادئ، في الصباح مع الاستيقاظ أنقلب، لا أعرف".[38]

---

ve Psikolojik Boyutları", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016), 242.

32- عبد السّلام، *الحوار القصصي*، 109.

33- محمد الأحمد، "البعد النفسي في رواية حمامات بيض ونارجيلة لأحمد زياد محبك"، *مجلة شرقيات* 2/11 (آب 2019)، 621.

34- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 7.

35- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 11.

36- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 5. وينظر أيضا الصّفحات 8 و20 و41 و61 و70 و98 و99.

37- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 8. وينظر أيضاً الصّفحات 11 و12.

38- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 7. وينظر أيضاً الصفحات 4 و6 و10 و22 و93 و102.

أو ما ذكرته إحدى الشّخصيّات في وصف شخصيّة أخرى فيما يخص الصفات النّفسيّة بحوارات داخليّة وخارجيّة، واقتصر على أربعة عشر مقطعاً، ومن ذلك ما جاء على لسان هشام في وصف زوجته في حوار خارجي مع بكري: " والله زوجتي حمامة، مثقفة، وصاحبة ذوق، وابنة أسرة كريمة راقية، أنا نفسي لا أسمع صوتها، أنا المخطئ، سامحني".[39]

وجاء الوصف المادّي والنّفسي متداخلاً في غير موضع في الرّواية، ومنه ما جاء في الحوار الدّاخلي في ثمانية مقاطع، ومنها ما جاء على لسان بكري في وصف أبي محمود حارس البناية: " أبو محمود في الستين، ضئيل، معروق، ناحل، لا يبلغ وزنه السبعين، ابن قرية قريبة، يعمل حارساً لثلاث عمارات، هو في الحقيقة ليس بحارس، هو خادم، وأخجل من هذه الكلمة، ..... طيب، بسيط، الكلّ يحبّه، وهو صادق وأمين".[40] ولم يلحظ في الرّواية لجوء الكاتب إلى الحوار الخارجيّ للمزاوجة بين الصّفات المادّيّة والنّفسيّة.

أمّا المقاطع الّتي اقتصرت على الصّفات النّفسيّة للشّخصيّات فهي كثيرة، ومنها الحوارات الدّاخليّة الآتية لبكري: "عشر سنوات عشتُها مع نوال. رعاية، وعناية، هي لي كالأم، وأنا لها كالأب، عطف وحنان ورعاية. هي لي الزوجة، وأنا لها الزوج، هي لباس لي وأنا لباس لها، كما قال المولى تعالى. لا أستطيع أن أتكلم ولا أن أبوح، أحتفظ لنفسي بما هو لنفسي".[41] "لا أعرف لماذا أكرهه، ليس سيّئاً، ليس مخطئاً، هو يقوم بواجبه، هو على صواب، ولكن أكرهه، أكره عمله، أكره جلابيته البيضاء، ولا أعرف إن كان حقيقة قد ارتدى جلابية بيضاء؟، أكره نظارته السوداء، الأمر لا يتعلق بعقل ولا منطق، يتعلق بمزاج".[42] "في بعض الحالات أظن أني عبقري، وسوف آتي بأشياء جديدة، ولكن ها قد بلغت الخامسة والستين ولم أفعل شيئاً".[43]

تبيّن المقبوسات السّابقة نفسيّة بكري الذي تنقّل على مرّ سِنِيّ حياته الطويلة في مراحل مختلفة؛ ففي المقطع الأوّل يظهر لنا مدى حبّه لزوجته وتعلّقه بها، طوال سّنوات عشر عاشها مع امرأة ملكت عليه قلبه، ويظهر لنا المقطع الثّاني جانباً مغايراً من شخصيّته ونفسيّته، وهو كرهه مديرَه في مركز البريد الذي يضايق المواطنين ويخنقهم في إسرافه في تطبيق القانون، ويكره كل شيء فيه يتذرّع به للظهور بمظهر حسن أمام النّاس، أمّا مقطعه الثّالث ينكفئ على نفسه، ويعتبر أنه لم يستطع فعل شيء من أجل نفسه، فقد عدّت السّنون وبلغ الخامسة والسّتين ولم يرض عن حياته.

ومنها ما جاء في الحوار الدّاخلي على لسان هشام جار بكري: "صدقتِ يا أمي، بارك الله فيك، توفي والدي، ولكن ما شعرت باليتم، أنت ربيتني على العزة، ما عرفت معنى اليتم ولا معنى الموت، توفي وأنا ابن ثلاث سنين، أنا لا أعرفه، وأختي أكبر مني بست سنين، لكن الدنيا بعدها ظلمتني، والشقاء بعد العزة صعب".[44] يظهر المقبوس السّابق مدى الاحترام الكبير الذي يكنّه هشام الرجل الطّيّب الشهم المظلوم لأمّه، فقد ربّته بعزّة، ولم يعرف معنى اليتم بعد موت والده، لكنّه يقرّ بحالته النّفسيّة السّيّئة التي وصل إليها بعد

39- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 6 – 7. وينظر الصّفحات 5 و7 و8 و20 و28 و33 و34 و41 و48 و57 و68 و86.
40- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 37. وينظر الصّفحات: 5 و42 و53 و57 و67 و68 و86.
41- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 69.
42- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 76.
43- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 27.
44- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 45.

تلك العزة، وما الحالة النّفسيّة هذه والضّائقة التي يشعر بها إلا بسبب هشام مدير المعمل المغتصب والسّارق.

ومنها ما جاء في الحوار الخارجي على لسان أم هشام: "هذه وساوس شيطان، استعذْ بالله يا ولدي، أنت الآن تكلمتَ، وبحتَ بما في نفسك، وانتهى الموضوع، لا تفكرْ فيه بعد الآن، هذا مرض يقود إلى الجنون، الأفكار التي تدور في داخلنا هي التي تصنع حياتنا، لذلك يا ولدي احرص على حسن التفكير، لا تدمّر حياتك".[45]

وما دار بين نجوى وبكري في شقّتها عندما علم بعلاقتها مع مدير أحد المصارف الخاصّة، تقول له: "أنا مجنونة، كنت أظنك لن تعرف أبداً، أنا جئت بك هنا إلى هذه الشقة، بعيداً عن بيتك في العرقوب، بعيداً عن أهلي، بعيداً عن الجامعة، والآن اصدقني، أنا صادقة معك، أنا أحبك، لا لشيء، أحبك، بالجسد والروح والعقل، بكل قواي، يمكن أن نلتقي هنا إلى الأبد".[46]

وحوار هشام الجار مع أمّه عن هشام مغتصب المعمل: "ولكن يا أمي، مدير المعمل يصلّي ويصوم ويحج كل سنة، وله صورة تملأ الجدار وهو في ثياب الإحرام البيضاء، وأمامه على طاولة المكتب مصحف كبير مذهّب، مفتوح على مسند للقراءة من الخشب المزخرف والمطعّم بالعاج، وفي سيارته وراء المقود مصحف، وهو يسرق ويكذب ويؤذي ويغشّ ويزوّر، انظري إلى النارجيلة في الحديقة، هو مثلها، ولكن بالمقلوب، الماء من فوق والنار من تحت".[47] ويبدو للقارئ من الحوارات السّابقة عامّة أنّ لغتها سهلة واضحة بعيدة عن التّعقيد اللّفظي والمعنوي، قريبة من اللّهجة الحلبيّة المحكيّة في بعضها.

5. تسمية الشخصيّات والعلامة اللّغويّة لها

للشّخصيّة الرّوائيّة في التحليل البنائي الحديث وجهان أحدهما دالّ والآخر مدلول، "وتكون الشّخصيّة بمثابة دالّ من حيث إنّها تتّخذ عدّة أسماء أو أوصاف تلخّص هويتها. أمّا الشّخصيّة كمدلول، فهي مجموع ما يقال عنها بواسطة جمل متفرّقة في النّص، أو بواسطة تصريحاتها، وأقوالها، وسلوكها".[48] فالاسم الشّخصيّ إذاً يُعدُّ دالّاً يصف الشّخصيّة الرّوائيّة بإيجاز، ويميّزها عن غيرها من الشّخصيّات الرّوائيّة الأخرى، ولهذا من الضّروري تسمية كل شخصيّة روائيّة باسم يميّزها من غيرها حتى لا تختلط على القارئ.

ويعمل الرّوائيّ، وهو يضع أسماء شخصيّاته، على أن تكون متناسبة ومنسجمة بحيث يحقق للشّخصيّة انسجامها، ويلجأ في ذلك في كثير من الأحيان إلى "مستويين تعبيريين دائماً: مستوى اعتباطيّ[49]، يخلو الاسم معه من أيّ دلالة، وآخر رمزي، يبدو الاسم معه موحياً، وزاخراً بالدّلالات المميّزة لهذه الشّخصيّة: المادّيّة والمعنويّة".[50] وهو حرّ في اختياره، إذ لا يوجد "قانون يحدّد للرّوائيّ موضوع تسمية شخصيّاته، فقد يكتفي باسم الشّخصيّة، وربّما قرن الاسم بالنّسبة، وأضاف إليها لقباً وكنية، وإنّ الرّوائيّ حرٌّ في ذلك كلّه".[51]

45- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 24.

46- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 92.

47- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 22.

48- حميد لحمداني، *بنية النّص السّرديّ من منظور النّقد الأدبي*، ط1 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1991)، 51.

49- مجد الدّين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، "عبط" القاموس المحيط، (القاهرة: دار التراث، 2008)، 1043. اعتبط: نال من غير استحقاق. والقصد من اعتباطيّ هنا أن يختار الرّوائي اسماً لإحدى شخصيّاته لا علاقة لمعناه المعجمي، أو جرس أصوات حروفه، بصفات هذه الشّخصيّة في الرّواية.

50- نضال الصّالح، *التّنوع الأسطوري في الرّواية العربيّة المعاصرة*، ط1 (دمشق: اتّحاد الكتّاب العرب، 2001)، 177.

51- الفيصل، *بناء الرّواية العربيّة السّوريّة*، 114.

وبالتّظر إلى الأسماء التي اختارها الروائي في روايته يجد الباحث أنّ بعضها جاء منسجماً مع صفاتها؛ فاسم (بكري) يتناسب مع صفات هذه الشّخصيّة في الرّواية، فبكري من البُكْرةِ: الغُدْوة، ورجل بَكُرٌ في حاجته وبَكِرٌ وبكير: صاحب بكور قويٌّ على ذلك[52]، وقد كانت هذه الشّخصيّة سبّاقة مبكّرة إلى عملها لا تعرف التّقاعس، سواء أكان هذا الأمر في الجامعة أو في العمل؛ فقد عمل بكري أكثر من ثلاثين سنة بجهد ودأب كما صوّرته الرّواية.

أمّا اسم (هشام) فهو من التحطيم والتّكسير؛ فهَشَمَ: كَسَرَ، والهَشْمُ: كسرُكَ الشّيءَ الأجوف واليابسَ[53]، وقد جاءت هذه الصّفة ملازمة لهاشم مدير المعمل ومغتصبه، فقد كسّر آمال بكري وهشام المحاسب بأفعاله التي فعلها طيلة حياته من تزوير وكذب وخداع وغيرها. وهو كما قال عنه الرّاوي: "وعلى كل حال، هشام مدير المعمل جدير بهذا الاسم، فقد هشّم كل شيء، هو الهشام حقاً".[54]

و(سناء) أتى الاسم من السَّنى: ضوء البَرْقِ، وبالمدّ: الرّفعة[55]؛ فقد كانت سناء زوجة هشام المحاسب مترفّعة عن الدّنايا، ولم تقابل انفعالات زوجها وغضبه بردّات فعل مشابهة، بل سمت بنفسها واحترمت زوجها، وأظهرت جمال خلقها وحسن تربيتها، ولفظ سناء رقيق يتناسب مع جمالها ورقتها وغناها الخُلقي. و(هناء) من الهَنَءِ والمَهْنَأ: ما أتاك بلا مشقّة، وكل شيءٍ هَنِئٍ: سائغ؛ أي فيه يسر وسهولة[56]، وقد كانت ابنة هشام الطفلة تبعث السعادة والهناء في قلب أبويها ومن رآها. و(روضة): مكان يكثر فيه الماء والعشب، فالرَّوضة والرِّيضة بالكسر من الرمل والعشب مستنقع الماء؛ لاستراضة الماء فيه[57]، وقد كانت روضة في الرّواية ملهى بكري، قضى بالقرب منها أسعد لحظات عمره في فترة الشّباب. و(نجوى): كل ما ارتفع من الأرض كالنّجوة والمَنْجى[58]، وقد ترفّعت نجوى في الرّواية عن بكري وذهبت إلى نجدة الحجاز ولم تأتِ معه إلى نجدة العرقوب مكان سكناه. وهي كما وصفها الرّاوي: " النجوة هي الأرض المرتفعة، وهي النجاة، وأنت نجوتي ونجاتي".[59]

ويمتاز اسم (نوال) الوارد في الرّواية بالتناسب المدهش مع معناه اللغوي، معناه: العطاء. لقد نال بكري بطل الرّواية وراويها بنوال زوجته التي بقي معها عشر سنوات لم يعرف منها إلا العطاء والحب، وأعطاه الله إياها سكنًا ولباسًا وسترًا وسعادة. و(أبو محمود) يتناسب اسمه مع سلوكه المحبب لدى كل من عرفه في الرّواية، فالحَمدُ: الشّكر والرِّضى والجَزاءُ وقضاء الحق[60]، وكان محمودَ السّيرة حسنها، امتاز بأخلاقه وتواضعه وحسن تعامله مع النّاس، ولاسمه دلالة دينيّة تتناسب ورقي أخلاقه وعفّته. و(عبد القادر) يمتاز بالقدرة والقوّة، وكانت هذه الشّخصيّة في الرّواية تحمل هذه الميزات؛ فالمال والجاه والسّلطة جعلت عبد القادر يعتدي على موظّفته ويفضّ بكارتها بورقة

52- الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، 151.
53- الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، 1695.
54- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 18.
55- الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، 816.
56- الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، 1711.
57- الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، 682.
58- الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، 1586.
59- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 63.
60- الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، 399.

الدولار لعجزه الجنسي الذي يمثّل الجانب الآخر في شخصيّته؛ وهو الضّعف والمذلّة.

ويمكن أن نعد شخصية بكري وهشام المدير وهشام المحاسب في المعمل من الشخصيات النامية أو المدورة round character التي لا تتعرف إلى جوانبها كلّها دفعة واحدة، وهي من الشخصيات التي تتطور، ويطرأ عليها بعض التحوّل، في حين يمكن أن نعد الطفلة هناء مثلا والعم عبدو والجدة شخصيات ثابتة أو مسطّحة flat character، لأن لها دورًا واحدًا لا تطوّر فيه ولا نمو، ولأننا نعرفها مرة واحدة ومن جانب واحد[61].

أمّا (دلال) التي أسرت قلب بكري بدلّها وغُنجها فتعني لغة: التّدلّلَ، والدّلُّ: السّكينة والوقار وحسنُ المنظر[62]، وقد تمتّعت دلال بهذه الصّفات كلّها. و(حياة) التي أرادت أمها تزويجها من بكري لتبعث فيه الحياة من جديد، بعدما أتعبته الأيام، وهو يركض لتخليص معمل أبيه من مغتصبه هشام. و(جمال) صديق بكري في الجامعة يتّصف بالجمال فعلاً وخاصة جمال الروح والفعل؛ فقد حذّر صديقه بكري من روضة التي لها علاقة مع أحد المتنفّذين بالدّولة، فهو يريد لصديقه ألّا يقع ويبقى سامياً في أفكاره وأفعاله.

وبعض الأسماء يشير إلى عكس ما تتّصف به الشخصية؛ فـ (هشام) المحاسب لم يتّصف بالتّهشيم والتّكسير في الرّواية، بل كان على العكس تمامًا؛ طيّب القلب خلوقاً لا يحبّ الخطأَ ساذجاً، فهو "شاب طيب، ليس له من اسمه حتى الآن على الأقل أي نصيب، فهو لا يقدر على تهشيم شيء، آه، لعله قبل قليل هشَّم بعض الصّحون، ولكن هل يستطيع مستقبلاً فعل شيء؟ لا أظنه سيهشم شيئاً، إلا إذا هشّم نفسه".[63] و(أكرم) في اللغة الكَرَمُ: ضدّ اللّؤمِ، والكريم: الصّفوح[64]، لكنّ هذه الشّخصيّة ومن خلال عرضها في الرّواية ألصقت بها صفات تخالف هذا المعنى وتعاكسه تماماً، إذ لم يكن أكرم كريماً، ولم يكن متسامحا بل كان يدقّق في كل كبيرة وصغيرة، يطبّق القانون ويزعج به جميع المراجعين.

والحقيقة أنّ كل اسم من أسماء شخصيّات هذه الرّواية أُختير بعناية ودقّة بعيدة عن الاعتباط. ونستطيع القول: إنّ الراوي أقام علاقة بين كل من أسماء شخصيّاته وبين معناه المعجمي أو الدّيني أو تركيبه الصّوتي في هذه الرّواية، وفي هذا ما يؤكد أن الراوي كان من نوع العليم بكل شيء، وقد نوّع في استعمال الضمائر من متكلم إلى غائب إلى مخاطب، ودلّ على حريّة في السّرد.

6. الأبعاد الاجتماعيّة والنّفسيّة للشّخصيّات وتجلياتها في الرواية

لا يمكننا الحديث عن أبعاد اجتماعيّة ونفسيّة للشّخصيّات بمعزل تام عمّا يتّصل بها من ظروف سياسيّة واقتصاديّة محيطة، تؤثّر بشكل أو بآخر في تلك الأبعاد، ولهذا سأحاول التّركيز على البعدين الاجتماعي والنّفسي للشّخصيّات ما استطعت دون إغفال للأثر السّياسي والاقتصادي فيهما. تعرض الرّواية للقارئ ثلاث فئات مجتمعيّة للمجتمع الحلبي بخاصّة والمجتمع السّوري بشكل عام، في النصف الثاني من القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين، فترة بزوغ الفكر الاشتراكي وتطوره لدى جيل الشباب في خمسينيات القرن

61- يوسف نجم، *فن القصة*، ط5 (دار الثقافة، بيروت، 1966)، ص 103 وما بعدها.
62- الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، 599.
63- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 18.
64- الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، 1411.

الماضي، وتهدف الرّواية إلى إظهار ميزات كل فئة على حدة.

الفئة الأولى فئة الأجداد البسطاء، ويمثّلها ثلاث شخصيّات لها أبعادها الاجتماعية الخاصة، وتمثّل هذه الفئة التّاريخ والوعي والتّجربة والدّين، دعت إلى علاقات دافئة بين الأجيال، والتمسك بعادات الآباء والأجداد وتعاليمهم التي تؤدي بدورها إلى تماسك المجتمع وتخفيف الضغط على جيل الشباب الذي يبدو متخمًا بمشكلات اجتماعية ناشئة ناتجةً عن تغييرات اجتماعية؛ فقد كانت جدّة بكري تزوره في الحلم بين فترة وأخرى بثوبها الأبيض التقي الفضفاض وتقدّم له النّصائح، وكانت بمثابة الأنا الأعلى لبكري الذي ينهاه عن فعل المحرّمات، ويتدخّل في الوقت المناسب، والأنا الأعلى بمثابة الرقيب على سلوك الفرد يبعده عن فعل ما يخلّ بعادات المجتمع وتقاليده[65]، وهذا ما حصل مع بكري عندما حلم بدلال "أحسست فجأة بحركة ورائي، فُتح الباب، وأطلت جدتي العجوز بوجهها الأبيض النقي، وثوبها الأبيض الفضفاض. وأستيقظ، ولا جدة ولا دلال. بل تبقى الجدة، وتغيب دلال".[66]

وأمّا الشّخصيّة الثّانية فهي والدة هشام المحاسب التي كانت تزور ابنها كل جمعة، والتقى بها بكري، وتحدّث معها، وكسبت احترامه؛ فقد خبرت الحياة جيّدا، واطّلعت على أحداثها، كانت تقدّم لابنها النّصائح، وتلملم جراحاته وآلامه بسبب المدير الفاسد الذي أراد أن يجبره على تزوير السجلات لطرد العمّال "الله يهديك يا ولدي، هذا لا يصحّ، لا بدّ من صحّة العبادة لله، وحسن التعامل مع الناس، ستصلي، لا بد في يوم من الأيام، أنا أدعو الله لك دائماً ".[67]

ووالد بكري صاحب المعمل الحقيقي مخلصٌ في عمله، صالح، لا يظلم أحداً، ربّى ولده على مكارم الأخلاق، وقد توفّي وبكري في مرحلة دراسته الثّانويّة، يذكر بكري أنّ والده دخل عليه يوماً وكان في حيّهم تعزية، وكان بكري يستمع للراديو، فنبّهه، وحذّره، يقول بكري على لسان والده: "ما هذا يا ولدي؟"، ثم يضيف: "جارنا مات، وأهله ما يزالون يقيمون التعزية، لا يا ولدي، أغلق المذياع"، وأتكلم: "ولكن يا أبي، الصوت هادئ، ولا أحد يسمعني"، ويعلق:" يا ولدي المشكلة ليست في سماعهم أو عدم سماعهم، المشكلة في أن جارنا بالأمس مات، الحزن قيمة يا ولدي، يجب أن نراعي مشاعر الجيران، يجب أن نشاركهم الحزن"، تذمرت، ازدادت نقمتي على والدي، قلت هذه هي عقلية الإقطاع، هذه هي قيم الرأسمالية، كنت مشبعاً بالأفكار الثورية التقدمية".[68]

والفئة الثّانية فئة المديرين الفاسدين الذين شهدتهم تلك الفترة، الذين لم يتوانوا عن الفساد والتزوير والتلاعب والغش والسرقة واستغلال الناس ونقل الملكيات من دون علم أصحابها بدعم أصحاب النفوذ والسلطة وكثرة الفساد في القضاء، فظلموا الموظّفين واستغلّوهم. إذ يلحظ القارئ هذا الفساد في أربعة مديرين؛ الأول: هشام مدير المعمل بل مغتصبه، الذي سجّل كل شيء يتبع للمعمل باسمه من دون علم صاحبه والد بكري، الذي ما يزال على قيد الحياة.

وفي الرواية يدور الحوار التالي بين بكري وصديق له:

65- ينظر سيغموند فرويد، *الأنا والهو*، ترج: محمد عثمان نجاتي، ط4 (بيروت، دار الشّرق، 1982)، 16.

66- محبّك، *حمامات بيض وناررجيلة*، 112.

67- محبّك، *حمامات بيض وناررجيلة*، 23

68- محبّك، *حمامات بيض وناررجيلة*، 74.

"ـ نعم، فوجئت، كل شيء مسجل باسمه، لم يمض على استلامه المعمل مديراً له سوى ست سنوات حتى كان قد جعل كل شيء باسمه، مع العلم بأن والدي لم يكتب له أي تفويض رسمي ولا وكالة عامة ولا خاصة، كيف استطاع جعل كل شيء باسمه، لا أعرف؟؟

ـ ارفع دعوى عليه.

- رفعت، نعم، رفعت عشر دعاوى، ووكلت ثلاثة محامين، كلّ شيء تمّ تزويره، وعنده محاميه المشهور.

ـ عبد الجبار، محامي المعمل؟

ـ نعم، هو نفسه، ما يزال عبد الجبار محاميه الخاص".[69]

ولم يكتف هشام الذي استولى على المعمل بهذا الفعل بل طلب من هشام المحاسب أن يزوّر السّجلّات ليُعلن عن خسارة المعمل، فيقوم بتسريح العاملين: "المشكلة في التزوير، طلب مني التزوير، يريد الإعلان عن خسارة المعمل، ليسرّح نصف العمال، ويتخلّص من دفع الضرائب، صدّقني، سهرت إلى الفجر، وما فعلت أي شيء".[70] ومن صفاته السّيّئة كرهه للجيل القديم (الفئة الأولى) التي تطالب بالالتزام بالعادات والتّقاليد والدّين ومراعاة حرمة الآخرين، فقد طلب من بكري مرّة أن ينسى جدّته النّاصحة، ويضرب صفحاً عن حديث أم هشام المرأة الصّالحة في نصائحها وأفكارها: "هذه العجوز لا تصدقها بعد اليوم، ولا تحاول أيضاً تذكُّر جدتك العجوز، جدتك ماتت، وهذه ستلحق بها".[71]

أمّا المدير الثّاني فهو السّيّد أكرم مدير بكري في مؤسسة البريد؛ رئيس شعبة الرّصد، فهو يدقق كلّ شاردة وواردة في المديريّة، ليس لأجل مصلحة المواطنين، وإنّما حبّاً في تطبيق القانون وإرضاءً لنزعة الاستعلاء المصطنع. يتحدّث بكري بهذا منفّساً عن مكبوتاته، وقد دعاه إلى مكتبه، فيقول: "أعرف، أنت تريد قلوباً تخفق، لا تريد عقولاً تفكّر، أنت ما تزال تفسر التاريخ على أنه من صنع أفراد عباقرة، لا بد من تمجيدهم، بل عبادتهم، لا تريد شعوباً لها دور وفعل، لا أستطيع أن أصارحك، لا أستطيع أن أناقشك، لا يمكن أن تقبل الحوار، بل لا جدوى من الحوار، أنت تقعد إلى جواري، ولكن أنا ضيفك، في مكتبك، وتلك هي منضدتك بطولها وعرضها، ولا أتخيلك إلا قاعداً وراءها، بل أنت حقيقة وراءها، ولو كنتَ إلى جواري، وأنت ما دعوتني إلا لتقول لي: "أنا هنا".[72] ولا يخفى على قارئ المقبوس الحالة النّفسيّة لبكري مشيراً إلى عقليّة المدير وحبّه التّسلّط.

وفي عمق العلاقة بين الشخصيات نجد مفهوم المادية الجدلية dialectical، وهي كامنة في الصراع بين الشخصيات، وهو صراع يقود غالبًا إلى انتصار القوي بخبثه ومنصبه الإداري وتسلطه، والمادّية الجدليّة نظرية فلسفيّة ماركسيّة ترى بأن الحركة التّطوّريّة تتم

69- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 13.

70- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 6.

71- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 51.

72- محبّك، *حمامات بيض ونارجيلة*، 73.

نتيجة الصّراع بين المتناقضات[73]: فهشام مدير المعمل ينتصر على والد بكري وعلى بكري، ويستولي على المعمل، ويهزم بكري، إذ لا يستطيع هذا أن يحصل حقوقه وهو القانوني، وينتصر أكرم مدير قسم التدقيق في البريد على بكري، إذ يدعوه إلى مكتبه، ويضطره إلى سماع قصائده الهزيلة، وما هو بشاعر، ويزعجه بدخان سجائره، ولا يستطيع الرفض، فهو مدير، وينتصر هشام مدير المعمل على هشام الموظف محاسبا في المعمل إذ يجعله يعيش في حالة من الإحباط والقهر، وتنتصر دلال إذ تستفيد من بكري في مراجعة رسالتها للدّكتوراه، ولا يستطيع أن يحظى منها بقبلة، على الرغم من رغبته اللاشعورية في النيل منها، إذ يتبين في النهاية أن والدها لواء في الجيش وأن زوجها عميد أيضا، وبذلك يبدو الخوف هو سبب ذلك الكبت، وليس العفة، حتى إنه لا يلبي دعوتها إلى العشاء احتفالا بنيلها الشهادة العليا، وتنتصر هي على المدير الذي كاد لها في مدينتها بحلب، إذ عيّنت في منصب أعلى في دمشق العاصمة، وهكذا يبدو الصراع خفيًا، وكامنًا في الأعماق.

ولعل المنتصر الوحيد هو العم عبدو أبو محمود الذي ظهر فجأة في أواخر الرواية، وهو ريفي قادم من القرية ليعمل حارسا للعمارة، يخدم أهل الحي، حتى إنه يحمل للسكان أسطوانة الغاز، وهو العجوز، ويتمثل انتصاره في صموده، إذ يحظى في النهاية بالطيور، يمنحه إياها بكري، لتعيش في فضاء القرية الحر، بدلاً من عيشها حبيسة قفص في فضاء المدينة الخانق، وهذا الانتصار الأخير من غير صراع هو انتصار غير مباشر للطبقة الفقيرة القادمة من الريف والمتمثلة في العم عبدو، فهل يمكن أن يعدّ هذا الانتصار الهادئ والخفي في النهاية صدى لقراءات بكري في شبابه للماركسية والاشتراكية وتبنّيه لها ثم عدوله عنها.

ومهما يكن فإن العمق الثقافي لمفهوم المادية الجدلية يبدو واضحا في التناقض بين الشخصيات وفي المآل الذي انتهت إليه، وقد يكون من المفجع هزيمة الثقافة أمام المنصب والمال، فقد انتحر في النهاية هشام المحاسب، وعاش بكري حياته محبطًا أمام هشام المدير، ونال عبد القادر مدير المصرف من روضة الصبية الجامعية المثقفة، وكانت وسيلته للنيل منها منصبه والدولار.

ويطالعنا الرّاوي بقصّة مدير فاسد مستغلٍّ آخر وهو السّيّد عبد القادر إسماعيل مدير أحد المصارف الخاصّة، يستغلّ موظّفته روضة ويقوم بفضّ بكارتها بعملة ورقيّة من فئة مئة الدّولار ليظهر بمظهر الرّجل أمام موظّفيه وغيرهم، ويتحدّث معها بعقليّة متخلّفة وبعيدة عن الدّين بعد فعلته القذرة: "ثم ناولني قطعة نقدية ملفوفة مثل قلم، مبلّلة بدم، وهو يقول: "هذا لك، هو الذي... لا أنا، سامحيه، أنا لم أفعل شيئاً"، ثم أمسكني من يدي، وهو يقول: "هيا انهضي، أنت شاطرة، أهنئك، أنت امرأة، يمكنك أن تعيشي، وأن تستمتعي".[74]

وآخر المديرين الّذين أظهرت الرّواية فسادهم مدير دلال، وهو مدير المركز الفرعي للتّنمية البشريّة الذي أراد إلصاق تهمة التّزوير بها حتّى يتخلّص منها، ويتفرّد في منصبه، تقول: "أنا هنا في حلب معاونة مدير المركز الفرعي للتنمية الوطنية، تسلّمت هذا المنصب بعد نيلي الماجستير، ومنذئذ والمدير يعاندني ولا يسند إلي أي عمل، يريد تجميدي، يتهمني بالتقصير في العمل، يخشى أن أزيحه عن منصبه، وفي الليلة السابقة على مناقشة الرسالة أشاع خبراً يؤكد فيه تأجيل المناقشة، بل إيقافها، بدعوى أن الرسالة كلّها مسروقة، حتى إن بعض

73- علوش، *معجم المصطلحات الأدبية*، 59.

74- محبّك، *حمامات بيض وطارجيلة*، 92.

المدعوين لم يحضروا".[75]

والفئة الثّالثة فئة المستضعفين المظلومين الّذين طالتهم يد الاستغلال والفساد، وأبرزهم بكري الّذي أُغتُصب حقّه من معمل أبيه، وسجّله هشام المدير باسمه، وقد عرف بكري بمكانته الاجتماعيّة المميّزة بين النّاس وخاصّة زملاءه في العمل، فقد دعاه زوج دلال إلى بيته نظراً لنزاهته في العمل، وصدقه، وقد أوصى أن يتزوّج بكري بنوال زوجته، وهذا ما دعا والدها لعرضها عليه قائلاً: "اعذرني يا ولدي، ما أقوله لك غير متوقع، ولا مألوف في مجتمعنا، فالأب لا يعرض ابنته على رجل ليتزوجها، ولكن نوال حدثتني من قبل عنك، وأنا أعرف كل شيء، نوال ستنسيك مدير المعمل، والمعمل، يجب أن تكون لك زوجة يا ولدي".[76]

وأهم شخصيّة في هذه الفئة شخصيّة هشام المحاسب؛ الإنسان الّذي فضّل الموت والانتحار على الفساد والتّزوير الذي طلبه مدير معمله المغتصب، فقد رُبّي تربية حسنة من قبل أمّه، وعاش حياة اجتماعيّة سليمة وفق عاداتٍ تشرّبها من مجتمعه الضّيّق الّذي يحيط به، ووهب نفسه للخير رغم فقره وعوزه.

ومن الشّخصيّات المظلومة في هذه الفئة أيضاً من العناصر النّسويّة سناء زوجة هشام المحاسب التي عانت كثيرًا من الضّغوطات النّفسيّة بسبب تردّي حالة زوجها الاقتصادية من جهة، وبسبب ما يعانيه من استغلال وظلم من مدير المعمل من جهة ثانية، ولما طلبه منه مدير المعمل من تزوير للسجلّات من جهة ثالثة. ورغم ذلك كله صبرت عليه، وعاشت معه، " ما هذه القوة، كيف يمكن أن تسيطر على مشاعرها بهذه السرعة، لا أصدق، إما أن تكون كاذبة منافقة تبيّت شراً وتريد أن تنتقم فيما بعد، وإما أن تكون حقيقة قوية، تمتلك مثل هذا النضج الاجتماعي، والقدرة على السيطرة على الانفعالات وتحويلها، لعلّها تريد أن تتماسك وتظهر بمظهر القوة، وهي تنهار من الداخل، وليكن، هذا هو الموقف الحضاري والاجتماعي الصحيح ".[77]

والشّخصيّة الأخيرة هي شخصيّة روضة التي استغلّها مدير أحد المصارف الخاصّة وفضّ بكارتها، وهي من عائلة مرموقة وأبوها تاجر معروف بمكانته الاجتماعية والاقتصاديّة في البلد، لكنّ ضعاف النّفوس ينتهزون الفرص لصيد فرائسهم بطرق خبيثة، تقول لبكري: "في الطريق إلى البيت، وأنا في سيارته، قال لي: "سنذهب غداً إلى الطبيب ليرتق الجرح، كل شيء يمكن معالجته، ولكن استمتعي الآن، إلى ليلة زواجك، عندئذ يمكن تدبير الأمر، كثير من الفتيات يفقدن العذرية بسبب بسيط، ركوب دراجة، قفزة من فوق رصيف، هو مثل الفتق".[78] وتقول في موقف آخر: "نعم، عبد القادر اغتصبني، أنا أكرهه، أودّ أن أقتله، ولكن لا أريد أن ألوّث يدي به، لا أريد أن أنهي عمري عنده".[79]

خاتمة ونتائج عامّة

75- محبّك، *حمامات بيض وناررجيلة*، 106.
76- محبّك، *حمامات بيض وناررجيلة*، 69
77- محبّك، *حمامات بيض وناررجيلة*، 43-44.
78- محبّك، *حمامات بيض وناررجيلة*، 91.
79- محبّك، *حمامات بيض وناررجيلة*، 89.

إنّ اهتمام الرّوائي الواضح بالجانب النّفسيّ في بناء شخصيّات روايته "حمامات بيض ونارجيلة" لا يعني إهمال الجانب المادّي في بنائها على الإطلاق، بل هو اهتمام مقصود من جانبين؛ الأول: رغبة الرّوائي في أن يسلّط الضّوء على الأثر النّفسي الذي تركه الفكر الاشتراكي في النّصف الثّاني من القرن العشرين، والثّاني: رغبته أيضاً في إعطاء فرصة للقارئ للمشاركة في بناء هذه الشّخصيّات، ولا سيّما من النّاحية المادّيّة، كل بحسب بيئته وإدراكه، كي يقوم القارئ بتخيّل ما بقي من صفات، ثم يعيد تجميعها مع ما ذكره الرّوائي، وبهذا يمتلك القارئ القدرة على المشاركة الفعّالة، والحريّة المطلقة في اختيار صفات مناسبة للشّخصيّات، ولا يفوت القارئَ الوصفُ المادّي الذي استخدمه الرّوائي لشخصيّاته، إذ أسهب في وصف بعضها ليخدم غرضه في إظهار شخصيّاته كما رسم لها، من النّاحيتين السّلبية والإيجابيّة روائيّاً، وهذا يدل على أن المؤلف اتبع الطريقتين التحليلية والتمثيلية في تقديم الشخصيات[80].

ويتمكن الباحث بعد دراسته للشّخصيّات وتقنيّات بنائها في رواية "حمامات بيض ونارجيلة" أن يدوّن جملة من النّتائج، أهمّها:

- قدّم الرّوائي عدداً ثرّاً من الشّخصيّات الرّئيسيّة والثّانويّة والهامشيّة التي استطاعت الوصول بالقارئ إلى الهدف الذي رسمه الرّوائي لهذه الرّواية.

- استخدم الرّوائي تقنيّات متعدّدة في بنائها، ولا سيّما الإخبار بنوعيه (إخبار الشّخصيّات عن ذاتها، وإخبارها عن غيرها)، والحوار بنوعيه (الدّاخلي والخارجي).

- غلب على بنائها الاهتمام بالصّفات الاجتماعيّة والنّفسيّة، وهو ما يتناسب مع الهدف الذي أراده الرّوائي لهذه الشّخصيات في سير أحداث الرّواية حتّى آخرها.

- اختار الرّوائي أسماء شخصيّاته في الرّواية بعناية ودقّة، وارتبطت أسماؤها في أغلبها بمعناها المعجمي أو دلالتها الدّينيّة، أو جرسها الموسيقي الذي تطرب له الأذن أو تنفر.

- استخدم الرّوائي في بناء الشّخصيّات خاصّة، وفي روايته عامّة، لغة سهلة واضحة خالية من التّعقيد اللّفظي وقريبة من واقع الشّخصيّات الاجتماعي بشكل عام.

- أراد الرّوائي أن يكون نصّه الرّوائي واقعيّا؛ ولهذا خلت الرّواية من كل ما هو بعيد عن الواقع؛ فلم نرَ فيها أي وجود لأساطير أو خرافات أو غرائب، وشخصيّات الرّواية إنسانيّة بامتياز، أي تخطئ وتصيب وليست منزّهة عن الخطأ.

- لا يتوقّف الخطاب الرّوائي الذي تعمّده الكاتب عند أحداث الرّواية فحسب، بل يمتدّ إلى ما بعد عالمها الرّوائي، متنبّئاً بحياة حرّة كريمة لشعب سورية، وقد جاء ذلك في ومضات كثيرة تركّز على دور المرأة في بناء المستقبل.

- عرّى الرّوائي طبقة المديرين الأقزام التي أفسدت الحياة، واتهمت النّاس البسطاء بالتعلق بالماضي، ورأى في ذلك سبباً لاتّجاه الجيل الجديد إلى الأنموذج الغربي، يتلمّسه في لاعب كرة القدم وفي الممثل والمطرب، لا في العالم والمستكشف والمخترع.

80- نجم، *فن القصة*، 97 وما بعدها.

- ركّز على أهمّ مظاهر الفساد في ذلك الوقت كالرّشوة والمحسوبيّات وابتعاد الشّباب الصّاعد عن عادات الأجداد وتقاليدهم، وتعلّقهم بكل ما هو جديد صادر عن الغرب بكل مجالاته.

المراجع

الأحمد، محمد. "البناء الفني للشّخصيات وأبعادها الاجتماعيّة والنّفسيّة في رواية يوم قتل الزعيم للروائي نجيب محفوظ". مجلة إلهيات تدقيقلاري 45 (2016): 233-259.

الأحمد، محمد. "البعد النفسي في رواية حمامات بيض ونرجيلة". *مجلة شرقيات* 2/11 (آب 2019): 614-648.

بودية، إدريس. *الرّؤية والبنية في روايات الطاهر وتّار*. ط1. قسنطينة: منشورات وزارة الثقافة، 2007.

تمورتاش، عبد الهادي. "الحكاية العربية الشعبيّة في ماردين دراسة تحليليّة". *مجلة دراسات*. الإمارات 39 (خريف 2015): 145-166.

زعرب، صبحية. *غسان كنفاني جماليّات السّرد في الخطاب الرّوائي*. ط2. عمان: دار مجدلاوي للنشر، 2006.

زيتوني، لطيف. *معجم مصطلحات نقد الرواية*. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، دار النّهار، 2002.

سويرتي، محمد. *النّقد البنيوي والنّص الرّوائي*. الدّار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1994.

الصّالح، نضال. *النّزوع الأسطوري في الرّواية العربيّة المعاصرة*. ط1. دمشق. منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 2001.

عبد السّلام، فاتح. *الحوار القصصي*. ط1. بيروت: المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، 1999.

علوش، سعيد. *معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة*. ط1. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985.

فرويد، سيغموند. *الأنا والهو*. ترج: محمد عثمان نجاتي. ط4. بيروت. دار الشّرق، 1982.

الفيروزآبادي. مجد الدّين محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. ط2. القاهرة. دار التراث، 2003.

الفيصل، سمر روحي. *بناء الرّواية العربيّة السّوريّة*. ط1. دمشق. اتّحاد الكتّاب العرب، 1999.

لحمداني، حميد. *بنية النّص السّرديّ من منظور النّقد الأدبي*. ط1. بيروت. المركز الثقافي العربي، 1991.

محبك، أحمد زياد. *حمامات بيض ونارجيلة*. ط1. حلب. دار الفرقان للغات، 2011.

مجموعة باحثين. *كتاب التكريم للدكتور أحمد زياد محبك*. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2004.

نجم، يوسف. *فن القصة*. ط5. بيروت. دار الثقافة،1966.

همفري روبرت. *تيّار الوعي في الرّواية الحديثة*. ترج. محمود الربيعي. ط1. القاهرة: دار المعارف بمصر، 1975.

Kaynaklar

Ahmad, Mohamad. "el-Bunye el-Fenniyye Fi Kissati Yusuf Alehi's-Selêm". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016): 233-259.

Ahmad, Mohamad. "Ahmed Ziyâd Muhabbik'in Beyaz Dişi Güvercinler ve Nargile Adli Romaninin Psikolojik Boyutu". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019): 614-648.

Bûdîbe, İdris. *E'r-Ruye ve'l-Bunye fi Rivâyêt e't-Tâhira ve't-Têr*. 1.Baskı. Cezayir: Menşûrât Vizâret e's-Sakâfe, 2007.

Timurtaş, Abdulhadi. "El-Hikâye el-Arabiyye e'ş-Şa'biyye fî Mardin Dirâse Tahlîliyye". *Mecelletu Dirâsêt*. El-İmârât 39 (Sonbahar 2015): 145-166.

Za'rab, Sıbhiyye. *Gassên Kenefênî Cemêliyyêtu's-Sard fi'l-Hitâbi'r-Rivâî*. 2.Baskı. Ammen: Dâru Mecdelâvî li'n-Neşr, 2006.

Zeytûnî, Latîf. *Mu'cem Mustalahât Nakd er-Rivâye*. 1.baskı. Beyrut: Dâru'n-Nahar li'n-Neşr, 2002.

Suvayrtî, Muhammed. *E'n-Nakdu'l-Bunyeviy ve'n-Nassu'r-Rivâ'î*. E'd-dâru'l-Beydâ': Afrîkya'ş-Şark, 1994.

Sâlih, Nidâl, *en-Nuzû'u'l-ustûrî fi'r-Rivâyeti'l-'arabiyyeti'l-Mu'âsıra*. I. Baskı. Dimeşk: Menşurâtu İttihadi'l-Küttabi'l-'arab, 2001.

Abdusselam, Fatih. *El-Hvâru'l-Kasasî*. I. Baskı. Beyrut: El-Muessesetu'l-'arabiyye li'd-Dırâsât ve'n-Neşr, 1999.

'allûş, Said. *Mu'cemu'l-Mustalahât el-Edebiyye el-Mu'asira*. 1.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitêb e'l-Lubnênî, 1985.

Freud, Sigmund. *el-Enâ ve'l-Huva*. Çev. Muhammed 'Usmânî Necâtî. Beyrut: Daru'ş- Şark, 1982.

Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed bin Ya'Kûb. "Zlm". *el-Kāmûsul-Muhît*. Thk. Muhammed Na'îm el-A'raksûsî. 1134. 1 Cilt. Kahira: Dâru't-Turâs, 2003.

Faysal, Semer Rôhî. *Bina'u'r-Rivayeti'l-'arabiyyeti's-Sûriyye*. Dimeşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'arab, 1995.

Lhamdânî, Hamîd. *Bunyetu'n-Nassi's-Serdî min Menzûri'n-Nakdi'l-Edebî*. I. Baskı. Beyrut: El-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-'arabî, 1991.

Muhabbik, Ahmed Ziyâd. *Hemâmât Bîz ve Nârcîle*. Halep: Daru'l-Furkân, 2011.

Mecmû'atu Bâhisîn. *Kitâbu't-Tekrîm li'd-Diktôr Ahmed Ziyâd Muhabbik*. Dimeşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'arab, 2004.

Necm, Yusuf. *Fen el-Kissa*. 5.baskı. Beyrut: Dâru's-Sakâfe, 1966.

Humphrey, Hubert. *Tayyaru'l-va'î fi'r-Rivâyeti'l-Hadîse*. Trc. Mahmud er-Rubey'î. 1. Baskı. Kahire: Daru'l-Me'ârif, 1975.

The Structure of the Characters and their Social and Psychological Dimensions in the Novel "Hamamat Beed wa Narjila" by Ahmed Ziad Mohebik

Abstract

This research sheds light on the characters and their social and psychological dimensions in the novel "Hamamat Beed wa Narjila", by the novelist Ahmed Ziad Mohabak. Character has a great importance in any novel. Characters create the events, determine the time and location of events. On the objective side, it is the novelist's tool and means of expressing his vision. From the technical point, it is the driving force which all the elements of narration circulate around it. And the main element where all these elements meet. The research also aims to explain the styles used by the novelist to create characters.

In order for these characters to be imprinted, and to be viable in the mind of the recipient and to create a full-fledged picture of the narrative character, the recipient must be informed of the circumstances of life and the different, knowledge of its social, economic, scientific and cultural level, its personal level and the associated feelings, and the knowledge of its multiple relationships with other personalities in the spiritual society in which it lives.

The choice of this novel was because it sheds light on an important stage the history of Syria in general, and Aleppo in particular, that is the second half of the 20th century and the beginning of the twenty-first century. In this phase Aleppo entered the field of industry, and a new class of society, the factory workers, was formed. The emergence of this class was accompanied by administrative corruption that enabled some people to exploit it in their favour in the possession of funds and the transfer of other property in which they had no right, they did that through forgery. This group of people not only took advantage of the theft of capital, but also exploited the working class after it entered the industry. It has been corrupted to increase its capital, and to achieve other personal purposes.

This new social situation has created a state of anxiety and psychological disorder among the working class and the exploited group whose money was stolen. This anxiety and turmoil has resulted in negative reactions to social life in general.

This research was based on the concepts of introduction, introduction to the novelist, summary of the novel, types of characters, the methods of building characters, naming characters and their language tag, the social and spiritual dimension of them, the conclusion and the general results, and then the clarification of sources and references.

***Keywords**: Novel, Character, Social and Psychological Dimensions, "Hamamat Beed ", Mohebik.*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Bazı Sûfî Menâkıbnâmelerinde Yer Alan Âyet ve Hadislerin İşârî Yorumları*

Symbolic Interpretation of Verses and Hadiths from Certain Sufi Parables

Cüveyriye İLTUŞ[a]

[a] Kur'an Kursu Öğreticisi, Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Adana
e-Posta: iltuscuveyriye@gmail.com , https://orcid.org/0000-0003-4406-325X

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	07.04.2020
Kabul Tarihi:	21.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

Toplumun ve kültürün şekillenmesinde, İslâm dini kabul edilmeden önce de önemli etkiye sahip olan menkıbeler, İslâmiyetin kabulüyle birlikte farklı bir çizgiye bürünerek toplum üzerindeki etkisini ve kalıcılığını devam ettirmiştir.

Menâkıbnâmelerin içerisinde abartılı sayılabilecek ifadelerin yer alması, bu eserlere ilmî açıdan mesafeli yaklaşılmasına neden olmuş ve bu eserlerden yeterince istifade edilememiştir. Bu sebeplerle menâkıbnâmelerin ilmî açıdan keşfedilme hikayesi, batıda bu doğrultuda yapılan çalışmalara nazaran daha geç başlamıştır. Kültürel varlık ve düşünce tarihi açısından önemli yere sahip olan menâkıbnâmelerin belirli bir metot çerçevesinde, sağlıklı bir şekilde analiz edilerek değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Tasavvuf tarihinde, kültürel mirasımızın bir bölümünü oluşturan sûfî menâkıbnâmeleri döneminin tarihî, coğrafi, sosyo-kültürel özellikleri gibi dönemsel özelliklerini yansıtmasının yanında sûfîlerin hayatları, görüşleri, düşünce ve gönül dünyalarını da yansıttığı için kıymetli bir yer tutmaktadır. Bu sebeplerle sûfî menâkıbnâmeleri tasavvuf tarihi açısından önemli kaynak durumundadır. İnsanı tanımaya dair yazılan tasavvufî eserler ve dinî kültürün şekillenmesinde, aktarılmasında önemli role sahip sûfî menâkıbnâmeleri geçmişte olduğu gibi günümüzde de canlılığını korumaktadır.

Kur'ân-ı Kerim nüzûlünden itibaren anlaşılma ve bazı âyetleri itibariyle de yorumlanma çabası içinde olunan mukaddes bir kitaptır. Sûfîler de erken dönemlerden itibaren kendi gönül dünyalarının etkisiyle Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya başlamışlar, böylece kendilerine mahsus bir yorum anlayışı geliştirmişlerdir. Bu anlama ve yorumlama gayretleri, sûfîlerin gönül dünyalarındaki derinlikle ve zenginlikle birleşince tefsir tarihine özgün ve renkli bakış açısı kazandıran işârî yorum geleneği ortaya çıkmıştır. Ancak sûfîlerin yorumlarını zikrederken kullandıkları üslupta dikkate değer olan husus zâhirî anlamın dışındaki yorumlarına "işâret" adını vermek suretiyle mütavazı bir dil kullanmalarıdır. Zâhire muhalif olmayan ve kendini ona öncelemeyen işârî yorumlar âyetlere zenginlik ve çok boyutluluk kazandırmıştır.

Bu durum, hadislerin değerlendirilmesinde de görülmektedir. Sûfîler sadece âyetleri değil aynı zamanda hadisleri de kendi kalp dünyalarının zenginliğiyle yorumlamışlardır. Böylece tefsir ve hadis ilimlerine de özgün ve kayda değer bakış açısı kazandırarak katkı sağlamışlardır.

Bu makalede, farklı meşrep ve ekolleri temsil eden bazı sûfîlerin menâkıbnâmelerinden hareketle, âyet ve hadislerle ilgili yaptıkları işârî yorumların benzerlik ve farklılıkları üzerinde durulmuştur. Ayrıca işârî olarak yorumlanan bu âyet ve hadislerin zâhirî anlamlarıyla ilişkisi de ele alınmıştır. Çalışma neticesinde, incelenen âyet ve hadislerin işârî yorumlarının genel olarak zâhirî anlamları çerçevesinde kaldığı bununla birlikte tasavvufî bakış açısıyla derinleştirildiği ve zenginleştirildiği görülmüştür. Ayrıca zaman zaman bir âyetin siyak-sibak ilişkisi dikkate alınmadan tasavvufî muhteva dahilinde yorumlandığı

* Bu makale, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında 2019 yılında tamamlanan "Sûfî Menâkıbnâmelerinde Âyet ve Hadislerin İşârî Yorumları" adlı doktora tezinden esinlenerek hazırlanmıştır.

ve âyette yer alan bir kelime benzerliğinden hareketle tasavvufî bir konu ve kavramın izah edildiği de müşahede edilmiştir.

***Anahtar Kelimeler**: Tasavvuf, Sûfî, Menâkıbnâme, İşârî Yorum.*

Giriş

Kültür tarihinin şekillenmesi, halk muhayyilesinin oluşması ve nesillere aktarılmasında önemli bir yere sahip olan menâkıbnâmeler, ilmî bir yöntem ve bakış açısıyla incelendiği takdirde birçok alana katkı sağlayacak zenginliktedir. Tasavvuf alanı açısından mühim bir konuma sahip olan sûfî menâkıbnâmelerinde de dinimizin iki temel kaynağı olan âyet ve hadislerin işârî yorumlarıyla ilgili çok sayıda malzeme bulmak mümkündür.

İslâm çerçevesi içinde yer alan her düşünce veya sistem kendi konumunu belirleme bakımından İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'an ve Sünnet'e dayanmaktadır. Çünkü Kur'an genel ilke ve prensiplerden bahsederken onun açıklayıcısı olan Sünnet de ilimlerin ortaya çıkarak sistemleşmesinde belirleyici konumda olmuştur. Bu nedenle ilimler Kur'an ve Sünnetle olan bağlarını gösterme çabasında olmuşlardır. Sûfiler, Kur'an'ın zâhir ve bâtın olmak üzere iki vechesinin bulunduğuna inandıkları için onun bâtınının ancak nefsini tezkiye, kalbini tasfiye ederek ilâhî mârifete vâsıl olmuş sûfîlerin gönül dünyalarındaki zenginlikle elde edileceğini düşünmektedirler. İslâm kültürünün irfan yönünün önemli temsilcileri olan sûfîler, âyet ve hadisleri yorumlarken kendilerine has yorum şekli geliştirerek buna "işârî yorum" demişlerdir. Sûfîlerin bu yorumları, âyetlerin yalnızca zâhirî anlamla sınırlandırılmasının önüne geçerek, âyetlerin manalarındaki derinlik ve zenginliklerin keşfedilmesini sağlamıştır. Bu sebeple zâhirî anlama muhalif olmayan ve kendisini ona önceleyerek üstün görmeyen işârî yorumlar zenginlik, derinlik ve renklilik kazandıran yorumlar olarak görülmektedir.

Bu çalışmada menâkıbnâmeleri üzerinde çalışılan ve işârî yoruma tâbi tuttukları âyet ve hadislerden örnekler verilen sûfîler şunlardır: Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66), Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182) ve halifesi Seyyid Ali, Alâeddîn Ali es-Semerkandî (ö. 860/1456), Ariflerin Menkıbeleri adlı eserde bahsi geçen, bununla birlikte âyet ve hadisleri işâri olarak yorumlayan sûfîler (Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1247 [?])), Ebû İshâk-ı Kâzerûnî (ö. 426/1035), Safiyyüddîn-i Erdebîlî (ö. 735/1334), Şabân-ı Velî'dir (ö. 976/1569).

1. Menâkıbnâmeler ve Özellikleri

Arapça "menkabe" kelimesinin çoğulu olan "menâkıb" sözü, bir insanın fazilet, hüner ve meziyet gibi övünülecek vasıflarını dile getirir.[1] Tanınmış kişilerle ilgili hikâyeler veya haberler[2] aynı zamanda bu tanınmış zatlardan bahseden risâle-i medhiyye[3] gibi manalara da gelmektedir. Tarikat kurucularının, mezhep imamlarının, kahramanlık sahibi diğer önemli dinî ve millî şahsiyetlerin hayat hikâyelerini, mücadelelerini, kerâmetlerini, olağanüstü

[1] Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el- Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-muhît ve okyânûsü'l-basît (Kamus Tercümesi*), çev. Ahmed Asım Cenânî Ayntâbî (İstanbul: y.y., 1304), 1/513.
[2] Mehmet Kanar, *Kanar Osmanlı-Türkçe Sözlüğü* (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 560.
[3] Şemseddin Sâmi, *Kamûs-ı Türkî,* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007), 1420.

hallerini ortaya koyma amacıyla yazılmış mensur eserler[4] de denilebilir.

"İslâmî Türk edebiyatının en özgün eserlerinden birisi olan menâkıbnâmeler, tasavvuf ve zühd hayatı içindeki velîlerin faziletlerini, kerâmet ve olağanüstü hallerini sonraki nesillere nakleden sözlü gelenek ve yazılı kaynakların derlenmesiyle oluşturulan anonim veya müellifi belli eserlerdir."[5]

"Menâkıbnâmelerde genel olarak açık ve anlaşılır bir dilin kullanıldığı görülür. Kuşkusuz bunun en önemli nedeni, söz konusu metinlerin sanat endişesinden uzak oluşu, ağırlıklı olarak tebliğ amacına hizmet etmesi, daha ziyade tekke edebiyatı çerçevesinde ortaya çıkarak gelişmesi ve geniş halk kitlelerine hitap etmesi sayılabilir. Menâkıbnâmelerin diğer edebî metinlerden ayrıldığı taraf da daha çok şekil, muhteva, dil ve üslup bakımından ortaya koyduğu bu farklılıklardır. Asırlar boyunca halkın muhayyilesinde unutulmaz izler bırakan kerâmet türünden olağanüstü olayların zaman zaman değişik şahsiyet ve gruplara mâl edilerek yer yer anonim bir kimliğe bürünse de masal, efsane ve destan gibi olağan dışı olayların anlatıldığı edebî türlere nispetle menâkıbnâmelerin hemen hemen tamamı tarihî gerçeklere uygunluk gösteren kronolojik eserlerdir. Dolayısıyla konu edindikleri şahsiyetler hakkında en güvenilir kaynaklar olan bu tür eserler, birçok tanınmış tarikat büyüğünün şiirleriyle de zengin ve kıymetli birer kültür hazinesi olarak kabul edilirler."[6]

"Tasavvufî fikirlerin İslâm âleminde geniş bir şekilde yayılmasından ve tarikatların kuvvetle teşkilatlanıp yerleşmesinden sonra, V/XI. asırdan itibaren Arapça ve sonraları Farsça ve Türkçe büyük bir menâkıb edebiyatı vücuda gelmiş olup, bu eserler din ve tasavvuf ruhiyatı bakımından pek kıymetli bilgiler ile doludur. Konu edindikleri velîler hakkında en güvenilir kaynaklar olan bu tür eserler rastgele derlenmiş olan menâkıbnâmelerden çok daha değerli kültür eserleridir. Yazıldıkları devrin dinî, sosyal, ruhî ve siyasî panoraması niteliğini taşıyan menâkıbnâmeler, sözlü bir gelenek halinde gelişerek 13. yüzyıldan sonra yazıya geçirilmeye başlanmıştır. Ancak bu dönemde yazılan menkabelerin çoğunda Fars dili kullanılmıştır. 15. yüzyıl ve sonrasında ise menâkıbnâme türü Osmanlı sahasında büyük bir gelişme göstererek tekkelerin kapatılmasına dek yaygın bir şekilde sürmüştür."[7]

"Menâkıbnâmelerin, bir tarikata mensup mürîdlerin yetişmesini sağlamak, tarikatın birlik ve bütünlüğünü tesis etmek, velînin ve tarikatının adını duyurmak gibi sebeplerle yazıldığı ifade edilmektedir. Menâkıb, tarikatın üyesi olan mühim bir kişi ya da bir derviş tarafından kaleme alındığı gibi halk arasında anlatılan menkabelerin tertip ve tasnifiyle de yazılı hale gelmektedir[8]. Bu eserlerin yazımında birinci kaynak, eğer velînin yaşadığı devirde ve muhitte yaşamış ise yazarın kendisidir. Böyle bir durum söz konusu değil ise o zaman

[4] Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 121-22. Ayrıca bk. Süheyla Çelik, *Ariflerin Menkıbeleri'ndeki "Kul ve Mürîd" Olma ile İlgili Rivayetlerin Tahlili* (Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

[5] Ömer Faruk Teber, "Dini Edebi Metinler Olarak Menâkıbnâmelerin İslam Tasavvufundaki Önemi Hoca Ahmed Yesevî Menâkıbnâmeleri Örneği", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Özel sayı), (2016), 365-366.

[6] Rıdvan Canım, "Klasik Türk Edebiyatında Menâkıbnâmeler", *Avrasya Etüdleri* 19/43 (2013), 144.

[7] İskender Pala, "Menâkıbnâme", *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 365-66.

[8] Ömer Faruk Teber, *Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşî Erkânnâmesi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2012), 15.

sözlü gelenek, tarih ve diğer menâkıb kitapları gibi yazılı kaynaklar ya da velînin türbesi, kitâbesi, eşyaları, eseri gibi tarihî vesikalar menâkıbnâmelerin yazımında kaynak oluşturur."[9]

"Tasavvuf tarihi açısından menâkıbnâmelerin önemi oldukça büyüktür. Menâkıbnâmeler, genellikle tasavvuf tarihinde sûfîlerin izhar ettikleri kerâmetleri anlatan eserler olmakla beraber, bu tür eserlerde ele aldıkları sûfînin hayatıyla ilgili bol malzeme bulmak mümkündür.[10] Sûfîlerin, menkabevî, destanî ve efsanevî mahiyetteki şahsiyetleri ile tarihî ve hakikî şahsiyetleri arasında tabii olarak farklar ortaya çıkmaktadır. Ancak, tasavvufun kendine has bir mantığı ve düşünme tarzı olduğu da unutulmamalıdır. Mistik muhayyile, mutasavvıfların kimliklerini çoğunlukla olduğundan farklı bir şekilde takdim eder. Fakat, aklın prensipleri, insan psikolojisi, sosyal psikoloji, tarih şuuru, cemiyete hâkim olan kanunlar gibi esaslardan yola çıkanlar, bu tür menâkıbnâmelere dayanarak, yazıldığı döneme ait tarihî, içtimaî, dinî ve insanî gerçekleri tespit ve teşhis edebilirler. Bununla birlikte nihaî ve doğru tespitlere ulaşmak için, olayları mistik muhayyile ve tasavvufun kendi mantığına göre değerlendirilmesinin şart olduğu unutulmamalıdır."[11]

2. İşârî Yorum

Sözlükte "bir nesneyi gösterme; bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinayeli bir sözle anlatma"[12] gibi manalara gelen işaret, tasavvufta "maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilecek kadar gizli olan mana"[13] şeklinde tanımlanmıştır. İşârî yorum ise "Kur'ân'ın esrârı ve incelikleri konusunda uzmanlık sahibi olmuş tasavvuf erbabının ilâhî ilham ile kalplerinde doğan işâretlere dayanarak yaptıkları yorumlardır.[14] Sûfilerin düşüncelerini Kur'an'a dayandırma, Kur'an'ı gönül diliyle açıklama amaçlarının neticesinde ortaya çıkan işârî tefsir hareketi, onların zühd ve ahlâk ile ilgili âyetleri eserlerinde ve sohbetlerinde izah etmeleriyle başlamıştır.[15]

Sûfîlere göre "işârî tefsir" ifadesi doğru değildir. Zira "işâret" ve "tefsir" farklı şeylerdir. Kaldı ki hiçbir sûfî "işârî tefsir" ifadesini kullanmamış, kendi yorumları için "işâret" ya da "işârî mana" kavramını kullanmışlardır. Bu kelimeyi seçmekle de aslında bu yorumların, kesin ve nihâî manaların kendisi olmadığını, sadece âyetin bu manaları imâ ettiğini, telmihte bulunduğunu, yani bu manalara dolaylı bir şekilde delâlet ettiğini anlatmak istemişlerdir.[16] Böylece bununla mutasavvıflar dinî metinleri anlama ve yorumlamada geliştirdikleri metot

---

[9] Emine Seval Yardım, *Menkıbe ve Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler İçin Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi (1928-1998)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 4.

[10] Konuyla ilgili ayrıca bk. Yusuf Gökalp - Hatice Teber, "Risâle-i Su'âl-i Hırka, Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî-Tasavvufî Semboller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 77-91.

[11] Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 191.

[12] Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, haz. Abdülhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/365; İbrahim Mustafa, v. dğr., *el-Mu'cemu'l-vasit* (İstanbul: Çağrı Yayınları,1986), 125; Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es- Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât* (Mısır: y.y., 1308), 22.

[13] Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1960), 60. Ayrıca bk. Ebû Nasr Abdullah b. Ali Muhammed es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' fî târîhi't-tasavvufi'l-İslâmî*, nşr. Abdülhalîm Mahmud-Tâhâ Abdülkâdir Server (Kahire: y.y.,1960), 294-296.

[14] Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 19.

[15] Haydar Bekiroğlu, "Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 115-116.

[16] Mahmut Ay, *Kur'an Ne söyler? Sûfî Ne Anlar?* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 23.

içerisinde kendilerine has bir dil ve söylem biçimi oluşturma adımını atmışlardır.[17]

Kur'ân'ı Kerîm'in bazı âyetleri sûfîleri, Kur'an'ın ilk anda akla gelen zâhirî manalarıyla yetinmeyip daha derin manalar aramaya sevketmiş ve böylece Kur'an'ın tasavvufî bir bakış açısıyla yorumlanmasında onlara önemli bir alan açmıştır.[18] Sûfîlerin bu anlayışında âyetlerin zâhirî anlamları gözetilmekle birlikte kalplerine doğan işâret ve ilhamlar da te'vilin rotasını belirlemiştir.[19]

"Sûfîler ilâhî metni salt bilgiler öğrenmek amacıyla değil, onun ne olduğunu bizzat tecrübe etmek ve ona katılmak olarak okurlar. Kur'an'ı anlamak bizzat onda kaybolmaktır."[20] "Sûfîler, Kur'an tefsirinin kuru bir zâhirî ilimle ve herkes tarafından doğru bir şekilde yapılamayacağını; O'nu doğru anlamak ve anlatabilmek için diğer bütün teknik şartlardan önce manevî açıdan canlı bir ruh iklimine ve düşünce dünyasına sahip olmanın gerekliliğini öngörmektedir. Bu ise ibadet, takvâ, ihlâs, Allah'a yakınlık ve mârifetullahta terakki ile mümkün olabilecektir."[21]

"Mutasavvıflar İslam ilimlerine zahirî his ve akıldan başka kalp, rûh, sır, hafî gibi bâtınî kuvveleri kullanarak yaklaşma yoluna gitmişlerdir. Bu da diğer ilimlerde ve özellikle âyet ve hadislerin işârî olarak yorumlanmasında kendisini göstermiştir."[22]

"Yapılan yorum genel anlamda İslâm şeriatı ve Kur'an çerçevesi içinde kalmalı, müfessir yaptığı yorumun murad-ı ilâhî değil kendi subjektif anlayışı olduğunu bilmeli, dolayısıyla kendi yorumlarını başkalarına da tasdik ettirmeye çalışmamalıdır."[23]

"Hadislerin zâhirî yorumunun da ötesine geçerek işârî bir tavır takınmak sûfîlere özgü bir tavırdır. Onlar, insanın iç dünyasına, kalbine, gönlüne ve ruhuna hitap etme konusunda diğer İslâm âlimlerinden daha çok başarılı gözükmektedirler. Fıhkî ihtilaflardan ve mücerret tartışmalardan uzak durarak âyet ve hadisleri ahlâkî ve manevî yönden yorumlamaları, ahkâma dair hadisleri açıklarken bile benzer tavrı sürdürmeleri, sûfîlerin bu yorum tarzını ne kadar önemsediklerini açıkça göstermektedir."[24]

Makalede, yukarıda zikredilen sûfîlerin menâkıbnâmelerinde yer alan ve işârî yoruma muhatap olan âyet ve hadislerden örnekler verilerek, yapılan yorumlar benzerlik ve farklılıkları açısından değerlendirilmiştir. Bununla birlikte işârî olarak yorumlanan âyet ve hadislerin zâhirî anlamlarıyla ilişkisi üzerinde de durulmuştur. Ayrıca işârî yoruma

---

[17] Ahmet Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2004), 21.

[18] Ay, *Kur'an Ne söyler? Sûfî Ne Anlar?* 28.

[19] Sami Kılınçlı, "İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtal Ayetlerini Yorumlama Yöntemi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017),119.

[20] Gerald L. Burns, "Gazâlî'nin Tasavvufî Hermenötiği", çev. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar- Gazâlî Özel Sayısı-* 13/3-4 (2000), 422.

[21] Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 41. Ayrıca bk. Abdullah Kartal, *Abdülkerîm Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 285; Ekrem Demirli, "Kuşeyri'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 127.

[22] Halil Baltacı, "Necmeddîn Dâye'nin Bahru'l-Hakâik Adlı Tefsirinde İbâdetlere Dair Bazı İşârî Yorumlar", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 209. Ayrıca bk. Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018).

[23] Yunus Emre Gördük, "'Tefsir-Te'vîl' Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında 'Yorum-Algı' Sorunu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 11.

[24] Fikret Karapınar, "Rivâyetlerde İşârî Yorum", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 92-93.

muhatap olan âyet ve hadislerin tasavvufî muhteva dahilinde nasıl yorumlandığı konusu da incelenmiştir.

3. İşârî Yoruma Muhatap olan Âyetlerden Örnekler ve Sûfîlerin Yorumları

Bu bölümde sûfîlerin âyetlerle ilgili işârî yorumlarından örnekler verilerek yapılan yorumlar hakkında karşılaştırma ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. İşârî yorum içeren âyetler ve konuyla ilgili değerlendirmeler şu şekildedir:

يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَ بَنِيهِ

"*İşte o gün kişi kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçar.*"[25]

Safiyyüddîn-i Erdebîlî, "*O gün cennetlikler, gerçekten nimetler içinde safa sürerler*"[26] âyetinden hareketle, cennette olan kişilerin cennetteki güzelliklerle meşgul olmaları sebebiyle ve sahip olduğu nimetlerin de keyfiyle birbirleriyle sohbet edemeyeceklerini ya da "*İşte o gün kişi kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçar*"[27] âyetinde de belirtildiği gibi hem insanların birbirinden kaçtığı gün olan kıyâmet gününde hem de cehennem ehli kendi sıkıntılarından dolayı zor durumda olduklarından, birbirlerini düşünemeyeceklerini ve konuşamayacaklarını belirtir. Bu sebeplerle sohbet âhirette değil ancak dünyada olacağından insanlar birbiriyle daha fazla konuşmalı ve sohbet etmelidir.[28] Safiyyüddîn-i Erdebîlî[29] cennet ve cehennem ehlinin içinde bulundukları durumla, bu dünyadaki sohbetin önemi konusunu ilişkilendirmiş ve bu yorumunu da iki âyete yer vererek âyetlerin zâhirinden de uzaklaşmadan temellendirmiştir.

Erdebîlî, menâkıbnâmenin başka bölümünde ise "*İşte o gün kişi kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçar*"[30] âyetinde de belirtildiği üzere herkesin kendi derdine düşeceği gün olan kıyamet gününde kişinin bu dünyada sahip olduğu kötü ahlaka göre bir hayvan sıfat ve suretinde diriltileceğini ifade eder.[31]

Ebû İshâk-ı Kâzerûnî'nin yorumuna göre kimsenin kimseye hayrının olmadığı ve Allah Teâlâ'nın "*İşte o gün kişi kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçar*"[32] şeklinde âyette ifade ettiği kıyamet gününde, vaktini Allah'ın zikriyle geçirmeyen kimseye ceza vardır. Hakk'a sığınmanın, tâat, ibadet ve zikrullahın tadını alan ve bunlara devam eden kişi ise kurtuluşa ermiştir. Mü'min, dünyanın lezzetine aldanarak zikrullahın lezzetini unutmaz ve ondan vazgeçmez.[33] Ebû İshâk-ı Kâzerûnî yorumunda, âyette de belirtildiği gibi, kimsenin kimseyi tanımayacağı ve herkesin kendi derdine düşeceği gün olan kıyamet gününde zikrullahın insanı felâha ve selâmete ulaştıracağından bahsederek Allah'ı

---

[25] Abese 80/34-36.
[26] Yâsîn 36/55.
[27] Abese 80/34-36.
[28] Serap Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri Cilt 1-2* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 1/616.
[29] Şeyh Safiyyüddîn Erdebilî'nin Bektâşî Erkânnâmeleri'ndeki yeri için bk. Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânnâmelerinde Mezhebî Unsurlar* (Ankara: Aktif Yayınları, 2008), 55-56.
[30] Abese 80/34-36.
[31] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri,* 1/593-594.
[32] Abese 80/34-36.
[33] Şevkî Çelebi, *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî (İnceleme- Metin-Tıpkı Basım)*, haz. Fatih Bayram (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 149-150.

zikretmenin önemini vurgular. Yani âyeti, tasavvufî bakış açısıyla "zikir" çerçevesinde ele alarak yorumlar.

Görüldüğü üzere Erdebîlî âyeti, hem cennet-cehennemde içinde bulunulacak durumla sohbet ilişkisi hem de bâtınî temizlik ve güzel ahlak konuları çerçevesinde izah ederken; Ebû İshâk-ı Kâzerûnî ise söz konusu âyeti zikir konusu çerçevesinde tasavvufî muhtevâ dahilinde işârî olarak yorumlamıştır.

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً

"*Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara, teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yüklendi. Doğrusu o çak zalim, çok cahildir.*"[34]

Erdebîlî, "Âlemin özetinin insan ve insanın özetinin ise yürek olduğunu belirtir. Şerefli bir şey ancak şerefli olana emanet edilir. Diğer varlıklar emaneti üstlenmediler çünkü onlarda yürek/hakîkat yoktur. İnsana düşen ise emanete mârifetinin olmasıdır. Allah insanı vücud âlemine hapsedince ona unutmayı verdi ve insan üstlendiği emanet konusunda cahil oldu. Eğer insan sorumluluğunu aldığı emaneti tanımazsa kendine zulmetmiş olur."[35]

Ebû İshâk-ı Kâzerûnî'ye göre Allah emaneti yere, göğe ve dağlara arz etti fakat onlar farz bir emir olmadığı için ve belki de âdâb-ı şeriatı hakkıyla yerine getirememe korkularından dolayı kabul etmediler. Eğer farz olsaydı ve kabul etmeselerdi onlar da şeytan gibi lanete müstehak olurlardı. Hz. Âdem, Allah'a olan muhabbet ve itaatinden dolayı emaneti üstlendi.[36]

Bahsi geçen âyeti, belirtildiği üzere Erdebîlî insanın eşref-i mahluk olmasından da hareketle mârifet ve ilim; Ebû İshâk-ı Kâzerûnî ise muhabbetullah konuları çerçevesinde işârî olarak yorumlamışlardır.

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ اَمْوَاتاً بَلْ اَحْيَاءٌ

"*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilâkis onlar diridirler.*"[37]

Ariflerin Menkıbeleri'nde Mevlânâ "*Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilâkis onlar diridirler*"[38] âyetini Allah yolunda savaşan şehit ve gazilerin ebedî hayattaki mükafatlarından ve nimetlerinden bahsederken yer verir. Çünkü onlar canları konusunda cömert davranmışlardır.[39]

Yine *Ariflerin Menkıbeleri*'nde Şems-i Tebrîzî söz konusu âyetin şehitlerden bahsettiğini ifade ettikten sonra kişinin nefs-i emmâresini yendiği zaman da bu dünyada şehit ve gazi olmuş sayılacağını söyler. Şems-i Tebrîzî nefs-i emmârenin yenilme sürecini şehitlik ve gazilikle ilişkilendirerek izah etmiştir.[40]

Görüldüğü üzere şehitlikten bahseden âyeti Mevlânâ zâhiri anlamı çerçevesinde ve cömertliğin türlerinden bahsettiği can cömertliğiyle ilişkilendirerek tasavvufî derinlikle

[34] el-Ahzâb 33/72.
[35] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri,* 1/594-595.
[36] Çelebi, *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî,* 174.
[37] Âl-i İmrân 3/169.
[38] Âl-i İmrân 3/169.
[39] Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri,* çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011), 496.
[40] Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 499-500.

yorumlarken; Şems-i Tebrîzî aynı âyeti tasavvufun önemli konularından biri olan nefis/nefs-i emmâre konusu dahilinde işârî olarak yorumlamıştır.

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

"*Ama bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz.*"[41]

Ariflerin Menkıbeleri'nde Mevlânâ, ten cömertliğinin cihat edenlere ait olduğunu ifade ederek, cihat edenlerin hidâyet elde edeceğini "*Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz*"[42] âyetine yer vererek izah eder. Ayrıca dinin, cömertlik ve iyi huylulukla korunabileceğini söyler.[43]

Safvetü's-Safâ'da Erdebîlî "*Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz*"[44] âyetinde geçen "yollar" ifadesinin anlamının şeriat, tarikat ve hakîkat yolları olduğunu ifade eder. Şeriat yolu zâhirî ve bâtınî taleplerle, tarikat yolu sıfatla kesilir. Şöyle ki; şeriata bağlanan nefisle sıfatın bağı çözülür. Hakîkat, yürekle kesilebilir. Nefis, alaka ve meyillerini kestiğinde yüreğe, doğru yol açılır. Allah ve Hz. Muhammed'in sözlerine şeriat, Muhammedî amele tarikat, Muhammedî hâle ise hakîkat denir. Hakîkat ehlinin yolu yürek yoludur.[45] Erdebîlî, âyette geçen *"yollar"* ifadesinin şeriat, tarikat ve hakîkat yolları anlamına geldiğini ifade etmektedir. Burada âyetin tasavvufî kavram ve konular dahilinde işârî yoruma tâbi tutulduğu görülmektedir.

"*Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz*" âyeti, düşmanlarının baskıları karşısında inançlarını koruyan ve bu uğurda mücadele eden mü'minler hakkındadır. Menâkıbnâmede ise âyet zâhirî anlamıyla uyumlu bir şekilde fakat tasavvufî anlamda özelleştirilerek "şeriat, tarikat ve hakîkat yolları" kavramlarıyla bağlantılı olarak yorumlanmıştır.

Görüldüğü üzere söz konusu âyet Mevlânâ tarafından cihat edenlerin sahip olduğu can/ten cömertliğiyle ilişkilendirilerek "cömertlik" bağlamında tasavvufî derinlik ve bakış açısıyla yorumlanırken; Erdebîlî tarafından ise âyette geçen "yollar" anlamına gelen kelimeden hareketle "şeriat, tarikat ve hakîkat yolları" anlamında işârî olarak yorumlanmıştır.

اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا

"*Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şâhit olduk, dediler.*"[46]

Mevlânâ "*Ben sizin rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet [belâ] (buna) şâhit olduk, dediler*"[47] âyetini işârî bir tarzda şu şekilde yorumlayarak *belâ (evet)* ile *na'am (evet)* arasındaki farkı ifade etmiştir. Onun yorumuna göre "Âyetteki soruya *belâ (evet)* diyenler ehl-i yemindirler. *Na'am (evet*) diyenler ise ashâb-ı şimâldirler. Ashâb-ı yemin sorgu elifini duydukları için Allah onlara*:* "*Ben sizin rabbiniz değil miyim?*" dedi, onlar da*:* "*Evet, [belâ] (buna) şâhit olduk, dediler.*" Yani onlar ezelde iman ettiler, Müslüman olup imanla kendilerini

[41] el-Ankebût 29/69.
[42] el-Ankebût 29/69.
[43] Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 496.
[44] el-Ankebût 29/69.
[45] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri,* 1/677-678.
[46] el-A'râf 7/172.
[47] el-A'râf 7/172.

korudular. Allah, ashâb-ı şimâle sorgu elifini duyurmadığı için "*Rabbiniz değil miyim*?" sözünü "*Rabbiniz değilim*" şeklinde duydular ve *"Evet, (na'am) Rabbimiz değilsin"* diye cevap verdiler.*"*[48]

Erdebîlî ise bazı sûfîlerin beyitlerini yorumladığı bölümde şöyle der: "Bezm-i elest'te "*Ben Sizin Rabbiniz değil miyim*?"[49] şarabını içtiğimiz için vücud kalıbına girsekte hâlâ o şarabın (ilâhî aşkın) etkisindeyiz. O zaman, Rabbin bu sorusuna tüm zerreler (evet) demişti. Kulluk görevini yerine getirenler ebedî rahatlığa erer getirmeyenler ise belada kalır. "Belâ" ifadesiyle kastedilen ise musibet anlamına gelen beladır."[50]

Görüldüğü üzere Mevlânâ ve Erdebîlî, bahsi geçen âyeti zâhirî anlamı çerçevesinde Elest bezmi konusuyla irtibatlı olarak ve tasavvufî derinlikle işârî olarak yorumlamışlardır. Burada aynı âyetin farklı sûfîler tarafından aynı konuda işârî olarak yorumlanması söz konusudur.

رَبِّ اَرِنِّي اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرٰىنِي وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ

"*Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!*" *dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak."*[51]

Abdülkâdir-i Geylânî duanın tasrîh, ta'rîz ve işaret yoluyla olmak üzere üç derecesinin olduğundan bahseder ve Hz. İbrahim'in "*Ey Rabbim! Ölüyü nasıl diriltiyorsun bana göster*"[52] kavl-i şerîfinin işaret yoluyla olan dua olduğunu ifade eder.[53]

Alâeddin Ali es-Semerkandî tasavvufun mâsivâyı terk etmek olduğunu ifade eder. Onun belirttiğine göre tasavvuf kelimesini oluşturan harflerden "*Tâ"*, tevekkül, "*Sâd"***,** sıdk, "*Fâ"*, firâktır. Yani sûfî tevekkül sahibi, Hakk'a olan aşkında sadık, mâşukundan yüz çevirmeyen ve mâsivâdan ayrılan bir kişi olmalıdır. Hz. Musâ'nın "*Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim*"[54] isteğine Allah Teâlâ "*Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak*"[55] dediğini âyette de belirtildiği üzere ifade eder. Ona göre "*Dağa bak!"* hitabında murâd-ı Hak, mâsivâdan kesil demek istemiştir ve Hz. Musâ'nın mâsivâdan kesilmediğine işaret olarak bunu istemiş ve Hz. Musâ'yı denemiştir. Çünkü Hak'tan gayrısı mâsivâdır.[56]

Belirtildiği üzere söz konusu âyet Abdülkâdir-i Geylânî tarafından "dua" konusuyla alakalı olarak yorumlanırken Alâeddin Ali es-Semerkandî tarafından "tasavvuf" konusunun izahı sırasında işârî olarak yorumlanmıştır.

فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ

"*Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş.*"[57]

---

[48] Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 414-415.
[49] el-A'râf 7/172.
[50] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri,* 1/ 709.
[51] el-A'râf 7/143
[52] el-Bakara 2/260.
[53] Süleyman Hasbî, *Kitâb-ı mirkât-i merâtib-i ilm-i ledünnî fî menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî* (İstanbul: y.y., 1300/1883), 138-139.
[54] el-A'râf 7/143.
[55] el-A'râf 7/143.
[56] İsmail Hakkı Mercan, *Şeyh Alaeddin Ali b. Yahya es-Semerkandî ve Menâkıbnâmesi'nin Transkribe Tahlil ve Tenkidi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 418-420.
[57] el-Bakara 2/16.

Abdülkâdir-i Geylânî'nin belirttiğine göre sâlik, gönlünü alâka ve mâsivâdan temizleyip tüm zâhir ve bâtınıyla Hakk'a yönelmelidir. Hâtıra gelen, ister beğenilen ister beğenilmemiş olsun, düşünceleri ve duyguları vücut ikliminin idare merkezi olan ve aynı zamanda nazargâh-ı sübhânî bulunan kalpten çıkarmalıdır. Çünkü Allah Teâlâ'nın muhabbeti tüm eşyanın muhabbetinin üzerinde olmalıdır. Babanın, şefkati nedeniyle evladına olan sevgisi fazladır. Tevhid-i ef'al, sâlikin evlattan fenâsı; tevhid-i zât, nefsinden fenası neticesinde elde edilir. Allah "*Ey iman edenler! Mallarınız ve evlatlarınız sizi, Allah'ı zikretmekten alıkoymasın*"[58] âyetinde evladı emvalden sonra zikretmesi ednâdan âlâya terakkî sebebiyledir. Âyette beyân edilen şudur: Ey mü'minler emvâl ve evlâdınıza gösterdiğiniz özen ve değer sizleri zikrullahtan alıkoymasın. "*Kim bunu yaparsa, işte onlar ziyana uğrayanlardır.*"[59] Kişi, bütün işlerini ve zamanını yalnız emvâl ve evladına hasrettiği için zikrullahı ve Allah'a ibadeti terk ederse bâkîyi fâniye, âzâmı ednâya değişmiş olur. Bu yüzden de hüsrana uğrayan ve ziyankarlardan olur. "*Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş*"[60] âyetinde belirtilen durumu yaşarlar.[61]

"*Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş*"[62] âyeti münafıkların küfrü imana tercih etmelerinden ve bu yüzden de zarara uğramalarından bahsetmektedir. Abdülkâdir-i Geylânî ise bu âyeti mal ve evlat sevgisinin ibadet ve zikrullahı terk ettirmesi dolayısıyla karşılaşılacak hüsran ve ziyan çerçevesinde yorumlamıştır. Burada işârî bir yorumun olduğu görülmektedir. Âyetin zâhirî anlam ve işârî yorum açısından ortak noktası "tercih etme" ve bu tercihin "hüsrana sebep olması" yönüyledir.

Menâkıbnâmenin başka bir yerinde Abdülkâdir-i Geylânî, içinde bulunulan zamanın kıymetinin bilinmesinden ve zamanı Allah'a ibadete sarf eylemekten bahseder. Onun belirttiğine göre "*Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah size öğretiyor*"[63] âyetinde de belirtildiği gibi Allah'ın emir ve yasaklarına muhalefet etmekten sakınılmalıdır. Allah'tan sakınıldığı zaman ilim zuhûr eder. İnci ve cevherler sedefinden çıkar. Meçhûlât ma'lûmâta ve mestûrât mekşûfâta tebeddül eder. "*Oranın bakımına ehil olanlar, ancak Allah'a karşı gelmekten sakınanlardır*"[64] hükmünce nice sırlar zuhûr eder. Allah Teâlâ'dan havf ve haşyeti terk eden kimseye Allah zulmetmez o kişi kendi nefisine zulmeder. Belli bir yaşa gelene kadar Allah sorumluluğu kaldırmış o yaşa gelince Allah mükellef kılmıştır. Allah'ın emirlerini yerine getirmeye ve yasaklarından kaçınmaya çalışılmalıdır. Eğer bunlar yerine getirilmezse zayî olunur. "*Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş*"[65] hükmünce dünya ve âhirette hüsrana uğranır. İlim öğrenilmelidir. Çünkü ilimsiz ibadette hayır olmadığı gibi ilimsiz itikatta da hayır yoktur. İlimle amel edilirse dünya ve âhirette felâh bulunur. İlim için nihayet yoktur. Gayret edilirse kişiye ilmin bazısı verilir.[66]

Görüldüğü üzere Abdülkâdir-i Geylânî, zâhirî anlamı itibariyle münafıklardan bahseden

[58] el-Münâfikûn 63/9.
[59] el-Münâfikûn 63/9.
[60] el-Bakara 2/16.
[61] Hasbî, *Kitâb-ı mirkât-i merâtib-i ilm-i ledünnî fî menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 85-88.
[62] el-Bakara 2/16.
[63] el-Bakara 2/282.
[64] el-Enfâl 8/34.
[65] el-Bakara 2/16.
[66] Hasbî, *Kitâb-ı mirkât-i merâtib-i ilm-i ledünnî fî menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 175-176.

söz konusu âyeti hem "zikir" hem de "iman-ibadet-ilim ve amel birlikteliğinin önemi" çerçevesinde tasavvufî muhtevayla işârî olarak yorumlamıştır. Burada aynı âyetin aynı sûfî tarafından farklı konuların izahında işârî olarak yorumlanması söz konusudur.

وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِى مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ

"*Şüphesiz bu, benim doğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır.*"[67]

Erdebîlî'ye göre sûfî, nefsinden ve ayrıca onun sıfat ve bağlarından kurtulmak suretiyle hem nefsânî hem de şeytânî alakaları keserek, "*Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun*"[68] âyetinde ifade edilen 'doğru yola' ayak bastıktan sonra, şeytanın aldatmaları ve başka tehlikeli yollardan korkar. Takip edilmesi ve uyulması gereken 'dosdoğru yolu' Peygamberimiz şu şekilde tarif etmiştir: "Resûlullah (sav) bir çizgi çizdi. Sonra '*bu Allah'ın yoludur*' dedi. Sonra sağından ve solundan çizgi çizdi. '*Bu yol, şeytanın bulunduğu yoldur. Sizi oraya dâvet eder*"[69] buyurdu. Sonra " وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِي مُسْتقِيماً فَاتَّبِعُوهوَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ " *"Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır*"[70] âyetini okudu. Sâlik, sülûkunda korku içindedir. Ancak visâl haremine ulaşınca kendini güvende hisseder nihayetinde "*Ve şüphesiz en son varış Rabbinedir.*"[71] Yürek kafesine ayak bastıktan sonra "*Oraya giren emniyette olur*"[72] âyetinde belirtildiği üzere emniyette olur. Çünkü, yolculuğu esnasındaki korku ve tehlikelerden ayrıca şeytanın aldatmalarından kurtulmuştur. Mârifetinin çoğalmasıyla korku ve haşyeti de çoğalır.[73]

Yorumda dikkati çeken husus, benzetmelerden faydalanmak suretiyle konunun daha iyi anlaşılmasına çalışılmasıdır. Burada âyetin diğer âyetlerle yorumlanması ve desteklenmesi diyebileceğimiz bir yöntem söz konusudur. Konu izah edilirken, âyetlere zâhirî anlamından uzaklaşmayacak ve birbirini açıklayarak tamamlayacak şekilde yer verilmiştir.

Safvetü's-Safâ'nın başka bir bölümünde Erdebîlî "*Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz*"[74] âyetinde geçen "yollar" ifadesinin anlamının şeriat, tarikat ve hakîkat yolları olduğunu söyler. Şeriat yolu zâhirî ve bâtınî taleplerle, tarikat yolu sıfatla kesilir. Şöyle ki; şeriate bağlanan nefisle sıfatın bağı çözülür. Hakîkat, yürekle kesilebilir. Nefis, alaka ve meyillerini kestiğinde yüreğe, doğru yol açılır. Allah ve Hz. Muhammed'in sözlerine şeriat, Muhammedî amele tarikat, Muhammedî hâle ise hakîkat denir. Hakîkat ehlinin yolu yürek yoludur. Tarikat, "*Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun*"[75] âyetinde belirtildiği gibi doğru yoldur. Şeriat görevi şer'î emîr ve nehiyler; tarikat

[67] el-En'âm 6/153.
[68] el-En'âm 6/153.
[69] Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, "es-Sünen", *el-Kütübü's-sitte* (Mevsûatü'l-hadîs eş-şerîf içerisinde), haz. Sâlih b. Abdülazîz (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000), "Sünnet", 1.
[70] el-En'âm 6/153.
[71] en-Necm 53/42.
[72] Âl-i İmrân 3/97.
[73] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri,* 1/585-586.
[74] el-Ankebût 29/69.
[75] el-En'âm 6/153.

görevi zühd, verâ ve takva gibi şeyler; hakîkat görevi Allah'tan başka her şeyi yürekten çıkartmak, yürek ve canı Allah ile meşgul etmektir.[76]

Görüldüğü üzere bahsi geçen âyet Erdebîlî tarafından hem "nefis" konusu hem de zâhirî anlamıyla uyumlu bir şekilde fakat âyette geçen "yollar" kelimesinden hareketle tasavvufî anlamda özelleştirilerek "şeriat, tarikat ve hakîkat yolları" konuları çerçevesinde tasavvufî muhtevayla işârî olarak yorumlanmıştır. Burada aynı âyetin aynı sûfî tarafından farklı tasavvufî konuların izahında yorumlandığı görülmektedir.

اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ

"O'na ancak güzel sözler yükselir (ulaşır). Onları da Allah'a amel-i sâlih ulaştırır."[77]

Abdülkâdir-i Geylânî *"O'na ancak güzel sözler yükselir (ulaşır). Onları da Allah'a amel-i sâlih ulaştırır"*[78] âyetindeki "*güzel sözler*" ifadesini kelime-i şehâdet, ibadet ve zikrullah şeklinde yorumlamıştır. O, güzel kelimeleri Allah Teâlâ'nın dergâh-ı kabulüne ulaştıranın ise sâlih amel olduğunu belirtir. Ayrıca, sâlih amel olmadığı müddetçe bu kelimelerin makbul ve faydalı olmayacağını ifade eder.[79]

Safvetü's-Safâ'da Erdebîlî, "*Görmedin mi, Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti)*"[80] âyetini yorumlarken, âyette "güzel bir söz" olarak nitelendirilen "*Lâ ilâhe illallah"* sözünün yürekte kökünü sertleştirdiğinde/sağlamlaştırdığında yürek toprağını ve nefis kökünü yumuşatacağını, "*Güzel sözler ona yükselir; sâlih ameli de güzel sözler yükseltir*"[81] hükmünce kalbi olması gereken makama yükselteceğini ifade etmiş ve aynı zamanda bu sözün insanın sadrına şifa veren bir ilaç olduğunu belirtmiştir.[82] Erdebîlî âyette geçen *"güzel söz*" ifadesini tasavvufî manada zikir çerçevesinde yorumlamıştır ve zâhirî anlama uygun olan işârî bir yorum vardır.

Söz konusu âyette geçen "*güzel söz*" ifadesini Erdebîlî zikrullah şeklinde yorumlarken Abdülkâdir-i Geylânî salih ameli de konuya dahil ederek daha geniş çerçevede yorumlamıştır. Bu yorumlarda zâhirî manasına da uygun olarak aynı zamanda tasavvufî çerçevede yapılan işârî yorum vardır. Bu yorumlarda aynı âyetin farklı sûfîler tarafından aynı konuda işârî olarak yorumlanması söz konusudur.

وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

"*Biz ona şah damarından daha yakınız.*"[83]

Erdebîlî Mevlânâ'nın bir şiirinin tahkîkinde kâbenin iki türlü olduğunu ifade etmiştir. Biri çamur kâbesi diğeri ise yürek kâbesidir. İslâm'ın temellerinden olan hac ve umre, kâbeyi ziyaretle yapılır. Aslında Hakk'ın kâbe isteği yürek kâbesinin hacılığıyla olur. Allah'ı isteme, Allah'a yakınlık yalnız zâhirî mesafeyi aşmakla olmaz. Bu yüzden Allah Teâlâ'nın istediği

[76] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri,* 1/677-678.
[77] Fâtır 35/10.
[78] Fâtır 35/10.
[79] Hasbî, *Kitâb-ı mirkât-i merâtib-i ilm-i ledünnî fî menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*, 169-170.
[80] İbrâhîm 14/24.
[81] Fâtır 35/10.
[82] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri,* 1/600.
[83] Kâf 50/16.

yakınlık "*Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakınım*"[84] "*Biz ona şah damarından daha yakınız*"[85] âyetlerindeki yakınlıktır.[86]

Ebû İshâk-ı Kâzerûnî'ye göre "*Biz ona şah damarından daha yakınız*"[87] âyetinde belirtildiği gibi Allah, bir nevi kuluna yakınlığının da izharı olarak Kelâmullah'ı göndermiştir. Fakat kul Kelâmullah'ı işitmesi, görmesi, okumasına rağmen Hak Teâlâ'yı kalp gözüyle müşâhede edememiş yani üzerine düşeni hakkıyla yerine getirememiştir.[88]

Abdülkâdir-i Geylânî'ye göre bir kimsenin Allah'tan istimdâdı, emr-i ilâhîyi yerine getirmek için kudret ve kuvvet talebi olursa ve sabrı, âdâb-ı ilâhiyeye riâyet üzerine olursa o kimse erbâb-ı makâmâttandır. Bir kimse edebe riayetle nefsine kahretse Allah'a ihlas ile ibadet eder. "*Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız*"[89] hükmünce bir kimse Allah'ın kendisine kendisinden yakın olduğunu düşünse o kimsenin kalbinden Allah'tan başka her şey uzak olur. Ehlullah mücâhededе nefislerini, nefislerin hilelerini ve hevâlarını; murâkâbede iradelerini yok etmişlerdir.[90] Bu âyet görüldüğü üzere zâhirî anlamından uzaklaşmadan tasavvufî bir konu olan "kurb ve bu'd" konusuyla ilişkili olarak yorumlanmıştır.

Erdebîlî, "*Biz O'na şah damarından daha yakınız*"[91] âyeti üzerinden seyr konusunu açıklamıştır. Allah, herkese yakındır ancak aradaki mesafe nefse aittir ve kulun önünde hicâblar vardır. Kulun, hicâbları ayırmaya çalışırken gösterdiği çabaya seyr-i illallah denir. O, mesafeyi kaldırdıkça seyrine devam eder, nefis uzaklığını ortadan kaldırır ve seyr-i fillaha varır. Bu seyirde kul bir sıfattan başka bir sıfata terakkî ederse Allah sâliki başka sıfatlarla tanıştırır ve böylece sâlik, Allah'ın sıfatlarını gezmiş olur. O, bu seyirde telvîn (sarsılma) durumundadır ama seyr-i ma'allahtan sonra temkîn (dayanma) durumuna vâsıl olur.[92]

Görüldüğü üzere bahsi geçen âyet Erdebîlî tarafından hem "Kalp" konusu hem de "seyr" ve "telvîn-temkîn" konuları; Ebû İshâk-ı Kâzerûnî tarafından Kur'an okuma; Abdülkâdir-i Geylânî tarafından hem "nefis" hem de "kurb ve bu'd" gibi tasavvufî kavram ve konular çerçevesinde işârî olarak yorumlanmıştır.

فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ

"*Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler.*"[93]

Ariflerin Menkıbeleri'nde Mevlânâ cömertlik konusunu bölümlere ayırarak izah etmiştir. Bunlardan gönül cömertliğinin âriflere ait olduğunu ifade etmiştir. Bu cömertliğin karşılığında âriflerin ise "*Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler*"[94] âyetinde de belirtildiği üzere

[84] el-Bakara 2/186.
[85] Kâf 50/16.
[86] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri,* 1/716.
[87] Kâf 50/16.
[88] Çelebi, *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî,* 150-151.
[89] Kâf 50/16.
[90] Hasbî, *Kitâb-ı mirkât-i merâtib-i ilm-i ledünnî fî menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî,* 219.
[91] Kâf 50/16.
[92] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 1/634.
[93] el-Mâide 5/54.
[94] el-Mâide 5/54.

sevgi/muhabbet alacaklarını söyler.[95] Mevlânâ söz konusu âyeti tasavvufî anlam ve derinlikle işârî olarak yorumlamıştır.

Şaban-ı Velî "*Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler*"[96] âyetini şu şekilde yorumlanmıştır: Hak Teâlâ bir ârif kulunu sever, o da Hak Teâlâ'yı hakîki aşkla severse, mukarreb melekler bu sevgiyi bildiklerinden, o sâlih ve ârif kulu diğer mü'minlerin de sevmesi için kalplerine ilham ederler. Fakat herkesin kalbine değil iyiliğe azmi olan, sıfat-ı melekiyesi zâhir olan kimselere ilham edilir. O mü'minler de Allah dostlarını sıdk ile severler. Sıdk ile sevenler ise dünyada rahatlık, takva, dinin hükümlerine riayet ve mârifetullah ile nasiplenirler.[97]

"*Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler*"[98] âyeti irtidât olaylarıyla ilgilidir. Bu âyette, dinden dönen olursa Allah'ın onları helak ettikten sonra onların yerine başka bir kavim getireceğinden bahsedilmektedir. Görüldüğü üzere bahsi geçen âyet Mevlânâ tarafından "cömertlik", Şabân-ı Velî tarafından ise "sevgi ve muhabbetullah" çerçevesinde işârî olarak yorumlanmıştır.

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى

"*Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı.*"[99]

Ariflerin Menkıbeleri'nde Şems-i Tebrîzî, Allah'ın Hz. Muhammed için "*Eğer sen olmasaydın felekleri yaratmazdım*"[100] dediğini, Mi'rac esnasında Hz. Muhammed'in de "*Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı*"[101] âyetinde buyurulduğu gibi hareket ettiğini ve "Sen herkesin arasından beni seçtin. Ben de senden başkasını istemiyorum." dediğini ifade eden yorumu vardır.[102] Şems-i Tebrîzî, Mi'rac hadisesini muhabbetullah çerçevesinde işârî olarak yorumlamıştır.

Safvetü's-Safâ'da Erdebîlî "*Gözü kaymadı ve sınırı aşmadı*"[103] âyetini şu şekilde yorumlamıştır: "Hz. Muhammed, Allah'tan başka kimseden medet ummadığı için hedefine ulaşmış, eşyayı olduğu gibi görmüştür. Allah'ın kudreti onun bakışına ve gönlüne girmiş, başka hiçbir şey onun gözüne ve gönlüne girmemiştir. Sâlik için de tavsiye edilen, vuslat yolunda maksada ulaşırken istikâmet üzere olması, ayrıntılara takılmamasıdır. Çünkü ayrıntılara takılırsa gayreti azalır, maksattan ve matluptan uzaklaşır."[104]

Erdebîlî âyeti, zâhirî manasını da içermekle birlikte tasavvufî bir kavram olan "vüsûl" konusuyla bağlantılı olarak işârî anlamda yorumlamıştır.

Görüldüğü üzere söz konusu âyet Şems-i Tebrîzî tarafından zâhirî manasına da uygun olarak Mi'rac'la ilgili ama aynı zamanda tasavvufî anlamda derinleştirerek "muhabbetullah"

[95] Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 496.
[96] el-Mâide 5/54.
[97] Mustafa Tatcı, *Şabân-ı Velî Kitabı* (İstanbul: H Yayınları, 2018), 332-333.
[98] el-Mâide 5/54.
[99] en-Necm 53/17.
[100] Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk. Abdülhamid Hendavi, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000), 2/164.
[101] en-Necm 53/17.
[102] Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri,* 500-502.
[103] en-Necm 53/17.
[104] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri,* 1/611.

ile de bağlantılı olarak işârî yoruma tâbî tutulurken; Erdebîlî tarafından tasavvufî bir kavram olan "vüsûl" çerçevesinde yorumlanmıştır.

اِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً اَفْسَدُوهَا وَجَعَلُٓوا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً

"*Krallar bir ülkeye girdiler mi, oranın altını üstüne getirirler ve halkının ulularını aşağılanmış duruma düşürürler*"[105]

Erdebîlî, "*Doğrusu krallar bir memlekete girdikleri vakit, onu perişân ederler ve ahalisinin şerefli olanlarını aşağılık yaparlar*"[106] âyetinde geçen padişahı "zikir" olarak nitelendirmiştir. Zikir, yürekte padişahlık ederse, hüküm sürerse nefis ve sıfatlarını yener. Aynı zamanda mârifetullahı da padişaha benzetmiştir. Padişah yürek memleketine gelmeden önce zikri yüreğe gönderir ve zikir, yüreği mârifetullah için temizler ve hazırlar. Nefsin isteklerini ve sıfatlarını yener. Kalıntıları ise mârifetullah temizler.[107] Bu işârî yoruma göre padişah "mârifetullah", hüküm sürmek "zikir", memleket "yürek", ahali ise "nefis ve sıfatları" dır.

Ahmed er-Rifâî'den sonra halifelik görevini üstlenenlerin ilki olan Seyyid Ali'ye göre, "*Melikler (hükümdarlar, sultanlar) bir beldeye girdikleri (ülkeyi ele geçirdikleri) zaman, orayı yıkarlar ve ora halkının azizlerini (güçlü ve üstünlerini, ulularını) zelil haline getirirler*"[108] âyetinde geçen "Melik" ten maksat Yüce Allah, "Belde" ise kalptir. "Oraya yerleşenler"den maksat riya, nifak, kötü ahlak, iftira, yalan şahitlik, bozgunculuk, sapkınlık, Allah'ın rızasına aykırı olan şeylerdir. 'Azizler' ise şeytanlardır. Melik, beldeye hâkim olunca şeytanları zelil kılar ve alçaltır.[109]

Âyetin zâhirî manasına göre, "Süleyman (a.s.)'ın mektubunu alan melike (Belkıs) devlet ileri gelenlerini toplayarak mektubun içeriği hakkında bilgi vermiş, ne yapmaları gerektiği konusunda kendileriyle istişarede bulunmuştur. Danışmanları ülkenin savaş gücü hakkında bilgi verdikten sonra nihaî kararın kraliçeye ait olduğunu ifade etmişlerdir. Kraliçe savaşın başarısızlıkla neticelenmesi durumunda düşman istilâsının kötü sonuçlarını anlatarak meseleyi barış yoluyla çözmenin daha uygun olacağını ifade etmiş, barıştan yana olduğunu göstermek üzere Hz. Süleyman'a hediyeler göndermiş ve sonunu beklemiştir."[110]

Görüldüğü üzere belirtilen âyetin zâhirî anlamı Hz. Süleyman ve Sebe melikesi arasındaki mektup hakkındadır. Erdebîlî ve Seyyid Ali âyeti tasavvufî muhtevaya sahip olan "zikir, mârifetullah, nefis, kalp temizliği" çerçevesinde işârî olarak yorumlamışlardır. Burada aynı âyetin farklı sûfîler tarafından benzer şekilde yorumlanması söz konusudur.

4. İşârî Yoruma Muhatap olan Hadislerden Örnekler ve Sûfîlerin Yorumları

Bu bölümde sûfîlerin hadislerle ilgili işârî yorumlarından örnekler verilerek değerlendirmelerde bulunulmuştur. İşârî yorum içeren hadisler ve yorumları şu şekildedir:

"*Eğer beni seviyorsan fakirliğe karşı kendine bir zırh hazırla!*"[111]

---

[105] en-Neml 27/34.
[106] en- Neml 27/34.
[107] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri,* 1/619-620.
[108] en-Neml 27/34.
[109] Ahmed b. Celâl el-Mısrî, *Celâu's-sadâ fî sîreti İmâmi'l-Hudâ*, trc. Hayri Kaplan (Ankara: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004), 318-319.
[110] Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 4/194.
[111] "Bir adam (sahâbeden biri) Hz. Peygamber'e "Ya Rasûlullah! Ben seni seviyorum! dedi. Hz. Peygamber de ona:

Ariflerin Menkıbeleri'nde yer aldığı şekliyle, "Sahâbeden biri Hz. Peygamber'e "Seni seviyorum," dedi. O da: "*O halde ne duruyorsun? Demir zırhını giy, belaları karşıla ve yokluğa hazırlan. Çünkü bela, sevenlere ve aşıklara verilen hediyedir.*"[112] dedi. Bu hadis üzerinden Mevlânâ, sevginin belalarla karşılaşmayı beraberinde getireceğini, belanın aşığa verilen bir hediye olduğunu ifade etmiştir. Elest Meclisi'nde verilen "Belâ" cevabının sırrının aslında bela çekmek, sıkıntıya katlanmak olduğunu beyan etmiştir. Burada işârî bir yorum söz konusudur.[113]

Bir kimse Rasûlullah'ın huzuruna gelip "Ya Rasûlullah! Ben zât-ı nübüvvetinizin muhibbiyim ve Allah için seni severim" dediğinde Hz. Peygamber şöyle demiştir: "*Eğer sen beni hakikaten seviyorsan fakr ve belâ için elbiseler hazırla. Mademki sen benim sıfatımla sıfatlanmayı ve zinetimle zinetlenmeyi istiyorsun o halde kendini fakr ve bela içinde gözle*"[114] hadisi Abdülkâdir-i Geylânî tarafından da yorumlanmaktadır. Fakat Abdülkâdir-i Geylânî aynı hadisi farklı bir açıdan yorumlamaktadır. Bu iki yorum tarzı, sûfîlerin yorum zenginliğini ve içinde bulundukları hal ve duruma göre yorumların farklılaştığını ve farklı bir yönden değerlendirdiklerini göstermektedir. Abdülkâdir-i Geylânî ise aynı hadisi şöyle yorumlamıştır: Yalan, nifak ve riya ile muhabbetullah iddia eden kişi bu iddiasından vazgeçmelidir. Kalbini mal ve para hırsından temizlemelidir. Eğer mal ve para sevgisinden hür ayrıca kuvvet ve kudret sahibi ve cesur olarak bu hırsın üzerine hücum etmelidir. "*O halde önemli bir işi bitirince hemen diğerine koyul.*"[115] hükmünce onlarla cihat ve gaza edilmelidir. Hak yolu, sıdk ve sadâkate ve ayrıca mârifet ışığına muhtaçtır.[116]

"*O halde önemli bir işi bitirince hemen diğerine koyul*" âyeti, insanın daima meşrû bir işle meşgul olması gerektiğiyle ilgilidir. Abdülkâdir-i Geylânî bu âyeti, kalbin mal ve para hırsından temizlenmesi, bu hırsa karşı cesaretli bir şekilde cihat ve gazâ edilmesi gerektiği şeklinde yorumlamıştır. Burada işârî bir yorumun olduğu görülmektedir.

Görüldüğü üzere bahsi geçen hadisi Mevlânâ "muhabbetullah ve elest bezmi" konularında işârî olarak yorumlarken; Abdülkâdir-i Geylânî "kalp ve muhabbetullah" çerçevesinde işârî olarak yorumlamıştır.

"*Kalbine danış.*"[117]

Erdebîlî'nin belirttiğine göre "Havâtır kişinin içine gelen ilhamdır. İlhamın türleri vardır. Nefsânî ilham vesvesedir. Şeytânî ilham şeytânî bir ışıktır. Melekî ilham melekî bir ışıktır. Kalbî ilham ise Hakk'tan gelen yakînî bir ilhamdır ve yüreğin Hakk, ilim, mârifet ve hikmet yüzünden konuşabilmesidir. "*Kalbine danış*"[118] hadisi bu ilham türünü ifade eder. Bu türde

- "Sen ne söylediğinin farkında mısın?" buyurdu. O adam üç defa:
- "Allah'a yemin ederim ki ben seni seviyorum!" deyince, Allah'ın Rasûlü de:
- "Eğer beni seviyorsan fakirliğe karşı kendine bir zırh hazırla!" buyurdu.
Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamiyye, 1998), 1-4, "Zühd", 36.

[112] Tirmizî, "Zühd", 36.
[113] Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 145-146.
[114] Tirmizî, Zühd, 36.
[115] el-İnşirâh 94/7.
[116] Hasbî, *Kitâb-ı mirkât-i merâtib-i ilm-i ledünnî fî menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî,* 154-156.
[117] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl ed-Dârimî, Sünen-i Dârimî; el-Kütübü's-sitte, (Mevsûatül-hadîs eş-şerîf içinde), haz. Sâlih b. Abdulazîz (Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000), "Büyû'", 2.
[118] Dârimî, "Büyû'", 2.

yüreğin dediği aynen doğru çıkar. Hakkî ve Rabbânî ilhâmda hiçbir terslik ve kuşku olmaz. Bu ilham saf ve açık yüreğe aittir. Bu yüreğe gelen ilham kuşku ve şüpheden uzaktır. Bazen harf ve ses aracılığı olmadan yürek onu duyar. Ancak, nefsânî vesvesenin hepsi bâtıldır ve vesvese, temennîde çok ısrarlı olur. Fâsid amacına ulaşmadan sükun bulmaz. Bu nefsânî vesveseden, riyâzete yönelen kişi kurtulabilir. Şeytânî ışık, hem bâtıl hem de kesin günâhtır. O ışık "*Sonra elbette onlara, önlerinden, arkalarından, sağlarından, sollarından sokulacağım… dedi*"[119] âyetinde belirtildiği gibi sağ, sol, arka ve önden gelir. Öyle ki eğer kişi şeytânî bir temennîden alıkonulursa, yeni bir bâtıl temennîye başlar. Onun bile önü engellenirse, başka bir temennîye başvurur ve nihâyet bir günahın içine düşer. Hakkî-Rabbânî ilhâm saf, aydın ve açık yüreğe aittir. Böyle bir yüreğe giren ilhâm/havâtır, iftirâ, kuşku ve şüpheden uzak ve temizdir. Melekî, kalbî ve rabbânî ilham kişiyi doğruya yönlendirir. Eğer ilk havâtır hayırlı, ikinci havâtır tam tersi ise kişi ilk havâtırı takip etmelidir."[120]

Hz. Peygamber'in "*Kalbine danış.*"[121] şeklindeki hitâbı, insanın maddi sebep ve delili dikkate alması ama bununla birlikte kalbine sorarak ve vicdanını dinleyerek bir konu hakkında hüküm vermesi gerektiğini ifade eder. Erdebîlî ise "kalbî ilham"ı açıklarken bu hadise yer verir. Burada hadisin tasavvufî çerçevede, işârî bir yorumla ele alındığı görülmektedir.

Erdebîlî şâhit konusunu izah ettiği bölümde şunları ifade etmiştir: "Şâhit, yürekte hazırdır ve hallere tanıktır. Hakk-bâtıl, helâl-haram arasındaki ayırımı yapar. Tasavvuf ehli mum ve şâhit sözünü çok kullanırlar. Mum, yürekteki iman ve tevhid ışığıdır. Şâhit ise yürekte bulunmakla birlikte iman ve tevhid ışığına tanıklık eder. Bu tanıklıktan maksat hadiste de belirtildiği gibi "*Kalbine danış*"[122] tır. Yani yürek şâhidinden fetva istenmesidir. Yürek şâhidinin yüzünden hicâb kalkarsa Allah Teâlâ'nın rızasına aykırı olan her şey ortadan kalkar."[123]

Görüldüğü üzere söz konusu hadis Erdebîlî tarafından tasavvufî olarak hem "havâtır" hem "şâhit" konularının izahında işârî olarak yorumlanmıştır.

"Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz, ancak kalplerinize ve amellerinize bakar."[124]

Ariflerin Menkıbeleri'nde Mevlânâ "*Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz, ancak kalplerinize ve amellerinize bakar*"[125] hadisiyle ilgili olarak, Allah'ın zâhire değil kendisinin sevgisiyle dolu olan iyi niyet sahibi kalplere bakacağına dair yorumu vardır. Ona göre insan zâhirde kötü ve kusur işleyici olduğu halde, bâtında o temiz sıfat ve cevher sayesinde muttakî ve ıslah edicidir. "*Müşrikler ancak bir pisliktir*"[126] âyetinde ifade edilen pislik, zâhirî değil,

---

[119] el-A'raf 7/17.
[120] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri,* 1/678-680.
[121] Dârimî, "Büyû'", 2.
[122] Dârimî, "Büyû'", 2,
[123] Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri*, 1/682.
[124] Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, "es-Sahîh", *el-Kütübü's-sitte* (Mevsûatü'l-hadîs eş-şerîf içerisinde), haz. Sâlih b. Abdülazîz (Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000), "Birr", 34.
[125] Müslim, Birr, 34.
[126] et-Tevbe 9/28.

içteki pislikten ibarettir.[127]

Ebû İshâk-ı Kâzerûnî'ye göre Ehl-i dünya, insanların zâhir ayıplarına, kusurlarına bakarlar fakat bâtınına nazar etmezler. Ehl-i hakâyık ise bâtına nazar eder zâhire bakmazlar. Bu konuyla ilgili Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "*Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz; ancak kalplerinize ve amellerinize bakar.*"[128] Ebû İshâk-ı Kâzerûnî, yanıltıcı olması sebebiyle görünen özelliklerin değil özün önemli ve değerli olduğuna vurgu yapar.[129]

Görüldüğü üzere bahsi geçen hadisi Mevlânâ ve Ebû İshâk-ı Kâzerûnî hadisin zâhirî anlamına da uygun olmak üzere tasavvufun önemli konularından olan zâhir-bâtın düalizmi çerçevesinde "kalp temizliği"yle bağlantılı alarak yorumlamışlardır.

"*Şeytan insanın damarlarında kanın dolaştığı gibi dolaşır.*"[130]

Ebû İshâk-ı Kâzerûnî "*Şeytan insanın damarlarında kanın dolaştığı gibi dolaşır*"[131] hadisiyle ilgili şu yorumu yapmıştır: Kan murdardır, şeytan da murdardır. Mü'min de mü'minin gönlü de ibadeti sebebiyle temizdir. İbadet sebebiyle olan bu temizlik, temiz olmayan şeytanı hükümsüz bırakır.[132] Burada hadisle ilgili işârî bir yorumun olduğu görülmektedir.

Erdebîlî, bahsi geçen hadise nefs-i emmâreden bahsettiği bölümde yer vermiştir. Şeytan, nasıl kişinin içine sızabiliyor ve kişiyi kötülüğe yönlendiriyorsa, nefs-i emmâre de aynı şekilde insana kötülüğü emreder.[133] Görüldüğü üzere hadis, şeytan ve nefsin kötülüğe yönlendirme açısından benzerliğinden hareketle işârî olarak yorumlanmıştır.

Söz konusu hadis Ebû İshâk-ı Kâzerûnî tarafından "kalp temizliği-ibadet ilişkisi" konusunda yorumlanırken; Erdebîlî tarafından "nefis/nefs-i emmâre" konusu çerçevesinde işârî olarak yorumlanmıştır.

Sonuç

Kültürel özelliklerin muhafazasında, halkın düşünce ve gönül dünyasında müessir olan menâkıbnâmeler sosyoloji, tarih, edebiyat, tasavvuf gibi alanlara bilgi sağlaması açısından dikkate değer kaynak durumundadır. Ancak menâkıbnâmelerden yeterince istifade edilememektedir. Döneminin özelliklerini yansıtması dolayısıyla menâkıbnâmeler belli bir metot dahilinde, ilmî bakış açısıyla okunduğu takdirde birçok alana katkı sağlayacaktır.

Sûfîlerin, gönül dünyalarındaki derinlikle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'in bazı âyetlerini yorumlama çabaları tefsir tarihine özgün bir bakış açısı kazandırarak işârî te'vil geleneğini ortaya çıkarmıştır. Sûfîler, âyetlerle birlikte hadisleri de kendi gönül dünyaları çerçevesinde yorumlamışlardır. Bu açıdan sûfîler hem tefsir hem hadis ilimlerine de katkı sağlamışlardır.

---

127 Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri,* 564.
128 Müslim, Birr, 34.
129 Çelebi, *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî,* 173.
130 Ebû Dâvûd es-Sicistânî Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî, "Sünen-i Ebû Dâvûd", *el-Kütübü's-sitte,* (Mevsûatü'l-hadîs eş-şerîf içerisinde), haz. Sâlih b. Abdulazîz (Arabistan: Dâru's-Selâm, 1421/2000), "Sıyâm", 79; Müslim, "Selâm", 23.
131 Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 79; Müslim, "Selâm", 23.
132 Çelebi, *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî,* 185.
133 Şah, *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri,* 1/682-684.

Tasavvuf alanı itibariyle sûfî menâkıbnâmelerinde işârî yorum ihtiva eden âyet ve hadislerin olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada, belirlenen menâkıbnâmeler özelinde sûfîlerin âyet ve hadislerle ilgili işârî yorumları hakkında bilgi verilmiş, bu yorumların âyet ve hadislerin zâhirî anlamlarıyla ilişkisi, yorumların benzerlik ve farklılıkları üzerinde durulmuştur. Ayrıca, işârî olarak yorumlanan âyet ve hadislerin ilişkilendirildiği tasavvufî konu ve kavramlarla ilgili değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Bu çalışma neticesinde, incelenen sûfî menâkıbnâmelerinde sûfîlerin âyet ve hadislerle ilgili işârî yorumlarının genellikle zâhirî anlamları çerçevesinde kaldığı, zorlayıcı yorumların bulunmadığı tespit edilmiştir. Dikkati çeken diğer bir husus, bazı tasavvufî kavram ve konuların izahında âyetlerin siyak-sibak ilişkisi dikkate alınmadan söz konusu âyetlerin tasavvufî bakış açısıyla yorumlandığı veya âyette yer alan bir kelime benzerliğinden hareketle tasavvufî kavram ve konuların izah edildiği müşâhede edilmiştir. Bununla birlikte, incelenen eserlerde yer alan ve işârî yorum içeren âyet ve hadislerin her zaman aynı gayeyle aynı konuların yorumunda kullanılmadığı, farklı tasavvufî konuların izahında da yer verildiğini söylemek mümkündür.

Ayrıca, tasavvufî kavram ve konuların izahında bir âyetin başka âyetlerle veya hadislerle desteklenerek yorumlanması denilebilecek bölümlere sıklıkla rastlamak mümkündür. Bununla birlikte, anlaşılması daha zor olan konuları insanların zihinlerine yaklaştırarak idrak etmelerini sağlamak amacıyla temsil ve benzetmelere yer verildiği de tespit edilmiştir.

Tasavvufî kavram ve konuların açıklanmasında Hz. İbrahim Hz. Yusuf, Hz. Musa ve Hz. Muhammed gibi peygamberlerden bahseden âyetler ile Mi'râc hadisesinden söz eden âyetlere fazlaca yer verildiği görülmüştür. Tasavvuf açısından önem arz eden konularda (kalp, nefis, amel, zikir vb) işârî yorumların arttığı dikkat çekmektedir.

Hadisler açısından değerlendirildiğinde ise sahih hadis kaynaklarında yer alan hadislerle birlikte hadis ilmi açısından tartışmalı rivâyetlere de yer verilmiş, bu rivâyetler sûfîlerin kalp imbiğinden geçirilerek yoruma tâbî tutulmuştur.

Çalışmada dikkati çeken bir diğer husus ise farklı coğrafyalarda yaşayan ve farklı meşrepleri/ekolleri temsil eden sûfîlerin, birbirinden farklı konuların izahı esnasında aynı âyet veya hadise yer verdikleri de görülmüştür. Her sûfî kendi meşrep, düşünce ve gönül dünyasına göre bu âyet ve hadisleri yorumlamıştır. Bu durumun tasavvufun silsile halinde aktarımının bir neticesi olduğu söylenebilir.

İleri zamanlarda her tarikat içinde, başlangıcından günümüze kadar meydana getirilen sûfî menâkıbnâmeleri üzerinde ve eser karşılaştırmaları yöntemiyle âyet ve hadislerin işârî yorumları hakkında daha geniş çalışmalar yapıldığı takdirde tasavvuf, tefsir, hadis gibi alanlara katkı sağlayacaktır.

Kaynaklar

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*. thk. Abdülhamid

Hendavi. 2. Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000.

Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsîr Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Ay, Mahmut. *Kur'an Ne söyler? Sûfî Ne Anlar?* İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.

Baltacı, Halil. "Necmeddîn Dâye'nin Bahru'l-Hakâik Adlı Tefsirinde İbâdetlere Dair Bazı İşârî Yorumlar". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 193-210.

Bekiroğlu, Haydar. "Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 89-119.

Burns, Gerald L. "Gazâlî'nin Tasavvufî Hermenötiği". çev. Turan Koç. *İslâmî Araştırmalar-Gazâlî Özel Sayısı-* 13/3-4 (2000), 420-428.

Canım, Rıdvan. "Klasik Türk Edebiyatında Menâkıbnâmeler". *Avrasya Etüdleri* 19/43, (2013), 139-158.

Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali. *Mu'cemü't-ta'rîfât*. Mısır: 1308.

Çelebi, Şevkî. *Menâkıb-ı Ebû İshâk-ı Kâzerûnî (İnceleme- Metin-Tıpkı Basım)*. haz. Fatih Bayram. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Çelik, Süheyla. *Ariflerin Menkıbeleri'ndeki "Kul ve Mürîd" Olma ile İlgili Rivayetlerin Tahlili.* Niğde: Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fadl. "Sünen-i Dârimî"; el-Kütübü's-sitte, (Mevsûatül-hadîs eş-şerîf içinde). haz. Sâlih b. Abdulazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 2000.

Demirli, Ekrem. "Kuşeyri'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'ân-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 121-142.

Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*. haz. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. "Sünen-i Ebû Dâvûd", *el-Kütübü's-sitte* (Mevsûatü'l-hadîs eş-şerîf içerisinde). haz. Sâlih b. Abdulazîz. Arabistan: Dâru's-Selâm, 1421/2000.

Eflâkî, Ahmed. *Ariflerin Menkıbeleri.* çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Kâmûsü'l-muhît ve okyânûsü'l-basît (Kamus Tercümesi*). çev. Ahmed Asım Cenânî Ayntâbî. 1. Cilt. İstanbul: y.y., 1304.

Gökalp, Yusuf - Teber, Hatice. "Risâle-i Su'âl-i Hırka, Risâle Der Beyân-ı Kemer ve Risâle Der Beyân-ı Post İsimli Bektâşî Metinlerinde Dinî-Tasavvufî Semboller". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 77-91.

Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Gördük, Yunus Emre. "'Tefsir-Te'vîl' Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında 'Yorum-Algı' Sorunu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2017), 1-

27.

Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbü'l-ayn*. haz. Abdülhamid Hindâvî, 1-4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Hasbî, Süleyman. *Kitâb-ı mirkât-i merâtib-i ilm-i ledünnî fî menâkıb-i Abdülkâdir-i Geylânî*. İstanbul: y.y., 1300/1883.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. "es-Sünen", *el-Kütübü's-sitte* (Mevsûatü'l-hadîs eş-şerîf içerisinde). haz. Sâlih b. Abdülazîz. Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000.

Kanar, Mehmet. *Kanar Osmanlı-Türkçe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Karaman v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir,* 1-5. Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2006.

Karapınar, Fikret. "Rivâyetlerde İşârî Yorum". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/2 (2007), 89-104.

Kartal, Abdullah. *Abdülkerîm Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-* İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim el-Buhârî. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1960.

Kılınçlı, Sami. "İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtal Ayetlerini Yorumlama Yöntemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017),119-155.

Mercan, İsmail Hakkı. *Şeyh Alaeddin Ali b. Yahya es-Semerkandî ve Menâkıbnâmesi'nin Transkribe Tahlil ve Tenkidi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

Mısrî, Ahmed b. Celâl, *Celâu's-Sadâ fî Sîreti İmâmi'l-Hudâ*, trc. Hayri Kaplan, Ankara: Yeni Zamanlar Yayınları, 2004.

Mustafa, İbrahim v. dğr. *el-Mu'cemu'l-vasit*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc en-Nisâbûrî. "es-Sahîh", *el-Kütübü's-sitte* (Mevsûatü'l-hadîs eş-şerîf içerisinde). haz. Sâlih b. Abdülazîz. Riyad: Dâru's-Selâm, 1421/2000.

Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

Pala, İskender. "Menâkıbnâme", *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Sâmi, Şemseddin. *Kamûs-ı türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî. *el-Lüma' fî târîhi't-tasavvufi'l-İslâmî*. nşr. Abdülhalîm Mahmud-Tâhâ Abdülkâdir Server. Kahire: y.y., 1960.

Şah, Serap. *Safvetü's-Safâ'da Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin Hayatı, Tasavvufî Görüşleri ve Menkıbeleri Cilt 1-2.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Tatcı, Mustafa. *Şabân-ı Velî Kitabı*. İstanbul: H Yayınları, 2018.

Teber, Ömer Faruk. *Bektâşî Erkânnâmelerinde Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları, 2008.

Teber, Ömer Faruk. *Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşî Erkânnâmesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2012.

Teber, Ömer Faruk. "Dini Edebi Metinler Olarak Menâkıbnâmelerin İslam Tasavvufundaki Önemi Hoca Ahmed Yesevî Menâkıbnâmeleri Örneği". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/1(Özel sayı), (2016), 364-370.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *es-Sünen*. thk. Beşşar Avvad Maruf. 1-4. Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamiyye, 1998.

Yardım, Emine Seval. *Menkıbe ve Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler İçin Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi (1928-1998).* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Yıldırım, Ahmet. "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2004), 13-36.

Symbolic Interpretation of Verses and Hadiths from Certain Sufi Parables

Abstract

Parables, which had important impacts on the shaping of the society and culture before the adoption of Islam, took a different form with the adoption of Islam and continued their impact and permanence on the society.

Due to the fact that parables included expressions that may be considered exaggerated, there has been a distant scientific approach towards these works; and they were not utilized sufficiently. For these reasons, the story of the discovery of parables in scientific terms began later than the studies carried out in this field in the West. It is important to make sound evaluation and analysis within the framework of a certain methodology for the parables, which have an important place in terms of cultural assets and intellectual history.

Sufi parables, which constitute a part of our cultural heritage, have an invaluable place in the history of Sufism due to the fact that they reflect the historical, geographical, socio-cultural and such characteristics of the period as well as the lives, views, beliefs and hearts of the Sufis. Therefore, Sufi parables are important resources in terms of the history of Sufism. Having an essential role in the shaping of Sufi works written on identifying human beings and of the religious culture, Sufi parables still maintain the vividness they had in the past.

Quran is a holly book, which has been tried to be understood since its introduction, and has been tried to be interpreted in terms of its certain verses. Sufis also began to understand and interpret the Quran in the earliest times under the influence of their own world of love; hence, they developed their unique understanding of interpretation. These efforts of understanding and interpretation were combined with the depth and richness of the Sufi world of love; and there emerged the tradition of symbolic interpretation, which introduced an original and colorful approach to the history of interpretation. However, it is notable that Sufis used a humble language in expressing their interpretations by citing their comments other than the apparent meanings as "symbols". Symbolic interpretations, which did not appose to or prioritize the apparent, added richness and multidimensionality to the verses.

This could also be observed in the evaluation of hadiths. In addition to verses, Sufis also interpreted the hadiths within the richness of their worlds of love. Thus, they contributed to the interpretation and hadith sciences by introducing a unique and significant perspective.

In this article, the similarities and differences in the symbolic interpretations of verses and hadiths were reviewed in the light of the parables of certain Sufis, who represent different sects and schools. In addition, the relationship of these symbolically interpreted verses and hadiths with their apparent meanings was also discussed. As a result of the study, it was observed that the symbolic interpretations of the verses and hadiths examined generally remained within the framework of their apparent meanings; however, they were deepened and enriched with a Sufistic perspective. It was also observed that a verse was sometimes interpreted without concerning the after-before relationship within the Sufistic content; and that a Sufistic content and concept were described by using a word similarity in the verse.

***Keywords**: Sufism, Sufi, Parable, Symbolic Interpretation*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Bâkıllânî ve Et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr İsimli Usûl Eseri

Baqillani and his Methodological Work, At-Taqrib Wa Al-Irshad As-Saghir

Hafsa KESGİN[a]

[a] Uzman Vaiz. Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
e-Posta: hafsasenses@hotmail.com , https://orcid.org/0000-0003-3603-7422

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi:	28.04.2020
Kabul Tarihi:	17.06.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Özet

H. II. Asırda tesîs edilmeye ve ürünlerini vermeye başlayan fıkıh usûlü Şâfiî'nin er-Risâle isimli eserinden sonra yaklaşık h. IV. asra kadar sahada çok güçlü olan bir eser vermemiştir. Yapılan çalışmalar daha ziyade bu eser çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak h. IV. asra gelindiğinde alana ait esas teliflerin verildiği gelişim dönemine girilmiştir. Söz konusu gelişim döneminin en önemli kabul edilen ilk eserlerinden birisi Bâkıllânî'nin et-Takrîb ve'l-irşâd adlı eseridir. Müellifin yaşadığı dönemde Hanefî, Şafi'î ve Mutezile usûlüne dair ilk örnekler telif edilmiş ve bu anlamda ciddi tartışmalar ortaya çıkmıştır. Özellikle kelâm sahasına dair olan görüş farklılıkları söz konusu tartışmaların temelini oluşturmuştur. Bâkıllânî'nin de Eş'arî kelâmının sistemleşmesinde etkili olan bir isim ve kelâma olan vukufiyetiyle ön planda olması ve eserinde husun-kübûh, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı, Hz. Peygamber'in mucizleri gibi kelâmî konuların da bulunmuş olması bu durumun en önemli göstergelerindendir. Kelâma dair hâkimiyetini fıkıh usûlüne de yansıtan Bâkıllânî söz konusu usûl eserini, kelâm ilmi ekseninde telif etmiş ve konuları döneminde vuku bulan dil tartışmaları merkezinde işlemiştir. Söz konusu dil tartışmaları çerçevesinde umûm, husûs ve vakf ekolleri ortaya çıkmış bu bağlamda müellif lafzın delâleti konusunda bir karine bulununcaya kadar tevakkuf edilmesi gerektiğini savunan vakf ekolünü temsil eden bir yöntem benimsemiştir. İtikâdî olarak Eş'arî olan Bâkıllânî fıkhî düşünce olarak Mâlikî Mezhebine müntesip olmuştur. Tamamı elimize ulaşmayan et-Takrîb'in geri kalan konuları Cüveynî'nin eser üzerine yazdığı et-Telhîs isimli muhtasâr vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır. Müellifin fıkıh usûlünü mütekellimîn yöntemine dayalı olarak ele aldığı eser kendinden sonraki birçok usûlcüyü etkilemiştir. Zira O, kendinden önceki mevcut olan usûl eserlerinde bulunmayan birçok usûl konusunu ilk ele alan bir isimdir. Mütekellimîn yönteminde günümüze ulaşan en kapsamlı ve sistemli telif olarak kabul edilen bu eser üzerinde pek çalışma yapılmamıştır. Mâlikî mezhebine müntesip olmasına rağmen daha ziyâde Cüveynî ve Gazzâlî gibi Şâfiî mezhebinin önde gelen usûlcülerine kaynaklık etmiş bu eserin usûl ilmi bakımından yeterince değerlendirilmediği görülmektedir. Şâfiî usûlcüler yanında Bâcî ve Karâfî gibi mezhebin usûl ilmi açısından öncü olan simâları yanında Hanbelî usûlcülerinin de istifâde ettiği bir eserdir. Bu bağlamda çalışmada Bâkıllânî'nin Mâlikî usûl ilminin gelişim dönemine nasıl bir katkı sağladığı, ilk defa hangi usûl konularının O'nun tarafından ele alındığı ve kendisinden sonra gelen ulemâyı ne boyutta etkilediği ortaya konacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İslâm Hukûku, Mütekellimîn Fıkıh Usûlü, Mâlikî Usûlü, Bâkıllânî, et-Takrîb*

Giriş

H. II. Asırda dağınık halde bulunan fıkhî faaliyetler kayıt altına alınmış bu bağlamda günlük hayata tekâbül eden pratik boyutu temsil eden fıkıh ilmi ortaya çıkarken söz konusu ilmin teorik temelini oluşturan fıkıh usûlü de tevdîn edilmeye başlandı. Bu çerçevede ilim halkalarının farklılığına dayalı olarak iki farklı telif geleneği ortaya çıkmıştır. Hükümlerden yola çıkılarak usûlün tümevarım yöntemiyle tespit edildiği metod Fukâhâ yöntemi/Hanefiyye olarak isimlendirilirken kelâm ilminin metodlarına dayanarak söz konusu hükme varma usûlünün ortaya konulması ve kâide oluşturma amacına matuf olarak tümdengelim yönteminin kullanıldığı metod ise mütekellimîn metodu olarak kabul edilmiştir.[1] Ancak günümüzde yapılan bazı çalışmalar İbn Haldûn'a dayalı olan bu anlayışın kesinlik bildirmediğini zira Şâfiî olan bazı müelliflerin mütekellimîn metodu yerine fukahâ yöntemini kullandıklarını belirtmiştir.[2] Fıkıh Usûlü literatüründe önemli bir yere sahip olan Bâkıllânî de söz konusu bu yöntemlerden mütekellimîn yöntemini sistemleştiren çok önemli bir role sahiptir. Daha ziyâde kelâmcı kişiliğiyle ön planda olan ve bu alana dair çalışmalara konu edilen müellifin telif ettiği *et-Takrîb ve'l-irşâd* isimli eseri günümüze ulaşan ve geç tespit edilmesinden dolayı da değeri çok anlaşılamayan bir çalışmadır.[3] Usûl ilmine dair bu yöntemin verdiği en kapsamlı eser olma özelliğini taşıyan *et-Takrîb* bu alanda öncü olmuştur. Hatta kendinden önce yapılan çalışmalar lokal ve daha ziyade bu alanda ilk telif edilen *er-Risâle*'nin şerhi niteliğinde değerlendirilmiştir.[4] Söz konusu bu yaklaşım daha ziyâde mütekellimin metodu için yapılabilir. Zirâ Cessâs'ın telif ettiği usûl eserinin de Hanefî geleneğindeki ilk kapsamlı usûl eseri olduğu dikkate alındığında bu yaklaşımın biraz daha tetkike muhtaç olduğu görünmektedir.

1. BÂKILLÂNÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1. 1. Bâkıllânî'nin Kısaca Hayatı

Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) doğum tarihine dair kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte h. 330 dolaylarında Basra'da doğduğu tahmin edilmektedir. Basra'lı olan müellif İmam Eş'arî'nin (ö.324/935) öğrencilerinden İbn Mücâhid et-Tâî[5] (ö.370/980) ve Bâhilî'den (ö. 370/980) kelâm, Ebû Abdullah eş-Şîrâzî'den (ö.371/982) usul, İbn Ebû Zeyd

[1] Zekiyüddin Şa'bân, *Fıkıh Usûlü*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 35-39; Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefi Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 20-22.

[2] Söz konusu bu iki yöntemin Hanefî ve Şâfiî metodu gibi mezheplere atfedilmesi yerine fukahâ ve mütekellimîn metodu denilerek faaliyet gösteren fukahâ ve kelamcılara atfedilmesinin daha doğru olduğu belirtilmektedir. Zira mezhepler içerisinde Şafiî ve Mâlikî olduğu halde fukahâ metodunu benimseyen usûlcüler bulunduğu vurgulanmaktadır. Bu konuya dair daha detaylı tahlil ve değerlendirmeler için bkz. Davut, İltaş, "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine", Bilimnâme, 172 (2009): 65-95, 68 vd..

[3] Bu durum Bâkıllânî üzerine çalışma yapanların O'nun usûl yönüne hiç vurgu yapmaması ve eserinin de günümüze ulaşmayan eserler kategorisinde sayılmasından anlaşılmaktadır. Zira eser ilk olarak 1998 yılında tahkik edilerek basılmıştır. Örnek olarak bkz. Gölcük, "Bâkıllânî", 4: 435.

[4] Tâha Feyyâz Câbir el-Alvânî, "Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", çev. Selahattîn Kıyıcı, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 3/(2000), 374.

[5] Irâk Mâlikî ekolüne mensup olan Mücâhid et-Tâî, Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin de hocasıdır. Bakıllânî'nin O'ndan kelâm ve hadis dersi aldığı nakledilmektedir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile aynı dönemde yaşayan müellifin usûle dair eseri günümüze ulaşmamıştır. Mahlûf, Muhammed, *Şeceretü'n-nuri'z-zekiyye fî tabakati'l-Malikiyye*, nşr. 'Ali 'Ömer, (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1328/2007), 1: 214.

el-Kayrevânî[6] (ö. 386/996) ve Ebû Bekir el-Ebherî'den[7] (ö. 375/985) fıkıh tahsil etti. Kaynaklarda Bâkıllânî ve İbnü'l-Bâkıllânî olmak üzere iki farklı nisbeyle anılmaktadır. Esasen babası ya da dedeleri bakla satışıyla uğraştığı için ikinci nisbe daha doğru olsa da birinci nisbesiyle meşhur olmuştur. Kādı, seyfü's-sünne/sünnetin kılıcı ve lisânü'l-ümme/ümmetin dili şeklinde de lakap verilmiştir. Bâkıllânî'nin hayatına dair bilgi veren kaynaklar O'nun Basra'da yetişip ilmî eğitimini de orada aldığını nakletmektedir. Ancak gençlik yıllarında Bağdat'a gidip eğitimini tamamladıktan sonra Basra'ya döndüğü ifade edildiği gibi Basra ulemâsından gerekli ilimleri tahsil ettikten sonra Bağdat'a gidip oraya yerleştiği de nakledilmektedir. Zekası, münazara kabiliyeti, hitabetinin güzelliği, derin kavrayış gücü ve fıkıh, fıkıh usûlü, kelâm, hadîs, felsefe, belâgāt, dinler tarihi, mezhepler tarihi gibi çok yönlü olan kişiliğiyle ön planda olan bir isimdir. H. 403 'de Bağdat'ta vefat etmiş ve Ahmed b. Hanbel'in kabrinin yakınlarına defnedilmiştir.[8]

1. 2. Bâkıllânî'nin Yaşadığı Dönem ve İlmî Şahsiyeti

Bâkıllânî, İslâm düşünce çağının en parlak ve hareketli yılları olan ve fıkıh usûlü, kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, dil, edebiyât, felsefe, mantık, dinler tarihi, mezhepler tarihi, tasavvuf gibi birçok ilim dalının inkişâf ettiği h. IV. asırda faaliyet göstermiş ve bu dönemin eşşiz bir kişiliği olarak tavsîf edilmiştir.[9] Bu dönem siyâsî açıdan çalkantılı olsa da ilmî ve kültürel bakımdan oldukça zengindir. Zira yönetimde bulunan Şii Büveyhilerin hükümdarlarından Adududevle Şii ve Mutezilî âlimlerin oluşturduğu meclisinde her kesime mensup ilim adamı bulundurmuş, Ehl-i Sünnetin temsilcisi olarak tartışmalara cevap vermesi için Bâkıllânî'yi çağırmıştır.[10] Dönemin en önemli özelliği ilim ve ilim adamlarının yönetim tarafından desteklenmesi, teşvik edilmesi ve ilmi tartışmaların yapılması için özgür bir ortamın devlet eliyle oluşturulmasıdır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet ve Mutezilî ilim adamları arasında ilmi tartışmaların yapılmasına ve kayıt altına alınmasına zemin oluşturmuştur.[11] Bâkıllânî, Adududevle döneminde Mutezilenin hakim olduğu sarayda Eş'arîliği savunmuş başarılı olmasının sonucunda hükümdar O'nu oğlunun eğitiminde görevlendirmiş ve

---

[6]h.IV. asırda Sahnûn'un (ö. 240/854) *el-Müdevvene*'si üzerinden Mâlikî fıkhının bölgede yerleşmesinde merkezi bir rol oynayan Kayravânî tesis döneminde ortaya çıkan fıkhî meseleler ve fetvâları içeren *en-Nevâdir ve'z ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min ğayrihâ mine'l-ümmehâti* isimli eseriyle mezhepte önemli bir konuma sahiptir. Hentâtî, Necmeddîn, *el-Mezhebü'l-Mâlikî bi'l-Gārbi'l-islâmî ilâ muntasafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*, (Tunus: Tebrü'z-Zamân, 2004),196: Muranyî, Muranyî, Miklos, *Dirâsât fî mesâdiri'l-fıkhi'l-Mâlikî*, nşr. Mahmûd Reşâd Hanefî, (Beyrût: Dârü'l-Gārbi'l-İslâmî, 1409/1988), 72.

[7]Irak mâlikî ekolüne mensup olan Ebherî'nin mezhebin Irak'ta yayılmasında etkisi olduğu gibi döneminin fakihi kabul edilmiştir. Sadece kendi mezhebi değil Hanefî ve Şâfiî mezhebinden imâmlarının sözleri hakkında ihtilâfa düşenlerin Ebherîye müracaat ettikleri nakledilmektedir. Bkz. İbn Ferhûn, *Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifeti e'yâni 'ulemâi'l-mezheb,* nşr. Muhammed el-Ahmedi Ebu'n-Nûr, (Kâhire: Mektebetu Dâri't-Türâs, 1426/2005)*,* 2: 162-164; Mahlûf, *Şecere,* 1: 212-213.

[8]Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Gārbi'l-İslâmî, 1422/2002), 3: 364-368; İbn Asâkir, Ebü'l-Kāsım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâmEbi'l-Hasan el-Eş'arî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1404), 217-226; İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-e'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1971), 4: 269-270; Şerafeddin Gölcük, "Bâkıllânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 531-532; İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Bekir Bâkıllânî",Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 2/5-6 (1927), 137-172; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Ebû Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri", Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, 4(1998), 10-11.

[9] Kâdî İyâz, Musâ b. İyâd es-Sebtî, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lemi mezhebi Mâlik*. nşr. Sa'îd Ahmed E'râb, (Rabat: Vizâretu'l-Evkâf el Mağribiyye, 1402/ 1982), 7: 44.

[10] Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik,* 7: 51.

[11] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyz, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1418), Neşredenin Girişi, 1: 18.

kendisinden Ehl-i Sünnet inancını öğretmesi istenmiştir.[12]

Çok yönlü bir kimliği temsil eden Bâkıllânî kelâm ilmine vukufiyeti yanında Eşârî kelâmının sistemleşmesinde önemli katkıları olan bir isimdir. Mütekaddimûn dönemi Eşarî kelâmcılığının önemli bir siması olmuştur. Keskin zekası ve münazaralarda gösterdiği mahareti sebebiyle ulemâ tarafından seyfü's-sünne/ehl-i sünnetin kılıcı olarak nitelendirilmiştir.[13]Diğer taraftan tahkik ehli olduğu nakilcilikten ziyâde araştırmacı, orijinal ve kendine has fikirler ortaya koyan biri olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda Bağdat'ta herkesin nakilcilik yaptığı ancak Bâkıllânî'nin bundan müstesnâ olduğu nakledilmektedir.[14] Bâkıllânî'nin ilmî düşüncesini anlamak eğitim aldığı hocaları, etki düzeyini ortaya koyabilmek ise talebelerinin ilmî vukûfiyetiyle ilişkili olduğundan bu hususların ele alınması gereklidir.

1. 2.1. Hocaları

Bâkıllânî'nin fıkıh sahasında eğitim aldığı hocalar şöyledir:

1. Mücâhîd et-Tâî (ö. 370/980): Asıl adı Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Yâkûb'tur. Mâlikî mezhebinin imâmlarından olan Mücâhîd Bâkıllânî'ye mezhep usûlü ve kelâm dersi vermiştir. Irâk Mâlikî ekolüne mensup olan müellifin kaleme aldığı fıkıh usûlü eseri ise günümüze ulaşmamıştır.[15]

2. Ebherî (ö. 375/985): Asıl adı, Ebû Bekir Muhammed b. 'Abdullâh'tır. Irâk Mâlikî ekolünün önde gelen temsilcilerin olan Ebherî yaşadığı dönemin fakîhi kabul edilmiştir. Diğer mezhep müntesiplerinin de kendisine danıştığı ilmî yeterliliği güçlü olan bir şahsiyettir. Bâkıllânî kendisinden fıkıh tahsili yapmıştır.Usûl ilmine dair *Kitâbu fî usûli'l-fıkh* isimli çalışması mevcuttur.[16]

3. Kayravânî (ö. 386/996): Asıl adı Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebû Zeyd'dir. *el-Müdevvene*'de bunmayan görüşleri toplamayı hedeflediği *en-Nevâdîr ve'z-ziyâdât* isimli eserin müellifi olan[17]Kayrâvânî, Mâlikî mezhebinde müteahhirûn döneminin kendisiyle başlatıldığı kişidir. Mezhep görüşlerini toplamış ve açıklamıştır. Kendisine mezhep içinde "*küçük Mâlik*" lakabı verilmiştir.[18]

1. 2.2. Talebeleri

Bâkıllânî'nin sayılamayacak kadar çok talebesi bulunmaktadır. Zira O'nun Bağdat'da Mansûr camiinde cok büyük bir ders halkası olduğundan söz edilmektedir.[19]Bu öğrencileri aldıkları ilim ve düşünce sistemiyle birlikte Bağdât, Hicâz, Mağrib gibi farklı beldelere bu düşünceyi götürmüşlerdir.

1. 'Abdülvehhâb el-Bağdâdî (ö.422/1031): Asıl adı Kâdı Ebû Muahmmed Adülvehhâb b. Ali b. Nasr'dır. İbn Hazm'ın Bâcî(ö. 474/1081) ile ilgili fikrini izhâr ederken kullandığı "Kâdı

[12] Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik,* 7: 53.
[13]Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik,* 7: 47; İbn Tağriberdî, *en-Nucûmü'z-zâhira,* (Dârü'l-Kütüb,), 4: 234.
[14]Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*,3: 380.
[15]Mahlûf, *Şecere*, 1: 214.
[16]İbn Ferhûn, *Dibâcü'l-müzheb,* 2: 162-164; Mahlûf, *Şecere,* 1: 212-213.
[17]Hentâtî, *el-Mezhebü'l-Mâlikîbi'l-Gârbi'l-islâmî ilâ muntasafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*,196; Muranyî, *Dirâsât fî mesâdiri'l-fıkhi'l-Mâlikî*, 72.
[18] Ali Hakan, Çavuşoğlu, "en-Nevâdir ve'z-ziyâdât", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 30.
[19] Kâdı 'Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7: 45.

'Abdülvehhâb'dan sonra Endülüs'e Bâcî gibi birisi gelmemiştir" ifadeleri O'nun mezhepteki konumunu ifade eden dikkat çekici bir cümledir.[20]Bâkıllânî de Abdülvehhâb ile İmrân el-Fâsî'nin(ö. 430/1029) bir araya geldiklerinde İmâm Mâlik'in ilminin toplandığını belirtmiştir.[21]

2. Ebû 'İmrânel-Fâsî (ö. 430/1029): Asıl adı Musâ b. 'İsâ b. Ebî Haccâc'tır. Ebû 'İmrân kendisinin Bağdât'a gidip Bâkıllânî'nin ders halkasına katıldığını O'ndan usûl ve fıkıh dersi aldığını O'nun ilmi karşısında ilme yeni başlayan/mübtedî birine benzediği duygusunu hissettiğini belirtmiştir.[22]

3. Muhammed b. Hasân (ö. 437/1036): Asıl adı Ebü'l-Hasân 'Alî b. Muhammed b. Hasân el-Harîrî el-Mâlikî'dir. Bâkıllânî'den usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkh eğitimi almıştır.[23]

4. İbnü'l-Lebbân (ö. 446/1045): Asıl adı Kâdı Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muhammed el-Isbahânî'dir. Bâkıllânî'den kendi eserleri olan *el-Mukaddimât fî usûli'd-diyânât* ve *Usûlü'l-fikh* isimli kitapları okumuştur. Şâfiî fıkhının önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Hâmîd el-İsferânîyî'den de Şâfiî fıkhını öğrenmiştir.[24]

5. Ebû Nasr (ö. 420/1019): Asıl adı Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Ebî Nasr'dır. Eş-Şeyh lakabıyla tanınan Ebû Nasr Bâkıllânî'nin ilim halkasına katıldı ve O'ndan fıkıh tedris etti ve Bağdat'ta Bâkıllânî'nin muhalifleriyle olan münâzaralarını kaleme aldı.[25]

6.Kazvînî (ö.414/1023): Asıl adı Ebû Hâtim Mahmûd b. el-Hasân et-Taberî'dir. Bağdat'a gelen Kazvînî Bâkıllânî'den fıkıh usûlü okumuştur. Cedel, hilâf, usûl ve mezheb bilgisi sağlam olan biriydi.[26]

1. 2. 3. Eserleri

Bâkıllânî'nin kaynaklarda nakledilen çok fazla eserine rağmen günümüze ulaşan eserlerinin sayısı azdır. Kâdı Iyâz bu çerçevede 47 eserinin ismini vermektedir.[27]

1. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil:et-Temhîd* olarak meşhur olan bu eser Mu'tezile ve bid'at ehlinin bozuk îtikâdına karşı ehl-i sünneti savunmak amacıyla kaleme alınmıştır. Sahabe ve dört halifenin faziletini açıklamıştır. Bu kitap basılmıştır.[28]

2. *el-İnsâf fîmâ yecibu ı'tikâduhu ve lâ yecûzü'l-cehlu bihi*: Kelâmî konuların kaleme alındığı bir eserdir. Özellikle halku'l-Kurân konusunda ehl-i sünnetin görüşlerini savunduğu muhaliflere reddiyeleri vardır. Eser basılmıştır. [29]

3. *İ'câzü'l-Kurân*: Kur'ân'ın hangi açılardan mucize olduğunu ele alan bir eserdir.[30] Eser

---

[20] İbn Ferhûn, *Dîbâcü'l-müzheb*, 1: 332; Mahlûf, *Şecere*, 1: 292.
[21] Ferhât Koca, "Kâdı 'Abdülvehhâb", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 113.
[22] Kâdı 'Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7: 243-252.
[23] Kâdı 'Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7: 46.
[24] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâdî*, 10, 144.
[25] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, Neşredenin Girişi, 1, 36.
[26] 36 ya bak
[27] Kâdı Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 69-70.
[28]Kâdı Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tîb, Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*, nşr. Şeyh 'Imâdü'd-dîn Ahmed Haydar, (Beyrût: Müessetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, 1407/1987); Kitâbın muhtevasına dair daha geniş değerlendirme ve tahlil için bkz. Adnan, Demircan, "Üçüncü Halîfe Osmân'a Yapılan Eleştirilere Bâkıllânî'nin Cevapları", *İstem*, 8 (2006), 9-20.
[29]Kâdı Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tîb, Bâkıllânî, *el-İnsâf fîmâ yecibu ı'tikâduhu ve lâ yecûzü'l-cehlu bihi*, nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasân el-Kevserî, (yy: Dâru't-Tevfîk en-Nemûziciyye, 1421/2000).
[30] Kâdı Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tîb, Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kurân,* nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1971).

basılmıştır.

4. *el-Beyân*: Bâkıllânî'ye ait fi'l-Mucizât adındaki hacimli eserden geriye kalan bir bölüm olduğu kabul edilir. R. J. Mc Carthy'nin tahkikiyle basılmıştır (Beyrut 1958).

5. *Hidâyetü'l-müsterşidîn ve'l-makne 'fî usûli'd-dîn*: Tamamı on yedi cüz (cilt) olan eserden geriye on iki cüz kalmıştır. Muhammed b. Ebü'l-Hattâb el-İşbîlî *Telhîsü'l-kifâye min kitâbi'l-Hidâye* adıyla eseri ihtisar etmiştir.

6. *Suʾâlâtü ehli'r-reʾy ʿani'l-kelâm fi'l-Kurʾân:* Kur'ân'ın te'vil ve tefsiriyle ilgili sorulara verilen cevaplardan oluşan küçük bir risâle olup yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Lâleli, nr. 3861/7).[31]

7. *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân ve'r-red 'alâ men nehalehü'l-fesâd biziyâde ev noksân*: Kurân'ın Allah'tan geldiği şekliyle hiçbir tahrife uğramadan nesilden nesile aktarıldığını savunan bir eserdir. Bu konuda yazılmış en kapsamlı eser olduğu nakledilmektedir.[32]

8. *Menâkıbü'l-e'imme ve nakzü'l-metâ'in 'an Selefi'l-ümme:* Râşit halîfelere yapılan eleştirilere cevap veren bir eserdir.[33]

9. *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr fi'r-red ʿale'l-Bâtıniyye*: Müellifin döneminde bulunan halifenin kendisinden bâtınîlere karşı bir eser yazmasını talep etmesi sonucu bu eseri kaleme almış ve çok sert bir uslupla reddiyede bulunmuştur.[34]

10. *et-Takrîb ve'l-irşâd: el-Kebîr, el-Evsât, el-Sağîr*: Makalenin konusu olan bu eserin elimizde bulunan kısmı *es-Sağîr* olan tarafıdır. *el-Kebîr* ve *el-Evsât* elimize ulaşmamıştır.

Müellifin günümüze ulaşmayan eserleri şunlardır:

1. Naḳzü'l-fünûn li'l-Câḥiẓ (Câhiz'in i'câz görüşünün tenkidi) 2. Nakzu Nakzi'l-Lümaʿ li'l-Eşʿarî (Ali el-İskâfî veya Kādî Abdülcebbâr'ın Eş'arî'ye ait el-Lümaʿa karşı yazdığı Nakz'ın tenkidi) 3. el-İbâne ʿan mezhebi ehli'l-küfr ve'd-dalâle 4. et-Taʿdîl ve't-tecvîr 5. Şerhu'l-Lümaʿ li'l-Eşʿarî 6. er-Red ʿale'l-Muʿtezile fî me'şţebehe ʿaleyhim min teʾvîli'l-Kurʾân 7. Fî Enne'l-maʿdûm leyse bi-şeyʾ 8. Şerhu Edebi'l-cedel 9. Keyfiyyetü'l-istişhâd 10. Dekāʾiku'l-kelâm 11. el-Kerâmât 12. Tasarrufü'l-ibâd ve'l-fark beyne'l-halk ve'l-iktisâb 13. ed-Dimâʾü'lletî ceret beyne's-sahâbe 14. el-Kesb 15. el-Bagdâdiyyât 16. el-Cürcâniyyât 17. el-İsbahâniyyât 18. Nihâyetü'l-îcâz 19. el-Îmân 20. et-Tebsıra 21. el-Mukaddimât fî usûli'd-diyânât 22. el-Mesâʾilü'l-Kostantîniyye 23. er-Red ʿale'l-mütenâsihîn 24. el-Mesâʾil ve'l-mücâlesâtü'l-mensûre 25. el-İmâmetü'l-kebîre 26. el-İmâmetü'ṣ-ṣaġīre 27. er-Rudûd ʿalâ Ebî Tâhir b. Kāsım 28. Ecvibetü ehli Filistîn 29. Mesâʾil seʾelehâ İbn ʿAbdilmüʾmin 30. el-Usûlü'l-kebîr 31. el-Usûlü's-sagīr 33. Mesâʾilü'l-usûl 34. Fazlü'l-cihâd 35. Emâlî 36. İcmâʿu ehli'l-Medîne 37. İkfârü'l-müteʾevvilîn

[31] Esere dair daha detaylı tahlil, değerlendirme, tahkîk ve tercemesi için bkz. Züleyhâ Birinci, "Ebû Bekir el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *Suâlâtü Ehli'r-Re'y ani'l-Kelâm fi'l-Kur'âni'l-Azîz* Adlı Risâlesinin Tahlîl, Tahkîk ve Tercümesi –Neşr-", Karadeniz Teknik Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi, 3/2 (Güz,2016), 89-119.

[32] Kâdı Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tîb, Bâkıllânî, *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân ve'r-red 'alâ men nehalehü'l-fesâd biziyâde ev noksân,* nşr. Muhammed 'Isâm el-Kudât, (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1422/2001); Eserin muhtevâsına dair daha detaylı tahlil için bkz. Şerafettin Gölcük, "Bâkıllânî'nin *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân*'ı", Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, 3/(Ankara, 1979), 129-132.

[33] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, Neşredenin Girişi, 1: 75.

[34] Eserin muhtevâsı,tahkîk, tahlîl ve değerlendirilmesine dair daha detaylı bilgi için bkz. Ali Aslan, *Bâkıllânî'nin Keşfü'l-esrâri'l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili,* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018).

(Nazzâm'ın kelâm sisteminin tenkidi) 38.İmâmetü Benî ʿAbbâs[35]

1. 2. 4. Bâkıllânî'nin İtikâdî ve Fıkhî Düşüncesi

Bâkıllânî'nin Eş'arî kelamının öncülerinden olduğuna dair herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Kaynaklarda kendisine el-Eş'arî nisbesi verilmesi, bazı konularda Eş'arî'yi eleştirse de genelde mezhebin görüşlerini savunmuştur.[36] Bâkıllânî'nin Eş'arî mezhebinin sistemleşmesi ve yayılmasında öncü bir şahsiyettir. Özellikle Mâğrib bölgesine Eşârilik Bâkıllânî'nin öğrencileri sayesinde yerleşmiştir.[37] Bâkıllânî'nin çabaları itikâdî olarak bir mezhebi savunmanın ötesinde değerlendirilmiştir.

Bâkıllânî'nin Eş'arî olması kendisinin Şâfiî mezhebiyle ilişkilendirilmesine sebep olmuştur.[38] Hanbelî olduğuna dair de farklı iddialar vardır.[39] Ancak Ebherî ve Muhammed et-Tâî gibi hocalarının ve Irak Mâlikî ekolünün en önde gelen ismi Kâdı 'Abdülvehhâb (ö. 422/1031) gibi öğrencilerinin Mâlikî fıkıhına mensubiyeti Bâkıllânî'nin Mâlikî fıkhıyla daha güçlü bir bağının olduğunu göstermektedir. Bâcî ve Kâdı 'Iyaz da O'nun Mâlikî olduğunu ifade etmiştir.[40] Şâfiî mezhebiyle ilişkilendirilmesi Bakıllânî'nin usûl ilminden ziyâde eşârî-kelâm ilmindeki vukufiyeti ve çoğunluğu Şâfiî imamlardan oluşan Eşârî kelamının öncülerinden olmasından kaynaklanmaktadır.[41]

3. BÂKILLÂNÎ'NİN MÂLİKÎ USÛL İLMİNDEKİ YERİ

3. 1. Usûl İlminin Tesîs ve Gelişiminde Bâkıllânî'nin Rolü

3. 1. 1. Bâkıllânî'ye Kadar Yapılan Usûl Çalışmaları

H. II. asırda başlayan usûl alanına dair telif ve tedvîn çalışmaları sonucunda İmâm Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* adlı çalışması ilk eser olarak ortaya çıkmış, takip eden h. III. Asırda ise henüz kapsamlı ve sistemli bir usûl ilmi ortaya konmuş değildi. Bu dönemde yapılan tedvin faaliyetleri daha ziyâde *er-Risâle* üzerinden yürümüştür. Hanefîlerden İsâ b. Ebân'[42] (ö. 220/835) ve Kerhî (ö. 340/951) Şâfiîlerden İbn Süreyc (ö.305/917) gibi bazı âlimlerin yaptığı çalışmalar ya *er-Risâle*'yi açıklama ya da usûlün belli bir konusu ele alma şeklinde cereyân etmiştir. Söz konusu bu çalışmalar usûl ilminde gerçek bir gelişme olarak addedilmemiştir.[43] Ancak h. IV. asırda söz konusu şumüllü çalışmalar yapılmaya ve usûl,

---

[35] Bâkıllânî'nin eserlerine dair daha geniş malumat için bkz. Kâdı 'Iyâz,*Tertîbü'l-medârik*, 7:69-70; M. Ramazan Abdullah, *el-Bâkıllânî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye*, (Bağdad: Matbaatü'l- Ümme, 1986), 196-216: Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* Neşredenin Girişi, 1: 74-83.

[36] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*, Neşredenin Girişi, 1: 39.

[37] Bâkıllânî'nin Mağrib'de Eş'arîliğin yayılmasında etkili olan öğrencileri kendisinden fıkıh ve kelâm tahsil eden Ahmed el-Herevî (ö. 434/1043) ve Tâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1038) olmuştur. Ancak söz konusu bu fikirleri Mağrib'e ilk sokan kişinin Ebû 'İmrân el-Fâsî (ö. 430/1039) olduğu ifade edilmektedir. Bu konuyla ilgili yorumlar için bkz. Ahmet,Çelik, Mağrib'de Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkıllânî ve Cüveynî'nin Etkisi, *V. Uluslar arası Şeyh Şâ'bânî Veli Sempozyumu*, ed. Mustafa Aykaç vd., (Katamonu: Katamonu Üniversitesi Matbaası,2018), 494.

[38] Abdullâh, *el-Bâkıllânî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye,* 145-146.

[39] Fetvâlarının sonuna Muhammed b. Tayyib el-Hanbelî yazdığından Hânbelî olduğu yorumu yapılmıştır. İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Muvâfakatu sarîhi'l-ma'kûl li sahîhi'l-menkûl*, (Beyrut:1985), 1: 260-261; Şerafettin, Gölcük, "Bâkıllânî", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları,1991), 4: 531-535.

[40]Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik, 7: 45,* 46.

[41] Gölcük, "Bâkıllânî", 4: 531-535.

[42] İsâb. Ebân'ın usûl ilmine dair vermiş olduğu *Haberu'l-Vâhid, İsbâtu'l-Kıyas* ve *İctihâdu'r-Rey* isimli eserler isimlerinden de anlaşılacağı üzere belli bir konuya hasredilen eserlerdir. Eserler için bkz. Şükrü, Özen, "İsâ b. Ebân", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 481.

[43] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* Neşredenin Girişi, 93-94; Tâha Feyyâz Câbir el-Alvânî, "Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", çev. Selahattîn Kıyıcı, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 3/(2000), 374.

kapsamı belli bir ilim olarak gelişmeye başlamıştır. Bu dönemde telif edilen ve günümüze ulaşan eserlerden ilki Hanefî mezhebine müntesip Cessâs'ın (ö. 370/981) kaleme aldığı ve usûlün bütün konularını içeren ilk kapsamlı telif olan *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eserdir.[44] Ancak Alvânî söz konusu bu eseri de *er-Risâle* çerçevesinde yapılan çalışmalar içinde değerlendirmiş ve usûl ilmi için gerçek bir gelişme olarak görmemiştir. Ancak eserin muhtevası ve kapsamı söz konusu bu iddianın daha derinlemesine incelenmesini gerektirmektedir. O'nun gelişme dönemi olarak kabul ettiği eserler Bâkıllânî'nin *et-Takrîb ve'l-İrşâd*'ı ile mutezîlî âlim kâdı 'Abdülcebbâr'ın (ö. 416/1024) *el-'Umed*'i olmuştur. Söz konusu bu iki âlimin Şâfiî'den sonra usûlün bütün konularını yazmaya yönelip esaslarını belirlemeye çalıştıklarını belirtmiştir.[45] Cessâs'ın eseri Hânefî usûlcülerin verdiği ilk kapsamlı ve sistematik eserken Bâkıllânî'nin telifi daha kapsamlı ve kâmil kabul edilmiştir.[46]

3. 1. 2. *et-Takrîb ve'l-irşâd* İsimli Eseri

Fıkıh usûlü tarihinde *et-Takrîb ve'l-irşâd es-Sağîr* mütekellimîn usûlünün en kapsamlı ilk eseri kabul edilmektedir. Eser kendinden sonraki hemen tüm usûlcüleri etkilemiştir. Zerkeşî'nin (ö.794/1392), *Bahru'l-Muhît* adlı eserinde "*İmâm Şâfiî'den sonra gelenler (usul konularını) açıkladılar, ortaya koydular, genişçe izah ettiler, şerh yaptılar. Ta ki iki Kâdî gelene kadar durum böyle devam etti. Bunlar Ehli Sünnet"ten Kâdî Ebû Bekr b. Tayyib ve Mûtezîlî Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed'dir. Bu ikisi ibareleri açtılar, işaretleri çözdüler, icmâlî olanları izah ettiler ve müşkilleri giderdiler*"[47] şeklindeki ifadesi Bâkıllânî'nin söz konusu etkisine dikkati çeken önemli bir ifadedir. Zerkeşî bu eseri Şâfiî kaynakları arasında saysa da eserle ilgili "*bir mezheple sınırlı olmaksızın bu ilimde yazılmış en iyi kitap"* yorumunda bulunmuştur.[48] Aynı şekilde Bâkıllânî dışındaki her musannifin insanların kitaplarından nakiller yaptığı aktarılmaktadır.[49]

Kaynaklarda fıkıh usûlüne dair Bâkıllânî'ye sekiz tane kitap atfedilmiştir. Ancak eseri tahkik eden Ebû Züneyd'e göre *el-Kebîr, el-Evsât, es-Sağîr* türleri olan *Kitâbü'l-usûl* isimli eser ile yine *el-Kebîr, el-Evsât, es-Sağîr* türleri olan *et-Takrîb ve'l-irşâd* isimli kitap aynı kitaptır. Bu bağlamda müellifin *et-Takrîb ve'l-irşâd* isimli eserinin üç türü vardır. Ancak günümüze bunlardan ancak *es-Sağîr* olan ulaşmıştır. Dolayısıyla günümüze ulaşan ve üzerinde çalışmalar yapılan Bâkıllânî'ye ait usûl eserinin tam adı *et-Takrîb ve'l-irşâd es-Sağîr* şeklindedir. Eserin *el-Muhtasaru's-sağîr* şeklindeki özetinin dört cilt aslının ise oniki cilt olduğu ifade edilmiş, usûl ilminde mutlak bir eser ve "kitâbun kebîrun" şeklinde nitelenmiştir.[50]Diğer iki usûl eseri ise *el-Mukni' fi usûli'l-fıkh* ve *"Kitâbu emâlî icmâi ehli'l-Medîne*'dir.[51]

---

[44] Soner, Duman, "Usûlü'l-fıkh", *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 218.
[45] Alvânî, "Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", 374.
[46] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, Neşredenin Girişi, 94; Ayrıca icmâ konuları bağlamında yapılan bir incelemede de bu durum tespit edilmiştir. Örnek ve değerlendirme için bkz. Taha Nas, "İcmâ Teorisi ve Bâkıllânî'nin Etkisi", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17, 30 (2014/2), 6.
[47] Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fî Usuli'l-Fıkh*, (yy: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1413/ 1996, 1: 6.
[48] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît,* 1: 7-8.
[49] Kâdı 'Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7: 47.
[50] Kâdı 'Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7: 69.
[51] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh,* Neşredenin Girişi, 1: 87-88.

3. 1. 3. Eserin Muhtevâ ve Sistematiği

Aşağıda tafsil edileceği üzere *et-Takrîb* fıkıh usûlünün bütün konularını içeren bir muhtevaya sahiptir. Müellifin yaşadığı dönemde usûlün temel çalışma alanı olan lafzın manaya delâleti mevzu hem kelâmî hem de fıkıh usûlü çalışmalarının merkezinde bulunmuştur. Usûlcülerin dil tasavvurlarının temelini teşkil eden vaz‘ teorisi bir dilde bir kelimenin herhangi bir anlam için konulmasını ifade eder.[52] Özellikle Mutezile'nin itikâdî anlayışının oturduğu bu dil teorisi fıkıh usûlü konularının da temelini teşkil etmiştir. Bu bağlamda Bâkıllânî de döneminin canlı ve hararetli ortamı içinde yerini almış dil konularının hâkim olduğu fıkıh usûlünü kelâmî ve luğavî tartışmaların temelinde ele almıştır.

Bâkıllânî bâb başlıklarının altında fasl şeklinde bölümler açarak meseleyi ele almıştır. Eserine fıkıh ve fıkıh usûlünün tanımını yaparak başlamış ve hem mütekellimîn hem de fukahânın ortak olan fıkıh tanımını ardından usûl tanımını vermiştir. Müellif önce bilgi vereceği meseleye dair قيل diyerek farklı görüşleri vermiş ardından قولنا diyerek kendi görüşünü beyân etmiştir. Konunun devamında sorulması muhtemel olan soruları da و ان قيل şeklinde ifadelerle sormuş ve قيل له diyerek cevap vermiştir.[53]

Bâkıllânî eserinde daha ziyâde Mu‘tezile'ye cevap vermiş böyle durumlarda onların iddia ettiği bilgiyi قد زعم بعضهم diyerek bir iddia olarak nitelemiş onların görüşlerine muvâfık olan görüşleri de sıralamış ardından tüm bu görüşlerin bâtıl olduğunu ifade edip çürütmeye çalışmıştır.[54] Konulara başlarken sistematik bir metod takip etmiş konunun farklı yönlerini الضرب الاخر الضرب ve الضرب الثالثveya الوجهşeklinde ayrı ayrı belirtmiştir.[55]

Bâkıllânî fıkıh usûlünü 1. Kitâp ve sünnette gelen/vârid olan hitâb 2. Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmü 3. Haber, yolları ve kısımları 4. Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bazı haberler. (Kabulü bazı şartlara bağlı âhâd haberler) 5.İcmâ 6. Kıyâs 7. Müftî ve Müsteftînin özellikleri ve taklîd 8. Yasaklama/hazr ve ibâhâ şeklinde sekiz konu başlığına ayırmaktadır. Hitabın konu başlıkları arasında ise emir, nehiy, husûs, umûm, nâsîh, mensûh, mücmel, müfesser, mutlak, mukayyed, lahnu'l-hitâb, mefhûmu ve fahvâsı, hitâbın delîli ve beyânın mertebeleri şeklinde saymış bunları açıklayacağını belirtmiştir. Bâkıllânî vermiş olduğu bu bilgilerle yazmayı tasarladığı usûl konularını da özet olarak vermiştir.[56]

Bâkıllânî *et-Takrîb*'de ele aldığı usûl konuları şöyledir: Fıkıh ve usûl-i fıkhın tanımı[57],

[52] Bu dönemde yapılan usûl çalışmalarının kelâmi arka planına dair daha detaylı bir çalışma için bkz. İmam Rabbani Çelik, "Şâriin Lafzın Manası üzerinde Tasarrufu: Mütekkellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 38 (2017), 7-43.
[53]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 176,177, 210,211, 254, 260.
[54]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 178,179, 259.
[55]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 228, 236, 239, 240,241, 251, 271, 287,300.
[56]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 311.
[57]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 171.

ilim[58], akıl[59], fiil ve kısımlar[60], mükellef, teklif[61], hüsün-kubuh[62], mübah, nedb, vâcip mekrûh, sahîh-fâsid[63], ahkâmu'l-hitâb[64] hakikât ve mecâz[65], hurûfu'l-meânî[66], Allâh'ın ve Hz. Peygamber'in hitâplarındaki muratlarını bilme yolları[67], emir ve buna dair meseleler[68], nehiy ve hükümleri[69],umûm ve husûs[70], istisnânın hakîkati ve tahsîs[71], mutlâk ve mukayyed[72], delîlü'l-hitâb[73], mefhûmu'l-gâye ve mefhûmu'ş-şart[74], beyânın sınırları[75].

et-Telhîs eseri vesilesiyle ulaşan usûl konuları ise Hz. Peygamber'in fiilleri[76], haber ve hakîkati[77], sahâbenin adâleti ve sözü[78], bâbu'n-nesh[79], bâbu'l-icmâ[80], istishâbu'l-hâl[81], kitâbu'l-kıyâs ve bu başlık altında istihsân[82], kitâbu't-taklîd[83] şeklindedir. Her iki eser çerçevesinde ele alınan usûl konularına bakıldığında Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'de ele almayı düşündüğünü ifade ettiği bütün usûl konularını işlediği görülmektedir.

3. 1. 4. Bâkıllânî'nin Yararlandığı Kaynaklar

Kaynakların verdiği bilgilere göre Bâkıllânî nakli sevmediğinden dolayı kendinde bulunan ilimle eserlerini telif etmiştir. Eserin elimizde bulunan kısmında da kendisine ait bazı eser isimleri ve Şâfiî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ından başka bir eser ismi zikretmemesi bu ifadeleri destekler. Bâkıllânî'nin kendi yazdıklarını ihtisâr etmeye çalışsa buna muvaffak olamayacağı belirtilmiş, ilminin derinliğine vurgu yapılmış[84] O'ndan önce ayrıntılı müstakil eserlerin telif edilmediğini belirtmiştir.[85] Müellif Mu'tezilî ulemâdan, Irak Ekolünden ve çeşitli isimlerden bahseder. Ebu'l-Hasân el-Kerhî, es-Selcî, Cübbâî (ö. 303/917) ve oğlu, İsâ b. Ebân ve Ebû Şemr el-Mürcî bahsettiği isimlerin bazılarıdır.[86] Eserinde özellikle Mutezilî ulemâyı ve Mutezilî düşünceyi sistemleştiren Cübbâî[87] ve oğlunun iddialarını temel alması müellifin yaşadığı dönemde Eş'ari ve Mutezile arasındaki entelektüel tartışmaların hareketli bir şekilde sürdüğünü ve Bâkıllânî'nin eserini Mutezile, Mürcie, Hâriciler, Râfiziler gibi kelâmî ekollerin

[58]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 174-195.
[59]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 202-207.
[60]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 232.
[61]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 239-256.
[62]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 278-286.
[63]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 288-303.
[64]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 316.
[65]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 352-
[66]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 409-422.
[67]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,1: 429-441.
[68]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2: 5-316.
[69]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,2: 317-368.
[70]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,3: 5-126.
[71]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,3: 126-302.
[72]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,3: 307-331.
[73]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,3: 331-338.
[74]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd*,3: 358-366.
[75]Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd,* 3: 370-425.
[76] Cüveynî, *et-Telhîs*, 2: 881-932. Fıkrâ.
[77] Cüveynî, *et-Telhîs*, 2: 964-1079. Fıkrâ
[78] Cüveynî, *et-Telhîs*, 2: 1083-1188. Fıkrâ.
[79] Cüveynî, *et-Telhîs*, 2: 1188-1326. Fıkrâ.
[80] Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 1328-1524. Fıkrâ.
[81] Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 1535-1561. Fıkra.
[82] Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 1563-1887. Fıkra.
[83] Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 1902-1969. Fıkra.
[84] Kâdı 'Iyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 7: 47.
[85] Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît fî Usuli'l-Fıkh*, 1: 6.
[86] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh,* Neşredenin Girişi, 1: 94.
[87] Örnek olarak bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh,* 3:19.

yoğun tartışmalarının yaşandığı bir dönemde kaleme aldığını göstermektedir.[88] O'nun özellikle Mutezile'ye karşı savunduğu lafzın manaya delâletine dair konu başlıkları Mutezile'nin kelâmî olarak savunduğu temel prensiplerin meşrulaştırılmasını engellemeye yönelik bir çaba olarak değerlendirilmiştir.[89] Mutezile, Mürcie, Kaderiye gibi oluşumların kelâma ve dile dair ciddi tartışmaları ve kendinden önce bir usûl anlayışı ortaya koyan Hanefîlerden İsâ b. Ebân, Cessâs ve Kerhî'nin ve İmâm Şâfiî'nin görüşleri müellifin usûl anlayışını oluşturması için bir zemin oluşturmuştur. Zira Bâkıllânî eserinin tamamında hakim olduğu üzere söz konusu bu görüşler üzerinden yürümüş ve onların batıl olduğunu göstermeye çalışmıştır.

3. 1. 5. Bâkıllânî'den Yararlanan Usûlcüler

Bâkıllânî'den sonra gelen mütekellimîn usûlcülerinden Cüveynî, Gazzâlî, Râzî, Âmidî ve Şevkânî gibi birçok usûlcü ondan nakillerde bulunmuş, bazen isim vermeseler de onu takip etmişlerdir.[90] Zerkeşî (ö. 794/1392) Bâkıllânî'den yaklaşık beşyüz, Hanbelî ulemâdan İbnü'l-Neccâr (ö.972/1564) da direk ismini vererek altı yerde isimsiz olarak da altmış beş yerde nakilde bulunmuştur. Makdisî (ö.906/1500) on bir, Şîrâzî (ö.476/1083) yirmi dört Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö.458/1066) *el-'Udde*'de onaltı, Tûfî (ö.716/1316) otuz yedi, İsfehânî (ö.749/1349) kırk ve İbn Subkî (ö.771/1369) de birçok yerde Bâkıllânî'den nakil yapan usûlcülerdir.[91] Burada Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî olmak üzere üç mezhep müntesibinin de *et-Takrîb*'i referans aldığı görülmesi Bâkıllânî'nin usûl ilmindeki yerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

3. 1. 6. Bâkıllânî'nin Metodu ve Usûle Dâir Bazı Görüşleri

Fıkıh usulü tarihinde Fukahâ, mütekellimîn ve memzûc olarak isimlendirilen üç farklı telif metodu ortayaçıkmıştır. Bir fıkıh mezhebinin fürûya dair fetvâ ve hükümlerini temellendirmeye ve söz konusu hükümlerin delillerden nasıl çıkarıldığını ortaya koymaya çalışan usûl yöntemi "fukaha metodu", hükümlerin delillerden çıkarılmasında kelâm esaslarına dayanan usûl yöntemi ise "mütekellimîn metodu" olarak kabul edilmiştir. Fukahâ metodu daha ziyâde Hanefîlerle ilişkilendirilirken mütekellimîn metodu Şâfiîlere nispet edilmiştir. VI. (XII.) ve özellikle VII. (XIII.) yüzyıldan itibarense iki yöntemi birleştiren "karma (memzûc) metot" ortaya çıkmıştır.[92]

Mütekellimîn metodunu esas alan Bâkıllânî[93] kendinden önceki görüşleri vermiştir. Mesela emir kavramına dair irâdenin gerekli olup olmadığı konusunda önce Kaderiyye, ehl-i Irâk[94], cumhûr ulemâ, Mu'tezile[95]ve Şâfiî ashâbının[96] iddialarını zikretmiş bunların bâtıl olduğunu söyleyerek görüşünü delilleriyle birlikte açıklamıştır.[97] Bazen "bazıları" diyerek

[88] Orhan Şener, Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş,* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 76-77.
[89] Çelik, "Şâriin Lafzın Manası üzerinde Tasarrufu",7.
[90] Kutub b. Mustafâ Sânev, *Erâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkıllânî ve Eseruhâ fî 'ulmi usûli'l-fıkh,* (Yüksek Lisans Tezi, Melik Suûd Üniversitesi, 1992), 609.
[91] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh,* Neşredenin Girişi, 1: 96-97.
[92] Asım Cüneyd Köksal-İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i fıkıh", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 202.
[93] Sânev, *Erâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkıllânî,* 5.
[94] Örnek olarak bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2: 227.
[95] Mutezîle'nin görüşünün batıl olduğunu savunduğu görüşlerine dair örnek olarak bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2: 46, 307,277.
[96] Örnek olarak bkz. Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2: 27.
[97] Örnek olarak bkz. Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2: 11-12.

herhangi bir zümre belirtmezken[98] bazen de Hasan el-Eşarî'nin ve mütekkellimînin görüşünü zikretmiş onlarla aynı fikirde olduğunu izhâr etmiştir.[99]Bâkıllânî her usûlcünün yaptığı gibi konuları dil tartışmaları üzerinden yürütmüş bu bağlamda dilcilerin/ehlü'l-lügā görüşünü de kendini destekleyen bir veri olarak kullanmıştır.[100] Bâkıllânî'nin temelde hedef aldığı grup daha ziyâde Mu'tezile'dir.

Bâkıllânî'nin en önemli metodu bazı usûl konularının aynı anda farklı hükme varmayı gerektiren bir durumu içermesi halinde *vakf* yapmak gerektiği düşüncesidir. Eser dil tartışmalarının çok yoğun olduğu bir dönemde kaleme alındığından dil tartışmaları çerçevesinde vakf, umûm ve hâs olmak üzere üç farklı ekol ortaya çıktığı, Bâkıllânî'nin vakf ekolüne mensup olduğu görülmektedir. Bu ekole göre lafızlar konuluşu itibariyle umûm ve husûsun her ikisine de şâmildir. Lafzın hangisine hamledileceği, söyleyenin kastı ve lafızda yer alan karînelerle ilişkilidir.[101] Müellifin üzerinde tevakkuf ettiği usûl görüşlerinden bazıları şöyledir: Emir konusunda *if'al* sigasının vucûb, nedb, ibâhâ, tehdît anlamlarından hangisine hamledileceği, yasaklamadan sonra kullanılan emrin ne anlam ifade ettiği, umûm için bir sîga olup olmadığı, Hz. Peygamber'in mutlak olarak yaptığı fillerin îcâb, nedb, ibâhâdan hangisine hamledileceği konularında tevakkuf etmiştir.[102]

Bâkillânî'nin sahip olduğu bu düşünce sisteminin/usûlünün temel dayanağı usûl konularının zaruri bilgiye dayanması gerektiği ilkesidir. Zira O'na göre ilim zarurî/ızdırârî ve zanni/istidlâlî olmak üzere iki kısımdır.[103] Bu zaruri bilginin ana kaynağı ise akıl, mütevatir olarak gelen ve manası kesin olarak tespit edilebilen haberler ve icmâdır. Zannî konularda ise tercihi gerektiren başka bir delil/karîne bulunmadığı müddetçe anlam konusunda tevakkuf edilmesi gerekir.[104] Kitabın bütün konularında kendini gösteren bu düşünce Bâkıllânî'nin usûl düşünce ve metodunu ifade etmesi bakımından önemli bir tespittir. Bu bağlamda en önemli sorun Hz. Peygamber'den nakledilen haberler konusunda ortaya çıkmaktadır. Zira ahâd haberle istidlâl yapılamayacağını ifade etmiş özellikle dil ve akâid konularının onunla tespit edilemeyeceğini savunmuştur.[105]

Bâkıllânî'nin genelde Mu'tezile usûlcülerinin görüşlerine cevap verdiği usule dair bazı görüşleri ise şu şekilde ifade edilebilir. Usûlün lafız bahislerinden olan emir konusunda emrin ancak yüksek mevkiden gelmesi gerektiğini ifade eden Mutezile'ye itiraz etmiş böyle bir konumda olan birisinin de emrinin geçerli olduğunu zira emir lafzının bazen emir bazen de istek ve arzuyu bildirdiğini ve aksi bir delilin de olmadığını savunmuştur.[106] Aynı şekilde mutlak emrin neyi ifade ettiği hususunda Mutezilî usûlcülerin çoğunluğunun, İmâm Şâfiî ve

[98] Örnek olarak bkz. Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2: 26.
[99] Örnek olarak bkz. Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2: 27.
[100] Örnek olarak bkz. Bâkıllânî,*et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2: 35-36, 40, 41, 122.
[101] Bâkıllânî bu üç grubu *ashâbu'l-umûm, ahâbu'l-husûs ve ashâbu'l-vakf* olarak nitelemektedir. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 3: 7, 12.
[102] Vakf etmek bir konu hakkında hükme varmak için delil buluncaya kadar beklemek demektir. Örnek olarak bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,* 2: 33, 34, 36, 42, 96.
[103] Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd,*1: 183.
[104] Mehmet, Nezir Ceylan, *Bâkıllânî'nin et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr Adlı Eserinde Emir ve Nehiy,* (Yüksek Lisansa Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017), 241; Abdulbasıt Saltekin, *Bâkıllânî'nin et-Takrîb ve'l-İrşâd Adlı Eserinde Tahsîs Kuramı*, (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2010), 95.
[105] Cüveynî, *et-Telhîs*,2: 430.
[106] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, 2: 7-8.

arkadaşlarının ve fukahânın çoğunun emrin nedb ifade ettiği görüşünü savunduklarını nakletmektedir. Buna karşılık şeyhimiz dediği İmâm Eşârî, bazı fakihler, kelâmcılar ve Bâkıllânî ise mutlak anlamda kullanılan emrin hem icâp hem de nedbe ihtimalinin müşterek olduğunu bu durumun ancak bir karine vesilesiyle netleştirilebileceğini belirtmişlerdir.[107] Teklîf hususunda ise Mû'tezile ekolünün görüşünü "mükellef ancak emredileni yaptıktan veya onun vakti çıktıktan sonra bu emirle sorumlu olduğunu bilebilir. Zira mükellef emredileni yapmadan önce mükellef olma durumu ortadan kalkabilir. Dolayısıyla mükellef ancak emredildiği şeyi yerine getirdikten sonra bu emirle bağlı olduğunu bilebilir" şeklinde nakleden Bâkıllânî, onlara şu şekilde cevap vermiştir: Mükellef emredilen şeyi henüz yerine getirmeden önce bilebilir ve teklif şartlarını haiz olması durumunda ilgili emirle mükellef olur. Şâri gelecekte mükellefi bir emirle sorumlu tutabildiği gibi mükellef de bu emri bilebilir. Müslümanların önde gelen âlimleri bu konuda icmâ etmişlerdir.[108] Mükellefin emri yerine getirdikten sonra emredildiğini bilmesinin onun vacip olan bir ibâdete niyet edememesine sebep olacağını vurgulayan Bâkıllânî, namazın vacip olduğunu önceden bilen kişinin ona niyet edebileceğini belirtmektedir. Diğer taraftan haram olan bir fiil yapıldıktan sonra bilinirse mükellefin kendini haramdan koruyamadığından dolayı emredildiği fiilin hükmünü önceden bilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[109] Bâkıllânî'nin Mutezile'ye karşı görüşte olduğu ve cevap verdiği diğer bir usûl meselesi ise nehyin fesâdı gerektirip gerektirmediği durumudur. Söz konusu bu durum ibâdet ve akitlerde ortaya çıkmaktadır. Meselâ kendileriyle nikâh akdi yapılması yasak olan biriyle evlilik durumunda nehiy fesadı gerektirir. Diğer bir ifadeyle yapılan akit fasittir. Ancak ibâdet ve akitlerdeki şartlardan herhangi birini ihlâl etmediği zaman fesâdı gerektirmez. Mesela gasbedilen bir arazide kılınan namaz fail ve fiile taalluk etmediğinden fesâdı gerektirmez. Bâkıllânî burada aksini savunan Mutezile'ye cevap vermiştir.[110]

Bâkıllânî'nin usule dair deliller konusundaki bazı görüşleri ise onun eserinin tamamı günümüze ulaşmadığından Cüveynî'nin *et-Telhîs* ve *el-Burhân'ı*, Bâcî'nin *İhkâm*'ı aracılığıyla verilecektir. Bâkıllânî sahabe mürselleriyle istidlâl yapılmayacağını ifade etmiş[111] bu konuda çoğu hadisçi ve fukâhânın bir kısmıyla aynı görüşü kabul etmiştir. Mâlikî mezhebine müntesip bir âlim olmasına rağmen Medîne ulemâsının icmâının şayet diğer beldelerdeki âlimlerin muhalefeti varsa delil olmayacağını ifade etmiş, bir beldeyle sınırlı olmaksızın her dönemdeki ulemânın ittifakının icmâ olarak kabul edilmesinin daha doğru olduğunu savunmuştur.[112]Bâkıllânî'nin usûlün delillerinden biri olan istishâbu'l-hâl ile ilgili düşüncesi de ilginçtir. O'na göre müçtehid tartışmada hasmına karşı bu delil üzerinden gidemez ancak kendi içinde bir hükme varmada bu delili kullanabilir. Bu bağlamda kendisine getirilen konularda vâcip olduğuna dair bir delil bulamazsa vacip olmadığına hükmeder.[113]

---

[107] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* 2: 26.
[108] Bâkıllânî, *et-Takrîb,* 2: 282.
[109] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, 2: 283.
[110] Bâkıllânî, *et-Takrîb*, 2: 351.
[111] Cüveynî, *el-Burhân,* 1: 637.
[112] Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl,* 1: 488.
[113] Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 130.

Mesâlîh-i mürseleyi de mutlak bir delil olarak görmeyen Bâkıllânî, bunun sebeplerinden birisi olarak bu delilin Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyâs gibi üzerinde ittifâk edilen asıl delillere dayanmadığını savunmaktadır. İkinci olarak da insanların zanlarına dayanarak şerîât içinde bir kaosa neden olabileceklerini vurgulamaktadır. Diğer taraftan bu durumun yeni bir alan olduğunu ifade etmiş Hz. Peygamber'den sonra şer'i bir hükmün konulamayacağını, manaların ancak şerîât tarafından konulacağını, bu alanın genişletilmesi durumunda ise kişilerin peygamberler mesabesinde olacağını belirtmiştir. Son olarak da böyle bir uygulamanın sahabe icmâına dayanmadığını onlardan böyle bir amelin nakledilmediğini ifade etmiş bütün bunlara dayanarak mesâlih-i mürseleyle istidlâl yapılamayacağını savunmuştur.[114]Bâkıllânî usûlde tartışılan nesih meselesini kabul eden usûlcüler arasında yerini almıştır. Neshi "uygulama vakti ve gereğince amel edilmesi sabit olduktan sonra hükmün kaldırılması" şeklinde tanımlamış ve tahsîsten farklı bir uygulama olduğunu ifade etmiştir. Tahsîste ilk konulduğunda mütekellimînin zihninde var olan hükmün kapsamının daraltılması nesihte ise bir kısmının ve tamamının çıkarılması söz konusudur.[115] Usûl ilminin çok tartışılan ve İmâm Ebû Hanîfe ile özdeşleşmiş İmâm Mâlik'in de kabul ettiği delillerden biri olan istishânı ancak delille uyumlu olması halinde kabul etmiştir. Bâkıllânî bu konuda "Rabbinizden size indirilenin en güzeline uyun"[116] âyetini delil olarak öne sürenlere karşılık "ey akıl sahipleri ibret alın", "onlardan istinbât edenler elbette bunu bilirlerdi"[117] şeklindeki âyetlerde en güzelinin delille uyumlu olanın olduğunu beyân ederek kişileri delillere yönlendiren âyetleri cevap olarak kullanmıştır.[118] Bâkıllânî'nin taklîd konusunda da düşünceleri farklıdır. O bu konuda öncü olmuş, Cüveynî, Gazzâlî, Âmidî, İbnü'l-Hâcib de O'nu takip etmişlerdir. Bu görüşe göre, âmmînin yaptığı esasen taklîd değildir. Zira âlimin sözü müsteftî için delildir. Müsteftînin bu delille amel etmesi gereklidir.[119] Bir âmmînin bir müçtehîdi tercih etmesi için de zihni bir süreç ve tercih gereklidir. Bu bağlamda âmmînin taklîd ehli olduğunu söylemek uygun değildir. Usûlcülerin çoğu âmmînin ulemâya uymasını müçtehîdin zihnî süreciyle aynı görmediğinden taklîd olarak isimlendirmişlerdir.[120]

Bu bilgiler ışığında bazı usûl konuları çerçevesinde Bâkıllânî'nin kendi düşünce ve usûl sistemini oluşturduğu söylenebilir. Zira döneminde birçok konuda genel kabulün dışında bir düşünce sistemi kabul etmiş ve bunu Kurân, sünnet ve dil biliminin verileri bağlamında delilleriyle birlikte savunmuştur.

3. 2. Eserin Şâfiî Usûlcüler Üzerindeki Tesiri

3. 2. 1. Cüveynî ve *et-Telhîs* İsimli Muhtasarı

Bâkıllânî'nin *et-Takrîb ve'l-irşâd*'ı üzerine yapılan tek muhtasâr çalışması Cüveynî'nin (ö.478/1085) *et-Telhîs*'idir. Fıkıh usûlü ve kelâmın otorite isimlerden olan Cüveynî, Bâkıllânî'ye ait olan oniki bin varak hacminde olan eserleri ezberlercesine okuduğu

[114]Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 1115.
[115] Saltekin, *Bâkıllânî'nin et-Takrîb ve'l-İrşâd Adlı Eserinde Tahsîs Kuramı*, 46,48.
[116] Zümer, 39/55.
[117] Nisâ, 4/59.
[118] Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 314, 315.
[119] Cüveynî, *et-Telhîs*, 3: 326.
[120] Eyüp Sait, Kaya, "Taklîd", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 461.

nakledilmektedir.[121] İlk çalışması olmasından dolayı henüz kendi fikirlerinin başlangıcında olan müellif, olgunluk döneminde bu kitaptaki görüşlerinin çoğundan döndüğü nakledilmektedir. *et-Telhîs*'te Bâkıllânî'ye tabi iken[122]*el-Burhân* adlı usûl eserinde daha özgün bir çalışma ortaya koymuş ve kendi içtihâdına göre hükme varmıştır.[123] Cüveynî'nin bu eseri muhtasâr eser olmanın ötesinde esasen bir şerh niteliğindedir. Zira müşkîl olan yerleri şerhetmiş[124], soru ibârelerini açıklamış ve gerekli gördüğü yerlerde kısaltma[125] yapmıştır. Diğer taraftan naklettiği görüşler arasında kendisine göre daha doğrusunun hangisi olduğuna da işaret etmiştir.[126]Cüveynî bazı yerlerde muhaliflerin de görüşlerini delilleriyle verip gerekli cevapları vermiştir.[127] Cüveynî bu eserde Bâkıllânî ile muvafık ve muhâlif olduğu usûl görüşlerini de nakleden bir telif metodu izlemiştir.[128]Cüveynî her ne kadar *el-Burhân*'da farklı bir usûl anlayışı ortaya koysa da Bâkıllânî'nin görüşlerinden istifâde etmiş kendisinden hemen her meselede nakilde bulunmuştur.[129]

3. 2. 2. *et-Takrîb*'in Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ'sının* Temel Kaynağı Olması

Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ* isimli telifi, fıkıh usûlü literatüründe mütekellimîn metoduyla kaleme alınan dört temel eserden biri olarak kabul edilmiş[130]ve kendinden sonraki usûl çalışmalarını etkilemiştir. h.VII. (XIII.) asırdan sonra usûl ilminde çok önemli tesirler bırakan Fahreddîn er-Râzî'nin (ö.606/1209) *el-Mahsûl*'ünün temel başvuru kaynakları arasında *el-Müstasfâ* ve *el-Mu'temed* bulunmaktadır. Âmidî (ö.631/1233) de *el-İhkâm*'da ağırlıklı olarak *el-Müstasfâ*'nın tertibini takip etmiştir. İbn Kudâme'nin (ö.620/1223) *Ravzatu'n-Nâzır*'ı ise *el-Müstasfâ*'nın muhtasarı mahiyetindedir.[131]

Eser, şekil açısından önceki teliflerde bulunmayan bir tertîb güzelliğine sahip, içerik bakımından da mantıkî bir sunuşla konuları işleyen bir çalışmadır.[132] Zira esere mantık konusuyla giriş yapılmış böylece mantık ilmi usûle dahil edilmiştir.[133]İbn Haldun Eşʿarî kelamına dair iki yöntemden bahsetmektedir. Bunlardan birinin "mütekaddimûn yöntemi" olduğunu ifade etmiş, söz konusu bu yöntemi ilk defa Eşʿarîler'in kullandığını en temel ilkesinin ise kelamâ dair konulara felsefe ve Aristo mantığının dahil edilmemesi olduğunu belirtmiştir. Bu yöntemin temsilcilerinden en önde geleni Bâkıllânî'dir. Diğeri ise kelam konularını felsefe ve mantık temelinde işlenmesi "müteahhirûn yöntemi"dir. Bu yöntemin en önemli özelliği tabiat felsefecilerinin fikirlerini reddetmektir. Tabileri ise mütekellimînden

---

121 'Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, "Cüveynî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 142.
122 Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdullâh Cevlem en-Neybâlî-Şûbeyyir Ahmed 'Ömerî, (Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1317/1996), Neşredenin Girişi, 1: 66.
123 Mustafa Baktır, "el-Burhân fî usûli'l-fıkh", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 434.
124 Örnek olarak bkz. Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, 1: 420.
125 Örnek olarak bkz. Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, 1: 174.
126 "Bana göre en doğrusu budur" şeklinde tercihini ifade eden ibare için bkz. Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, 1: 317.
127 Örnek olarak bkz. Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, 1: 111.
128 Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, Neşredenin Girişi, 1: 70.
129 Cüvenî, *el-Burhân*, Neşredenin Girişi,1: 52.
130 Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl,* nşr. Muhammed Hasan Heyto, (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1419/ 1998), 33.
131 Yunus, Apaydın "el-Mustasfâ", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 125.
132 Gārîş, Sâdık, *Mevkifu'l-Gazzâlî min ârâi'l-Kâdı Bâkıllânî min hilâli'l-Mustasfâ*, (Doktora Tezi, Vehrân Üniversitesi,2015/6), 95, 96.
133 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ılmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız, (yy: Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere, 2008).

Gazzâlî, Fahru'r-Râzî ve Beyzâvî, Îcî, Teftâzânî'dir.[134] Kelâmdaki bu metot farklılığının kelâm ve mantık ilmiyle sınırlı olmayıp fıkıh usulü alanına da yansıdığı görülmektedir. Zira, Gazzâlî eserine mantık ilmiyle giriş yaparken mantıkla dirsek temasında olan felsefeye karşı reddedici bir tavır takınmış ancak felsefenin nasıl anlaşılması gerektiğine dair de telifler vermiştir.[135] Bu bağlamda Gazzâlî'nin Bâkıllânî'den en önemli farkının mantık ilmini usule dahil etmesi olduğu ifade edilebilir. Nitekim kaynaklarda Mâlikî fıkıh usûlcülerine dair verilen biyoğrafik bilgilerde Fahreddîn Râzî'nin ve tâbilerinin temsil ettiği ve mantık ilmini kullanan "müteahhirîn metodu/tarîkatü'l-müteahhira" diye bir yöntemden bahsedilmektedir.[136] Söz konusu bu yöntemin karşıtı olanların mantık ilmini inkâr ettikleri kelâm ve fıkıh usulünde "mütekaddimîn metodu/tarîkatü'l-akdemîn"'a mensup oldukları bilgisi de belirtilmektedir.[137] Diğer taraftan söz konusu yöntemi reddedenlerden İbn Tayr olarak meşhur Ebû Muahmmed 'Abdullâh b. Ahmed İbn 'Abdisselâm'ın (ö.699/1300) Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sına güzel bir ihtisâr yaptığı nakledilmektedir.[138]Bu ifadeler mütekellimine dair usûlde ortaya çıkan iki farklı metod olduğuna işaret etmektedir.

Kendinden sonraki döneme ciddi etkileri olan Gazzâlî'nin yapılan çalışmaların da gösterdiği gibi Bâkıllânî'den oldukça istifâde ettiği görülmektedir.[139] Hatta nakilde bulunduğu yerlerde kullandığı dilin Bâkıllânî'nin eserinde kullandığı dille paralellik arzettiği ifade edilmektedir.[140]Gazzâlî Bâkıllânî'den nakil yaparken konunun aynısını ve ya özetini vermiştir. Meselâ hakîkât ve mecâz konusunda yapılan atıfta Gazzâlî Bâkıllânî ile aynı fikri paylaşmış, meseleyi Bâkıllânî'nin ele aldığı şekilde işlemiş hatta verdiği örnekleri dahî aynısıyla nakledilmiştir.[141]Yine nesh kavramını "önceki hitapla sabit olan hükmün, zaman bakımından daha sonra gelen ve bu hükmün kalktığına delalet eden hitap olup, şayet bu hitap olmasaydı hüküm ilk hitap ile sabit olarak kalacaktı" şeklinde tanımlayarak Bâkıllânî'nin tanımını esas almıştır.[142] Bazı mevzularda ise genelde aynı fikirde olup cüz'i bir kısmında farklı kanaatte bulunmuştur. Bazen tamamen zıt bir kanaat belirtirken yorum yapmadan sadece aktarım yaptığı yerler de bulunmaktadır.[143]

3. 3. Mâlikî Usûlcülere Olan Etkisi

3. 3. 1. Bâkıllânî'nin Mısır ve Irâk Mâlikîlerine Tesiri

Bâkıllânî özellikle Cüveynî üzerinden klasik dönem Mâlikiliğini etkilemiştir. Zira

---

[134] Yûsuf Ahnâne, "Medresetü'l-Kâdî el-Bâkıllânî fi'l-Gârbi'l-İslâmî", *el-Fikrü'l-eş'arî bi'l-Mağrib*, nşr. Cemâl Ilâl el-Buhtî, 1/(1438/2017), 58-59.

[135] Gâzâl'nin felsefenin ne olması gerektiğine dair eseri bulunduğu gibi felsefecilerin tutarsızlıklarını ortaya koymak için kaleme aldığı telif de söz konusu karşıtlığı ortaya koymaktadır. İlgili eserler için bkz. Bekir, Karlığa, "Gazzâlî", Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 522. 518-530.

[136] Ebu'l-'Abbâs Ahmed, Gubrinî, *'Unvânü'd-dirâye fî men 'urife mine'l-'ulemâ fi'l-mieti's-sâbi'a bi bicâye*, nşr. Âdil Nüveyhiz, (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1969), 73; Ali Hakan, Çavuşoğlu, *Irâk Mâlikî Ekolü*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004), 99.

[137] Gubrinî, *'Unvânü'd-dirâye,* 110; Çavuşoğlu, *Irâk Mâlikî Ekolü*, 99.

[138] Gubrinî, *'Unvânü'd-dirâye,* 221.

[139] Bâkıllânî'nin Gazzâlî'ye olan etkisi üzerinde çalışma yapan Sanev, söz konusu bu etkinin yaz günü güneşin netliği kadar açık olduğunu ifade etmiştir. Sânev, *Erâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkıllânî*, 601.

[140] İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlünde Bâkıllânî'nin Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde*), (Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi, 2008), 29.

[141] Bu konuya dair iki eserdeki bilgilerin karşılaştırılması için bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1: 355-359; Gazzâlî, *el-Mustasfâ,* 3:32-35; Daha detaylı bilgi için bkz. Yıdırım, *Fıkıh Usûlünde Bâkıllânî'nin Gazzâlî'ye Tesiri,* 38-41.

[142]Âmidî Gazzâlî'nin bu tanımı Bâkıllânî'den aldığını ifade etmektedir. Seyfeddin, el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli 'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzak el-Afîfî, 4 Cilt, (Riyâd: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2003), 3: 130-134.

[143] Örnek olarak bkz. Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1: 370-371; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 681-682.

mezhepte Cüveynî'nin eseri üzerinden şerh çalışmaları yürütülmüştür. Bâkıllânî'nin kendi mezhebi üzerindeki etkisi genellikle ilk dönemde eser üzerine çalışmalar yapan Şâfiî âlimler üzerinden olmuştur. Ancak Mâlikî mezhebinin yayıldığı bölgelerden Irâk, Mısır, Mağrib ve Endülüs'de bulunan Mâlikî fukâhâya da etkisi olmuştur.

Bâkıllânî'den Mâlikî doktrinini alan isimlerden birisi Irâk Mâlikî Ekolü'nde oldukça önemli bir yeri olan Kâdı 'Abdülvehhâb (ö. 422/1031) olmuştur. Eserleri ve görüşleriyle Mâlikî mezhebinin usûl ve furû' sahasına dair katkıları zikre değerdir. Bâkıllânî, Kâdı 'Abdülvehhâb ve İmrân el-Fâsî'nin bir araya gelmesiyle İmâm Mâlik'in ilminin toplanacağını ifade etmiştir.[144] "*İki Muhammed (İbn Sahnûn ile İbnü'l-Mevvâz), iki şeyh (İbn Ebû Zeyd ile Ebû Bekir el-Ebherî) ve iki kadı (Kādî Abdülvehhâb ile İbnü'l-Kassâr) olmasaydı Mâlikî mezhebi ortadan kalkardı*" sözü de onun mezhebin tarihindeki rolüne işaret etmektedir.[145] İyi bir münazaracı ve mezhebi savunma konusunda oldukça başarılı olan Kâdı Abdülvehhâb hocası Bâkıllânî'den bu yönüne dair takdir görmüştür.[146] Kendisinden sonraki döneme çok kıymetli eserler bırakan Kâdı Abdülvehhâb fıkıh usulüne dair *el-İfâde fî usûli'l-fikh*, adlı bir eser yazmış daha sonra bu eseri *et-Telhîs fî usûli'l-fikh* ismiyle özetlemiştir.[147] Bu alanda Irâk Mâlikîleri tarafından yazılmış başka eserler olsa da Kâdı Abdülvehhâb'ın bu eseri kendisinden sonraki fıkıh usulü çalışmalarında özellikle Karâfî tarafından kaynak olarak kullanılmıştır.[148] Kâdı Abdülvehhâb'ın bazı eserlerinin yaygınlaşması mezheb bilgisinin iyi olması, anlaşılır bir dil kullanması, etkili ve tutarlı bir metod kullanmasıyla ilişkilendirilmektedir. Onun bu özelliğindeki en büyük etken ise "*dilimi çözen ve bana ifade gücü kazandıran*" dediği hocası Bâkıllânî'ye ait olduğu belirtilmektedir.[149]

Bâkıllânî'den ekilenen ve kendisinden nakilde bulunanlardan biri de Mısır Mâlikî usûlcülerinden Karâfî (ö. 684/1285)'dir. O'nun usûl ilmine dair mezhepte meşhur üç eseri bulunmaktadır. Bunlardan biri *Tenḳîḥu'l-fuṣûl fî 'ilmi'l-usûl* isimli[150] eserinde "imâm" ifadesiyle Râzî, "kâdî" ibaresiyle Bâkıllânî, "üstât" kelimesiyle de İsferâyînî kastedilmektedir.[151] Karâfî mütekellimîn metodu içinde ortaya çıktığı belirtilen iki farklı tavrın temsilcilerinden de yararlanmıştır. Söz konusu temsilciler mantık ve felsefeyi reddeden ekolün öncülerinden Bâkıllânî[152] ve mantığı usule dahil eden Gazzâlî ile buna felsefeyi de ilave eden Râzî'dir. Vermiş olduğumuz bu bilgilerden Mâlikî mezhebinde çok etkili olan iki ismin Bâkıllânî'den istifâde ettiğini bunlardan birinin Irâk mâlikî ekolünü temsil ederken diğerinin Mısır Mâlikî ekolünü temsil ettiği görülmektedir. Bu bilgi Bâkıllânî'nin bütün Mâlikî çevrelerin referans

[144] Kâdî Iyâz, *Tertîbu'l-medârik,* 7: 246.
[145] Ferhat, Koca, "Kâdı Abdülvehhâb", *Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 113.
[146] Kâdî Iyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7: 246.
[147] Kâdî Iyâz, *Tertîbu'l-medârik,* 7: 222.
[148] İbn Fehûn, *Dibâcü'l-müzheb*, 2: 22; Karafî her iki eseri Nefâ'isü'l-usûl'ünde başvuru kaynağı olarak zikretmiş ve *el-İfâde*'nin iki cilt olduğu bilgisini vermiştir. Karafî, *Nefâ'isü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl,* nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz, (Beyrut: yy., 1416/1995), 1, 92.
[149] Çavuşoğlu, Irâk Mâlikî Ekolü, 221.
[150] Karâfî Zehîrâ isimli eserine iki tane mukaddime yazdığını ilk mukaddimede ilmin fazileti ve âdâbını işleyeceğini ikinci mukaddimede ise fıkıh usûlü ve kurallarını açıklayacağını ifade etmiştir. İşte söz konusu bu eser O'nun *Zehîrâ* isimli fıkıh eserine yazdığı ikinci mukaddime kısmıdır. Karâfî, *Zehîra*, nşr. Muhammed Haccî, (Beyrût: Dârü'l-Gârbi'l-İslâmî, 1994), 1: 39.
[151] Davut, İltaş, "Tenkîhu'l-fusûl",*Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011),40: 453.
[152] Bâkıllânî'nin felsefe ve mantığa karşı tavrına ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Ahmet, Gençdoğan, "Bâkıllânî'nin Kelâm Metodolojisi", *Harran Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, 40 (Aralık 2018), 201.

aldığı bir usûlcü olduğunu ortaya koymaktadır.

3. 3. 2. Bâkıllânî'nin Mağrîb ve Endülüs Mâlikîlerine Tesiri

Irâk Mâlikî ekolüne mensup olan Bâkıllânî'nin Doğu'ya olan etkisi yanında Batı'ya da etki ettiği görülmektedir. Bâkıllânî'nin Mâğrib Mâliklerinden en fazla tesir ettiği kişi Bâkıllânî'nin kitaplarını Mâğrib'e ilk sokan kişi olduğu söylenen Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1039)'dir. Bâkıllânî'nin öğrencisi olan Ebû İmrân kendisinden kelâm, fıkıh ve usûl dersleri almıştır. Mağrib'de Eşariliğin yayılmasında öncü olmuş ve Bâkıllânî'nin görüşlerini yaymaya çalışmıştır.[153] Bâkıllânî'nin onun için "*Benim medresemde sen ve Kādî Abdülvehhâb bir araya gelseydiniz Mâlik'in ilmi burada toplanmış olurdu. Sen Mâlik'in görüşlerini iyi biliyorsun, o da bu görüşleri savunmada başarılı. İmam Mâlik sizi görse memnun olurdu*"[154] şeklinde övgüde bulunmuştur. Ebû İmrân Mağrib'de usûl âlimlerinden fıkıh okumuş sonradan Bağdat'a gelmiş ve Bâkıllânî'nin ilim meclisine katılmıştır. Bâkıllânî'nin ittifak ve ihtilâf edilen her meseleyi ele alarak bir fıkıh dersi verdiğini görünce kendini ilme yeni başlamış gibi hissettiğini belirtmiştir.[155] Bâkıllânî'nin felsefeden uzak bir ilmî faaliyet göstermesinin Mâğrib'e de etki ettiği ve bu sebeple Mâğrib'de felsefe ve mantık karşıtı bir anlayışın hâkim olduğu ifade edilmektedir.[156] Kayrevan'a yerleşen Ebû İmrân burada kıraat, fıkıh, hadis ve kelâm dersi vermeye başlamış ve kısa zamanda bütün Mağrib tarafından tanınmıştır. Evinde oluşturduğu ilim halkasına Kayrevan, Endülüs ve Mağrib'in çeşitli bölgelerinden birçok talebe katılmıştır.[157] Yapmış olduğu bu faaliyetler vesilesiyle Ebû İmrân, Bâkıllânî'nin de tesiriyle Mâğrib'de Mâlikî fıkhını ve Eş'arî kelâmını yayan bir isim olmuştur.

Endülüs Mâlîkîlerinden müelliften etkilenen isimlerden biri de Bâcî'dir. O, Doğu'da Bağdât, Şâm, Mısır ve Hicâz ilim merkezlerinde Mâlikî ve Şâfiî hocalardan altı sene boyunca fıkıh ve hadis dersleri almış sonra Endülüs'e dönüş yapmış fıkhî faaliyetlerine burada devam etmiştir. Bâcî'nin genelde Mâlikî Mezhebi özelde ise Endülüs usûlüne katkısı çok büyüktür. Zira O kendisine kadar gelen Mâlikî birikim içinden meşhur olan görüşleri nakletmiş ve delillendirmiştir. Eserini yazma sebebini etrafındakilerin kendisinden usûle dair bir eser yazarak Mâlikî mezhebinin meşhur görüşlerini nakletmesini, her mezhebin kendi görüş ve dayanaklarını belirtmesini kendi görüşünü de ortaya koyarak sahih deliller çerçevesinde ispatlamasını talep ettiklerini kendisinin de bu taleplere karşılık verdiğini beyan etmektedir. Eserin en önde gelen özelliği cedelî bir metodla yazılmış olmasıdır. Diğer taraftan Mâlikî görüşler yanında Hanefî ve Şâfiî ulemânın görüşlerine de mukayeseli olarak yer vermiştir.

İhkâmü'l-fusûl'ün usûl yazım tekniği açısından cedelci uslûbuna rağmen fukahâ metoduna daha yakın bir yöntemle yazıldığı ifade edilmektedir. Zira Bâcî önce bir meseleyi ele alıyor daha sonra meseleye dair ilgili diğer mezheplerin bütün görüşlerini delilleriyle

---

[153] Muhammed Nusayr, "Devru'l-Bâkillânî fî Telkîni'l-Esânîdi'l-Eş'ariyye bi Bilâdi'l-Mağrib", *el-Fikrü'l-Eşʿarî bi'l-Mağrib*, haz. Cemâl Ilâl el-Buhtî, , (Rabat: er-Rabitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ', 1438/2017), 1: 76; Çelik, "Mağrib'de Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkıllânî ve Cüveynî'nin Etkisi", 494-495.
[154] Kâdî Iyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7: 246.
[155] Kâdî Iyâz, *Tertîbu'l-medârik*, 7: 47.
[156] Ahnâne, "Medresetü'l-Kâdî el-Bâkıllânî fi'l-Gârbi'l-İslâmî", 1: 58-59.
[157] Muhammed, Süveysî, "İmrân el-Fâsî", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 168.

birlikte naklediyor. Sonrasında da mensup olduğu mezhebin üstünlüğünü görüş ve delillerini ortaya koyarak sağlamaya çalışıyordu. Bâcî gerekli gördüğü durumlarda kendisi de bir tercihte bulunmuştur. Bâcî ile birlikte Endülüs'te usûl alanında yapılan telifler yaygınlaşmıştır. Diğer taraftan delile dayalı bir usûl anlayışı da mezhep usûlüne girmiştir. Bâcî, Bâkıllânî'den elli iki meselede nakilde bulunmuş bu görüşlerin çoğunu da tercih etmiştir. Bâkıllânî'ye muhalif olduğu sınırlı sayıda mesele bulunmaktadır. Hatta Bâkıllânî'nin görüşünde tek kaldığı meselelerde de kendisine tâbi olmuştur.

3. 4. İlk Defa Bâkıllânî'nin *et-Takrîb*'de Zikrettiği Bazı Usûl Konuları

Bâkıllânî'nin usûl ilmine dair ilk defa kanaat belirttiği konularda sonradan gelen ulemânın O'nu takip ettiği görülmektedir. Hatta bazı konularda ilk söyleyen Bâkıllânî olsa da O'ndan nakil yapanlara o konuda ilk sözü söyleyen şeklinde nispette bulunulmuştur. Söz konusu usûl konu başlıkları şu şekildedir:[158]

Şer'i hükme dair meselelerden teklîf kavramının tanımını Cüveynî Bâkıllânî'den nakletmektedir.[159] Söz konusu tanımı ilk defa Bâkıllânî yaptığı ifade edilmiştir.[160] Aynı şekilde vâcip kavramını "terk edilmesi zemmedilen, belli bir yere kadar (bi vechin mâ) şer'in kınadığı" şeklinde tanımlamış bu tanımı Gazzâlî[161] gibi Şâfiî usûlcüler kendisinden aynı lafızla nakletmişlerdir. Sünnetin konularından "haber"i cumhur ulemâ "bizzat doğruluğa ve yalana ihtimâli olan şey" şeklinde tanımlarken Bâkıllânî cumhûr usûlcüden farklı olarak Allah'a ya da Hz. Peygamber'e ait olan haberin ancak doğruluğa ihtimali vardır diyerek haberi "yalan ve ya doğru olmaktan kurtulamayan şey" şeklinde cumhûrdan farklı bir tanım yapmıştır. Bâkıllânî'den önce herhangi bir usûlcü haber kavramını bu şekilde tanımlamamıştır.[162] Cüveynî[163] ve Şirâzî haberin bu tanımını kendisinden nakletmişlerdir.

Emir kavramının "emredilenin kendisiyle emredildiği fiile uymasının gerekli olduğu kesin söz" şeklinde tanımlanması da ilk olarak Bâkıllânî'ye aittir. O'ndan sonra bu tanımı Cüveynî[164], Gazzâlî, Âmidî ve Şevkânî nakletmiştir. Nehyin delâleti ise fevr ve ya terâhî gerektirmez yani mücerred olarak neyh mutlak olarak terâhîyi gerektirmediği gibi fiilin hemen terk edilmesini de gerektirmez. Nehyin delâleti hususundaki bu kanaatinde Bâkıllânî cumhûrdan farklı bir görüş beyân etmiştir.[165] Bâkıllânî'den önce bu şekilde görüş beyân eden bir usûlcü de mevcut değildir.[166]Zira usûlcülerin çoğunluğuna göre nehyin delâleti mutlak olarak terâhîyi değil, fevren fiilin terkini gerektirir.[167] Nehyin tekrar ve süreklilik gerektirip gerektirmediğine dair ise yine cumhur ulemânın aksine Bâkıllânî ve kendisini takip eden

---

158 Bâkıllânî üzerinde çalışma yapan Sanev, 0'nun tek kaldığı görüşlerini "el-infiradâtuhu" şeklinde başlıklandırmış ve bu görüşlerin Bâkıllânî'den önce hiçbir usûlcüde bulunmadığını ifade etmiştir. Bu konuda daha fazla görüş için bkz. Sânev,*Erâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkıllânî,* 614-637.

159 Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî. *el-Burhân fî usuli'l-fıkh.* nşr. 'Abdül'azîm Mahmûd ed-Dîb, (yy.: Dârü'l-Vefâ, 1997), 1: 101.

160 Sânev,*Erâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkıllânî*, 614.

161 Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ılmi'l-usûl*, nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız, (yy: Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere, 2008), 212.

162 Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'i-irşâd,* 1:

163 Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 564.

164 Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 203.

165 Bâkıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2: 318.

166 Sânev,*Erâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkıllânî,* 622.

167 Yunus, Apaydın, "Nehiy", Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları,2006), 32: 545.

Râzî[168] nehyin tekrar gerektirmediği fikrini savunmuşlardır.

Fer'i delillerden olan sahâbe kavline dair olan konuda, sahâbeyi tanımlarken, Hz. Peygamber döneminde O'na arkadaşlık etmiş O'nunla oturmuş kişileri sahabe olarak kabul etmiş Hz. Peygamber zamanında olan kişiye defalarca O'nu görse de, sahabî denmeyeceğini ifade ederek hadîs usûlcülerinin tanımıyla uyuşmayan bir tanım vermiş kendisinden önce herhangi bir usûlcüden de bu görüşü nakletmemiştir.[169]

Şer'u men kablenâ bahsinde ismetin peygamberler ve melekler dışındakilere karinesiz verilemeyeceğini ifade ederek bu hususta da kendinden önce beyan edilmeyen bir kanaati ifade etmiştir. Aynı şekilde nebî ve resûllerin nübüvvetten önce kasten, hataen veya unutarak büyük ve küçük günah kazanmaktan dolayı masum olmadıklarının aklen mümkün olduğunu, nübüvvetten sonra ise kasten değil ancak bazen hataen ve ya unutarak kebâir ve sagâirden masum olmadıklarını savunmuştur. Âmidî gibi bazı usûlcüler de bu konuda Bâkıllânî'ye tabi olmuşlardır[170]

Vermiş olduğumuz örneklerden Bâkıllânî'nin usûl konularından bazılarına dair kendisinden önce hiçbir usûlcünün konu etmediği hususları ele alan ve ortaya koyduğu bazı hususlarda cumhûr ulemâya karşı tek kalan bir usûlcü olduğu görülmektedir.

SONUÇ

H. II. asırda eserlerini vermeye başlayan fıkıh usûlü ilminde günümüzde bazı araştırmacıların farklı görüşleri mevcut olmakla birlikte tümdengelim yöntemine dayanan mütekellimîn/kelâmcı ve tümevarım tekniğini esas alan fukahâ/hanefiyye metodu olmak üzere iki telif yönteminin ortaya çıktığı ağırlıklı olarak kabul görmektedir. Bu bağlamda usûle dair ilk eser mütekellimîn metoduna göre yazılan Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eseridir. H. IV. asra kadar her iki metodla yazılmış usûl eserleri mevcut olsa da usûl ilmi esas gelişimini bu asırda gerçekleştirmiştir. Şâfiî'den sonra bu alanda yazılan en kapsamlı ve sistemli eser kendinden sonraki birçok usûlcüyü etkilemiş ve bu alanda öncü olan Bâkıllânî'nin mütekellimîn metoduna göre kaleme aldığı *et-Takrîb ve'l-irşâd* adlı telifidir. Kitabın tamamı elimize ulaşmasa da Cüveynî'nin eser üzerine yazdığı muhtasârı çok fazla tasarrufta bulunmadan kaleme alması, eserin tamamına dair ciddi bir fikir vermektedir.

Bâkıllânî Eş'arî kelamının sistemleşmesinde çok önemli rol oynamış olması yanında fıkıh usûlünün tesis ve gelişimine de katkı sağlamıştır. Çok fazla telifi olan müellifin mensup olduğu mezhep hakkında farklı bazı iddialar bulunsa da Mâlikî mezhebidir. Eserini yaşadığı dönemin kelâma, dile ve usûle dair ortaya çıkan fikri zenginlik zemininde telif etmiş ve Mâlikî, Şâfiîve Hanbelî mezhebinin önde gelen usûlcülerine etki etmiştir. Şâfiî mezhebinin gözde âlimlerinden Cüveynî, eseri özetlerken talebesi Gazzâlî'nin en temel fıkıh usûlü eserlerinden biri olan *el-Mustasfâ*'da temel kaynak olarak Bâkıllânî'nin eserini kullandığı görülmektedir. Mâlikî mezhebinde ise Mağrib'de Eş'arîlik ve Mâlîkîliğin yayılmasında etkili olduğu ve Endülüs, Irâk ve Mısır gibi diğer ekollerin önde gelen isimleri üzerinde de tesiri olduğu

[168] Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ılmi usûli'l-fıkh,* nşr. Câbir Feyyâz el-'Alvânî, (yy: Müessesetü'r-Risâle, ty.), 1: 281-285.
[169] Sânev,*Erâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkıllânî,* 636.
[170] Sânev, *Erâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkıllânî,* 502,503, 637, 638.

görülmektedir.

Bâkillânî'nin sahip olduğu bu düşünce sisteminin/usûlünün temel dayanağı usûl konularının, kaynağı akıl, mütevatir haberler ve icmâ olan zaruri bilgiye dayanması gerektiği esasıdır. Zannî konularda ise kesin bilgiye ulaşacak delil/karîne bulununcaya kadar tevakkuf edilmelidir. Kitabın bütün konularında kendini gösteren bu düşünce Bâkıllânî'nin usûl düşüncesini, metodunu ve kendi içindeki tutarlılığını ifade etmektedir. Bâkıllânî'nin bu eserinde öne çıkan diğer bir özelliği bazı usûl konularında ilgili görüşte tek kalmasıdır. Söz konusu usûl konuları kendinden önce herhangi bir usûlcü tarafından da dile getirilmemiştir. Kelâm ve dil tartışmalarının çok yoğun yaşandığı bir dönemde kaleme alınan eserde özellikle usûlünü kelamî metodlara oturtan Mutezileye Kur'ân, Sünnet, kelâm ve dil çerçevesinde cevap vermiştir.

Fıkıh usûlü alanında üzerinde çok fazla çalışma yapılmamasından dolayı yetkinliği ve etkisi tam anlamıyla ortaya konulamayan Bâkıllânî bu açıdan daha fazla çalışmalara konu olmayı hak etmektedir.

Kaynaklar

Abdullah, M.Ramazan. *el-Bâkıllânî ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye*. Bağdad: Matbaatü'l- Ümme, 1986.

Ahnâne, Yûsuf. "Medresetü'l-Kâdî el-Bâkıllânî fi'l-Gârbi'l-İslâmî". *el-Fikrü'l-eş'arî bi'l-Mağrib*. nşr. Cemâl Ilâl el-Buhtî. Rabat: er-Rabitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ'.1/(1438/2017). 47-64

Alvânî, Tâha Feyyâz Câbir. "Usûlü Fıkıh İlminin Gelişim Süreci Üzerine Düşünceler", çev. Selahattîn Kıyıcı, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 3/(2000), 369-395.

Âmidî, Seyfeddin. *el-İhkâm fi usûli 'l-ahkâm*. nşr. Abdurrezzak el-Afîfî. 4 Cilt. Riyad: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2003.

Apaydın, Yunus. "el-Mustasfâ". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 124-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Apaydın, Yunus. "Nehiy". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 544-547. İstanbul: TDV Yayınları,2006.

Aslan, Ali. *Bâkıllânî'nin Keşfü'l-esrâri'l-Bâtıniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.

Bâcî, Ebü'l-Velîd. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. nşr. 'Abdülmecîd Türkî. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Gârbi'l-İslâmî, 1986.

Bâkıllânî, Kâdı Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tîb. *el-İnsâf fîmâ yecibu ı'tikâduhu ve lâ yecûzü'l-cehlu bihi*. nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasân el-Kevserî. İkinci Baskı. yy: Dâru't-Tevfîk en-Nemûziciyye, 1421/2000.

Bâkıllânî, Kâdı Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tîb. *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân ve'r-red 'alâ men nehalehü'l-fesâd biziyâde ev noksân*. 2 Cilt. nşr. Muhammed 'Isâm el-Kudât. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1422/2001.

Bâkıllânî, Kâdı Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tîb. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh*. 3 Cilt. nşr.

Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1418.

Bâkıllânî, Kâdı Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tîb. *İ'câzü'l-Kurân.* 2 Cilt. nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1971.

Bâkıllânî, Kâdı Ebî Bekr Muhammed b. Et-Tîb. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsu'd-delâil.* nşr. Şeyh 'Imâdü'd-dîn Ahmed Haydar. Beyrût: Müessetü'l-Kütübi'l-Sekâfiyye, 1407/1987.

Baktır, Mustafa. "el-Burhân fî usûli'l-fıkh". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 6: 634-635. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Ceylan, Mehmet Nezir. *Bâkıllânî'nin et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr Adlı Eserinde Emirve Nehiy.* Yüksek Lisansa Tezi, Dicle Üniversitesi, 2017.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî. *el-Burhân fî usuli'l-fıkh.* nşr. 'Abdül'azîm Mahmûd ed-Dîb. 2 Cilt. yy.: Dârü'l-Vefâ, 1997.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî. *Kitâbu't-Telhîs fî usûli'l-fıkh.* nşr. Abdullâh Cevlem en-Neybâlî-Şübeyyir Ahmed 'Ömerî. Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1317/1996.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. "en-Nevâdir ve'z-ziyâdât". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 33: 30-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Çavuşoğlu, Ali Hakan. Irâk Mâlikî Ekolü. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004.

Çelik, Ahmet. "Mağrib'de Eş'arîliğin Yayılmasında Bâkıllânî ve Cüveynî'nin Etkisi". *V. Uluslar arası Şeyh Şâ'bânî Veli Sempozyumu.* ed. Mustafa Aykaç vd.. 493-499. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Çelik, İmam Rabbani. "Şâriin Lafzın Manası üzerinde Tasarrufu: Mütekkellim ve Hanefî Usûl Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi.* 38 (2017). 7-43.

Demircan, Adnan. "Üçüncü Halîfe Osmân'a Yapılan Eleştirilere Bâkıllânî'nin Cevapları". *İstem.* 8 (2006), 9-20.

Duman, Soner. "Usûlü'l-fıkh". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi.* 42: 218-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Erturhan, Sabri. "Ebü'l-Velîd el-Bâcî ve "İhkâmü'l-fusûl"ü". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 6/1 (2002). 235-248.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl.* nşr. Muhammed Hasan Heyto. 3. Baskı. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1419/ 1998.

Gazzâlî. *el-Mustasfâ min 'ılmi'l-usûl.* nşr. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. yy: Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere, 2008.

Gençdoğan, Ahmet. "Bâkıllânî'nin Kelâm Metodolojisi". *Harran Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi Dergisi*, 40 (Aralık 2018): 189-210.

Gölcük, Şerafeddin. "Bâkıllânî".*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 4: 531-532, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Gölcük, Şerafettin. "Bâkıllânî'nin *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân*'ı". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi.* 3/(Ankara, 1979), 129-132.

Gubrinî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed. *'Unvânü'd-dirâye fî men 'urife mine'l-'ulemâ fi'l-mieti's-sâbi'a bi bicâye.* nşr. Âdil Nüveyhiz. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1969.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf.

16 Cilt.Beyrut: Dâru'l-Gârbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Hentâtî, Necmeddîn, *el-Mezhebü'l-Mâlikîbi'l-Gârbi'l-islâmî ilâ muntasafi'l-karni'l-hâmisi'l-hicrî*, Tunus: Tebrü'z-Zamân, 2004.

İbn Asâkîr, Ebü'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fî mâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1404.

İbn Ferhûn. *Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifetie'yâni 'ulemâi'l-mezheb*. nşr. Muhammed el-Ahmedi Ebu'n-Nûr. 2 Cilt. Kâhire: MektebetuDâri't-Türâs, 1426/2005.

İbn Ferhûn. *Dibâcü'l-müzheb fî ma'rifetie'yâni 'ulemâi'l-mezheb*. nşr. Muhammed el-Ahmedi Ebu'n-Nûr. 2 Cilt. Kâhire: MektebetuDâri't-Türâs, 1426/2005.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-e'yân ve enbâuebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1971.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Muvâfakatu Sarîhi'l-Ma'kûl li Sahîhi'l-Menkûl*, (Beyrut: 1985).

İltaş, Davut. "Tenkîhu'l-fusûl",*Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. 40: 453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

İltaş. Davut "Fıkıh Usûlü Yazımında "Kelamcılar Yöntemi ve Fakihler Yöntemi" Ayrımlaşmasının Mahiyeti Üzerine". *Bilimnâme*. 172 (2009): 65-95.

İzmirli İsmail Hakkı, "Ebû Bekir Bâkıllânî",Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 2/5-6 (1927), s. 137-172.

Kâdî İyâz, Musâ b. İyâd es-Sebtî, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lemi mezhebi Mâlik*. nşr. Sa'îd Ahmed E'râb,. 8 Cilt. Rabat: Vizâretu'l-Evkâf el Mağribiyye, 1402/ 1982.

Karâfî, Şehâbeddîn. *Zehîra*. nşr. Muhammed Haccî. 14 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Gârbi'l-İslâmî, 1994.

Karafî, Şehânbeddîn. *Nefâ'isü'l-uṣûl fî şerḥi'l-Maḥṣûl*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz. Beyrut: yy., 1416/1995.

Karlığa, Bekir. "Gazzâlî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13:518-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kaya, Eyüp Sait. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. 27: 519-535. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Kaya, Eyüp Sait. "Taklîd". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 461-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Koca, Ferhat. "Kâdı Abdülvehhâb". Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi. 24: 113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Kologlu, Orhan Şener. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.

Köksal, Asım Cüneyd – Dönmez, İbrahim Kâfi. "Usûl-i fıkıh". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 201-210. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Mahlûf, Muhammed. *Şeceretü'n-nuri'z-zekiyye fî tabakati'l-Malikiyye*. nşr. 'Ali 'Ömer. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1328/2007.

Muranyî, Miklos, *Dirâsât fî mesâdiri'l-fikhi'l-Mâlikî*, nşr. MahmûdReşâd Hanefî, Beyrût:

Dârü'l-Gārbi'l-İslâmî,1409/1988.

Nas, Taha. "İcmâ Teorisi ve Bâkıllânî'nin Etkisi". Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 17, 30 (2014/2): 1-38.

Nusayr, Muhammed. "Devru'l-Bâkillânî fî Telkîni'l-Esânîdi'l-Eş'ariyye bi Bilâdi'l-Mağrib". el-Fikrü'l-Eşʿarî bi'l-Mağrib. haz. Cemâl Ilâl el-Buhtî. Rabat: er-Rabitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ', 1438/2017.

Özen, Şükrü. "İsâ b. Ebân", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 22: 481-482.İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. *el-Mahsûl fî 'ılmi usûli'l-fıkh.* nşr. Câbir Feyyâz el-'Alvânî. 6 Cilt. yy: Müessesetü'r-Risâle, ty..

Sâdık, Gārîş, *Mevkifu'l-Gazzâlî min ârâi'l-Kâdı Bâkıllânî min hilâli'l-Mustasfâ.* Doktora Tezi, Vehrân Üniversitesi,2015/6.

Saltekin, Abdulbasıt. *Bâkıllânî'nin et-Takrîb ve'l-İrşâd Adlı Eserinde Tahsîs Kuramı.* Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2010.

Sânev, Kutub b. Mustafâ. *Erâu'l-Kâdî Ebî Bekr el-Bâkıllânî ve Eseruhâ fî 'ılmi usûli'l-fıkh.* Yüksek Lisans Tezi. Melik Suûd Üniversitesi, 1992.

Süveysî, Muhammed. "İmrân el-Fâsî". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 10: 168-169. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Şa'bân, Zekiyüddin. *Fıkıh Usûlü.* çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin. "Ebu Bekir Bâkıllânî Hayatı ve Bazı Kelâmî Görüşleri".*Harran Üniversitesiİlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 4, 1998.

Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usûlünde Bâkıllânî'nin Gazzâlî'ye Tesiri (Hüküm Çıkarma Metodları Çerçevesinde*). Yüksek Lisans Tezi, Rize Üniversitesi, 2008.

Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahrü'l-Muhît fî Usuli'l-Fıkh.* 6 Cilt. yy: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1413/ 1996.

Baqillani and his Methodological Work, At-Taqrib Wa Al-Irshad As-Saghir

Abstract

The fiqh method, which started to be established and presented its products in the second Hijri century, did not produce a substantial work in the field after the work titled al-Risalah by al-Shafi'i until the fourth Hijri century. The studies conducted were shaped, preferably within the framework of this work. Still, in the fourth Hijri century, the period of development when the main compilations related to the field were presented started. One of the first significant works of the development period in question is the work of Baqillani called at-Taqrib wa al-irshad. In the period when the author lived, the first examples of Hanefî, Shafi'i, and Mutezile method were copyrighted, and serious discussions began in this sense. The differences of opinion, especially regarding the field of kalam, established the basis of the discussions. The fact that that Baqillani was a leading name in the systematization of Ash'ari kalam, was very competent on kalam and, in his work, gave place to the subjects related to kalam such as husn-qubh, whether Quran was created or not, and the miracles of the Prophet was one of the essential indications for this situation. Reflecting his competence over the fiqh method, Baqillani copyrighted the mentioned method in the axis of the science of kalam and approached the problem within the linguistic discussions of his time. In the framework of the linguistic discussions in question, the schools of umum, khusus, and waqf emerged. In this context, the author adopted a method representing the school of waqf, which defends that an author should dwell on the subject in terms of the signification of lafz until he finds an indication. Baqillani, who was a member of Ash'ari thought in terms of faith, became a follower of the Malik School in terms of fiqh thought. The remaining subjects of at-Takrīb, which has not been entirely survived, have reached the present day through a muhtasar (brief) titled at-Talhis, written by Juwayni. The work that the author dealt with the method of fiqh based on the mutakallimin method inspired various subsequent methodologists because he is the first person to tackle various methodological issues that were not seen in the earlier works related to methodology. There is not enough study on this work, which is regarded as the most comprehensive and systematic compilation that has survived in the mutakallimin method. It is observed that although it is proper to the Maliki sect, this work, which constituted a source for the foremost scholars of the Shafi'ite sect, such as Juvayni and Ghazali, has not been assessed sufficiently in terms of methodological knowledge. It is a work that was utilized by the Hanbali methodologists like Bâcî and Karâfî as well as Shafi'ite methodologists. In this context, the study will reveal how Baqillani contributed to the development period of the Maliki methodological knowledge, which methodological issues were handled by him for the first time, and to what extent he affected the ulama following him.

Keywords: *Islamic law, The Fiqh Method of Mutakallamin, Mâlikî Method, Baqillani, at-Taqrib*

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yıl: 2020 Cilt:20 Sayı:1 e-ISSN 2564-6427
Dergi Web Sayfası: http://dergipark.gov.tr/cuilah

Kitap Değerlendirmesi

Eğitim Felsefesi Kılavuzu, Der.: Richard Bailey ve diğerleri, çev. ed.: Hasan Ünder, Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 1. Baskı, 2019, 560 s.



Değerlendiren

Hacer BAŞAK[a]

[a] Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
e-Posta: basakk.hacer@gmail.com , https://orcid.org/0000-0003-1050-7609

Kitap Değerlendirmesi Bilgileri

Geliş Tarihi:	07.01.2020
Kabul Tarihi:	29.05.2020
Yayın Tarihi:	29.06.2020

Eğitim kavramı çok yönlü olması nedeniyle sosyal, psikolojik, politik, dini, ahlaki ve felsefi yönden araştırmalara konu olmuştur. Eğitim felsefesi; kişinin bu çok yönlü gelişimini esas alıp uygun düşünce ve edimlerin ortaya çıkabilmesi adına önerilen eğitim anlayışlarına dayanan felsefi bir alandır. Türkçe literatürde bu alanda yazılmış kitaplar sınırlıdır. Bununla Batılı filozofların görüşlerini göz ardı etmek değil, kendi felsefi yaklaşımımızı da dahil etmemiz gerektiği kanaatindeyiz.

Burada değerlendireceğimiz eserin adında kılavuz eser yer almasına rağmen, kanaatimizce kılavuz eserde beklenen dilin basit, üslubun anlaşılır olması özellikleri sahip değildir. Çünkü kılavuzluk yapacak bir esere göre kavramları itibariyle dili oldukça ağırdır. Eğer bazı yabancı kavramların yanında Türkçesi de yer verilseydi konunun anlaşılması adına daha faydalı olabilirdi. Dolayısıyla bu eserin alanla ilgili ön bilgi sahibi olunmadan okunmaması gerektiği kanaatindeyiz. Bu bağlamda esere başlamadan önce bir eğitim felsefesi tarihi kitabının okunması faydalı olabilir. Zaten bu durum, eserde de eğitim felsefesi

öğrencilerine yarar sağlamak için yazıldığı söylenerek belirtilmiştir.

Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; "Eğitim Felsefesi ve Eğitim Kuramı" (ss. 3-63), ikinci bölümde; "Eğitim Felsefesinde Önemli Kişilerden Bazıları" (ss. 65-202), üçüncü bölümde; "Eğitim Felsefesi ve Eğitim Pratiği" (ss. 205-521) bulunmaktadır. 45 farklı filozof tarafından yazılmış 34 makaleden oluşmaktadır. Her makale alanında uzman kişiler tarafından yazılmıştır.

Birinci bölüm eğitim felsefesinin "ne" olduğu tanımıyla başlar (ss. 3-63). Ancak mahiyeti geniş iki kavramdan oluşması nedeniyle tanımlamadaki sıkıntı da belirtilir. Eğitim ve felsefede modern gelişmelere, analitik ve temelcilik bağlamında eğitim felsefesinin bilim mi etik mi olduğu sorusuna değinilir. Daha sonra eğitim felsefesinin kendine özgü konularına, yöntemlerine ve alandaki önemli felsefi anlayışlara yani "izm"lere değinilir. Ancak şöyle bir sorun var ki; düşünce ekollerinin hiçbiri gerçekte homojen bir bütün değildir. Robin Barrow bu konuyu eserdeki "Eğitim Felsefesinde Düşünce Ekolleri" makalesinde şu şekilde belirtmiştir: "Farklı yazarların farklı filozofları farklı ekollerle ilişkilendirdiklerini; herhangi bir kitaptan belirli bir 'izm'in dışında kalanlara oranla daha fazla uyuşmazlık içinde olduklarını görmek için, sadece düşünce ekolleri yaklaşımına dayanan çeşitli ders kitaplarından birkaçını gözden geçirmek yeterlidir." (s. 24) Bu yüzden ikinci bölümde genel metottan ayrılarak bu felsefi anlayışları daha iyi anlamak adına başat kişiler ele alınmıştır (ss. 65-202). Biz de bu yaklaşımın doğru olduğu kanaatindeyiz. Bölümde Platon'un '*Devlet*', J. Rousseau'nun '*Emile*' kitaplarındaki önemli kısımlar aktarılır, Platon'un *idealizmi*, J. Rousseau'nun *hümanizmi*, J. Dewey'in *pragmatizmi*, T. S. Eliot'un *kültür aktarımı* ve R. S. Peters'in *liberal gelenekçiliğine* değinilir. Daha sonra *Katolik gelenekçilik*, *postyapısalcılık*, *postmodernizm*, *feminizm* kavramları etrafında oluşan eğitim anlayışlarına da değinilir. Bu eğitim anlayışları anlatılırken ayrıca eleştirel fikirler de belirtilerek konuların objektif değerlendirilmesi sağlanır. Bu bölümün son kısmı olan "Açıklamalı Eğitim Düşünürleri Listesi" kişilerin alana katkılarını bilmek adına çok önemlidir. Ancak bu kısmı derleyen Robert Manery muhtemelen eserde ayrı bir bölüm ayırıldığı için Platon, J. J. Rousseau, T. S. Eliot ve R. S. Peter, J. Dewey gibi önemli eğitim düşünürlerine değinmemiştir.

Eserin üçüncü bölümü olan "Eğitim Felsefesi ve Eğitim Pratiği" kısmı eserin asıl kısmını oluşturmaktadır (ss. 205-521). Çünkü eğitimin pratiği teorisinden daha zordur. Teoride olan şeyler pratiğe dökülürken birtakım problemlerle karşılaşılabilir. Bu sorunların tespiti teorinin geliştirilmesi adına çok önemlidir. İnsanı ve eğitimini merkeze alan bu alanın durağan olmaması gerekir. Hal böyle olunca pratik üzerine çalışmalar teoriden daha fazla yer almıştır. Bu bölüm, *günümüzdeki* eğitim ve problemleri üzerine felsefi düşüncelerin bulunduğu bölümdür. Bilgi ve değerler üzerine varsayımların eleştirel bir tarzda ele alması açısından da yararlı bir tavırdır. Bölümün ilk kısmı öğretmenliğin mesleki statüsü, öğretim, güdülenme ve öğrenme konularıyla başlar. Daha sonra günümüzdeki eğitimde en önemli meselelerden olan çok kültürlülük, çeşitlilik, içleme (kaynaştırma), eşitlik, adalet, bilgi, doğruluk kavramları farklı açılardan ele alınarak bu kavramlar üzerine eleştirel ve farklı bir bakış açısıyla düşünmemiz istenir. Ancak bilmemiz gerekir ki bu kavramlarla ilgili sorunların tamamen

çözülmesi mümkün değildir ve yazılarda sadece betimleme yapılmaya çalışılmıştır. Yazarlar kendi görüşlerini açık bir şekilde ifade etmemiş, kesin yargılardan kaçınmışlardır. Bölümdeki her bir konu farklı bakış açılarıyla ele alınmış ve daha sonra konu hakkındaki problemler dile getirilmiştir.

Eserin "İçleme ve Çeşitlilik" bölümünde içlemeyi (kaynaştırma) sadece fiziksel ve zihinsel bağlamda ele alınmamış, çok kültürlülük boyutunda da değerlendirilmiştir (ss. 378-395). İçlemedeki iki önemli anlayış olan liberalizm ve post yapısalcı yaklaşımların asimilasyon veya normalleştirme yoluyla dışlama tuzaklarını barındırdığı ancak eksiklikler açısından teorik araçlar sunduğu belirtilmiştir. Liberalizm adalet taleplerini karşılayacak uygulanması gereken kuralları dile getirdiği, post yapısalcılığın ise sürüp giden bir mücadele şeklinde yeniden detaylandırma olduğu belirtilmiş, içleme sürecinde her iki anlayışın bir arada tamamlayıcı olduğu belirtilmiştir. Biz de içlemenin "bir varış noktası değil, sürekli gidilecek bir yol olduğu" kanaatindeyiz (s. 392).

Eserin "Aşılama" bölümünde Türkiye'de sorun olarak bakılmayan aktarmanın (doğruların aşılanması) ahlakiliği konusu ele alınmıştır (ss. 265-276). "Transfer Edilebilir Beceriler" kısmında da becerilerin transfer edilmesi aşamasında yaygın kavramsal hatalardan olan şeyleştirme, özcülük, adlandırma yanıltmacası ve genelleme yanıltmacasına değinilmesi eğitim açısından önemlidir (ss. 347-362). "Eğitimde Değerlendirme" bölümünde ise geçerlik ve güvenilirlik kapsamında değerlendirme çeşitlerine ve değerlendirme konusundaki problemlere değinilmiştir (ss. 363-377).

Bir diğer önemli konu olan modernleşmeyle birlikte değerlere verilen önemin azalmasıyla farklı ülkelerde oluşan sıkıntılı süreçler sonrasında tekrar ivme kazanan değerlerin eğitimi için "Ahlak Eğitimi ve Yurttaşlık Eğitimi" (ss. 249- 264) ve "Din Eğitimi"ne de değinilmiştir (ss. 444- 457). Ayrıca "Din Eğitimi" bölümünde farklı ülkelerin benimsediği eğitim anlayışları da ele alınmıştır. Modernleşmeyle başlayan diğer önemli problemler arasında yer alan faydacılığı, benmerkezciliği, özgürlüğü esas alan bireyciliğe ve toplumu esas alan normatif değerler içeren toplumculuğa (cemaatçilik) "Eğitimde Bireysel ve Toplumsal Hedefler" kısmında değinilir (ss. 410-427). Bu iki anlayıştan birini benimseyip diğerini yok saymanın problemli bir bakış açısı olduğu ve çözüm için ikisinde orta yol tutmak gerektiği belirtilir.

"Eğitimde Sanat ve Estetik konusunda" çoğunlukla aynı gibi düşünülen sanat ve estetik kavramlarının farkını ortaya koyduktan sonra duygunun, coşkuların, bilişsel gelişimin, karakterin gelişimine katkısıyla oluşan sanat eğitimi anlayışlarına değinilir (ss. 428-443). Ancak doğru olanın üç anlayışın ayrı düşünülmesi değil de üçünün kapsayıcı bir görüş açısıyla bir araya getirilmesi olduğu dile getirilir. Eserde çoğu konuda kapsayıcı bakış açısının doğru olacağı belirtilir. Kanaatimizce bir konuyu belli bir kapsamda sınırlamak yerine bu şekilde bütüncül ve orta yollu anlayış makuldür.

"Beden Eğitimi" bölümünde terimin uygunluğu konusunda bile var olan tartışmalar dile getirilmiş, aynı zamanda farklı düşünürlerin beden eğitiminin estetik, etik kavramların gelişimine dair fikirleri de belirtilmiştir (ss. 458-471). Modernleşme ve bilimdeki ilerlemeler

sonucunda meydana gelen teknolojideki ilerlemelerle öğretmen ve eğitim anlayışları hakkında olması gerekenlere kısaca değinilmiştir. Ayrıca öğrenme teknolojileri hakkında tanımıyla, öğrenme kavramıyla, toplu yaşamla ilgili sorular ifade edilmiştir (ss. 472-493). "Eğitim ve Çevre" bölümünde çevre problemlerinin belirtileriyle değil de nedenleriyle ilgilenilmesi gerekli olduğu ve çevre eğitiminin kültürel boyutu nedeniyle bir alanla sınırlandırılamaz olduğu dile getirilmiştir (ss. 507-521). Dolayısıyla çevre eğitiminde örtük program oldukça önemlidir.

Eserde görüldüğü üzere her yönüyle insan eğitimine kısaca yer verilmiştir. Eğitim felsefesini ilgilendiren temel konulara ve her konuyla ilgili can alıcı noktalara değinilmiş, gereksiz tekrarlamalardan kaçınılmıştır. Nesnellik ilkesine dikkat edilmesi de eserin kılavuz olma iddiasını güçlendiren bir özellik olarak değerlendirilebilir. Bunların yanı sıra eserde hem zengin bir kaynakça hem de genellikle birincil kaynaklar kullanılmıştır.

Eserden hem alanın kapsamı hem de eğitim felsefesinin güncel durumunu öğrenmek adına yararlanılabilir. Şu anki Türkiye'de uygulanan eğitim sistemi hakkında da eleştirel bakış açısı oluşturabilir. Ayrıca yanlış uygulamalar varsa bunların nasıl düzeltilebileceği hakkında öğretmenlere de bir bakış açısı kazandırabilir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus kitabın Batılı akademisyenler tarafından yazılmasıdır. Bu da konuların daha çok Batı dünyasını yansıtmasını beraberinde getirmiştir. Bu nedenle konuları daha kapsamlı anlayabilmek için daha bütüncül okumalara ihtiyaç olduğu söylenebilir. Mesela; "Din Eğitimi" bölümünde bazı Batı ülkelerinin din eğitimi anlayışlarına yer verilmiş, farklı bölgelerdeki ülkelere değinilmemiştir. Bu yüzden konunun mesela ülkemiz açısından daha anlaşılır ve faydalı olabilmesi için bu eserden sonra Türkiye'deki din eğitimi anlayışı hakkında eserlerin okunması gerekir. Her halükârda Eğitim Felsefesini derli toplu ele alan bu eserin Türk okuyucuya kazandırılması noktasında çevirmenlere teşekkür etmek gerekir.